



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 : 1997EHES0066 . halshs-00003786v2

HAL Id: halshs-00003786

<https://theses.hal.science/halshs-00003786v2>

Submitted on 24 Jan 2005

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/oppression 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-Sledziwski, 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 civiques⁴.

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 est la perte de leur sentiment d'identité. C'est pourquoi ils multiplient les différences extérieures et visuelles qui

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^{ème} 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^{ème} 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.

les rassurent”⁶. 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^{ème} 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^{ème} 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^{ème} au XX^{ème} 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, économique et politique de la confrontation entre les sexes et de leurs enjeux réciproques."⁴¹

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 corollaire 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.

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

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 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

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 Griffon* ("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.*

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

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

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'assoit 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.

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, 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

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.

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^e 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 politique⁵⁸. Dans la mesure où elle se constitue à part, l'histoire des femmes a développé des catégories

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.

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*

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 historienne cette fois, aient aussi pu jouer en faveur de ce type de cloisonnement)⁶². Ce faisant, et même si le constat de départ était

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. 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.

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 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

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.

du suffrage universel, Pierre Rosanvallon ne s'interroge pas sur l'écart, soulevé par Elisabeth Guibert-Sledziwski, 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 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

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 par 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.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 145.

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) 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

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.

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'Œil du maître, Maîtres et serviteurs de l'époque classique au romantisme*, Bruxelles, Éditions 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 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

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 :

"Gouverner, c'est régir la chose publique par des lois dont la confection exige des connaissances étendues, une

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).

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 coeur 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 sexuelle s'imposait d'elle-même comme schéma d'interprétation de ce qui, politiquement, séparait ces deux

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."

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.

contrariété⁸⁸ (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 interchangeable, 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/Juliard, 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 sauveur 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 délaïsser 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 circonstanciées" 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. Baczko, 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-Sledziwski, 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'Epinay, *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 XVIII^{ème} 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.

C'est bien là que se situe le véritable bouleversement ; car, de cette décision, peut-être anodine aux yeux

¹²⁹ Cf. Patrice Gueniffey, *Le nombre et la raison. La Révolution française et les élections*, Paris, Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1993, p. 35 : “La convocation des États 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 États 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 unanimiste 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, Mégoriotis 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 États 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 États Généraux.

¹³⁴ Date de l'édiction 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.

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 raison, à l'image de Dieu ; sur la notion contractuelle (influence du droit romain) qui traite d'individus associés

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.

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 traduit bien, selon l'historien allemand Reinhart Koselleck, cette distinction entre part humaine et part abstraite,

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).

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

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 Viguier 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.

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

“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. Etre 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 43 000 électeurs susceptibles de se présenter aux suffrages des premiers pour pouvoir élire, à leur tour, les

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 régit 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).

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. L'abolition du régime féodal dans lequel la propriété, qui était tout sauf individuelle, déterminait les rapports des

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.

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 l'expression libre des opinions — l'assurance que les justes mérites, plutôt que les anciennes autorités, seront

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, *puisqu'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.

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 :

" — On sait que pour être un bon législateur il faut être doué d'un grand discernement, et avoir une foule de

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.*, p. 245.

connaissances qui ne s'acquièrent que par une certaine éducation. (...)

— Je ne puis pas m'empêcher de m'élever contre une opinion qui me paraît être un préjugé, c'est de présumer que la propriété foncière attache d'une manière plus forte à la chose publique celui qui la possède que celui qui ne la possède pas.

— (Plusieurs voix) : Non, non, ce n'est pas un préjugé ; rien n'est plus réel."¹⁶⁶

Quant à Marat et Robespierre, ils ne se feront pas faute de dénoncer, quoiqu'en vain, cette "ploutocratie" qui, non contente de hiérarchiser les citoyens entre eux, exclut 2,5 millions d'hommes majeurs, et plus encore de ceux que Sieyès appelle les "citoyens passifs", parmi lesquels les femmes, enfants et domestiques. Il faut pourtant nuancer cette dénonciation d'une démocratie aristocratique, indépendamment même des considérations philosophiques que nous venons d'aborder : car la véritable sélection apparaît lors de l'accès à la députation, et non dans la limite inférieure imposée à la citoyenneté "active". Comme l'ont montré quantité d'historiens, au premier rang desquels Paul Bois, la participation aux assemblées électorales primaires est largement démocratique :

“Le corps électoral, dit-il, ce n'est autre que le corps des contribuables, pratiquement tout entier, c'est-à-dire la nation, exception faite toujours des domestiques. Contrairement à l'opinion admise, les pauvres n'en sont nullement exclus à condition qu'ils soient sédentaires, car ce cens électoral de trois journées de travail ne marquait nullement la limite supérieure de la misère qui débordait bien au-dessus.”¹⁶⁷

Malgré les apparences, ce sont les mêmes réquisits d'autonomie et d'indépendance qui président à l'institution d'un suffrage pourtant “universel”¹⁶⁸ qui, en 1792, admet à la participation politique “tous les citoyens connus et domiciliés, âgés de 21 ans accomplis, et qui ne sont pas domestiques, encore qu'ils ne fussent pas citoyens actifs, pourvu qu'ils aient prêté le serment civique”¹⁶⁹. De même, l'admission des domestiques au droit de suffrage, par la fameuse Constitution caduque du 24 juin 1793, tout en donnant l'apparence du suffrage le plus universel possible, est-elle sérieusement réduite dans ses effets par le maintien de la condition de *domicile* (et non de résidence) pour cette catégorie de la population qui, de "domicile" au sens politique du terme, n'en a généralement pas¹⁷⁰. Ce sont eux, encore, qui régissent les modalités électorales prévues par la Constitution de

¹⁶⁶ *Gazette Nationale ou Le Moniteur universel*, n°309, Nonidi 9 thermidor an III (27 juillet 1795). Discussion sur l'acte constitutionnel, Titre IV : Assemblées électorales, p. 307.

¹⁶⁷ Paul Bois, *Paysans de l'Ouest, Des structures économiques et sociales aux options politiques depuis l'époque révolutionnaire*, Paris, 1960.

¹⁶⁸ Suffrage *universel* par la pensée universaliste qui le sous-tend, mais qui n'est pas dit, à cette date, “universel” ; il faut attendre en réalité la Constitution de l'an VIII, pour voir apparaître, pour la première fois selon A. Aulard (suivi sur ce terrain par Pierre Rosanvallon), l'expression de “suffrage universel”, dans un texte de Mallet du Pan, dans *Le Mercure britannique* du 10 janvier 1800. Cf. Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen...*, *op. cit.*, n. 2, p. 196. Constitution qui, paradoxalement, tout en instituant formellement un suffrage universel à la base, en nie l'esprit de participation populaire à la souveraineté nationale qu'on trouve dans le décret de 1792. Voir, sur ce point, l'ouvrage de J. Bourdon sur *La constitution de l'an VIII*, Rodez, 1942 et les réflexions de Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen...*, *op. cit.*, pp. 199-201.

¹⁶⁹ Décret du 11 août 1792.

¹⁷⁰ Cf. *infra*, chap. 3, § 3.1.3. Je remercie Bertrand Hérisson de m'avoir indiqué cette particularité de la Constitution de 1793, qui passe en général inaperçue : la condition de domicile n'est en effet pas mentionnée, dans la plupart des histoires du suffrage, comme particulièrement restrictive à l'endroit des domestiques. Or, c'est pourtant bien dans cet esprit que les législateurs ont réintroduit ce critère, comme en témoigne ce passage des débats au cours duquel Thuriot obtient la modification du projet initial dans lequel était employé le terme "réside" :

l'an III qui exige qu'un homme paie au moins une contribution (directe, foncière et personnelle) pour être reconnu citoyen français et admis aux assemblées primaires¹⁷¹ ; ne sont plus discutées, à cette occasion, que les autres conditions, tels l'âge et la nationalité, tant il semble admis, une fois pour toutes, que la condition de domicile, jointe à celle du paiement d'une contribution, permet d'embrasser effectivement *l'universalité des citoyens*.

La notion d'indépendance, qui signale à la fois un statut moral et une situation sociale concrète, caractérise bien la citoyenneté et ses gradations : des Assemblées primaires à l'Assemblée nationale, on ne va pas du plus imbécile au plus sage, mais de la parole la plus obscure à la plus éclairée, d'une parole sous l'emprise des relations de pouvoir à une parole "libérée", émancipée des rapports sociaux. Le citoyen, c'est l'homme relativement indépendant : ça n'est pas tout homme, mais celui qui a été émancipé des rapports de domination par l'abolition du régime féodal. C'est pourquoi l'on prend comme seuil de citoyenneté les trois journées de travail : tous les hommes n'ont pu être émancipés des contingences qui liaient leur volonté. Les indigents, les vagabonds, exclus de fait de la société de ceux qui, par leur travail, peuvent subvenir à leurs besoins, sont hors de la société civile telle qu'elle se pense : une société d'hommes libres, dont l'indépendance est fonction de leur plus ou moins grande capacité à s'extraire des rapports de pouvoirs, de domination.

"Je pense qu'il faut déterminer l'état de l'individu, car un homme riche pourrait occuper un grand nombre d'ouvriers ou de domestiques pour voter en sa faveur, et vous devez prévenir cet abus. Je demande qu'on substitue au mot réside le mot domicile ; car pour être domicilié, il faut avoir loué l'appartement ou avoir acheté la maison où l'on loge". Thuriot, *Archives parlementaires*, 11 juin 1793, t. LXIV, p. 283, cité par Bertrand Hérisson, *L'évolution de la citoyenneté en droit public français*, thèse de droit public sous la dir. de E. Picard, Paris 1, 1995, (exemplaire dactylogr., 417 p.), p. 237, qui commente cette intervention : "... il est donc clair que le constituant de 93 n'a pas voulu l'accession immédiate des domestiques à la citoyenneté". L'amendement sera adopté, excluant de fait la plus grande partie des domestiques qui, on le sait, étaient généralement logés par leurs maîtres. Sur cette notion politique de *domicile* par opposition à celle de *résidence*, voir J.-M. Poughon, "Le domicile politique et la loi du 31 mai 1850", *Revue historique de droit français et étranger*, 1986, bien que sur cet aspect particulier de la constitution de 1793, il interprète différemment la notion de domicile, en la confondant (à tort, au regard de ce que nous livre l'intervention de Thuriot), avec celle de résidence (p. 586) ; voir aussi *infra*, chap. 5, § 5.2.1 : en 1850, lorsqu'il s'agira d'exclure, dans le cadre de la Constitution de 1848, 1/3 des citoyens jusque-là admis au suffrage universel, on recourra à nouveau à cette notion, en exigeant trois ans et non plus six mois de domicile.

¹⁷¹ Titre II, Etat politique des citoyens, Art. 1er : Tout homme né et résidant en France qui, âgé de 21 ans accomplis, s'est fait inscrire sur le registre civique de son canton, qui a demeuré depuis, pendant une année, sur le territoire de la république, et qui paie une contribution directe, foncière et personnelle, est citoyen français.

1.2 Le cens, mesure de l'influence sociale

Dans la période qui suit, c'est-à-dire celle qui va de l'Empire à la fin de la Monarchie de Juillet, c'est toujours l'indépendance qui est stigmatisée pour distinguer l'électeur et fonder la participation politique. Simplement, celle-ci, sous l'effet de doctrines politiques hostiles au principe de la souveraineté nationale, est plus qu'auparavant fonction de la position socio-économique, puisque celle-ci suffit, désormais, à la qualifier. Alors que sous la Révolution, la propriété des *électeurs* se combinait avec leur sélection préalable par l'ensemble des citoyens des assemblées primaires, la Restauration pose la propriété comme fondement nécessaire, mais surtout *suffisant*, du nouvel ordre politique ; ce faisant, elle rompt durablement l'ancienne continuité entre sphères civile et politique, ce qui induit une conception sensiblement différente de la citoyenneté.

1.2.1 Vers une radicalisation de la notabilité des électeurs

Le système électoral de la Restauration est encore aujourd'hui un système présenté à part de l'histoire moderne du suffrage, en raison des fondements idéologiques de la monarchie, dont le principe d'une souveraineté de droit divin annihile toute possibilité de représentation politique¹⁷². Il a été étudié d'un point de vue politique comme une des institutions qui fondent la première monarchie parlementaire de l'histoire de France¹⁷³ et d'un point de vue plus social, comme un moyen de propagande efficace mis au service du gouvernement¹⁷⁴ ; en revanche, comme construction autour de laquelle les divers courants politiques, libéral

¹⁷² Guillaume Bacot, "La représentation politique : le tournant de la Monarchie de Juillet", *Droits. Revue française de théorie juridique*, 6, 1987.

¹⁷³ Cf. L. Miginiac, *Le régime censitaire en France, spécialement sous la Monarchie de Juillet*, 1900 ; Jean Berger, *Etude de la législation électorale de 1820*, thèse pour le doctorat, 1903 ; S. Kent, *Electoral procedure under Louis-Philippe*, New-Haven, 1937 ; Paul Bastid, *Les institutions politiques de la monarchie parlementaire française (1814-1848)*, Paris, 1954.

¹⁷⁴ Cf. Charles Roussel, "La candidature officielle sous la Restauration, une élection en 1820", *Revue politique et parlementaire*, février 1899, n° 56 ; Alexandre Pilenco, *Les moeurs électorales en France, le régime censitaire*, Paris, 1928 ; Paul Fauchille, "Comment on faisait les élections en 1815", *Revue de Paris*, 1901, ainsi que "Comment se préparaient des élections en 1818", *Revue de Paris*, juillet 1902 ; F.

conservateur et ultra-royaliste se sont empoignés, on trouve moins de travaux¹⁷⁵. En effet, les débats pourtant très fournis et d'une grande richesse conceptuelle n'ont pas fait l'objet d'un travail de synthèse comparable à celui qui a été effectué, d'une manière aussi large que diversifiée, sur la période révolutionnaire. Ils sont pourtant connus des historiens de cette période — dont certains n'ont pas manqué, d'ailleurs, d'en souligner l'importance¹⁷⁶. Mais tout se passe comme si ne se trouvaient, dans ces disputes interminables sur l'organisation électorale de la monarchie censitaire, que les relents d'un traditionalisme intéressant peu l'histoire de la société politique moderne. Et il est vrai qu'il peut paraître d'un intérêt historique moindre, au regard des périodes révolutionnaires comme celles de 1789, 1830 ou 1848, de s'attarder sur ce que l'on considère généralement comme une parenthèse dans la construction de la citoyenneté moderne, comme un retour en arrière sans conséquences graves puisqu'il n'a fait que freiner l'institution d'un suffrage universel et d'une II^{ème} République qu'on a tendance à trouver *déjà là* en 1789. Reste que si la gestation de *l'idée républicaine* se retrouve en effet plus dans les débats de la période révolutionnaire que dans ceux de la Restauration, il n'en demeure pas moins que cette dernière a tout de même, avec ses (ou en dépit de) conceptions politiques pour le moins conservatrices, mis en place ce que les révolutionnaires n'avaient jamais songé, osé ou réussi à instaurer : une élection *directe* des députés par un corps électoral *unifié*, double innovation institutionnelle sur laquelle les régimes suivants ne reviendront plus.

La période transitoire de l'Empire

La Constitution de l'an VIII, rédigée par Sieyès, tout en élargissant la base électorale et en supprimant tout critère censitaire, en réduit en fait considérablement la portée : les citoyens¹⁷⁷ choisissent en leur sein ceux qu'ils jugent dignes de figurer sur des "listes de confiance"¹⁷⁸ communales, lesquels à leur tour choisissent ceux qui figureront sur les listes départementales, lesquels enfin désignent ceux qui figureront sur les listes d'éligibles aux fonctions publiques nationales ; mais en dernier ressort c'est, au sommet de cette hiérarchie, un corps *non élu* (le Sénat et le Premier consul) qui décide qui, parmi les 6 000 élus de la liste nationale, deviendra membre du Corps législatif. Le droit de suffrage, ainsi réduit à un simple "droit de présentation", aboutit en définitive à

Sauvé, *Les dessous d'une élection législative en 1824*, Paris, 1904 ; et enfin, C. H. Pouthas, "Les listes électorales sous la monarchie autoritaire et leur utilisation (Comité des sciences historiques)", *Bulletin d'Histoire moderne et contemporaine*, 1961.

¹⁷⁵ En dehors d'études très spécialisées, il n'existe aucune synthèse sur l'ensemble des débats de 1817 et 1820 qui voient pourtant, à trois ans de distance, les mêmes orateurs s'empoigner sur les mêmes notions, les mêmes questions ; il n'y a guère que Pierre Rosanvallon, qui s'intéresse à cette période depuis longtemps, pour avoir effectué un premier travail, au demeurant très éclairant, sur les débats de la Restauration concernant la question du suffrage, dans *Le sacre du citoyen...*, *op. cit.*, pp. 209-249 (partie II : "Le répertoire des expériences", chapitre 2 : "L'ordre capacitairé").

¹⁷⁶ Cf. Pierre Rosanvallon qui considère que la préparation de la loi du 5 février 1817 "donna lieu à l'un des plus importants débats politiques de la Restauration" (*Le sacre du citoyen...*, *op. cit.*, p. 209).

¹⁷⁷ C'est-à-dire tout homme âgé de 21 ans et domicilié depuis un an dans l'arrondissement ; seuls étaient exclus les domestiques, faillis, interdits judiciaires, accusés et contumaces.

¹⁷⁸ P.-L. Roederer est le rédacteur de la loi du 13 ventôse an IX (4 mars 1801) qui régit le système des listes de confiance.

complètement détourner les “vrais principes du gouvernement représentatif” sur lesquels Napoléon Bonaparte affirmait pourtant avoir fondé la Constitution de l’an VIII¹⁷⁹. Se trouve appliquée de manière exemplaire la fameuse formule de Sieyès, selon laquelle “l’autorité doit venir d’en haut et la confiance d’en bas”¹⁸⁰ ; autrement dit, et pour reprendre une formule de l’époque sur la nature du “vrai gouvernement représentatif”, “tout se fait donc au nom du peuple et pour le peuple ; rien ne se fait directement par lui : il est la source sacrée de tous les pouvoirs, mais il n’en exerce aucun”¹⁸¹.

Bonaparte, mécontent de cette construction qu’il juge absurde, revient par le *senatus-consulte* du 16 thermidor an X, à un système électoral plus proche de ceux de la période révolutionnaire, c’est-à-dire à la fois plus démocratique mais aussi plus sélectif ; c’est ainsi que tout en ouvrant les assemblées cantonales (premier degré) à tous les citoyens domiciliés dans le canton¹⁸² et en redonnant au principe électif plus d’influence¹⁸³, il renoue avec des critères censitaires pour l’accès au degré supérieur de l’élection (collèges électoraux de département, auxquels n’ont accès que les 600 plus imposés du département)¹⁸⁴. C’est finalement à un simulacre de démocratie qu’aboutit ce système qui ôte toute influence aux électeurs ; mais, et c’est un point important que souligne Jean-Louis Halpérin, “l’Empire avait fait triompher l’idée selon laquelle le droit de vote devait être réservé à environ 100 000 notables”¹⁸⁵. Idée qui traverse tout le système électoral de la Monarchie censitaire.

Ce sont ces collèges électoraux de l’Empire qui élisent, en 1815, la fameuse “Chambre introuvable” de la monarchie restaurée¹⁸⁶ ; et c’est dans la même logique, quoique poussée à son terme, que s’inscrivent les doctrinaires pour justifier la mise en place de la première loi électorale du nouveau régime. Cherchant non plus à concilier mais à *opposer* la qualité (des “véritables” électeurs) à la quantité (de la multitude des citoyens), ceux-

¹⁷⁹ Cf. Jean-Louis Halpérin, “Élections”, in Jean Tulard (dir.), *Dictionnaire Napoléon*, Fayard, 1989.

¹⁸⁰ Sieyès, *Notes concernant la Constitution de l’an VIII*, cahier *Observations constitutionnelles dictée au citoyen Boulay de La Meurthe*, manuscrits conservés aux Archives nationales et cités par Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen...*, *op. cit.*, pp. 199-200.

¹⁸¹ Cabanis, *Quelques considérations sur l’organisation sociale en général, et particulièrement sur la nouvelle Constitution*, Paris, 25 frimaire an VIII (16 décembre 1799).

¹⁸² Y compris — semble-t-il et selon Pierre Rosanvallon — les domestiques, ce qui ne s’était jamais pratiqué jusqu’alors. Cf. *Le sacre du citoyen...*, *op. cit.*, p. 202. Il convient cependant de nuancer cette affirmation, au vu de ce que l’on sait de la notion très problématique de domicile, dont la définition du Code civil ne permet pas de dire si elle autorise ou non les domestiques à se prévaloir d’un “domicile politique”, comme le requiert le *senatus consulte*. Cf. *supra*, la note 187 p. 94 consacrée à la Constitution de 1793 et à la situation particulière qu’elle crée pour les domestiques.

¹⁸³ Le choix fait par le Sénat et le gouvernement s’opérant sur un corps d’éligibles plus restreint que dans la constitution de l’an VIII, on peut en effet trouver qu’il y a, dans cette diminution de la marge de manoeuvre des autorités, une augmentation de celle des électeurs.

¹⁸⁴ Sans parler du fait qu’une fois élus, les membres de ces collèges électoraux le restent toute leur vie ; les élections ne consistent plus, pour les électeurs des assemblées cantonales, qu’à remplacer les élus décédés.

¹⁸⁵ Cf. Jean-Louis Halpérin, “Élections”, *op. cit.* ; et Jean-Yves Coppolani, *Les élections en France à l’époque napoléonienne*, Paris, Albatros, 1980.

¹⁸⁶ Chambre “introuvable”, avait commenté Louis XVIII, tant sa composition idéologique allait au-delà de toute espérance pour un roi post-révolutionnaire : le “parti ultra”, composé de députés acquis aux idées extrémistes de Louis de Bonald et du comte d’Artois, futur Charles X, avait en effet obtenu 350 voix sur 402 aux élections de 1815 (selon les chiffres fournis par Jean-Jacques Chevallier, *Histoire des institutions et des régimes politiques de la France de 1789 à nos jours*, Paris, Dalloz, 1972 (4^{ème} éd.), pp. 168-171) ; ceux-ci, depuis la “leçon cinglante” des Cent jours, poussaient le Roi à une politique systématiquement contre-révolutionnaire, à tel point que Louis XVIII se trouvant débordé sur sa droite et refusant d’être “le roi de deux peuples”, se verra contraint pour gouverner selon ses vœux (et sous l’influence du triptyque Molé, Pasquier, Barante), de la dissoudre le 5 septembre 1816. Voir Achille de Vaulabelle, *Histoire des deux Restaurations, jusqu’à la chute de Charles X*, Paris, 1847, tome IV, pp. 238-250.

ci imposent pour la première fois une élection directe des députés par les électeurs, *excluant du même coup tous les citoyens des anciennes assemblées primaires*. Il n'y a plus de souveraineté nationale, ni de *droit* de vote à proprement parler. Leur succède, pour "terminer la Révolution", un système électoral fondé sur les notions de "capacité politique" et de "souveraineté de la raison", dans lequel la propriété joue, plus que jamais, un rôle central dans la désignation de l'électeur.

La discussion sur la mise en place d'un nouveau système électoral débute dès le mois de décembre 1815, donnant l'occasion aux divers courants politiques de la "Chambre introuvable" de s'exprimer sur leurs conceptions de la représentation politique ; se dégagent, à cette époque, deux grandes tendances, bien exprimées par les interventions de Villèle au nom des ultra-royalistes d'une part, et de Royer-Collard au nom de la tendance "ministérielle", chargée d'exprimer la volonté du roi, d'autre part.

Le comte Jean-Baptiste-Séraphin-Joseph de Villèle est à cette époque considéré comme le chef de la majorité ultra-royaliste de la Chambre¹⁸⁷. Face à lui, Royer-Collard, le plus prestigieux des hommes du groupe doctrinaire¹⁸⁸, est un ancien avocat qui a déjà acquis une certaine influence sous la Révolution, au sein de laquelle il se comporte comme un modéré : "ses opinions n'avaient rien d'excessif et n'allaient pas plus loin que l'égalité devant la loi et l'intervention d'une représentation de la nation dans le vote de l'impôt."¹⁸⁹ Tout le débat consiste à comprendre ce que souhaite la Charte de 1814. Car si son article 40 établit bien que "les électeurs qui concourent à la nomination des députés ne peuvent avoir droit de suffrage s'ils ne payent une contribution directe de 300 francs, et s'ils ont moins de trente ans", elle ne précise pas s'il s'agit de donner le suffrage

¹⁸⁷ Né en 1773, d'une famille noble et ancienne de Toulouse, ancien officier du corps royal de la marine, Villèle a été un fervent opposant de la Déclaration de Saint-Ouen, au nom d'un retour complet au régime antérieur à la Révolution. Revenu à une position plus modérée, élu député de Haute-Garonne, il cherche à faire des royalistes "un parti compact, homogène et discipliné, dont il serait le chef". Paul Thureau-Dangin, *Royalistes et républicains...*, *op. cit.*, p. 194. En février 1816, il est, comme il se doit, à la tête de la commission, elle-même à la tête de l'opposition au gouvernement.

¹⁸⁸ Groupe plutôt que parti, les doctrinaires n'ayant "aucune communauté de doctrine" Paul Langeron, *Royer-Collard, Un conseiller secret de Louis XVIII*, Paris, 1956, p. 130. Ils sont appelés ainsi en raison de "leur langage sentencieux, leur habitude de recourir à la théorie, le détachement qu'ils manifestaient à l'égard du pouvoir, le dédain affiché des contingences". Gabriel Rémond, *Royer-Collard, son essai d'un système politique*, thèse pour le doctorat, Paris, 1933, pp. 23-24. Selon François Guizot, c'était "un parti du bon sens et du sens moral, un parti des honnêtes gens et des esprits modérés, voulant le respect de tous les droits divers et le développement à la fois libre et régulier de toutes les forces saines de l'humanité" (Guizot, cité par Paul Langeron, *Royer-Collard...*, *op. cit.*, pp. 130-131). S'ils se réunissent, c'est "sur certaines idées générales", telles que la légitimité, l'acceptation de la Révolution et le rejet unanime de la souveraineté nationale : "Ils ont consacré les efforts de leur vie, même après la révolution de Juillet, à séparer la cause de la royauté de celle de l'ancien régime et la cause de la liberté politique, telle qu'ils l'entendaient, de celle des idées révolutionnaires. La légitimité et la Charte, telle aurait pu être leur devise, comme celle de Royer-Collard. Pour appliquer leur politique, il leur fallait un gouvernement ; ils essayèrent et même ils réussirent à en fonder un qui a duré trente ans, le gouvernement des classes moyennes" (E. Spuller, *Royer-Collard*, Paris, 1895, p. 136.) Les trois hommes du "parti" qui, selon le mot de Beugnot, "pouvaient tenir sur un canapé" sont, avec Royer-Collard, Jordan, Serre, et Broglie. Tous interviennent dans le débat sur la loi d'élection.

¹⁸⁹ *Biographie universelle ancienne et moderne*, nouvelle édition, publiée sous la direction de M. Michaud, Paris, 1843. En avril 1797, élu député au conseil des Cinq-Cents par l'assemblée électorale de la Marne, Royer-Collard s'est lié assez intimement avec Corbière, Camille Jordan et Quatremère de Quincy ; au lendemain du 18 fructidor, épargné par la répression, il est chargé de former un conseil royaliste ayant pour mission de correspondre avec le Roi. Professeur d'histoire de la philosophie à la faculté des lettres, où il développe la philosophie écossaise, puis conseiller d'Etat en service extraordinaire, il est étroitement associé au projet de loi sur la presse, ainsi qu'à l'ordonnance qui change tout le système de l'instruction publique. Ayant cessé toute fonction publique pendant les Cent jours, il retrouve sa place au Conseil d'Etat lors du retour de Louis XVIII, qui le nomme Chevalier de la Légion d'Honneur et président de la commission de l'instruction publique (août 1815) ; élu député du département de la Marne, il siège au centre gauche.

seulement aux “électeurs” ou s’il est possible d’accorder un droit indirect aux simples “citoyens” ; ni s’il est possible d’introduire d’autres seuils de sélection au-delà du paiement des 300 francs, en interprétant celui-ci comme un minimum.

Au terme de débats longs et houleux, la "Chambre introuvable" conserve le principe d’une élection à deux degrés. Celle-ci a en effet l’immense avantage, en maintenant un droit d’élection pour les plus petits propriétaires, de favoriser l’emprise locale, “le naturel patronage” des propriétaires terriens que sont la plupart des ultra-royalistes qui composent la majorité de la Chambre¹⁹⁰. Au premier degré, seront admis tous les contribuables payant 50 francs de contributions, tandis qu’au second degré ne parviendront que ceux qui payent 300 francs¹⁹¹. Ce texte, adopté par la Chambre des députés dans la séance du 6 mars 1816, échoue sous la pression du roi, devant la Chambre des pairs.

Au mois d’avril, Vaublanc propose un second projet de loi, qui se contente de donner force de lois aux ordonnances des 13 et 21 juillet 1815 — qui ont réglé les élections jusqu’à présent¹⁹². Là encore, la "Chambre introuvable", sous l’égide de la commission présidée par Villèle qui réussit à imposer ses propres amendements, mécontente profondément le roi ; le projet, qui ne quitte pas les cartons ministériels, ne sera jamais soumis à la Chambre des pairs¹⁹³. Car à la suite de ce que les ultra-royalistes considèrent à juste titre comme leur victoire, la Chambre est brusquement dissoute ; et c’est dans une enceinte profondément renouvelée, composée de députés majoritairement dévoués au parti ministériel cette fois (donc au roi), qu’est votée la première loi électorale de la

¹⁹⁰ Parmi une multitude de discours sur ce sujet, voir celui exemplaire, d’Humbert de Sesmaisons, dans la séance de la Chambre des députés du 6 mars 1816, qui explique pourquoi la loi électorale doit faire en sorte qu’une partie des collèges électoraux du second degré soit composée des plus forts contribuables du département, parce que les petits “éliront de préférence les plus imposés, parce qu’on n’est jamais jaloux que de ce que l’on peut atteindre, et l’on ne peut atteindre que ce dont on est le plus rapproché. Les plus imposés seront donc nécessairement choisis, et c’est ce que nous voulons. Alors vous verrez entrer dans les collèges électoraux de riches propriétaires qui seront les véritables représentants de la masse et de la propriété de l’arrondissement, car ils auront été élus par tous les petits propriétaires.”

¹⁹¹ Avec cette réserve que le tiers du nombre prévu sera composé des plus imposés, et que le dixième sera pris par le Roi “parmi les habitants du département qui ont rendu des services à l’Etat” et qui remplissent les conditions d’éligibilité. Article 11 du Titre II du projet de loi électorale de Vaublanc adopté dans la séance du 6 mars 1816.

¹⁹² Ces ordonnances prévoyaient une élection à deux degrés, le collège d’arrondissement élisant des candidats, et le collège de département élisant au moins la moitié des députés parmi ces candidats ; le premier collège était composé d’électeurs de 21 ans, et le second, d’électeurs du même âge mais choisis sur la liste des plus imposés du département. En outre, et conformément à l’acte du 22 février 1806, les membres de la légion d’honneur pouvaient être adjoints aux collèges d’arrondissement, ainsi qu’au collège de département s’ils remplissaient les conditions censitaires fixées par la Charte de 1814. A la suite de cette première ordonnance, et ayant constaté “qu’un assez grand nombre de collèges électoraux se trouvaient en ce moment incomplets”, le roi avait autorisé les préfets à adjoindre aux listes électorales, et conformément à l’acte du 16 thermidor an X (toujours, donc, dans l’intention de se “rapprocher autant qu’il sera possible, tant de la Charte que des formes précédemment en usage”), 20 membres au collège de département, dont 10 parmi les 30 plus imposés du départements, et 10 autres “parmi ceux de nos sujets qui ont rendu des services à l’Etat”.

¹⁹³ C’est à une “société d’élites”, de notables, caractéristique de la structure sociale de la monarchie censitaire que se réfèrent les ultra-royalistes de la “Chambre introuvable”, lorsqu’en 1816 ils défendent le principe d’un cens électoral relatif à la position sociale des notables dans leur communauté locale (le département) : plutôt qu’un cens égal sur tout le territoire, ils préconisent en effet de confier le second degré des élections aux plus imposés du département, quel que soit leur niveau de contribution. Seule doit compter la situation supérieure *relative* et non un seuil fixe, arbitraire mais tangible donc objectif, pour juger de la qualité des citoyens amenés à concourir à l’élection des députés. C’est cette doctrine qui prévaudra dans la seconde loi électorale de la Restauration, celle du 29 juin 1820 : les deux degrés d’élection seront désormais remplacés par deux types de collèges électoraux, l’un réunissant tous les électeurs censitaires, l’autre réunissant les électeurs les plus imposés du département et chacun élisant un certain nombre de députés. En dépit de son intérêt, nous ne nous y attarderons pas, l’essentiel étant de comprendre, à partir de l’exemple du débat sur la loi du 5 février 1817, quels enjeux traversent, à cette époque, la mise en place d’une loi électorale dans une monarchie parlementaire, et selon quelles conceptions elle parvient à maintenir certains acquis de la Révolution, comme le suffrage censitaire et la philosophie individualiste, tout en rompant avec sa doctrine de la souveraineté nationale. Outre la synthèse déjà citée de Pierre Rosanvallon, dans *Le sacre du citoyen*, nous renvoyons, pour une approche spécifiquement consacrée aux débats autour de la loi de 1820, à l’article d’A. Spitzer, “Restoration political theory and the debate over the Law of the double vote”, *Journal of Modern History*, mars 1983.

Restauration. Au regard des projets antérieurs, elle constitue une petite révolution.

La petite révolution de la loi électorale de 1817

Les rivalités de personnes entre le ministre de l'intérieur Vaublanc et le couple Richelieu-Decazes, les liens très étroits entre le premier et Monsieur (futur Charles X), ajoutés à l'éclat du 10 avril et enfin, au mémoire remis au Roi dans lequel Vaublanc insistait sur "l'indispensable nécessité d'une marche plus ferme, plus résolue ; d'une union plus intime avec cette majorité royaliste, que la molle attitude du ministère rassurait si peu"¹⁹⁴, toutes ces raisons accumulées entraînent la chute du trop royaliste ministre¹⁹⁵. C'est, tout naturellement, vers Lainé que les deux hommes se tournent pour prendre la succession de Vaublanc ; le récent soufflet qu'il a reçu de Villèle et Corbin des Issarts devant la Chambre, mais surtout son "talent de tribune, des gages éclatants donnés à la royauté, une rare probité politique, et la position influente que lui donnait la présidence de la Chambre depuis la chute de l'Empire"¹⁹⁶, méritaient une récompense — que pourtant il tarde à accepter. Le cabinet est partiellement remanié, et c'est ainsi qu'avec Barbé-Marbois, qui détenait le ministère de la justice, c'est François Guizot, maître des requêtes, qui tombe¹⁹⁷. Dans le prolongement logique de ce remaniement, s'impose une dissolution de la Chambre, à laquelle Decazes travaille avec obstination. Cette dissolution est le fruit du travail de trois hommes de l'Empire — Molé, Pasquier et Barante — qui convainquent Richelieu qu'il n'aura rien à craindre d'une nouvelle Chambre.¹⁹⁸ Le 7 septembre 1816 paraît la feuille officielle annonçant la dissolution de la Chambre des députés. Le 19 septembre, une circulaire de Decazes, envoyée dans tous les départements, recommande, sous la forme d'instructions sur les élections, de "combattre à outrance les hommes de l'ancienne majorité"¹⁹⁹. Enfin, la destitution de Chateaubriand de son titre de ministre d'Etat, suite à la

¹⁹⁴ Achille de Vaulabelle, *Histoire des deux Restaurations...*, *op. cit.*, p. 82.

¹⁹⁵ "Une fois délivrés de la Chambre élective, les deux membres influents du cabinet, le duc de Richelieu et M. Decazes, s'occupèrent d'éloigner du conseil l'homme en qui se personnifiaient pour ainsi dire les projets et les passions de cette assemblée. Le renvoi de M. de Vaublanc était arrêté depuis longtemps dans la pensée du président du conseil et du ministre de la police, dont l'influence sur Louis XVIII devenait chaque jour plus absolue." *Ibid.*, p. 81.

¹⁹⁶ Achille de Vaulabelle, *Histoire des deux Restaurations...*, *op. cit.*, p. 83.

¹⁹⁷ Les temps s'y prêtent, à vrai dire : les journaux anglais ne parlent que du succès des orateurs radicaux de leur pays, et les feuilles royalistes renchérissent en décrivant "le détail de fêtes semblables dans le midi" données en l'honneur des membres de la majorité ; or, d'après Achille de Vaulabelle, Richelieu, "soumis aux préjugés d'une longue émigration et d'un séjour de près de 20 ans en Russie, (...) n'admettait pas que les masses pussent intervenir dans la politique, même par leurs applaudissements, et il attachait un sens révolutionnaire aux mots *populaire* et *popularité*". Il n'est donc pas difficile aux trois hommes de convaincre le chef du gouvernement, et de la dangereuse popularité de ces *ultra-royalistes* et, à grand renfort de statistiques, de la victoire certaine des royalistes *modérés* aux prochaines élections. Reste à vaincre la crainte de Louis XVIII devant la colère de son frère lorsqu'il apprendra la dissolution de "sa" majorité. Decazes s'adresse alors au tsar Alexandre, dont l'intervention s'avère décisive.

¹⁹⁸ Achille de Vaulabelle, *Histoire des deux Restaurations...*, *op. cit.*, p. 240.

¹⁹⁹ Elle précisait notamment : "Le Roi attend des électeurs qu'ils dirigent tous leurs efforts pour éloigner des élections les ennemis du trône et de la légitimité qui voudraient renverser l'un et écarter l'autre, et les amis insensés qui l'ébranleraient en voulant le servir autrement que le Roi veut l'être ; qui, dans leur aveuglement, veulent dicter des lois à sa sagesse, et prétendent gouverner pour lui. Le Roi ne veut aucune exagération ; il attend des choix des collèges électoraux des députés qui apportent à la nouvelle Chambre les principes de modération, qui sont la règle de son gouvernement et de sa politique ; qui n'appartiennent à aucune société secrète, qui n'écoutent d'autres intérêts que ceux de l'Etat et du trône, qui n'apportent aucune arrière-pensée, et respectent avec franchise la Charte comme ils aiment le Roi avec amour." (Le texte de ces instructions est lu à la Chambre lors de la vérification des pouvoirs, par Serre, le 9 novembre 1816).

publication de son pamphlet *La monarchie selon la Charte* — et auquel l'ordonnance du 5 septembre lui a fait ajouter un post-scriptum vengeur —, vient "raffermir fort à propos le zèle des fonctionnaires des départements"²⁰⁰. Le succès électoral est à la hauteur du mal que les trois hommes se sont donné : sur les 259 députés de cette nouvelle Chambre, 168 sont réélus, dont une centaine seulement de l'ancienne majorité²⁰¹. Le ministère peut à présent compter sur une majorité de 60 voix qui va lui permettre de faire passer, sans difficulté, la nouvelle loi sur les élections.

Le 28 novembre 1816, le ministre de l'intérieur, Lainé, vient présenter à la Chambre des députés un nouveau projet de loi sur les élections. Le ministre s'adresse à une Chambre de royalistes modérés qui ne lui est pas défavorable *a priori*, puisqu'elle a été renouvelée dans le but exprès de soutenir la politique du Roi. Il a, à ses côtés, des orateurs prestigieux et écoutés, tels que Royer-Collard et Serre, les chefs de file de l'"école doctrinaire" et véritables auteurs du projet, avec François Guizot. C'est sur l'ancien principe d'une élection hiérarchisée, toujours en vigueur depuis 1789 — et qui avait paru si évident lors des débats de 1816 — que la bataille parlementaire s'engage.

A la question "quels sont les électeurs ?", le ministre de l'intérieur répond en se référant à l'article 40 de la Charte²⁰² : sont concernés les 100 000 citoyens désignés par cette somme d'imposition. Mais le sont-ils tous, ou les 300 francs de cens ne sont-ils qu'un seuil au-delà duquel la loi peut encore introduire des critères de sélection ? C'est bien pour éviter cette dernière interprétation que Lainé prend soin de prévenir son auditoire que "n'appeler qu'une partie des Français que la Charte a désignés pour concourir à la nomination des députés, ce serait jeter entre eux un germe de discorde et créer des embarras qu'on évite en les appelant tous." Le ministre répond ainsi à ceux qui, lors des débats d'avril 1816, avaient émis la possibilité de lire cet article 40 comme une condition nécessaire, mais nullement suffisante, à la définition de l'électeur. C'est aussi à ces éventuels adversaires qu'il déclare que "le nombre [d'électeurs] n'en est pas trop considérable, puisque de grandes probabilités font voir que dans tout le royaume il ne s'élèvera pas à cent quarante mille". La plupart des concepts chers aux doctrinaires se retrouvent dans le discours de Lainé. Il commence, comme il se doit, par évoquer les propriétaires et les chefs de famille :

"Ces propriétaires, pour la plupart chefs de famille, sans former dans le royaume une classe à part, serviront à

²⁰⁰ "Enhardis par cette disgrâce éclatante de l'homme en qui se résumaient pour ainsi dire les doctrines ainsi que les passions de la Chambre dissoute, un certain nombre d'agents de l'administration dirigèrent les voix du corps électoral sur des hommes moins hostiles que les membres de l'ancienne majorité aux intérêts matériels et moraux issus de la révolution ; les adversaires de la restauration eux-mêmes, délivrés des peurs qui les avaient éloignés des précédentes élections, aidèrent au succès ; tous se rendirent, cette fois, dans les collèges, et, s'unissant aux électeurs ministériels contre l'ennemi commun, ils s'efforcèrent de faire triompher les candidats du cabinet." Achille de Vaulabelle, *Histoire des deux Restaurations...*, *op. cit.*, p. 250.

²⁰¹ Selon Jean-Jacques Oechslin, c'était même sur moins d'une centaine de voix que les ultras pouvaient désormais compter, puisqu'il n'en dénombre que 88 sur 238 députés. Cf. "Sociologie, organisation et stratégie de l'ultra-royalisme", in *Politique, revue internationale des doctrines et des institutions*, juillet-septembre 1958.

²⁰² Et dont on a vu qu'il impose que "les électeurs qui concourent à la nomination des députés ne peuvent avoir droit de suffrage s'ils ne payent une contribution directe de 300 francs, et s'ils ont moins de trente ans."

répandre et entretenir dans toute la nation l'esprit de la monarchie et celui d'une sage liberté."²⁰³

Mais il insiste surtout sur une notion centrale, celle de classe moyenne (ceux qui, "par leur fortune plus médiocre touchent à tous les états de la société"), indissociable de l'éducation sur laquelle repose l'idéal de progrès politique et social des doctrinaires, confiants en un avenir qui verra le droit de suffrage s'étendre à tous ceux qui auront acquis les connaissances nécessaires à la fonction politique. La condition nécessaire à la réalisation d'un système électoral basé sur la classe moyenne, réside dans l'abolition du deuxième degré :

"Il a paru qu'il y avait en cette matière deux principes fondamentaux dont on ne devait pas s'écarter. Le premier, c'est que l'élection doit être directe (...). Le second, c'est que la nomination de chaque député doit être le résultat du concours de tous les électeurs du département, et non l'ouvrage de telle ou telle portion déterminée de ces mêmes électeurs."

On mesure, au regard de la législation antérieure, l'audace d'une telle proposition : l'élection directe ou plutôt, *l'élection directe des députés par l'ensemble du corps électoral* n'a jamais été pratiquée. C'est pourquoi Lainé, au risque de paraître redondant, précise par le second principe ce que le premier semble déjà dire, à savoir que tous les citoyens désignés par la Charte sont électeurs, et que tous les électeurs sont bien ceux qui élisent directement les députés. Cette précision est nécessaire, tant la confusion entre les termes d'électeur, de citoyen et de participation a engendré d'interprétations divergentes. Les arguments que Lainé avance en faveur de l'élection directe sont ceux que l'on retrouvera tout au long des débats : seule l'élection directe établit entre les électeurs et les élus des "rapports immédiats, qui donnent aux premiers plus de confiance dans leurs mandataires, et aux seconds plus d'autorité dans l'exercice de leurs fonctions" ; elle seule peut faire naître entre eux "cette sorte de responsabilité morale qui garantit la bonté des choix, et dont l'influence va croissant à mesure que ces deux classes d'hommes se connaissent et se lient davantage", et éviter ainsi ce que l'élection indirecte provoquerait, à savoir que "les ambitions s'agitent et les partis se formeraient pour la nomination des électeurs comme pour celle des députés".

Le rapport de la commission²⁰⁴ à laquelle a été confié le projet de loi Lainé est présenté à la Chambre des députés le 19 décembre 1816, par Bourdeau, député du centre²⁰⁵. Toute dévouée au gouvernement, la commission s'est ralliée aux principes du projet. N'admettre que les contribuables payant 300 francs de contributions se justifie, selon le rapporteur, par la volonté de garantir l'élection par la propriété ; aussi le Roi a-t-il cherché la source des collèges électoraux dans "les classes de la société les plus intéressées à conserver la

²⁰³ Lainé, intervention devant la chambre des députés, dans la séance du 28 novembre 1816. *Archives parlementaires*, T. XVII, pp. 561-564. Les citations suivantes, sauf indication contraire, sont extraites de ce discours.

²⁰⁴ La commission se compose de 9 bureaux présidés par les députés Bourdeau, Siméon, Tournemine, Caumont, Breton, Bruyères-Chalabre, Ribard, Mousnier-Buisson, et le prince de Broglie.

²⁰⁵ Les *Archives parlementaires* indiquent que Bourdeau est député de la Seine ; pourtant, selon *Le guide électoral, ou biographie législative de tous les députés, depuis 1814 et y compris 1818 à 1819* de Brissot-Thivars (Paris, 1819), il est élu par la Haute-Vienne, ce qui est confirmé par la *Nouvelle biographie des députés...* de J.-B.-M. Braun ; ancien avocat à Limoges, nommé procureur général à la cour royale de Rennes en 1815, il siège au centre de la Chambre de 1815 à 1826.

liberté sage et raisonnable qu'il a donnée à son peuple"²⁰⁶. Ceci a pour conséquence l'exclusion systématique des citoyens jusque-là admis à voter dans les assemblées primaires. Exclusion aussitôt justifiée par ce qui la fonde : l'accès libre et égal de tous à la fortune, par le travail et les capacités individuelles ; ainsi, les exclus ne doivent-ils leur situation qu'à eux-mêmes, qui n'ont pas *su* atteindre le degré de fortune suffisant pour garantir leur capacité politique. D'ailleurs, précise Bourdeau, l'exclusion n'est-elle pas relative aux fortunes, plutôt qu'aux personnes ? Toute la rhétorique des doctrinaires s'exprime dans cette distinction, qui servira également à montrer que le suffrage est un droit *universel* dont seul l'exercice est *suspendu* pour la majorité des citoyens. Aux adversaires qui reprocheraient au projet son caractère trop démocratique parce que direct, le corps des électeurs "véritables" passant de 16 000 à 100 000 individus, le rapporteur s'empresse de répondre que

"toutes les fois que le droit, le titre et le pouvoir ne sont pas subordonnés à un choix et transmis par une élection antécédente, toutes les fois qu'ils sont attachés à la personne elle-même et à de certaines conditions pour l'acquérir, tout lien démocratique disparaît ; je serais même tenté de dire que l'exercice du droit public est aristocratisé."

L'argument est étrange et, si Bourdeau ne l'explique pas plus, la discussion s'en chargera ; dans l'esprit des hommes de la commission, le caractère démocratique d'une élection repose plus sur le *nombre* de participants que sur la *forme* électorale proprement dite. A cet égard, lorsque le rapporteur aborde les avantages de l'élection directe, c'est pour montrer d'abord qu'elle fait passer le nombre de votants de 5 millions à 100 000 ; ainsi ne peut-on accuser le projet de pencher vers la démocratie, comprise comme pouvoir du plus grand nombre, tout en reconnaissant son respect pour les acquis maintenus par la Charte, tels que l'égalité et la redéfinition de la propriété révolutionnaire. Une fois l'aptitude déclarée et reconnue, nul ne saurait plus introduire de distinctions entre les électeurs : c'est là un habile compromis entre la hiérarchie électorale traditionnelle qui ne tolère pas d'intervention directe de tous les citoyens à l'élection des députés, et le statut égalitaire des électeurs démarqués du concept révolutionnaire de la "multitude".

Bourdeau ayant tracé les grandes lignes du projet et confirmé l'accord que la commission lui donne, le débat s'engage, du 26 décembre au 8 janvier 1817. Il se centre sur *le contenu du droit de suffrage*, et notamment sur les conditions auxquelles il doit être soumis dans le cadre d'une monarchie représentative. L'interprétation des doctrinaires et du gouvernement bouleverse la définition de l'électeur, jusque-là (c'est-à-dire depuis la Révolution) compris comme "éligible", et non comme électeur *de droit*. Ce sont donc les conséquences d'un suffrage défendu comme un *droit* qui vont occuper les parlementaires lors de ces débats ; un droit de l'individu propriétaire, quel qu'il soit, indépendamment de l'influence sociale qu'il peut déployer par ailleurs ; un droit individualiste, donc, quoique désormais, la société politique se détache de la société civile pour chercher sa légitimité non plus dans le nombre et dans la souveraineté des citoyens, mais dans la capacité politique de

²⁰⁶ Bourdeau, intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 19 décembre 1816. *Archives parlementaires*, T. XVII. Les citations suivantes, sauf indication contraire, sont extraites de ce discours.

certain, dont la propriété sert alors de signe de reconnaissance sociale. Car la propriété — avec la capacité politique qui lui est attachée — est bien, au regard de l'ancienne hiérarchie des naissances et des ordres, une valeur individualiste, faisant reposer sur le mérite individuel et le travail, la nouvelle hiérarchie sociale dont est issue la société politique. De ce point de vue, ils appartiennent à la pensée révolutionnaire, qu'ils prolongent plus qu'ils ne la nient, en exacerbant les contradictions.

1.2.2 Un suffrage individualiste

Le système des doctrinaires est cohérent en dépit de sa complexité, pour ne pas dire de ses apparentes contradictions ; c'est qu'il tente de concilier l'universalisme de la règle, et la multitude des exceptions posées à son application. Ainsi, alors qu'ils manifestent une véritable appréhension envers le grand nombre²⁰⁷, alors qu'ils revendiquent même, dans ce projet de loi, l'exclusion des "prolétaires"²⁰⁸, le nombre est-il pourtant salué par l'un d'entre eux, Cuvier, en raison de ses "grands avantages". C'est qu'il ne faut pas confondre le nombre et la multitude, le rassemblement au chef-lieu de département de tous les électeurs (à hauteur de 300 individus), et l'admission de la masse dans le premier degré d'élection :

"Un député d'un département tout entier [a] une mission plus respectable que le député d'une ville, et s'il était possible de faire intervenir dans le choix de chaque individu la nation tout entière, ce serait alors qu'on serait arrivé à cet égard au *maximum* de la perfection."

Assurer l'indépendance de l'électeur

²⁰⁷ Appréhension qui avait justifié, dans la session précédente, leur rejet du projet Vaublanc accordant le droit de suffrage aux plus petits propriétaires.

²⁰⁸ "J'appelle *prolétaires*, déclare Cuvier lors de la discussion générale, tous ceux qui n'ont pas en biens ce qui est nécessaire à une existence indépendante, et telle que quelque instruction et le sentiment raisonné du devoir puissent y être joints." Cuvier, intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 28 décembre 1816. *Archives parlementaires*, T. XVII. Les citations suivantes sont extraites du même discours.

La multitude, selon les doctrinaires, c'est d'une manière générale tous ceux qui ne peuvent s'acquitter des 300 francs de contribution directe, aussi bien les ouvriers que les paysans, les petits commerçants que les manufacturiers ; mais, plus précisément, c'est en réalité la population des campagnes, dès lors qu'elle demeure, comme dans certains départements, sous le contrôle et la dépendance des grands propriétaires terriens. L'opposition entre la ville et la campagne ne cesse d'être invoquée par les orateurs, qui vont parfois, comme Serre — par ailleurs ardent défenseur de la doctrine du gouvernement, quelle qu'elle soit²⁰⁹ —, jusqu'à proposer une représentation distincte pour ces deux formes de "propriété"²¹⁰. Le chef-lieu, c'est le territoire des lumières, c'est le brassage des opinions, et le rassemblement de tous les électeurs du département dans l'anonymat de la foule, loin des influences et pressions des notables locaux. Dans la foule réunie au chef-lieu, "à mesure que le cercle s'étend", disait déjà Lainé dans son premier discours, on arrête

"l'effet des petites et obscures influences pour assurer celui des influences grandes et légitimes, et on garantit d'avance à la nation que la Chambre des députés ne sera composée que d'hommes réellement considérables, effectivement revêtus de la confiance de leurs concitoyens, et vraiment dignes et capables par leurs talents, leur existence et leur caractère, de concourir à la confection des lois."²¹¹

Ainsi, il n'y a pas de contradiction dans l'affirmation doctrinaire du caractère à la fois mal/ et bien/faisant du nombre ; dans tous les cas, c'est l'indépendance de l'élection qu'il s'agit de garantir (indépendance qui, on l'a constaté, est jugée plus nécessaire lorsqu'elle doit s'exercer à l'encontre des grands propriétaires que du gouvernement). Deux sortes d'indépendances sont à cet égard à protéger : l'indépendance matérielle de l'électeur, garantie par les 300 francs de contribution, et l'indépendance morale, mieux assurée dans l'anonymat du chef-lieu que sur le territoire restreint du canton ou de l'arrondissement. Si la seconde n'est qu'une question d'organisation, la première nécessite l'exclusion de la majorité des citoyens. Or, sur ce point encore, les doctrinaires semblent défendre une position contradictoire, en prônant un droit peut-être à la fois restreint et universel, donné et reconnu par la Charte.

²⁰⁹ Pierre-François-Hercule de Serre est un ancien émigré, avocat influent sous l'Empire, chaud partisan de la Restauration, premier président de la cour royale de Colmar, conseiller d'Etat, et député depuis 1815. Défenseur dévoué de la monarchie constitutionnelle, il siège avec la minorité qui soutient le ministère (centre gauche). Après la dissolution de la Chambre, il avait réuni un grand nombre de suffrages pour la présidence de la nouvelle Chambre, à laquelle le Roi avait néanmoins préféré appeler Pasquier, Serre étant trop en dissidence avec le ministère sur plusieurs points de la loi électorale. Il faut savoir que c'est lui qui, en 1820, défendra la loi électorale destinée à contrer celle de 1817, qu'il est justement en train d'appuyer en tant que "ministériel".

²¹⁰ D'accord sur l'essentiel, adoptant le principe "qu'il ne faut appeler aux élections aucun individu payant au-dessous de 300 francs, étant entendu que "l'esprit et l'intérêt", sinon la lettre de la Charte, "veulent que la multitude soit exclue des élections", le député dépose un amendement distinguant les villes et les campagnes, afin d'ôter au projet autant l'image que la réalité "d'un mode démocratique, qui échapperait à la fois à nos faibles aristocraties et à cette influence du gouvernement toujours contestée depuis la Restauration, et toujours reconnue si indispensable pour comprimer les écarts de tous les partis." Serre, intervention devant la Chambre des députés, dans la séance du 27 décembre 1816. *Archives parlementaires*, T. XVII.

²¹¹ Lainé, intervention devant la chambre des députés, dans la séance du 28 novembre 1816. *Archives parlementaires*, T. XVII, pp. 561-564. Le choix des doctrinaires en faveur du chef-lieu de département trouve son explication aussi dans le fait que les villes votent majoritairement en faveur des libéraux, alors que le chef-lieu de canton est réputé pour voir s'exprimer plutôt les influences "naturelles" des grands propriétaires.

L'exercice restreint d'un droit universel

Qu'est-ce que le droit de suffrage ? ne cessent de se demander les députés et orateurs du gouvernement dont la tâche est de justifier la construction d'une élection qui, n'acceptant plus de discrimination au-delà du seuil d'admissibilité franchi, est à la fois exclusive et égalitaire. Le comte Abrial, membre de la commission spéciale, est celui qui exprime le mieux la conception doctrinaire du *droit* de suffrage :

“Il me semble d'abord, déclare-t-il, qu'on n'a pas assez éclairci ce qu'il faut entendre par le droit d'élection. Le droit d'élection n'est point un droit conféré, ni une dignité, ni un titre honorifique ; c'est un droit inhérent à la qualité de citoyen, qui repose sur la tête de quiconque jouit des droits de cité.”²¹²

Les mandants des députés au Corps législatif ne sont autres que l'ensemble des citoyens ; aussi, continue le pair, “comme le mandat s'opère par les élections, il suit que tous les citoyens sont les électeurs de droit des députés au Corps législatif” ; comme il est impossible que “25 millions d'hommes puissent exercer à la fois le droit d'élection. Il faut donc une réduction, qui détermine ceux qui concourront de fait aux élections et ceux qui n'y concourront pas”, de sorte qu'il y aura d'une part des électeurs de fait (100 000), et d'autre part des électeurs de droit (les autres Français) ; enfin, termine-t-il

“d'après la Charte, il est évident que la qualité d'électeur n'est point conférée, c'est une qualité qui n'a besoin, pour se développer et être mise en activité, que d'une certaine fortune, déterminée par la contribution directe et l'âge de trente ans.”

Le droit d'élection est un droit social, selon le chevalier de Sartelon²¹³, député du centre gauche ; par conséquent, il peut être, comme tous les droits sociaux

“soumis par la loi à des conditions spéciales sans lesquelles son exercice pourrait devenir nuisible ou dangereux. Nous ne sommes point chargés de stipuler ces conditions, continue-t-il, la Charte y a pourvu (...) ; tout doit se taire devant elle.”²¹⁴

Justement, la question est bien de décider si la Charte a souhaité, par son énigmatique article 40, désigner tous les électeurs, ou simplement préciser le seuil d'*éligibilité* des dits électeurs. Dans la seconde éventualité, défendue par les ultras, il faut décider de la manière dont s'opérera le choix entre les électeurs-éligibles ainsi désignés. C'est là tout l'enjeu des débats depuis le projet Vaublanc. Mais dans la première, il n'est pas vrai que les lois organiques ne peuvent que se taire, car si l'article 40 définit les électeurs, il ne dit rien de l'élection directe. Qu'est-ce qui interdit, dans la Charte, d'introduire des degrés au sein des contribuables à 300 francs ? Pourquoi ne pas instituer un premier degré à partir de cette quotité d'impôt ? Au nom de quoi les doctrinaires

²¹² Abrial, intervention devant la Chambre des pairs dans la séance du 29 janvier 1817. *Archives parlementaires*, T. XVIII. Les citations suivantes, sauf indication contraire, sont extraites de ce discours.

²¹³ Commissaire-ordonnateur en chef de la maison du Roi et chevalier de Saint-Louis, Sartelon, ancien militaire de l'Empire, a été élu par le département de la Corrèze.

²¹⁴ Sartelon, intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 27 décembre 1816. *Archives parlementaires*, T. XVII.

défendent-ils l'élection directe ? C'est pour contrer ces objections que les défenseurs du projet introduisent *le principe de l'universalité du droit de suffrage*, dont le fondement doctrinal se trouve selon eux dans l'article 1^{er} de la Charte, qui reconnaît l'égalité de tous les Français devant la loi.

Droit *social*, le suffrage n'en est pas moins un droit *universel*, dans la mesure où tout citoyen *peut* y prétendre dès lors qu'il en remplit les conditions de capacité. Définition du droit qui tend évidemment à assimiler le suffrage aux emplois publics, auxquels l'article 2 de la Charte reconnaît tous les Français également admissibles, et qui s'inscrit en opposition radicale avec la philosophie du droit naturel. C'est cette position que défend le comte d'Aguesseau devant la Chambre des pairs, en distinguant le droit de son exercice.

“La Charte constitutionnelle n'a point voulu dépouiller un grand nombre de Français de leurs droits politiques”, dit-il, “mais on peut avoir un droit, sans avoir la faculté d'en user, jusqu'à ce qu'on ait acquis celle d'en *bien user*. Cette distinction entre le droit et l'exercice du droit a toujours existé. Un mineur, propriétaire, ne peut disposer de sa propriété ; la loi la reconnaît, mais elle lui en interdit l'usage pour son propre intérêt. (...) Enfin, de ce que l'on est admissible à tous les emplois, il n'en résulte pas que l'on doive les accorder indistinctement.”²¹⁵

Comment mieux défendre le système de l'élection directe, exclusive et universelle, élitaire et égalitaire à la fois ? L'exclusion que provoque le projet du gouvernement ne blesse personne, quoi qu'en disent les ultra-royalistes. D'abord, les Français sont indifférents au droit de suffrage²¹⁶. Ensuite, l'exclusion est comparable à celle que subissent les éligibles lors des élections : c'est encore Cuvier qui défend cette opinion pour répondre à ceux qui parlent “d'exclusion, de dégradation civique, c'est-à-dire, d'une peine matérielle”²¹⁷ ; or, leur demande-t-i

“les Français se croient-ils exclus, dégradés, punis, parce qu'on ne peut être député qu'en payant mille francs ? Le raisonnement est le même appliqué aux électeurs.”²¹⁸

On voit bien comment du droit suspendu des mineurs, on peut passer à l'éligibilité qui n'a jamais été un droit, mais une fonction ; dans les deux cas, les exemples choisis se situent en dehors de la définition moderne du

²¹⁵ Comte d'Aguesseau, intervention devant la Chambre des pairs dans la séance du 29 janvier 1817. *Archives parlementaires*, T. XVIII. La référence au mineur est intéressante : elle montre bien à quel point justement, il n'y a de droit "suspendu", dans la législation civile, que pour ceux qui ne sont pas considérés comme des individus, c'est-à-dire comme des personnes susceptibles de revendiquer l'égalité et la liberté qui fondent la Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen de 1789 : les mineurs, mais aussi les femmes mariées, ou les domestiques (nous reviendrons sur cet aspect de la législation révolutionnaire en temps voulu, au chapitre 2).

²¹⁶ C'est du moins l'avis de Cuvier qui, lors de la discussion générale, affirme que la nation ne se plaint pas de cette exclusion, parce qu'elle est indifférente “pour les droits qu'on voudrait lui donner”, vénale, influençable, et qu'elle risquerait de faire entrer l'esprit de faction dans la Chambre élective ; n'est-ce pas à “l'époque où les hommes les plus pauvres ont été appelés aux élections, que tout ce qu'il y a eu de grand monta sur l'échafaud, et le mérite y monta aussi bien que la richesse et la naissance ?” — il n'est peut-être pas anecdotique de préciser, ici, que Cuvier avait épousé, en 1803, Mme du Vaucel, veuve d'un fermier général mort sur l'échafaud en 1794. C'est également l'opinion de Boin, selon qui les prolétaires préfèrent les travaux lucratifs aux fonctions gratuites : “certes, déclare-t-il, il n'est pas dans ma pensée de calomnier les classes obscures. Ce n'est pas dans cette enceinte, ce n'est pas par moi qu'il sera dit que le peuple est sans vertus.” A cet égard, continue-t-il, on se tromperait en croyant flatter la classe inférieure en l'introduisant dans le premier degré d'élection, car “elle n'est sensible qu'à ce qui peut alléger le poids de ses besoins ; elle préfère, et avec raison, donner son temps à des travaux lucratifs, plutôt qu'à des fonctions gratuites dont elle n'entrevoit pas l'importance. En réalité, les fonctions électives n'en ont pas par rapport au peuple. Il est comme dérisoire de l'enlever à ses travaux pour le charger de nommer, à l'exclusion des hommes qui lui appartiennent, des électeurs qu'il connaît à peine, chargés d'élire ensuite des députés qu'il ne connaîtra pas du tout, dont peut-être il ne saura jamais les noms”. Boin, intervention devant la Chambre des députés, dans la séance du 3 janvier 1817. *Archives parlementaires*, T. XVIII, p. 19.

²¹⁷ Cuvier, intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 3 janvier 1817. *Archives parlementaires*, T. XVIII, p. 28.

²¹⁸ *Ibid.*

droit, par principe égalitaire et universel. Le droit est celui qu'un gouvernement édicte, et non plus un attribut de tout individu par cela seul qu'il est un homme. Le suffrage qui sous la Révolution était un droit des citoyens *en tant qu'individus*, se confond désormais avec la fonction qu'exerçaient les électeurs élus du deuxième degré. Pour être déviant, il n'en est pas moins individualiste puisque c'est en vertu de ses *mérites*, et non plus de sa naissance, que tout homme est censé, désormais, avoir accès à l'exercice de ce droit, à cette fonction politique. Tout citoyen n'est pas électeur (et ne l'a jamais été) ; mais tout électeur est un citoyen qui s'est élevé de la masse, distingué par ses talents et qui comme tel, n'en est pas radicalement distinct.

Un suffrage qui se mérite

Le principal argument des partisans du projet de loi, parce qu'il est aussi pour eux le plus séduisant dans son principe, repose en effet sur le caractère *méritocratique* du droit de suffrage. Comment, demandent la plupart d'entre eux, s'indigner d'une exclusion qui au fond, et comme le dit le maréchal duc de Raguse, "ne dépend que de nous ?"²¹⁹ Quel rapport y a-t-il entre une aristocratie de naissance, et cette "aristocratie fondée sur la raison et sur la nature même des choses ?"²²⁰ Non seulement cette disposition est coordonnée aux "institutions sociales existantes"²²¹ mais, poursuit le duc de Raguse, elle

"consacre un principe admirable qui est la garantie de la stabilité des États ; c'est que la jouissance des droits politiques d'un individu doit être la conséquence nécessaire de son élévation dans la société. Tous les hommes tendent à s'élever ; il faut que les lois favorisent ce développement des facultés et cette jouissance des droits. Quand l'exclusion politique ne dépend que de nous, rien ne blesse, rien n'humilie ; si au contraire une barrière arrête et comprime ; tous les efforts des classes inférieures tendent à la renverser. C'est dans ce mouvement général des intérêts et des classements que se trouve un des éléments de la stabilité, et c'est l'oubli de ce principe qui a été l'une des premières causes de la révolution"²²².

Aussi l'exclusion est-elle destinée à se résorber, non seulement par l'élévation prévisible du niveau de richesse des classes inférieures, mais également par l'éducation politique, véritable obstacle à la capacité des plus pauvres :

²¹⁹ Duc de Raguse, intervention devant la Chambre des pairs dans la séance du 29 janvier 1817. *Archives parlementaires*, T. XVIII.

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ C'est le comte de Boissy-d'Anglas, favorable au projet qui, en justifiant l'exclusion des "non-proprétaires", déclarait que "la constitution ne prive aucune classe de citoyens du droit d'élire les représentants ; mais elle en coordonne l'exercice aux autres institutions sociales". Intervention devant la Chambre des pairs dans la séance du 25 janvier 1817. *Archives parlementaires*, T. XVIII.

²²² Duc de Raguse, intervention devant la Chambre des pairs dans la séance du 29 janvier 1817, *op. cit.*

“on s’élève contre le nombre des électeurs, déclare Cuvier, et l’on ajoute qu’il augmentera ; ceci même est correctif. Il nous arrivera ce qui est arrivé à l’Angleterre. L’éducation politique, résultat de nos institutions, descendra dans les classes inférieures ; elles deviendront aptes à l’exercice des droits politiques ; c’est l’affaire du temps.”²²³

Droit social, le droit de suffrage est donc légitimement restreint à ceux qui sauront en faire usage pour l’intérêt commun. La distinction entre le droit et son exercice, fondée sur la fortune que chacun, soit par héritage, soit par son travail, peut acquérir, ne saurait blesser la dignité, et par conséquent l’égalité, de quiconque ; dès lors, droit “suspendu” pour le comte d’Aguesseau, il n’en est pas moins reconnu inhérent à chacun, quoique conditionné par les réalisations, les biens des personnes. Le droit de suffrage étant par conséquent un droit universel, la Charte n’a pu que le *reconnaître* — et non l’octroyer —, le “conférer”, même si elle seule en a posé les limites.

Si la Charte énonce clairement, par son article 40, le niveau de contribution ainsi que l’âge des électeurs, il demeure quelques doutes quant au bien-fondé de la participation de certains propriétaires “douteux”, comme les patentables, ainsi que sur la prépondérance que vont acquérir les catégories inférieures dans la nouvelle classe électorale ; et s’il semble établi que le “droit” ne suffit pas à conférer l’aptitude, il s’agit de déterminer sur quelle propriété on va établir le nouveau régime électoral.

1.2.3 La propriété, base nécessaire de tout droit politique

S’il n’y a effectivement plus de citoyenneté au sens révolutionnaire, puisqu’il n’y a plus de droit de vote accordé à tous sur la base d’une souveraineté nationale, il y a plus que jamais, en revanche, la conviction que c’est dans les contributions directes que résident et se montrent les qualités utiles et nécessaires à la construction politique. Dans la mesure où, comme on le verra plus loin, *c’est dans la manière de calculer le cens électoral, à partir des contributions payées par les membres de la famille des citoyens, qu’apparaît le caractère familialiste du suffrage*, il est important de bien saisir, préalablement, comment les doctrinaires et les ultra-royalistes justifient le recours à la propriété pour définir l’accès à la citoyenneté électorale. On va voir en effet que n’apparaît jamais la moindre allusion au principe familialiste, tandis que les références aux mérites *individuels*, à la capacité du citoyen propriétaire, sont récurrentes. Le détour par les discours et textes politiques est important : il permet de mettre en évidence un premier niveau de cohérence : celui de la pensée individualiste telle qu’elle

²²³ Cuvier, intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 3 janvier 1817. *Archives parlementaires*, T. XVIII.

continue de fonctionner dans la construction politique de la société post-révolutionnaire.

La radicalisation du principe de propriété

Le système électoral élaboré par les doctrinaires oblige ses partisans à manier avec subtilité et précaution des termes et des notions qu'ils ont souvent en commun avec les membres de l'opposition ; ainsi, voulant bien admettre avec ceux-ci que la propriété est "la base de la société", ils doivent immédiatement s'en démarquer pour ne pas avoir à conférer un privilège électoral aux grands propriétaires. Base de la société, la propriété est, de par la Charte, fondement de l'élection. Mais elle n'est pas, pour les doctrinaires, *l'objet* du droit de suffrage. Elle n'en est qu'un *signe*. C'est donc dans la personne, dans une entité indivisible (la personne), et non dans un objet dont la valeur est par définition relative, qu'il faut chercher l'origine et la justification du nouveau système électoral. Reste que par l'amalgame opéré entre la personne et ses biens *comme unité*, se retrouve toute la philosophie individualiste que nous avons vue à l'oeuvre au moment de la définition révolutionnaire de la citoyenneté.

Exclure les petits propriétaires, c'est faire reposer l'élection sur la propriété, mais sur la "vraie" propriété, celle qui désigne une "aisance bornée", celle qui prend sa source dans les classes moyennes de la société. Par ailleurs, ne pas admettre d'autre degré au-delà de cette quotité fixe d'impôt, c'est faire dépendre les élections de la majorité, du nombre, et par conséquent des électeurs compris entre 300 et 500 francs de contributions. Pour les doctrinaires, il s'agit donc non seulement de défendre la propriété pour justifier l'exclusion de la "multitude", mais de défendre une propriété limitée, celle de la classe moyenne, afin d'interdire toute représentation spécifique des plus grands. Siméon, député du centre gauche, futur ministre de l'intérieur²²⁴, précise bien lors de la discussion de l'article 7 — qui porte sur le *principe* de l'élection directe — que la citoyenneté doit s'accompagner de la propriété : ayant préalablement rejeté comme de "vaines discussions" les "arguties" destinées à deviner les multiples sens possibles des termes utilisés par la Charte, celui que Cormenin qualifiait de "profond jurisconsulte"²²⁵ se risque à interpréter "de bonne foi" le texte donné par le Roi et qui divise les Français en quatre grandes catégories :

les pairs, "qui sont les grands de la nation"²²⁶ ; les éligibles, qui représentent l'intérêt des départements ; les électeurs ; et enfin, "ceux qui, ayant un intérêt trop faible à la chose publique, ne sont ni éligibles, ni électeurs ; la masse du peuple qui, dans une république, a droit de participer au gouvernement et qui, dans une monarchie, ne peut

²²⁴ Le comte Siméon est député du Var depuis 1815 ; il siège d'abord au centre, puis au centre gauche à partir de 1816. En 1820, il sera nommé ministre de l'intérieur en remplacement de Decazes.

²²⁵ C'est même la seule remarque que nous laisse Cormenin sur Siméon ; cf. Timon, (alias Cormenin), *Livre des orateurs*, Paris, 1842 (onzième édition), p. 290.

²²⁶ Siméon, intervention lors de la discussion de l'article 7, dans la séance du 4 janvier 1817, à la Chambre des députés. *Archives parlementaires*, T. XVIII. Les citations suivantes, sauf indication contraire, sont extraites de ce discours.

exercer aucun droit politique, à peine de voir tomber la monarchie dans la démocratie”.

Masse qui n’en est pas moins *représentée* par les électeurs et éligibles, dont les intérêts sont confondus avec les siens. Dans une monarchie, où la souveraineté n’est pas dans la multitude, mais appartient au Roi

“on n’exerce pas les droits politiques, seulement parce qu’on est citoyen, mais parce qu’on est apte, en remplissant certaines conditions, à représenter les départements qui députent, ou à élire les députés de ces départements.”

Mieux, “quiconque paye 300 francs peut être électeur”, et “doit l’être, parce que c’est un droit, dérivant de sa double qualité de citoyen et de propriétaire”. Ainsi, le *droit* d’élire, dérivant de la qualité de citoyen, peut-il appartenir à tous, alors que son *exercice* lui, n’est conféré qu’à ceux qui, citoyens, auront également prouvé leur attachement à l’ordre par leur qualité de propriétaire. C’est que la propriété est unanimement reconnue comme la base de la société, et partant, du système électoral qui doit indirectement assurer le bon fonctionnement de cette dernière.

“La propriété est le fondement de la société”²²⁷, affirme Lainé dans une intervention improvisée devant la Chambre des pairs. C’est dans cette Chambre, plus que dans celle des députés, que les orateurs s’attachent avec le plus d’acharnement, à justifier la nécessité d’asseoir l’élection sur un corps électoral de propriétaires. C’est que, comme l’explique le célèbre comte de Boissy-d’Anglas²²⁸, favorable au projet

“ceux qui n’ont pas de propriété, ou qui n’en ont pas une suffisante, pouvant avoir intérêt à attaquer la propriété des autres, ou peu d’empressement à la défendre, ne doivent pas être appelés à représenter une société dont le maintien des propriétés forme la base ; ainsi ceux qui, par leur défaut de fortune, manquent de l’indépendance, et des lumières nécessaires, pour stipuler au nom de l’intérêt général, ne doivent pas être appelés à le faire.”²²⁹

Lally-Tollendal, chargé du rapport de la commission devant la Chambre des pairs — et qui fait lui aussi de la propriété “la base nécessaire de tout droit politique d’élection comme d’éligibilité”²³⁰ — défend le projet parce qu’il a le mérite, selon lui, de supprimer 1. les assemblées primaires “dont votre commission de l’année précédente vous faisait craindre les *réunions factieuses*, dès que *les principes d’obéissance et d’ordre public étaient ébranlés*”²³¹ ; 2. les électeurs de droit, “ces adjoints hétérogènes” ; 3. les corps électeurs permanents et à vie, “aussi redoutables pour la prérogative royale que pour la liberté publique” ; et 4. les “assemblées successives arrivant, de réduction en réduction, à ce petit nombre auquel s’attache la vénalité corruptrice, comme le disait

²²⁷ Lainé, intervention devant la Chambre des pairs, dans la séance du 25 janvier 1817. *Archives parlementaires*, T. XVIII.

²²⁸ Célèbre pour son action modératrice pendant la Révolution, ce protestant élevé à la pairie par Louis XVIII avait, en tant que secrétaire de la Convention et membre du comité de Salut public, fait décréter le libre exercice des cultes, l’annulation des jugements rendus par les tribunaux révolutionnaires, et la restitution des biens des condamnés.

²²⁹ Boissy-d’Anglas, intervention devant la Chambre des pairs, dans la séance du 25 janvier 1817. *Archives parlementaires*, T. XVIII.

²³⁰ Lally-Tollendal, intervention devant la Chambre des pairs, au nom de la commission, dans la séance du 23 janvier 1817. *Archives parlementaires*, T. XVIII. Les citations qui suivent sont extraites de ce discours.

²³¹ Référence au discours de Pastoret, dans la séance de la Chambre des députés du 28 mars 1816.

encore l'ancienne Chambre des députés". Le projet du gouvernement a le mérite de ne plus laisser que

“des propriétaires, rien que des propriétaires, et tous les propriétaires, dès qu'ils possèdent les qualifications exigées par la Charte ; aucun ne pouvant être ni écarté ni ajouté ; trop nombreux pour pouvoir être corrompus ; assez réduits pour ne pouvoir jamais devenir dangereux ; tous également intéressés à l'ordre, et nécessairement ennemis du trouble ; morale certaine, instruction probable ; ici médiocrité, compagne de la modération ; là opulence, principe de pouvoir toutes les fois qu'elle sera source de bienfaits ; enfin, Messieurs, cette grande chaîne des propriétés, qui part de la modeste habitation du cultivateur, pour aller s'attacher au pied du trône, et avoir un intérêt commun ; cette chaîne où, depuis le plus faible anneau jusqu'au plus fort, toutes les parties se tiennent pour ne former qu'un seul tout.”²³²

Contraints de répondre à leurs adversaires, qui les accusent de favoriser outrageusement les électeurs compris entre les cotes de 300 et 500 francs, les partisans du projet doctrinaire font l'éloge de cette classe intermédiaire de la société, soit en vantant les mérites politiques de la “médiocrité”, soit au contraire en niant le caractère moyen de cette classe qui, simple partie des 100 000 électeurs, ne saurait être considérée comme moyenne au vu d'une population de 25 millions d'habitants. C'est le député Boin qui répond le mieux et le plus longuement à ceux qui reprochent au projet d'être et trop démocratique (parce qu'il soumet l'élection à la majorité) et trop aristocratique (par l'exclusion de la majorité des citoyens du droit d'élire leurs représentants) ; se dessine, avec ce discours important, la conception que les doctrinaires se font de la propriété, comme socle individualiste, certes, mais également comme *transition* vers la société moderne :

“Est-ce en effet faire prédominer l'aristocratie, demande le député, que d'attribuer une juste influence à la propriété ? (...) La condition d'une contribution directe de 300 francs n'a rien d'exclusif. Peut-elle être assimilée à ces distinctions de personnes, qui jadis semblaient constituer dans la société des espèces différentes, et plaçaient entre les rangs des barrières à jamais séparatives ? La qualité déterminée pour concourir à l'élection peut appartenir à tous les Français de tous les rangs, de tous les états. Si les uns la trouvent dans des droits héréditaires, les autres peuvent se la procurer par le travail et l'industrie.”²³³

La propriété a de nombreuses vertus, parmi lesquelles celle de concilier l'ordre public — dont tous s'accordent à reconnaître que les propriétaires sont les défenseurs naturels — et la mobilité sociale, à la fois moteur de la prospérité du pays et conséquence nécessaire de l'égalité conquise et reconnue depuis 25 ans. C'est en cela qu'elle peut être considérée comme un pivot, parce qu'elle permet le passage de l'aristocratie terrienne à l'aristocratie industrielle, des privilèges de naissance aux privilèges de l'argent, mais aussi du mérite et du travail. Fondement du droit politique, elle est le lieu de toutes les ambivalences, de tous les compromis, parce qu'elle sert à la fois le désir de tradition et celui de modernité, le respect des anciennes hiérarchies et la mise en place de nouvelles valeurs.

²³² Lally-Tollendal cite le “célèbre adage britannique”, pour l'appliquer à la France — “Il n'y a pas un brin d'herbe en France qui ne soit représenté dans la Chambre des députés français” — puis continue par ces mots : “Ce ne sont pas tels ou tels propriétaires, ce n'est pas cette propriété ou une autre, c'est la masse de tous les propriétaires, c'est l'ensemble de toute la propriété, c'est la propriété française qui sera représentée dans la Chambre des députés français.”

²³³ Boin, intervention devant la Chambre des députés, *op. cit.*

On retrouve cette ambiguïté dans la lutte que se livrent partisans et opposants du projet, autour de la prépondérance à accorder à l'une ou l'autre des deux classes qui se disputent l'élection. Toutes les propriétés ne sont pas équivalentes, et selon que l'on privilégie le principe de hiérarchie naturelle ou celui de mobilité sociale, on défend la prééminence de la grande propriété ou celle du nombre (à travers les classes moyennes). Les éloges de cette classe intermédiaire sont foison ; accusés par l'un des orateurs les plus virulents du parti ultra-royaliste, La Bourdonnaye, de prosterner la population tout entière devant le "veau d'or, devant l'aristocratie des richesses, la plus dure, la plus insolente des aristocraties"²³⁴, les partisans du projet s'évertuent à démontrer, à l'instar du député Boin, qu'une imposition de 300 francs

"ne marque pas l'opulence ; mais seulement une aisance bornée, nécessaire pour assurer l'indépendance, constater un intérêt positif au maintien du système établi, et donner motif de craindre le renversement d'un ordre social dans lequel on jouit d'une existence honorable et commode."²³⁵

Non seulement la classe intermédiaire, par sa position médiane, a tous les mérites de la médiocrité et de la modération, mais c'est dans cette classe que, selon Favard de Langlade

"se forme et réside l'opinion publique ; que réunissant la plus grande masse de propriétés, elle présente, par là même, la garantie la plus sûre pour la tranquillité publique. Ce mélange de citoyens qui ont de grandes et de moyennes fortunes, n'est-il pas dans l'essence du gouvernement représentatif ? Il assure que les intérêts de tous seront également défendus ; il empêche que de grands propriétaires ne puissent abuser de leur influence en formant entre eux une espèce d'oligarchie ; il veille à ce qu'aucune nouvelle puissance ne cherche à s'élever dans l'Etat, et ne parvienne par suite à entraver elle-même la marche du gouvernement."²³⁶

Pour Breton, député du centre, c'est chez les "classes moyennes"²³⁷

"dans cette classe laborieuse, qui participe en même temps à la propriété et l'industrie ; dans cette classe qui, soit par ses lumières et ses goûts personnels, soit par ses rapports d'amitié et de famille, tient essentiellement aux arts et aux sciences qui méritent une attention particulière ; dans cette classe enfin qui, rapprochée continuellement, par ses relations, des individus composant les classes inférieures, connaît tous leurs besoins, et sait, souvent mieux qu'eux-mêmes, juger des moyens d'y satisfaire", "qu'il faut chercher le bien de cette communication [entre le Roi et le corps de la nation] si précieuse et si féconde en résultats."

Pour la plupart des partisans du projet, les pauvres ne sont pas assez propriétaires pour *craindre* de voir leurs biens détruits par des désordres sociaux, et sont pour cette raison dangereux ; les plus riches, quant à eux, le sont *trop* pour ne pas voir avec une indifférence dédaigneuse une partie de leurs nombreux biens s'évanouir lors des mêmes désordres. Logique étrange, mais qui s'oppose fondamentalement, et c'est le principal à cette époque,

²³⁴ La Bourdonnaye, intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 28 décembre 1816. Archives parlementaires, T. XVII.

²³⁵ Boin, intervention devant la Chambre des députés..., *op. cit.*

²³⁶ Favard de Langlade, intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 26 décembre 1816. Archives parlementaires, T. XVII. Député du Puy-de-Dôme, le baron Favard de Langlade fut l'un des rédacteurs du Code civil. Personnage important de l'Empire, il n'en est pas moins appelé par le Roi à présider le collège électoral de la Corrèze, en 1815, ce qui lui permet d'accéder à la Chambre des députés, où il reste jusqu'en 1831, date de sa mort. Modéré, il siège au centre et vote principalement en faveur des lois du ministère.

²³⁷ Breton, intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 4 janvier 1817. Archives parlementaires, T. XVIII. Les citations suivantes, jusqu'à indication contraire, sont extraites du même discours.

à la conception ultra-royaliste du rapport entre propriété et attachement à la chose publique, pour qui l'importance du lien politique est *proportionnelle* à celle de la propriété²³⁸.

Ni trop aristocratique, ni trop démocratique, voilà le projet que défendent les doctrinaires ; présenté comme un modèle de modération et de sagesse, il ne gradue pas l'élection en fonction de l'importance relative de la propriété, mais décrète tous les électeurs égaux, dès lors que par leur contribution ils ont prouvé leur *aptitude* ; il ne soumet donc pas la société au "veau d'or" dénoncé par La Bourdonnaye, mais conforme l'élection à son fondement, la propriété. En outre, ce projet n'est pas non plus (trop) démocratique, sous prétexte qu'il fait passer le nombre d'électeurs véritables de 16 000 à 100 000, privant ainsi la grande propriété de sa prédominance²³⁹. Ainsi, quoique pour certains la propriété foncière conserve une relative prééminence dans l'ordre des garanties politiques, la condition de l'exercice du droit d'élection résidera-t-elle dans la propriété au sens large, afin de ménager les intérêts divers de la nation, aussi bien agricoles que commerçants, campagnards qu'urbains, riches que pauvres ; et si elle est moyenne par la fortune, la classe intermédiaire ne l'est nullement par ses capacités :

"je suis de ceux, déclare le duc de Broglie, qui pensent que c'est principalement dans cette classe que se rencontrent l'activité, l'industrie, le labeur, l'attachement aux principes constitutionnels, en un mot, l'énergie du corps social."²⁴⁰

Car c'est bien là le mérite de la classe moyenne, qui se situe à la croisée des intérêts particuliers de chaque classe, et cristallise de cette manière en intérêt général ce qu'elle reçoit d'en bas comme d'en haut. Et si, comme le reconnaît Sartelon, "tous les intérêts doivent être représentés", il ne s'agit en réalité que des "intérêts réels et positifs, de ceux sur lesquels repose la société tout entière."²⁴¹

Autrement dit, les seuls intérêts étant ceux de la propriété, il convenait de n'en confier la représentation qu'à ses plus fidèles représentants, à mi-chemin des classes laborieuses qui espèrent trop pour apprécier la stabilité et la fixité nécessaires à la monarchie, et des classes les plus riches, qui n'espèrent, elles, plus assez pour

²³⁸ Plus on est riche, plus on a à perdre, et plus on s'attache à l'ordre et au respect du gouvernement et de ses lois. C'est pourquoi il faudrait, selon eux, graduer le système électoral conformément à la hiérarchie des contributions directes, et donner une place politique spécifique à chacun selon ses biens et propriétés. Cela n'est pas incompatible avec l'admission des masses aux assemblées primaires, dont les ultras ne sont pas loin de penser qu'elles ont un intérêt d'autant plus grand à l'ordre, elles aussi, qu'elles ont moins de biens et plus de besoins. Simplement, leur inclusion n'est pas, dans ce cas, synonyme de capacité, et leur participation est proportionnelle à leur position sociale : moindre parce qu'inférieure.

²³⁹ C'est sur le ton de l'ironie d'ailleurs que Siméon, à ce propos, s'adresse à ses détracteurs, car, dit-il, "il est bien rassurant pour les amis de l'ordre et de la stabilité, ce système, prétendu démocratique, qui donne à une société de 25 millions d'individus un corps électoral de cent mille personnes riches, ou du moins dans l'aisance. Quelle démocratie que celle qui s'appuie sur la propriété, qui se compose de capitalistes de premier et de second ordre ; des grands et moyens propriétaires, à l'exclusion de tous les hommes qui n'ont pas une existence tout à fait indépendante, tout à fait à l'abri des besoins et des volontés étrangères ! Les gouvernements peuvent être en repos à côté d'une démocratie ainsi instituée. Loin d'être menaçante pour les dépositaires du pouvoir, elle est leur auxiliaire et leur sauvegarde ; loin de leur préparer des agitations anarchiques, son intérêt constant sera de les réprimer, puisque la jouissance de ce qu'elle possède, l'espoir d'accroître son bien-être, d'étendre son importance, reposent sur la fixité, la force et la régularité de l'administration." Siméon, intervention lors de la discussion de l'article 7, dans la séance du 4 janvier 1817, à la Chambre des députés. *Archives parlementaires*, T. XVIII.

²⁴⁰ Duc de Broglie, intervention devant la Chambre des pairs dans la séance du 27 janvier 1817. *Archives parlementaires*, T. XVIII.

²⁴¹ Sartelon, intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 27 décembre 1816. *Archives parlementaires*, T. XVII.

insuffler à la nation l'énergie dont elle a besoin. La Charte, en prenant 300 francs comme garantie, l'a prise "dans les propriétés moyennes, parce que ce sont celles du grand nombre", et parce que "les pauvres sont plus naturellement représentés par les propriétaires de moyenne fortune que par les plus imposés"²⁴². D'ailleurs, les classes supérieures trouvent naturellement leur garantie dans la pairie, alors que la Chambre des députés, selon Courvoisier, "ne doit avoir aucune volonté que celle qui est en harmonie avec tous les citoyens"²⁴³ :

"Celui qui n'a rien ne peut exercer son droit politique ; mais ce n'est pas dans les grands propriétaires, dont l'intérêt s'écarte des siens, qu'il trouvera ses défenseurs ; c'est dans la masse des propriétaires intermédiaires, dont les intérêts se lient aux siens. Celui dont la contribution est faible voit son appui dans celui dont la contribution est un peu plus forte ; et cette base d'élection est ainsi la seule qui convienne à un gouvernement représentatif, et aux véritables intérêts de la nation ... (Mouvement d'adhésion.)"

La propriété n'est pas la source du droit

Si la propriété est la base de l'élection, c'est parce qu'elle est le seul *signe* extérieur, objectif, de la capacité des citoyens à voter au nom de l'intérêt général. Pour Cuvier, ça n'est pas la richesse qui rend l'âme libre et fait l'esprit éclairé ; mais à défaut de pouvoir "sonder les coeurs", la loi "est obligée de s'en rapporter à des signes extérieurs ; et dans l'état actuel de la société, celui de la fortune est, sans contredit, le plus probable, en même temps que le plus apparent"²⁴⁴. La Charte a établi une distinction qu'il faut strictement respecter : c'est celle des capables d'une part et de la multitude d'autre part ; et si elle a pris dans la propriété la garantie nécessaire à l'ordre politique, elle n'a pas pour autant attaché le suffrage à sa mesure *relative*. C'est du moins l'opinion que Siméon défend, lors de la discussion de l'article 7. La source du droit politique n'est pas que dans la propriété ; ou plutôt, la propriété n'est que le signe d'autre chose, à savoir la capacité politique :

"Les plus imposés, déclare-t-il en s'adressant aux partisans du double degré, ne représenteraient pas suffisamment cette masse de citoyens auxquels la Charte accorde le droit d'élire et d'être élus, non seulement parce qu'ils ne seraient point assez nombreux, et que bientôt il n'y aurait pour électeurs que des éligibles, mais parce que, si la propriété d'une certaine valeur est une des conditions nécessaires à l'exercice des droits politiques, *ce serait une grave erreur de ne voir la source de ce droit que dans la propriété*. Le pouvoir législatif ne s'exerce pas seulement sur les biens ; il embrasse des choses plus précieuses encore que la fortune : l'état des citoyens, leur liberté, leur honneur, leurs conventions, toutes leurs relations sociales. Les plus riches n'ont pas plus d'intérêt à ces choses que les plus pauvres ; et si l'on ne peut appeler ceux-ci pour éviter l'intervention de la multitude, qui est incompatible avec la monarchie, il faut au moins appeler en assez grand nombre ceux que leurs biens élèvent au-dessus de la

²⁴² Siméon, intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 4 janvier 1817. *Archives parlementaires*, T. XVIII.

²⁴³ Courvoisier, intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 28 décembre 1816. *Archives parlementaires*, T. XVII.

²⁴⁴ Cuvier, intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 28 décembre 1816. *Archives parlementaires*, T. XVII. Plus tard, lors de la discussion des articles, il reprendra cet argument, pour répondre à l'accusation de ne pas faire correspondre le droit de suffrage avec l'état réel des richesses du département. "Ce n'est pas par elle-même, par sa nature, par sa force magique, (...) ce n'est pas par la vertu de 300 francs, comme l'a dit un habile jurisconsulte dans cette enceinte, que la propriété est la base de l'élection ; sans cela il faudrait être à genoux devant une portioncule de terrain, et dire, comme les économistes, que les propriétaires sont les seuls possesseurs du sol. Mais c'est comme garantie de la bonté des élections que la propriété est considérée ; c'est pour assurer des suffrages libres et indépendants qu'elle est requise." Cuvier, intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 3 janvier 1817. *Archives parlementaires*, T. XVIII.

pauvreté. Le terme pris par la Charte est le juste milieu entre la démocratie et l'aristocratie."²⁴⁵

Le pouvoir législatif ne s'exerçant pas seulement sur les biens, la fortune seule ne saurait se prévaloir de la capacité à représenter ces "choses plus précieuses" que sont les droits des citoyens. Il est intéressant, ici, de remarquer à quel point les partisans de l'élection directe cherchent à se démarquer de la conception traditionaliste des ultra-royalistes : de la même manière qu'on ne s'agenouille pas devant *un portioncule de terrain*, on ne saurait trouver dans la seule propriété comme *bien*, la source du droit de suffrage. Elle n'est qu'un signe, et non l'objet de la représentation : elle signifie, elle découvre la *capacité* de l'individu qui l'a acquise.

Ne nous trompons pas, à ce propos, sur le sens de cette capacité, dont on n'acquiert pas forcément les signes extérieurs par le travail et le mérite personnels, bref la "capacité" au sens que l'on donne aujourd'hui à la qualité de celui qui est en état de comprendre ou de faire quelque chose ; ce ne sont pas encore les "meilleurs" — c'est-à-dire cette aristocratie de la raison chère à François Guizot — qu'il s'agit de faire surgir de la nation, mais simplement *les plus aptes à représenter les intérêts de tous*, et de toutes les propriétés en particulier. On utilise des termes assez vagues, tels que l'intérêt (général), l'ordre (public), la stabilité ou la fixité (des institutions), pour définir les fonctions de cet électeur apte, capable ; mais on n'oublie pas que le travail seul, dans la majorité des cas, n'est pas à l'origine de la fortune des citoyens capables, et que celle-ci est aussi souvent le fruit d'un héritage. Personne ne songe d'ailleurs à remettre en question ce décalage entre les diverses manières d'acquérir la propriété, justement parce qu'elle n'est pas censée désigner des travailleurs — des individus capables, par leur travail, de s'élever dans la hiérarchie sociale — mais *des possesseurs dont l'aptitude politique est inhérente à la qualité de propriétaire*. Même si les doctrinaires cherchent à fonder le droit sur l'individu plus que sur la terre qui le porte et le définit socialement, ils sont loin de lui reconnaître ce droit au nom de sa raison : ce serait par trop se rapprocher de la souveraineté nationale, de cette démocratie à laquelle on cherche tant à poser des limites. La capacité politique, et par conséquent la non-capacité, ne relève donc pas des aptitudes intellectuelles, mais des *qualités sociales* de l'individu qui s'est porté acquéreur d'une terre, d'une industrie ou d'un commerce²⁴⁶.

De ce point de vue, le discours de Royer-Collard, qui a inauguré la discussion générale, présente un certain décalage par rapport aux points de vue des partisans, doctrinaires ou ministériels, du projet de loi. Il est en effet l'un des seuls à envisager le droit de suffrage comme un droit véritablement individuel *parce que* social,

²⁴⁵ Siméon, intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 4 janvier 1817. *Archives parlementaires*, T. XVIII. C'est moi qui souligne.

²⁴⁶ "La capacité politique définit (...) chez les doctrinaires une faculté particulière — l' *intelligence sociale* — qui n'est pas réductible aux facultés intellectuelles et pratiques qui n'en sont que le signe. Et c'est pourquoi d'ailleurs elle n'induit pas seulement une différence fonctionnelle entre société civile et société politique. L'intelligence sociale et l'intelligence que requiert l'exercice d'une profession ne sont pas de même niveau pour Guizot. L'égalité dans la société civile signifie que toutes les professions sont utiles les unes aux autres (c'est le principe de la division du travail) et que tous les individus ont une même dignité. L'inégalité dans la société politique ne peut donc pleinement se légitimer par la structure de la société civile. Elle doit se fonder sur un critère qui lui soit extérieur, celui de l'*influence sociale*." Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot, op. cit.*, pp. 103-104.

c'est-à-dire individuel "à certaines conditions", et non pas, comme le pensent et le disent par ailleurs les parlementaires, un droit (universel) distinct de son exercice (social)²⁴⁷.

Royer-Collard, en faisant de la capacité un droit, en faisant dépendre le suffrage des conditions sociales, pour *ensuite* l'attacher à l'individu et lui reconnaître son caractère égalitaire — et à *ce titre* indivisible —, est bien plus "logicien" que ses pairs en refusant la tension entre la reconnaissance du droit et son exercice : "attachée dans son principe à certaines conditions sociales", la capacité se résout "en un droit personnel dès que ces conditions sont remplies". Mais ce refus introduit-il une contradiction entre les partisans du projet Lainé ? Car enfin, le droit est-il reconnu avant, ou après, l'attribution du suffrage, soit la reconnaissance de l'aptitude politique ? Le droit est-il universel, ou au contraire, est-il exclusif, dépendant des conditions sociales auxquelles la capacité est attachée ? Ainsi formulées, ces questions ne trouveront pas de réponse, car ce ne sont pas les réelles alternatives du débat, et par conséquent les questions auxquelles les députés se sont attachés à répondre. En effet, c'est bien plutôt le caractère égalitaire ou hiérarchique des élections, qui est en jeu, par cette institution du vote direct des électeurs ; c'est pourquoi le droit est si souvent cité, et l'égalité de tous devant la loi, rappelée. C'est qu'il s'agit de justifier l'abolition de la hiérarchie, afin d'imposer ce "droit véritable" dont parle Lally-Tollendal²⁴⁸, à la place du "droit chimérique" de choisir des électeurs²⁴⁹. C'est là la véritable révolution qu'opère le projet, et contre laquelle se battent vainement les ultra-royalistes ; c'est là le principal argument des partisans du projet. C'est pourquoi on entend ces voix discordantes, quant à la conception du droit de suffrage, les unes concevant un droit universel dont l'exercice est suspendu aux conditions de propriété, elles-mêmes signe de l'aptitude politique ; les autres ou plutôt celle de Royer-Collard, concevant un droit né de la capacité, et non antérieur à celle-ci. Au fond, peu importe cette divergence, puisque les voix se rejoignent pour faire de la propriété le fondement du suffrage, la condition de l'aptitude politique, en tant que *signe* de la capacité (que celle-ci soit une condition de l'exercice du droit, ou le droit lui-même). Ce qui importe, c'est de définir ces électeurs, de faire de la capacité un principe fixe, de manière à ce qu'aucune autre distinction ne puisse plus les

²⁴⁷ "Ce droit ne résulte point d'une élection antérieure ; il n'est point conféré par un mandat ; il est individuel à certaines conditions : quiconque les remplit obtient la confiance de la loi, et il n'y a point de degré dans cette confiance ; la loi l'accorde ou la refuse tout entière". Puis il donne sa définition de la capacité, qu'il est le seul, au cours de ces débats, à asseoir sur une certaine forme de raison : "un certain degré de richesse personnelle étant nécessaire aux yeux de la loi pour fonder la présomption d'un jugement libre et éclairé, c'est-à-dire la présomption du jugement politique, partout où cette présomption se rencontre, elle déclare l'aptitude personnelle, et l'aptitude est le fondement unique du droit ; elle est le droit lui-même." Royer-Collard, intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 26 décembre 1816. *Archives parlementaires*, T. XVII.

²⁴⁸ "Pour consoler ces *quatre millions de Français*, qu'on a plaints comme *deshérités* par la loi qui va supprimer les assemblées primaires, les suffrages sans propriété, etc., nous nous hâterons de dire qu'au lieu d'être *deshérités*, des Français recouvreront un héritage par la loi proposée ; qu'en perdant un droit chimérique, ils en acquièrent un véritable. En effet, Messieurs, le cours de nos réflexions et de nos calculs nous a bientôt conduits à reconnaître déjà une ample compensation pour la lésion apparente, que l'intérêt populaire semble éprouver par la présente loi. Ne pouvant encore une fois admettre aucune compensation entre ce qui est l'élection directe, et ce qu'on appelle l'élection médiante, entre nommer les députés à la Chambre et nommer ceux qui les nommeront, nous avons vu qu'en dernière analyse le corps de la nation, tout en paraissant restreint dans le nombre de ses suffrages par la suppression du concours médiat, allait gagner numériquement un ascendant réel dans la balance politique par la loi du jour. Dans l'état actuel, et à partir des collèges électoraux de département, il n'y a aujourd'hui en France que seize mille électeurs *directs*, et la loi nouvelle va déjà en appeler cent mille !" Lally-Tollendal, intervention devant la Chambre des pairs dans la séance du 23 janvier 1817. *Archives parlementaires*, T. XVIII.

²⁴⁹ Lors de la discussion des articles, Royer-Collard prétendra que l'élection à plusieurs degrés n'a jamais existé, pour la bonne raison que "choisir qui élira n'est certainement pas élire". Royer-Collard, intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 4 janvier 1817, *Archives parlementaires*, T. XVIII.

séparer. Le suffrage est appelé “un droit” parce qu’il doit être égalitaire, beaucoup plus qu’en raison de son caractère individuel, ce que beaucoup des partisans du projet ne considèrent pas forcément comme un principe nécessaire, voire compatible avec la monarchie. Et c’est sur la propriété, bien plus que sur la définition de l’individu, que de manière caractéristique les débats se focalisent ; car c’est bien elle qui offre ce pivot sur lequel viennent se rencontrer les théories traditionalistes et modernes, du politique hiérarchisé et du politique égalitaire, de la conception ultra-royaliste et de la conception doctrinaire. C’est la propriété qui permet le passage d’une aristocratie de la naissance, à une aristocratie de la fortune, notamment par le point commun qu’offre l’hérédité de cette propriété : certes, on a vu à quel point le travail et le mérite étaient souvent cités par les partisans du projet, soucieux de se démarquer des ultras, et de justifier l’introduction de la patente dans le calcul du cens ; mais l’on sait aussi combien cette patente, de même que l’on devine combien les propriétés acquises par le seul travail d’une vie individuelle²⁵⁰ entrent encore peu dans le cercle étroit des contribuables de 300 francs, *a fortiori* de 1 000 francs. Mais il est certain que la propriété est, pour les doctrinaires, une voie privilégiée vers l’arrachement de l’individu de l’emprise des anciennes appartenances traditionnelles, telles que la proximité notabiliaire de la commune, la cooptation des élites entre elles, la relation quasi-seigneuriale du petit et du grand propriétaire terrien, sans parler du prestige de la naissance, du rang et du titre, encore très prégnants malgré l’abolition des privilèges. C’est donc bien la propriété qui offre le terrain idéal de débat, de dispute entre les différentes conceptions du politique, et c’est bien sur sa fonction, sa définition que se dessine plus que s’élabore, parallèlement et confusément, une définition de l’individu politique.

C’est pourquoi il est impossible, en partant des débats sur l’universalité ou l’exclusivité du droit de suffrage, de déduire une conception homogène de cet individu ; car ça n’est pas lui qui est l’objet de la réflexion politique attachée à la définition d’un droit de suffrage. S’il apparaît, au détour de nos questions toutes modernes, presque anachroniques, c’est seulement après la propriété, après la capacité, après l’exclusion qu’opère le cens. Encore Royer-Collard est-il le seul à évoquer ce droit personnel, individuel du suffrage : tous les autres se contentent d’évoquer globalement l’ensemble des citoyens, sans que l’on sache réellement qui cela concerne, des 25 millions d’individus, ou des 5 millions d’hommes adultes jusque-là admis dans les assemblées primaires. Autant reconnaître que la précision n’est pas nécessaire, parce que la référence à la globalité est ici presque une figure de style, récurrente chez tous les députés qui utilisent le terme d’individu. L’individu politique est donc indissociable du propriétaire, parce que l’égalité indivisible n’apparaît qu’à partir de la reconnaissance de cet attribut qui opère la distinction entre les citoyens soi-disant égaux. Aussi, paradoxalement, n’apparaît-il qu’à la suite de cette reconnaissance, qui lui confère véritablement ce statut (et non cette essence) ;

²⁵⁰ Connaissant l’horreur que la noblesse en général ressent pour tout travail rémunéré, on peut penser que la plupart des nobles de la Chambre des députés (c’est-à-dire à peu près la moitié dans le cas de la Chambre introuvable, un peu moins par la suite) ont acquis leur droit d’éligibilité (fixé à 1 000 francs, ce qui est considérable), d’un héritage plutôt que du travail de toute une vie ; cf. Jean Becarud, “La noblesse dans les Chambres, 1815-1848”, in *Revue internationale d’histoire politique et constitutionnelle*, juillet-septembre 1953.

c'est là la spécificité de la réflexion doctrinaire, de définir l'individu à partir d'attributs sociaux, et non universels, même si ces attributs sociaux sont censés n'être que les *signes* d'une capacité *individuelle*. Il n'empêche que cette capacité ne trouve pas d'autre révélateur que la propriété, cette concrétisation matérielle du travail et de l'influence sociale, et qu'elle ne prend nullement en compte les titres, diplômes, professions ou autres signes possibles de la capacité ; c'est qu'elle est avant tout une aptitude sociale à représenter les intérêts des autres propriétaires, et que la société ne se constitue encore, à leurs yeux, que de ces propriétés. Finalement, l'individu est par essence politique, donc social et propriétaire ; à ce titre seulement, il a droit à l'égalité. La capacité fait l'individu, établit la désormais possible égalité. Ou plutôt, la Charte définit la capacité, par la quotité d'impôt nécessaire à faire émerger cet électeur qui devient un individu. C'est la propriété qui, en définitive, est première, antérieure à la Charte, laquelle décide de conformer l'élection à la structure sociale dont la propriété est le fondement.

Ce qui est intéressant avec la Restauration, c'est l'inflexion qu'elle fait subir à la notion de citoyenneté, en laquelle se mêlaient sous la Révolution droits civils et droits politiques. Cette inflexion vient de la gradation opérée dès 1789 entre les droits politiques de tout citoyen et le droit de suffrage de l'électeur : c'est ce dernier qui, peu à peu, a investi tout l'espace politique, en rejetant la majorité des citoyens hors de toute participation électorale, même indirecte. Le citoyen, l'homme libre et égal de la société civile, s'est détaché de l'électeur et s'est, par cette opération, dépolitisé : il est devenu simple membre de la société civile, dont les droits et la liberté sont garantis, protégés par l'Etat, par la sphère politique des électeurs dont l'intérêt est le même : préserver l'ordre social, garantir les libertés et l'égalité des droits, etc. Reste que, dès lors qu'il n'y a plus de concordance systématique entre la société civile et la société politique (le citoyen protégé par le droit, et le citoyen qui participe aux élections), il y a aussi ouverture de la première à toutes les catégories non pensées par la théorie politique de la citoyenneté : exclus de toute participation, de toute fonction politique, exclus de la citoyenneté, les indigents, les vagabonds se voient néanmoins intégrés dans une "sphère civile" dont ils peuvent revendiquer la protection en tant que membres de la société. Non pensés par les législateurs qui raisonnent à partir d'une unité universelle et non de personnes particulières, ils n'en sont pas moins sujets de droits au même titre que tout membre de la société civile ; ils peuvent se marier, hériter, transmettre, acheter, divorcer, bref, jouir de ce qu'un juriste de l'époque appelle les "droits privés"²⁵¹ par opposition aux droits politiques, et qui sont les droits de tout citoyen en tant que membre du corps social.

²⁵¹ Proudhon, *Cours de législation et de jurisprudence françaises*, Besançon, 1799, tome I, pp. 82-83. Pour ce professeur de législation, droits privés et droits politiques font partie des "droits de cité" eux-mêmes distincts des "droits des gens" ou droits naturels.

²⁵² 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".

La citoyenneté s'est donc, sous l'effet de la restriction de l'électorat autour des seuls électeurs, scindée en deux champs : d'une part, les droits politiques de l'indépendance, d'autre part les droits privés du seul fait de l'association, de l'appartenance au corps social. Liberté et indépendance se sont distinctes l'une de l'autre pour qualifier au sein de la société civile les gens privés des gens publics, les droits et conventions particulières des fonctions politiques. Cette évolution est visible dès la fin de la Ière République, dès l'abandon du principe d'un suffrage "universel" au profit d'un retour à la hiérarchie politique ; elle se poursuit tout au long de la première moitié du siècle jusqu'à ce que la Révolution de 1848 renoue avec la volonté politique de faire coïncider à nouveau la sphère des citoyens avec celle des électeurs. Reste que si "tous les autres" sont, en définitive, des citoyens, ils ne le sont pas au même titre. Tous sujets de droits du fait de leur "association comme membres du corps politique", ils ne sont pas tous concernés, lorsque viennent à se rencontrer la sphère dite de la citoyenneté et celle de la participation électorale : en 1793 comme en 1848, les femmes sont d'office situées hors de cette citoyenneté-là.

L'exclusion systématique des femmes entre apparemment en contradiction avec un système censé reposer sur le paiement d'une contribution comme signe de l'indépendance politique : pourquoi les femmes qui sont propriétaires et exercent leurs droits en tant que telles, qui paient des contributions et montrent ainsi qu'elles ont toutes les qualités socio-économiques requises pour qualifier l'indépendance, sont-elles malgré tout systématiquement exclues de la citoyenneté électorale ? De toute évidence, l'indépendance requise pour accéder au droit de suffrage ne se saisit pas à travers des notions aussi simples que celles que l'on a pu mettre à jour jusqu'à présent, à partir de l'étude des seuls discours politiques. L'indépendance signifiée par la propriété, pas plus que la seule masculinité, ne suffit à déterminer l'accès à la citoyenneté électorale. Ni tous les propriétaires ni tous les hommes ne sont automatiquement admis à l'exercice de la citoyenneté active ; en revanche, l'évidente conjonction entre ces deux critères doit nous inciter à interroger la catégorie dans laquelle toutes deux prennent un sens. A quoi renvoie la figure du citoyen à la fois propriétaire *et* de sexe masculin ? Qu'est-ce qu'un "homme" au regard du politique, connaissant la philosophie individualiste qui préside à l'édiction de la citoyenneté ? Si préjugé il y a, qui attribue d'office certaines qualités aux citoyens en tant qu'hommes et propriétaires, quelle signification a-t-il, politiquement ?

On sait que ça n'est pas sur une raison masculine, sur une qualité inhérente à l'appartenance au sexe masculin que repose la définition de la citoyenneté, mais sur une notion socio-politique qui fait que tout homme doit d'abord avoir fait la preuve de son *indépendance*, pour être reconnu comme citoyen. Si l'on reprend, à partir de ce que l'on vient d'aborder, la terminologie féministe qui tend à voir dans la démocratie une organisation masculine, on voit bien que la partition sexiste ne fonctionne pas, ou du moins pas dans les termes d'un rapport

de force entre les hommes et les femmes, sur la base d'une opposition entre deux classes de sexe. On comprend bien, dès ce stade de l'étude, que si l'exclusion politique fonctionnait effectivement sur le critère sexiste, les domestiques ne devraient pas être dans une situation similaire à celle des femmes ; et si c'est parce que les femmes sont assimilées à des enfants et des domestiques, c'est-à-dire à des subordonnées, des êtres de moindre capacité, qu'elles sont exclues, alors le critère sexiste se double d'un autre. *Autre* critère qu'il reste à déterminer : car autant on peut facilement se scandaliser que les femmes soient assimilées à des domestiques, et en déduire que les hommes de la Révolution, ce faisant, agissent comme une classe dominante, autant on reste sans réponse si, en renversant la position scandalisante, on se demande pourquoi les domestiques sont assimilés à des femmes. Question que l'on ne se pose pas, généralement, parce que l'on parvient à beaucoup mieux comprendre leur exclusion que celle des femmes (et ce pour plusieurs raisons, sur lesquelles nous reviendrons) ; ainsi, contrairement à celle des femmes, n'est-elle pas objet de scandale, et encore moins susceptible de remettre en cause la validité de l'universalisme de 1789. Pourtant, la situation politique du domestique est intéressante, pour tout ce qu'elle nous dit de la citoyenneté des "hommes" : c'est que tout homme n'est pas un "homme", justement, au sens où l'historiographie féministe l'entend. Que l'homme individuel, unité élémentaire de la société politique, représentant de la nation, capable d'exprimer la volonté générale, l'homme universel qui se voit reconnaître le droit de suffrage, renvoie à une représentation de la figure de l'individu que son appartenance au sexe masculin ne suffit pas à décrire. Partant, si le citoyen du premier XIX^{ème} siècle ne renvoie pas à une catégorie naturelle, on peut se demander — et l'on tentera de vérifier en effet —, si la situation des femmes peut continuer de s'expliquer par leur appartenance à cette autre catégorie naturelle qu'est celle des personnes de sexe féminin. On fait l'hypothèse, au terme de ce premier chapitre sur la construction politique telle qu'elle est mise en place autour des figures du citoyen et de l'électeur, que l'appartenance sexuelle est inscrite dans une ou des catégories socio-politiques qui lui donnent un sens différent de celui qu'on lui prête actuellement ; que les fonctions et les situations respectives des citoyennes et des citoyens de cette période n'étant manifestement pas symétriques (c'est-à-dire susceptibles d'être rapportées à une valeur commune, que ce soit la raison ou un quelconque droit), elles renvoient nécessairement à *quelque chose d'autre* qu'à la simple qualité d'appartenir à un sexe ou l'autre.

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)²⁵² ; 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 général²⁵³.

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 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

²⁵³ 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'Epinay, *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.

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 jours²⁵⁴. 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

²⁵⁴ 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*²⁵⁵

	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."²⁵⁶ 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*

²⁵⁵ Source : Yves Lequin, *Histoire des Français, XIX-XXème siècle. Les citoyens et la démocratie*, tome 3, Paris, A. Colin, 1984.

²⁵⁶ 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.*²⁵⁷

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 XVIII^{ème} 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 construit²⁵⁸.

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"²⁵⁹ 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"²⁶⁰.

²⁵⁷ *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.

²⁵⁸ "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.

²⁵⁹ François Furet, *La Révolution...*, *op. cit.*, p. 66.

²⁶⁰ *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 sujet²⁶¹. 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.”²⁶²

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 nation²⁶³ ; 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 États²⁶⁴.

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 1788²⁶⁵ au 24 janvier 1789²⁶⁶, 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”²⁶⁷, obtient raison : le doublement du Tiers (27 décembre 1788)²⁶⁸.

C'est bien là que se situe le véritable bouleversement ; car, de cette décision, peut-être anodine aux yeux

²⁶¹ Cf. Patrice Gueniffey, *Le nombre et la raison. La Révolution française et les élections*, Paris, Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1993, p. 35 : “La convocation des États 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”.

²⁶² *Règlement fait par le roi pour l'exécution des lettres de convocation du 24 janvier 1789*, *Archives parlementaires*, 1ère série, T. 1er, p. 544.

²⁶³ 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 États 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 unanimiste 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.”

²⁶⁴ Cf. Adrien Bavelier, *Essai historique sur le droit d'élection et sur les anciennes assemblées représentatives de la France*, Paris, 1874 (réédité à Genève, Mégoriotis 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 États 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.

²⁶⁵ Date à laquelle le roi décide de convoquer les États Généraux.

²⁶⁶ Date de l'édiction du règlement fixant les modalités d'élection et de réunion de cette assemblée.

²⁶⁷ D'après René Rémond, *La vie politique en France, 1789-1848*, vol. 1, Paris, Armand Colin, coll. U, 1965..

²⁶⁸ 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.

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.”²⁶⁹

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 général²⁷⁰.

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."²⁷¹

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 raison, à l'image de Dieu ; sur la notion contractuelle (influence du droit romain) qui traite d'individus associés

²⁶⁹ *L'idée républicaine en France, Essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard, coll. bibliothèque des histoires, 1982, p. 401.

²⁷⁰ 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").

²⁷¹ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme...*, op. cit., p. 80.

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."²⁷²

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 collectif²⁷³. 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 traduit bien, selon l'historien allemand Reinhart Koselleck, cette distinction entre part humaine et part abstraite,

²⁷² Marcel Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, op. cit., pp. 16-17.

²⁷³ "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).

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.²⁷⁴

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'esprit²⁷⁵.

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 politique²⁷⁶. 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 compétence politique, et qu'à bien décrite Jürgen Habermas :

²⁷⁴ Reinhart Koselleck, *Le règne de la critique*, Paris, éditions de Minuit, coll. arguments, 1979, pp. 126-127.

²⁷⁵ Reinhart Koselleck, *Le règne de la critique, op. cit.*, p. 129.

²⁷⁶ Jean de Viguier 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.

"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.*"²⁷⁷

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.

²⁷⁷ 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*²⁷⁸. 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 gages²⁷⁹. 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”²⁸⁰ pour justifier ce recours au paiement de l’impôt, simple moyen

²⁷⁸ 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.

²⁷⁹ 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.

²⁸⁰ “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 parlementaires*, t. IX, p. 469), cité par Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel*, Paris, Gallimard, 1992, pp. 78-79).

“technique” destiné à vérifier l’implication *sociale* du citoyen²⁸¹.

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 voter²⁸² — principalement “les classes instables et marginalisées”²⁸³, 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. Etre 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.”²⁸⁴

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”²⁸⁵, 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”²⁸⁶ 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 43 000 électeurs susceptibles de se présenter aux suffrages des premiers pour pouvoir élire, à leur tour, les

²⁸¹ 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.

²⁸² Selon Patrice Gueniffey, *Le nombre et la raison...*, *op. cit.*

²⁸³ Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen...*, *op. cit.*, p. 79.

²⁸⁴ Louis Dumont, *Homo aequalis, Genèse et épanouissement de l’idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 74-75.

²⁸⁵ Patrice Gueniffey, *Le nombre et la raison...*, *op. cit.*, p. 41.

²⁸⁶ 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 régit 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).

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 degré²⁸⁷. 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 individuelles²⁸⁸. 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*²⁸⁹; 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 reconnu²⁹⁰. 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"."²⁹¹ 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"²⁹². L'abolition du régime féodal dans lequel la propriété, qui était tout sauf individuelle, déterminait les rapports des

²⁸⁷ 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.

²⁸⁸ 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.

²⁸⁹ Comme l'a montré, par ailleurs, Louis Dumont, dans *Homo aequalis...*, *op. cit.*

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 71.

²⁹¹ *Ibid.*

²⁹² *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.

hommes entre eux²⁹³, 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 politique²⁹⁴ : 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.*"²⁹⁵

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 l'expression libre des opinions — l'assurance que les justes mérites, plutôt que les anciennes autorités, seront

²⁹³ 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).

²⁹⁴ 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, *puisqu'elles n'étaient attachées qu'à des circonstances indépendantes de la naissance et par là même relatives et passagères.*" C'est moi qui souligne.

²⁹⁵ *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.

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*".²⁹⁶

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.²⁹⁷ 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 :

" — On sait que pour être un bon législateur il faut être doué d'un grand discernement, et avoir une foule de

²⁹⁶ Jürgen Habermas, *L'espace public...*, *op. cit.*, p. 97. C'est moi qui souligne.

²⁹⁷ "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.*, p. 245.

connaissances qui ne s'acquièrent que par une certaine éducation. (...)

— Je ne puis pas m'empêcher de m'élever contre une opinion qui me paraît être un préjugé, c'est de présumer que la propriété foncière attache d'une manière plus forte à la chose publique celui qui la possède que celui qui ne la possède pas.

— (Plusieurs voix) : Non, non, ce n'est pas un préjugé ; rien n'est plus réel."²⁹⁸

Quant à Marat et Robespierre, ils ne se feront pas faute de dénoncer, quoiqu'en vain, cette "ploutocratie" qui, non contente de hiérarchiser les citoyens entre eux, exclut 2,5 millions d'hommes majeurs, et plus encore de ceux que Sieyès appelle les "citoyens passifs", parmi lesquels les femmes, enfants et domestiques. Il faut pourtant nuancer cette dénonciation d'une démocratie aristocratique, indépendamment même des considérations philosophiques que nous venons d'aborder : car la véritable sélection apparaît lors de l'accès à la députation, et non dans la limite inférieure imposée à la citoyenneté "active". Comme l'ont montré quantité d'historiens, au premier rang desquels Paul Bois, la participation aux assemblées électorales primaires est largement démocratique :

“Le corps électoral, dit-il, ce n'est autre que le corps des contribuables, pratiquement tout entier, c'est-à-dire la nation, exception faite toujours des domestiques. Contrairement à l'opinion admise, les pauvres n'en sont nullement exclus à condition qu'ils soient sédentaires, car ce cens électoral de trois journées de travail ne marquait nullement la limite supérieure de la misère qui débordait bien au-dessus.”²⁹⁹

Malgré les apparences, ce sont les mêmes réquisits d'autonomie et d'indépendance qui président à l'institution d'un suffrage pourtant “universel”³⁰⁰ qui, en 1792, admet à la participation politique “tous les citoyens connus et domiciliés, âgés de 21 ans accomplis, et qui ne sont pas domestiques, encore qu'ils ne fussent pas citoyens actifs, pourvu qu'ils aient prêté le serment civique”³⁰¹. De même, l'admission des domestiques au droit de suffrage, par la fameuse Constitution caduque du 24 juin 1793, tout en donnant l'apparence du suffrage le plus universel possible, est-elle sérieusement réduite dans ses effets par le maintien de la condition de *domicile* (et non de résidence) pour cette catégorie de la population qui, de "domicile" au sens politique du terme, n'en a généralement pas³⁰². Ce sont eux, encore, qui régissent les modalités électorales prévues par la Constitution de

²⁹⁸ *Gazette Nationale ou Le Moniteur universel*, n°309, Nonidi 9 thermidor an III (27 juillet 1795). Discussion sur l'acte constitutionnel, Titre IV : Assemblées électorales, p. 307.

²⁹⁹ Paul Bois, *Paysans de l'Ouest, Des structures économiques et sociales aux options politiques depuis l'époque révolutionnaire*, Paris, 1960.

³⁰⁰ Suffrage *universel* par la pensée universaliste qui le sous-tend, mais qui n'est pas dit, à cette date, “universel” ; il faut attendre en réalité la Constitution de l'an VIII, pour voir apparaître, pour la première fois selon A. Aulard (suivi sur ce terrain par Pierre Rosanvallon), l'expression de “suffrage universel”, dans un texte de Mallet du Pan, dans *Le Mercure britannique* du 10 janvier 1800. Cf. Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen...*, *op. cit.*, n. 2, p. 196. Constitution qui, paradoxalement, tout en instituant formellement un suffrage universel à la base, en nie l'esprit de participation populaire à la souveraineté nationale qu'on trouve dans le décret de 1792. Voir, sur ce point, l'ouvrage de J. Bourdon sur *La constitution de l'an VIII*, Rodez, 1942 et les réflexions de Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen...*, *op. cit.*, pp. 199-201.

³⁰¹ Décret du 11 août 1792.

³⁰² Cf. *infra*, chap. 3, § 3.1.3. Je remercie Bertrand Hérisson de m'avoir indiqué cette particularité de la Constitution de 1793, qui passe en général inaperçue : la condition de domicile n'est en effet pas mentionnée, dans la plupart des histoires du suffrage, comme particulièrement restrictive à l'endroit des domestiques. Or, c'est pourtant bien dans cet esprit que les législateurs ont réintroduit ce critère, comme en témoigne ce passage des débats au cours duquel Thuriot obtient la modification du projet initial dans lequel était employé le terme "réside" :

l'an III qui exige qu'un homme paie au moins une contribution (directe, foncière et personnelle) pour être reconnu citoyen français et admis aux assemblées primaires³⁰³ ; ne sont plus discutées, à cette occasion, que les autres conditions, tels l'âge et la nationalité, tant il semble admis, une fois pour toutes, que la condition de domicile, jointe à celle du paiement d'une contribution, permet d'embrasser effectivement *l'universalité des citoyens*.

La notion d'indépendance, qui signale à la fois un statut moral et une situation sociale concrète, caractérise bien la citoyenneté et ses gradations : des Assemblées primaires à l'Assemblée nationale, on ne va pas du plus imbécile au plus sage, mais de la parole la plus obscure à la plus éclairée, d'une parole sous l'emprise des relations de pouvoir à une parole "libérée", émancipée des rapports sociaux. Le citoyen, c'est l'homme relativement indépendant : ça n'est pas tout homme, mais celui qui a été émancipé des rapports de domination par l'abolition du régime féodal. C'est pourquoi l'on prend comme seuil de citoyenneté les trois journées de travail : tous les hommes n'ont pu être émancipés des contingences qui liaient leur volonté. Les indigents, les vagabonds, exclus de fait de la société de ceux qui, par leur travail, peuvent subvenir à leurs besoins, sont hors de la société civile telle qu'elle se pense : une société d'hommes libres, dont l'indépendance est fonction de leur plus ou moins grande capacité à s'extraire des rapports de pouvoirs, de domination.

1.2 Le cens, mesure de l'influence sociale

"Je pense qu'il faut déterminer l'état de l'individu, car un homme riche pourrait occuper un grand nombre d'ouvriers ou de domestiques pour voter en sa faveur, et vous devez prévenir cet abus. Je demande qu'on substitue au mot réside le mot domicile ; car pour être domicilié, il faut avoir loué l'appartement ou avoir acheté la maison où l'on loge". Thuriot, *Archives parlementaires*, 11 juin 1793, t. LXIV, p. 283, cité par Bertrand Hérisson, *L'évolution de la citoyenneté en droit public français*, thèse de droit public sous la dir. de E. Picard, Paris 1, 1995, (exemplaire dactylogr., 417 p.), p. 237, qui commente cette intervention : "... il est donc clair que le constituant de 93 n'a pas voulu l'accession immédiate des domestiques à la citoyenneté". L'amendement sera adopté, excluant de fait la plus grande partie des domestiques qui, on le sait, étaient généralement logés par leurs maîtres. Sur cette notion politique de *domicile* par opposition à celle de *résidence*, voir J.-M. Poughon, "Le domicile politique et la loi du 31 mai 1850", *Revue historique de droit français et étranger*, 1986, bien que sur cet aspect particulier de la constitution de 1793, il interprète différemment la notion de domicile, en la confondant (à tort, au regard de ce que nous livre l'intervention de Thuriot), avec celle de résidence (p. 586) ; voir aussi *infra*, chap. 5, § 5.2.1 : en 1850, lorsqu'il s'agira d'exclure, dans le cadre de la Constitution de 1848, 1/3 des citoyens jusque-là admis au suffrage universel, on recourra à nouveau à cette notion, en exigeant trois ans et non plus six mois de domicile.

³⁰³ Titre II, Etat politique des citoyens, Art. 1er : Tout homme né et résidant en France qui, âgé de 21 ans accomplis, s'est fait inscrire sur le registre civique de son canton, qui a demeuré depuis, pendant une année, sur le territoire de la république, et qui paie une contribution directe, foncière et personnelle, est citoyen français.

Dans la période qui suit, c'est-à-dire celle qui va de l'Empire à la fin de la Monarchie de Juillet, c'est toujours l'indépendance qui est stigmatisée pour distinguer l'électeur et fonder la participation politique. Simplement, celle-ci, sous l'effet de doctrines politiques hostiles au principe de la souveraineté nationale, est plus qu'auparavant fonction de la position socio-économique, puisque celle-ci suffit, désormais, à la qualifier. Alors que sous la Révolution, la propriété des *électeurs* se combinait avec leur sélection préalable par l'ensemble des citoyens des assemblées primaires, la Restauration pose la propriété comme fondement nécessaire, mais surtout *suffisant*, du nouvel ordre politique ; ce faisant, elle rompt durablement l'ancienne continuité entre sphères civile et politique, ce qui induit une conception sensiblement différente de la citoyenneté.

1.2.1 Vers une radicalisation de la notabilité des électeurs

Le système électoral de la Restauration est encore aujourd'hui un système présenté à part de l'histoire moderne du suffrage, en raison des fondements idéologiques de la monarchie, dont le principe d'une souveraineté de droit divin annihile toute possibilité de représentation politique³⁰⁴. Il a été étudié d'un point de vue politique comme une des institutions qui fondent la première monarchie parlementaire de l'histoire de France³⁰⁵ et d'un point de vue plus social, comme un moyen de propagande efficace mis au service du gouvernement³⁰⁶ ; en revanche, comme construction autour de laquelle les divers courants politiques, libéral conservateur et ultra-royaliste se sont³⁰⁷ empoignés, on trouve moins de travaux³⁰⁸. En effet, les débats pourtant très fournis et d'une grande richesse conceptuelle n'ont pas fait l'objet d'un travail de synthèse comparable à

³⁰⁴ Guillaume Bacot, "La représentation politique : le tournant de la Monarchie de Juillet", *Droits. Revue française de théorie juridique*, 6, 1987.

³⁰⁵ Cf. L. Miginiac, *Le régime censitaire en France, spécialement sous la Monarchie de Juillet*, 1900 ; Jean Berger, *Etude de la législation électorale de 1820*, thèse pour le doctorat, 1903 ; S. Kent, *Electoral procedure under Louis-Philippe*, New-Haven, 1937 ; Paul Bastid, *Les institutions politiques de la monarchie parlementaire française (1814-1848)*, Paris, 1954.

³⁰⁶ Cf. Charles Roussel, "La candidature officielle sous la Restauration, une élection en 1820", *Revue politique et parlementaire*, février 1899, n° 56 ; Alexandre Pilenco, *Les moeurs électorales en France, le régime censitaire*, Paris, 1928 ; Paul Fauchille, "Comment on faisait les élections en 1815", *Revue de Paris*, 1901, ainsi que "Comment se préparaient des élections en 1818", *Revue de Paris*, juillet 1902 ; F. Sauvè, *Les dessous d'une élection législative en 1824*, Paris, 1904 ; et enfin, C. H. Pouthas, "Les listes électorales sous la monarchie autoritaire et leur utilisation (Comité des sciences historiques)", *Bulletin d'Histoire moderne et contemporaine*, 1961.

³⁰⁷

³⁰⁸ En dehors d'études très spécialisées, il n'existe aucune synthèse sur l'ensemble des débats de 1817 et 1820 qui voient pourtant, à trois ans de distance, les mêmes orateurs s'empoigner sur les mêmes notions, les mêmes questions ; il n'y a guère que Pierre Rosanvallon, qui s'intéresse à cette période depuis longtemps, pour avoir effectué un premier travail, au demeurant très éclairant, sur les débats de la Restauration concernant la question du suffrage, dans *Le sacre du citoyen...*, *op. cit.*, pp. 209-249 (partie II : "Le répertoire des expériences", chapitre 2 : "L'ordre capacitaire").

celui qui a été effectué, d'une manière aussi large que diversifiée, sur la période révolutionnaire. Ils sont pourtant connus des historiens de cette période — dont certains n'ont pas manqué, d'ailleurs, d'en souligner l'importance³⁰⁹. Mais tout se passe comme si ne se trouvaient, dans ces disputes interminables sur l'organisation électorale de la monarchie censitaire, que les relents d'un traditionalisme intéressant peu l'histoire de la société politique moderne. Et il est vrai qu'il peut paraître d'un intérêt historique moindre, au regard des périodes révolutionnaires comme celles de 1789, 1830 ou 1848, de s'attarder sur ce que l'on considère généralement comme une parenthèse dans la construction de la citoyenneté moderne, comme un retour en arrière sans conséquences graves puisqu'il n'a fait que freiner l'institution d'un suffrage universel et d'une II^{ème} République qu'on a tendance à trouver *déjà là* en 1789. Reste que si la gestation de *l'idée républicaine* se retrouve en effet plus dans les débats de la période révolutionnaire que dans ceux de la Restauration, il n'en demeure pas moins que cette dernière a tout de même, avec ses (ou en dépit de) conceptions politiques pour le moins conservatrices, mis en place ce que les révolutionnaires n'avaient jamais songé, osé ou réussi à instaurer : une élection *directe* des députés par un corps électoral *unifié*, double innovation institutionnelle sur laquelle les régimes suivants ne reviendront plus.

La période transitoire de l'Empire

La Constitution de l'an VIII, rédigée par Sieyès, tout en élargissant la base électorale et en supprimant tout critère censitaire, en réduit en fait considérablement la portée : les citoyens³¹⁰ choisissent en leur sein ceux qu'ils jugent dignes de figurer sur des "listes de confiance"³¹¹ communales, lesquels à leur tour choisissent ceux qui figureront sur les listes départementales, lesquels enfin désignent ceux qui figureront sur les listes d'éligibles aux fonctions publiques nationales ; mais en dernier ressort c'est, au sommet de cette hiérarchie, un corps *non élu* (le Sénat et le Premier consul) qui décide qui, parmi les 6 000 élus de la liste nationale, deviendra membre du Corps législatif. Le droit de suffrage, ainsi réduit à un simple "droit de présentation", aboutit en définitive à complètement détourner les "vrais principes du gouvernement représentatif" sur lesquels Napoléon Bonaparte affirmait pourtant avoir fondé la Constitution de l'an VIII³¹². Se trouve appliquée de manière exemplaire la fameuse formule de Sieyès, selon laquelle "l'autorité doit venir d'en haut et la confiance d'en bas"³¹³ ; autrement

³⁰⁹ Cf. Pierre Rosanvallon qui considère que la préparation de la loi du 5 février 1817 "donna lieu à l'un des plus importants débats politiques de la Restauration" (*Le sacre du citoyen...*, *op. cit.*, p. 209).

³¹⁰ C'est-à-dire tout homme âgé de 21 ans et domicilié depuis un an dans l'arrondissement ; seuls étaient exclus les domestiques, faillis, interdits judiciaires, accusés et contumaces.

³¹¹ P.-L. Roederer est le rédacteur de la loi du 13 ventôse an IX (4 mars 1801) qui régit le système des listes de confiance.

³¹² Cf. Jean-Louis Halpérin, "Élections", in Jean Tulard (dir.), *Dictionnaire Napoléon*, Fayard, 1989.

³¹³ Sieyès, *Notes concernant la Constitution de l'an VIII*, cahier *Observations constitutionnelles dictée au citoyen Boulay de La Meurthe*, manuscrits conservés aux Archives nationales et cités par Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen...*, *op. cit.*, pp. 199-200.

dit, et pour reprendre une formule de l'époque sur la nature du "vrai gouvernement représentatif", "tout se fait donc au nom du peuple et pour le peuple ; rien ne se fait directement par lui : il est la source sacrée de tous les pouvoirs, mais il n'en exerce aucun"³¹⁴.

Bonaparte, mécontent de cette construction qu'il juge absurde, revient par le *senatus-consulte* du 16 thermidor an X, à un système électoral plus proche de ceux de la période révolutionnaire, c'est-à-dire à la fois plus démocratique mais aussi plus sélectif ; c'est ainsi que tout en ouvrant les assemblées cantonales (premier degré) à tous les citoyens domiciliés dans le canton³¹⁵ et en redonnant au principe électif plus d'influence³¹⁶, il renoue avec des critères censitaires pour l'accès au degré supérieur de l'élection (collèges électoraux de département, auxquels n'ont accès que les 600 plus imposés du département)³¹⁷. C'est finalement à un simulacre de démocratie qu'aboutit ce système qui ôte toute influence aux électeurs ; mais, et c'est un point important que souligne Jean-Louis Halpérin, "l'Empire avait fait triompher l'idée selon laquelle le droit de vote devait être réservé à environ 100 000 notables"³¹⁸. Idée qui traverse tout le système électoral de la Monarchie censitaire.

Ce sont ces collèges électoraux de l'Empire qui élisent, en 1815, la fameuse "Chambre introuvable" de la monarchie restaurée³¹⁹ ; et c'est dans la même logique, quoique poussée à son terme, que s'inscrivent les doctrinaires pour justifier la mise en place de la première loi électorale du nouveau régime. Cherchant non plus à concilier mais à *opposer* la qualité (des "véritables" électeurs) à la quantité (de la multitude des citoyens), ceux-ci imposent pour la première fois une élection directe des députés par les électeurs, *excluant du même coup tous les citoyens des anciennes assemblées primaires*. Il n'y a plus de souveraineté nationale, ni de *droit* de vote à proprement parler. Leur succède, pour "terminer la Révolution", un système électoral fondé sur les notions de "capacité politique" et de "souveraineté de la raison", dans lequel la propriété joue, plus que jamais, un rôle central dans la désignation de l'électeur.

³¹⁴ Cabanis, *Quelques considérations sur l'organisation sociale en général, et particulièrement sur la nouvelle Constitution*, Paris, 25 frimaire an VIII (16 décembre 1799).

³¹⁵ Y compris — semble-t-il et selon Pierre Rosanvallon — les domestiques, ce qui ne s'était jamais pratiqué jusqu'alors. Cf. *Le sacre du citoyen...*, *op. cit.*, p. 202. Il convient cependant de nuancer cette affirmation, au vu de ce que l'on sait de la notion très problématique de domicile, dont la définition du Code civil ne permet pas de dire si elle autorise ou non les domestiques à se prévaloir d'un "domicile politique", comme le requiert le *senatus consulte*. Cf. *supra*, la note 187 p. 94 consacrée à la Constitution de 1793 et à la situation particulière qu'elle crée pour les domestiques.

³¹⁶ Le choix fait par le Sénat et le gouvernement s'opérant sur un corps d'éligibles plus restreint que dans la constitution de l'an VIII, on peut en effet trouver qu'il y a, dans cette diminution de la marge de manoeuvre des autorités, une augmentation de celle des électeurs.

³¹⁷ Sans parler du fait qu'une fois élus, les membres de ces collèges électoraux le restent toute leur vie ; les élections ne consistent plus, pour les électeurs des assemblées cantonales, qu'à remplacer les élus décédés.

³¹⁸ Cf. Jean-Louis Halpérin, "Élections", *op. cit.* ; et Jean-Yves Coppolani, *Les élections en France à l'époque napoléonienne*, Paris, Albatros, 1980.

³¹⁹ Chambre "introuvable", avait commenté Louis XVIII, tant sa composition idéologique allait au-delà de toute espérance pour un roi post-révolutionnaire : le "parti ultra", composé de députés acquis aux idées extrémistes de Louis de Bonald et du comte d'Artois, futur Charles X, avait en effet obtenu 350 voix sur 402 aux élections de 1815 (selon les chiffres fournis par Jean-Jacques Chevallier, *Histoire des institutions et des régimes politiques de la France de 1789 à nos jours*, Paris, Dalloz, 1972 (4ème éd.), pp. 168-171) ; ceux-ci, depuis la "leçon cinglante" des Cent jours, poussaient le Roi à une politique systématiquement contre-révolutionnaire, à tel point que Louis XVIII se trouvant débordé sur sa droite et refusant d'être "le roi de deux peuples", se verra contraint pour gouverner selon ses vœux (et sous l'influence du triptyque Molé, Pasquier, Barante), de la dissoudre le 5 septembre 1816. Voir Achille de Vaulabelle, *Histoire des deux Restaurations, jusqu'à la chute de Charles X*, Paris, 1847, tome IV, pp. 238-250.

La discussion sur la mise en place d'un nouveau système électoral débute dès le mois de décembre 1815, donnant l'occasion aux divers courants politiques de la "Chambre introuvable" de s'exprimer sur leurs conceptions de la représentation politique ; se dégagent, à cette époque, deux grandes tendances, bien exprimées par les interventions de Villèle au nom des ultra-royalistes d'une part, et de Royer-Collard au nom de la tendance "ministérielle", chargée d'exprimer la volonté du roi, d'autre part.

Le comte Jean-Baptiste-Séraphin-Joseph de Villèle est à cette époque considéré comme le chef de la majorité ultra-royaliste de la Chambre³²⁰. Face à lui, Royer-Collard, le plus prestigieux des hommes du groupe doctrinaire³²¹, est un ancien avocat qui a déjà acquis une certaine influence sous la Révolution, au sein de laquelle il se comporte comme un modéré : "ses opinions n'avaient rien d'excessif et n'allaient pas plus loin que l'égalité devant la loi et l'intervention d'une représentation de la nation dans le vote de l'impôt."³²² Tout le débat consiste à comprendre ce que souhaite la Charte de 1814. Car si son article 40 établit bien que "les électeurs qui concourent à la nomination des députés ne peuvent avoir droit de suffrage s'ils ne payent une contribution directe de 300 francs, et s'ils ont moins de trente ans", elle ne précise pas s'il s'agit de donner le suffrage seulement aux "électeurs" ou s'il est possible d'accorder un droit indirect aux simples "citoyens" ; ni s'il est possible d'introduire d'autres seuils de sélection au-delà du paiement des 300 francs, en interprétant celui-ci comme un minimum.

Au terme de débats longs et houleux, la "Chambre introuvable" conserve le principe d'une élection à deux degrés. Celle-ci a en effet l'immense avantage, en maintenant un droit d'élection pour les plus petits

³²⁰ Né en 1773, d'une famille noble et ancienne de Toulouse, ancien officier du corps royal de la marine, Villèle a été un fervent opposant de la Déclaration de Saint-Ouen, au nom d'un retour complet au régime antérieur à la Révolution. Revenu à une position plus modérée, élu député de Haute-Garonne, il cherche à faire des royalistes "un parti compact, homogène et discipliné, dont il serait le chef". Paul Thureau-Dangin, *Royalistes et républicains...*, *op. cit.*, p. 194. En février 1816, il est, comme il se doit, à la tête de la commission, elle-même à la tête de l'opposition au gouvernement.

³²¹ Groupe plutôt que parti, les doctrinaires n'ayant "aucune communauté de doctrine" Paul Langeron, *Royer-Collard, Un conseiller secret de Louis XVIII*, Paris, 1956, p. 130. Ils sont appelés ainsi en raison de "leur langage sentencieux, leur habitude de recourir à la théorie, le détachement qu'ils manifestaient à l'égard du pouvoir, le dédain affiché des contingences". Gabriel Rémond, *Royer-Collard, son essai d'un système politique*, thèse pour le doctorat, Paris, 1933, pp. 23-24. Selon François Guizot, c'était "un parti du bon sens et du sens moral, un parti des honnêtes gens et des esprits modérés, voulant le respect de tous les droits divers et le développement à la fois libre et régulier de toutes les forces saines de l'humanité" (Guizot, cité par Paul Langeron, *Royer-Collard...*, *op. cit.*, pp. 130-131). S'ils se réunissent, c'est "sur certaines idées générales", telles que la légitimité, l'acceptation de la Révolution et le rejet unanime de la souveraineté nationale : "Ils ont consacré les efforts de leur vie, même après la révolution de Juillet, à séparer la cause de la royauté de celle de l'ancien régime et la cause de la liberté politique, telle qu'ils l'entendaient, de celle des idées révolutionnaires. La légitimité et la Charte, telle aurait pu être leur devise, comme celle de Royer-Collard. Pour appliquer leur politique, il leur fallait un gouvernement ; ils essayèrent et même ils réussirent à en fonder un qui a duré trente ans, le gouvernement des classes moyennes" (E. Spuller, *Royer-Collard*, Paris, 1895, p. 136.) Les trois hommes du "parti" qui, selon le mot de Beugnot, "pouvaient tenir sur un canapé" sont, avec Royer-Collard, Jordan, Serre, et Broglie. Tous interviennent dans le débat sur la loi d'élection.

³²² *Biographie universelle ancienne et moderne*, nouvelle édition, publiée sous la direction de M. Michaud, Paris, 1843. En avril 1797, élu député au conseil des Cinq-Cents par l'assemblée électorale de la Marne, Royer-Collard s'est lié assez intimement avec Corbière, Camille Jordan et Quatremère de Quincy ; au lendemain du 18 fructidor, épargné par la répression, il est chargé de former un conseil royaliste ayant pour mission de correspondre avec le Roi. Professeur d'histoire de la philosophie à la faculté des lettres, où il développe la philosophie écossaise, puis conseiller d'Etat en service extraordinaire, il est étroitement associé au projet de loi sur la presse, ainsi qu'à l'ordonnance qui change tout le système de l'instruction publique. Ayant cessé toute fonction publique pendant les Cent jours, il retrouve sa place au Conseil d'Etat lors du retour de Louis XVIII, qui le nomme Chevalier de la Légion d'Honneur et président de la commission de l'instruction publique (août 1815) ; élu député du département de la Marne, il siège au centre gauche.

propriétaires, de favoriser l'emprise locale, "le naturel patronage" des propriétaires terriens que sont la plupart des ultra-royalistes qui composent la majorité de la Chambre³²³. Au premier degré, seront admis tous les contribuables payant 50 francs de contributions, tandis qu'au second degré ne parviendront que ceux qui payent 300 francs³²⁴. Ce texte, adopté par la Chambre des députés dans la séance du 6 mars 1816, échoue sous la pression du roi, devant la Chambre des pairs.

Au mois d'avril, Vaublanc propose un second projet de loi, qui se contente de donner force de lois aux ordonnances des 13 et 21 juillet 1815 — qui ont réglé les élections jusqu'à présent³²⁵. Là encore, la "Chambre introuvable", sous l'égide de la commission présidée par Villèle qui réussit à imposer ses propres amendements, mécontente profondément le roi ; le projet, qui ne quitte pas les cartons ministériels, ne sera jamais soumis à la Chambre des pairs³²⁶. Car à la suite de ce que les ultra-royalistes considèrent à juste titre comme leur victoire, la Chambre est brusquement dissoute ; et c'est dans une enceinte profondément renouvelée, composée de députés majoritairement dévoués au parti ministériel cette fois (donc au roi), qu'est votée la première loi électorale de la Restauration. Au regard des projets antérieurs, elle constitue une petite révolution.

La petite révolution de la loi électorale de 1817

³²³ Parmi une multitude de discours sur ce sujet, voir celui exemplaire, d'Humbert de Sesmaisons, dans la séance de la Chambre des députés du 6 mars 1816, qui explique pourquoi la loi électorale doit faire en sorte qu'une partie des collèges électoraux du second degré soit composée des plus forts contribuables du département, parce que les petits "éliront de préférence les plus imposés, parce qu'on n'est jamais jaloux que de ce que l'on peut atteindre, et l'on ne peut atteindre que ce dont on est le plus rapproché. Les plus imposés seront donc nécessairement choisis, et c'est ce que nous voulons. Alors vous verrez entrer dans les collèges électoraux de riches propriétaires qui seront les véritables représentants de la masse et de la propriété de l'arrondissement, car ils auront été élus par tous les petits propriétaires."

³²⁴ Avec cette réserve que le tiers du nombre prévu sera composé des plus imposés, et que le dixième sera pris par le Roi "parmi les habitants du département qui ont rendu des services à l'Etat" et qui remplissent les conditions d'éligibilité. Article 11 du Titre II du projet de loi électorale de Vaublanc adopté dans la séance du 6 mars 1816.

³²⁵ Ces ordonnances prévoyaient une élection à deux degrés, le collège d'arrondissement élisant des candidats, et le collège de département élisant au moins la moitié des députés parmi ces candidats ; le premier collège était composé d'électeurs de 21 ans, et le second, d'électeurs du même âge mais choisis sur la liste des plus imposés du département. En outre, et conformément à l'acte du 22 février 1806, les membres de la légion d'honneur pouvaient être adjoints aux collèges d'arrondissement, ainsi qu'au collège de département s'ils remplissaient les conditions censitaires fixées par la Charte de 1814. A la suite de cette première ordonnance, et ayant constaté "qu'un assez grand nombre de collèges électoraux se trouvaient en ce moment incomplets", le roi avait autorisé les préfets à adjoindre aux listes électorales, et conformément à l'acte du 16 thermidor an X (toujours, donc, dans l'intention de se "rapprocher autant qu'il sera possible, tant de la Charte que des formes précédemment en usage"), 20 membres au collège de département, dont 10 parmi les 30 plus imposés du départements, et 10 autres "parmi ceux de nos sujets qui ont rendu des services à l'Etat".

³²⁶ C'est à une "société d'élites", de notables, caractéristique de la structure sociale de la monarchie censitaire que se réfèrent les ultra-royalistes de la "Chambre introuvable", lorsqu'en 1816 ils défendent le principe d'un cens électoral relatif à la position sociale des notables dans leur communauté locale (le département) : plutôt qu'un cens égal sur tout le territoire, ils préconisent en effet de confier le second degré des élections aux plus imposés du département, quel que soit leur niveau de contribution. Seule doit compter la situation supérieure *relative* et non un seuil fixe, arbitraire mais tangible donc objectif, pour juger de la qualité des citoyens amenés à concourir à l'élection des députés. C'est cette doctrine qui prévaudra dans la seconde loi électorale de la Restauration, celle du 29 juin 1820 : les deux degrés d'élection seront désormais remplacés par deux types de collèges électoraux, l'un réunissant tous les électeurs censitaires, l'autre réunissant les électeurs les plus imposés du département et chacun élisant un certain nombre de députés. En dépit de son intérêt, nous ne nous y attarderons pas, l'essentiel étant de comprendre, à partir de l'exemple du débat sur la loi du 5 février 1817, quels enjeux traversent, à cette époque, la mise en place d'une loi électorale dans une monarchie parlementaire, et selon quelles conceptions elle parvient à maintenir certains acquis de la Révolution, comme le suffrage censitaire et la philosophie individualiste, tout en rompant avec sa doctrine de la souveraineté nationale. Outre la synthèse déjà citée de Pierre Rosanvallon, dans *Le sacre du citoyen*, nous renvoyons, pour une approche spécifiquement consacrée aux débats autour de la loi de 1820, à l'article d'A. Spitzer, "Restoration political theory and the debate over the Law of the double vote", *Journal of Modern History*, mars 1983.

Les rivalités de personnes entre le ministre de l'intérieur Vaublanc et le couple Richelieu-Decazes, les liens très étroits entre le premier et Monsieur (futur Charles X), ajoutés à l'éclat du 10 avril et enfin, au mémoire remis au Roi dans lequel Vaublanc insistait sur "l'indispensable nécessité d'une marche plus ferme, plus résolue ; d'une union plus intime avec cette majorité royaliste, que la molle attitude du ministère rassurait si peu"³²⁷, toutes ces raisons accumulées entraînent la chute du trop royaliste ministre³²⁸. C'est, tout naturellement, vers Lainé que les deux hommes se tournent pour prendre la succession de Vaublanc ; le récent soufflet qu'il a reçu de Villèle et Corbin des Issarts devant la Chambre, mais surtout son "talent de tribune, des gages éclatants donnés à la royauté, une rare probité politique, et la position influente que lui donnait la présidence de la Chambre depuis la chute de l'Empire"³²⁹, méritaient une récompense — que pourtant il tarde à accepter. Le cabinet est partiellement remanié, et c'est ainsi qu'avec Barbé-Marbois, qui détenait le ministère de la justice, c'est François Guizot, maître des requêtes, qui tombe³³⁰. Dans le prolongement logique de ce remaniement, s'impose une dissolution de la Chambre, à laquelle Decazes travaille avec obstination. Cette dissolution est le fruit du travail de trois hommes de l'Empire — Molé, Pasquier et Barante — qui convainquent Richelieu qu'il n'aura rien à craindre d'une nouvelle Chambre.³³¹ Le 7 septembre 1816 paraît la feuille officielle annonçant la dissolution de la Chambre des députés. Le 19 septembre, une circulaire de Decazes, envoyée dans tous les départements, recommande, sous la forme d'instructions sur les élections, de "combattre à outrance les hommes de l'ancienne majorité"³³². Enfin, la destitution de Chateaubriand de son titre de ministre d'Etat, suite à la publication de son pamphlet *La monarchie selon la Charte* — et auquel l'ordonnance du 5 septembre lui a fait ajouter un post-scriptum vengeur —, vient "raffermir fort à propos le zèle des fonctionnaires des départements"³³³. Le succès électoral est à la hauteur du mal que les trois hommes se sont donné : sur les 259

³²⁷ Achille de Vaulabelle, *Histoire des deux Restaurations...*, op. cit., p. 82.

³²⁸ "Une fois délivrés de la Chambre élective, les deux membres influents du cabinet, le duc de Richelieu et M. Decazes, s'occupèrent d'éloigner du conseil l'homme en qui se personnifiaient pour ainsi dire les projets et les passions de cette assemblée. Le renvoi de M. de Vaublanc était arrêté depuis longtemps dans la pensée du président du conseil et du ministre de la police, dont l'influence sur Louis XVIII devenait chaque jour plus absolue." *Ibid.*, p. 81.

³²⁹ Achille de Vaulabelle, *Histoire des deux Restaurations...*, op. cit., p. 83.

³³⁰ Les temps s'y prêtent, à vrai dire : les journaux anglais ne parlent que du succès des orateurs radicaux de leur pays, et les feuilles royalistes renchérissent en décrivant "le détail de fêtes semblables dans le midi" données en l'honneur des membres de la majorité ; or, d'après Achille de Vaulabelle, Richelieu, "soumis aux préjugés d'une longue émigration et d'un séjour de près de 20 ans en Russie, (...) n'admettait pas que les masses pussent intervenir dans la politique, même par leurs applaudissements, et il attachait un sens révolutionnaire aux mots *populaire* et *popularité*". Il n'est donc pas difficile aux trois hommes de convaincre le chef du gouvernement, et de la dangereuse popularité de ces *ultra-royalistes* et, à grand renfort de statistiques, de la victoire certaine des royalistes *modérés* aux prochaines élections. Reste à vaincre la crainte de Louis XVIII devant la colère de son frère lorsqu'il apprendra la dissolution de "sa" majorité. Decazes s'adresse alors au tzar Alexandre, dont l'intervention s'avère décisive.

³³¹ Achille de Vaulabelle, *Histoire des deux Restaurations...*, op. cit., p. 240.

³³² Elle précisait notamment : "Le Roi attend des électeurs qu'ils dirigent tous leurs efforts pour éloigner des élections les ennemis du trône et de la légitimité qui voudraient renverser l'un et écarter l'autre, et les amis insensés qui l'ébranleraient en voulant le servir autrement que le Roi veut l'être ; qui, dans leur aveuglement, veulent dicter des lois à sa sagesse, et prétendent gouverner pour lui. Le Roi ne veut aucune exagération ; il attend des choix des collègues électoraux des députés qui apportent à la nouvelle Chambre les principes de modération, qui sont la règle de son gouvernement et de sa politique ; qui n'appartiennent à aucune société secrète, qui n'écoutent d'autres intérêts que ceux de l'Etat et du trône, qui n'apportent aucune arrière-pensée, et respectent avec franchise la Charte comme ils aiment le Roi avec amour." (Le texte de ces instructions est lu à la Chambre lors de la vérification des pouvoirs, par Serre, le 9 novembre 1816).

³³³ "Enhardis par cette disgrâce éclatante de l'homme en qui se résumaient pour ainsi dire les doctrines ainsi que les passions de la Chambre dissoute, un certain nombre d'agents de l'administration dirigèrent les voix du corps électoral sur des hommes moins hostiles que les membres de l'ancienne majorité aux intérêts matériels et moraux issus de la révolution ; les adversaires de la restauration eux-mêmes,

députés de cette nouvelle Chambre, 168 sont réélus, dont une centaine seulement de l'ancienne majorité³³⁴. Le ministère peut à présent compter sur une majorité de 60 voix qui va lui permettre de faire passer, sans difficulté, la nouvelle loi sur les élections.

Le 28 novembre 1816, le ministre de l'intérieur, Lainé, vient présenter à la Chambre des députés un nouveau projet de loi sur les élections. Le ministre s'adresse à une Chambre de royalistes modérés qui ne lui est pas défavorable *a priori*, puisqu'elle a été renouvelée dans le but exprès de soutenir la politique du Roi. Il a, à ses côtés, des orateurs prestigieux et écoutés, tels que Royer-Collard et Serre, les chefs de file de l' "école doctrinaire" et véritables auteurs du projet, avec François Guizot. C'est sur l'ancien principe d'une élection hiérarchisée, toujours en vigueur depuis 1789 — et qui avait paru si évident lors des débats de 1816 — que la bataille parlementaire s'engage.

A la question "quels sont les électeurs ?", le ministre de l'intérieur répond en se référant à l'article 40 de la Charte³³⁵ : sont concernés les 100 000 citoyens désignés par cette somme d'imposition. Mais le sont-ils tous, ou les 300 francs de cens ne sont-ils qu'un seuil au-delà duquel la loi peut encore introduire des critères de sélection ? C'est bien pour éviter cette dernière interprétation que Lainé prend soin de prévenir son auditoire que "n'appeler qu'une partie des Français que la Charte a désignés pour concourir à la nomination des députés, ce serait jeter entre eux un germe de discorde et créer des embarras qu'on évite en les appelant tous." Le ministre répond ainsi à ceux qui, lors des débats d'avril 1816, avaient émis la possibilité de lire cet article 40 comme une condition nécessaire, mais nullement suffisante, à la définition de l'électeur. C'est aussi à ces éventuels adversaires qu'il déclare que "le nombre [d'électeurs] n'en est pas trop considérable, puisque de grandes probabilités font voir que dans tout le royaume il ne s'élèvera pas à cent quarante mille". La plupart des concepts chers aux doctrinaires se retrouvent dans le discours de Lainé. Il commence, comme il se doit, par évoquer les propriétaires et les chefs de famille :

"Ces propriétaires, pour la plupart chefs de famille, sans former dans le royaume une classe à part, serviront à répandre et entretenir dans toute la nation l'esprit de la monarchie et celui d'une sage liberté."³³⁶

Mais il insiste surtout sur une notion centrale, celle de classe moyenne (ceux qui, "par leur fortune plus médiocre touchent à tous les états de la société"), indissociable de l'éducation sur laquelle repose l'idéal de

délivrés des peurs qui les avaient éloignés des précédentes élections, aidèrent au succès ; tous se rendirent, cette fois, dans les collèges, et, s'unissant aux électeurs ministériels contre l'ennemi commun, ils s'efforcèrent de faire triompher les candidats du cabinet." Achille de Vaulabelle, *Histoire des deux Restaurations...*, *op. cit.*, p. 250.

³³⁴ Selon Jean-Jacques Oechslin, c'était même sur moins d'une centaine de voix que les ultras pouvaient désormais compter, puisqu'il n'en dénombre que 88 sur 238 députés. Cf. "Sociologie, organisation et stratégie de l'ultra-royalisme", in *Politique, revue internationale des doctrines et des institutions*, juillet-septembre 1958.

³³⁵ Et dont on a vu qu'il impose que "les électeurs qui concourent à la nomination des députés ne peuvent avoir droit de suffrage s'ils ne payent une contribution directe de 300 francs, et s'ils ont moins de trente ans."

³³⁶ Lainé, intervention devant la chambre des députés, dans la séance du 28 novembre 1816. *Archives parlementaires*, T. XVII, pp. 561-564. Les citations suivantes, sauf indication contraire, sont extraites de ce discours.

progrès politique et social des doctrinaires, confiants en un avenir qui verra le droit de suffrage s'étendre à tous ceux qui auront acquis les connaissances nécessaires à la fonction politique. La condition nécessaire à la réalisation d'un système électoral basé sur la classe moyenne, réside dans l'abolition du deuxième degré :

“Il a paru qu'il y avait en cette matière deux principes fondamentaux dont on ne devait pas s'écarter. Le premier, c'est que l'élection doit être directe (...). Le second, c'est que la nomination de chaque député doit être le résultat du concours de tous les électeurs du département, et non l'ouvrage de telle ou telle portion déterminée de ces mêmes électeurs.”

On mesure, au regard de la législation antérieure, l'audace d'une telle proposition : l'élection directe ou plutôt, *l'élection directe des députés par l'ensemble du corps électoral* n'a jamais été pratiquée. C'est pourquoi Lainé, au risque de paraître redondant, précise par le second principe ce que le premier semble déjà dire, à savoir que tous les citoyens désignés par la Charte sont électeurs, et que tous les électeurs sont bien ceux qui élisent directement les députés. Cette précision est nécessaire, tant la confusion entre les termes d'électeur, de citoyen et de participation a engendré d'interprétations divergentes. Les arguments que Lainé avance en faveur de l'élection directe sont ceux que l'on retrouvera tout au long des débats : seule l'élection directe établit entre les électeurs et les élus des “rapports immédiats, qui donnent aux premiers plus de confiance dans leurs mandataires, et aux seconds plus d'autorité dans l'exercice de leurs fonctions” ; elle seule peut faire naître entre eux “cette sorte de responsabilité morale qui garantit la bonté des choix, et dont l'influence va croissant à mesure que ces deux classes d'hommes se connaissent et se lient davantage”, et éviter ainsi ce que l'élection indirecte provoquerait, à savoir que “les ambitions s'agiteraient et les partis se formeraient pour la nomination des électeurs comme pour celle des députés”.

Le rapport de la commission³³⁷ à laquelle a été confié le projet de loi Lainé est présenté à la Chambre des députés le 19 décembre 1816, par Bourdeau, député du centre³³⁸. Toute dévouée au gouvernement, la commission s'est ralliée aux principes du projet. N'admettre que les contribuables payant 300 francs de contributions se justifie, selon le rapporteur, par la volonté de garantir l'élection par la propriété ; aussi le Roi a-t-il cherché la source des collèges électoraux dans “les classes de la société les plus intéressées à conserver la liberté sage et raisonnable qu'il a donnée à son peuple”³³⁹. Ceci a pour conséquence l'exclusion systématique des citoyens jusque-là admis à voter dans les assemblées primaires. Exclusion aussitôt justifiée par ce qui la fonde : l'accès libre et égal de tous à la fortune, par le travail et les capacités individuelles ; ainsi, les exclus ne doivent-

³³⁷ La commission se compose de 9 bureaux présidés par les députés Bourdeau, Siméon, Tournemine, Caumont, Breton, Bruyères-Chalabre, Ribard, Mousnier-Buisson, et le prince de Broglie.

³³⁸ Les *Archives parlementaires* indiquent que Bourdeau est député de la Seine ; pourtant, selon *Le guide électoral, ou biographie législative de tous les députés, depuis 1814 et y compris 1818 à 1819* de Brissot-Thivars (Paris, 1819), il est élu par la Haute-Vienne, ce qui est confirmé par la *Nouvelle biographie des députés...* de J.-B.-M. Braun ; ancien avocat à Limoges, nommé procureur général à la cour royale de Rennes en 1815, il siège au centre de la Chambre de 1815 à 1826.

³³⁹ Bourdeau, intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 19 décembre 1816. *Archives parlementaires*, T. XVII. Les citations suivantes, sauf indication contraire, sont extraites de ce discours.

ils leur situation qu'à eux-mêmes, qui n'ont pas *su* atteindre le degré de fortune suffisant pour garantir leur capacité politique. D'ailleurs, précise Bourdeau, l'exclusion n'est-elle pas relative aux fortunes, plutôt qu'aux personnes ? Toute la rhétorique des doctrinaires s'exprime dans cette distinction, qui servira également à montrer que le suffrage est un droit *universel* dont seul l'exercice est *suspendu* pour la majorité des citoyens. Aux adversaires qui reprocheraient au projet son caractère trop démocratique parce que direct, le corps des électeurs "véritables" passant de 16 000 à 100 000 individus, le rapporteur s'empresse de répondre que

"toutes les fois que le droit, le titre et le pouvoir ne sont pas subordonnés à un choix et transmis par une élection antécédente, toutes les fois qu'ils sont attachés à la personne elle-même et à de certaines conditions pour l'acquérir, tout lien démocratique disparaît ; je serais même tenté de dire que l'exercice du droit public est aristocratisé."

L'argument est étrange et, si Bourdeau ne l'explique pas plus, la discussion s'en chargera ; dans l'esprit des hommes de la commission, le caractère démocratique d'une élection repose plus sur le *nombre* de participants que sur la *forme* électorale proprement dite. A cet égard, lorsque le rapporteur aborde les avantages de l'élection directe, c'est pour montrer d'abord qu'elle fait passer le nombre de votants de 5 millions à 100 000 ; ainsi ne peut-on accuser le projet de pencher vers la démocratie, comprise comme pouvoir du plus grand nombre, tout en reconnaissant son respect pour les acquis maintenus par la Charte, tels que l'égalité et la redéfinition de la propriété révolutionnaire. Une fois l'aptitude déclarée et reconnue, nul ne saurait plus introduire de distinctions entre les électeurs : c'est là un habile compromis entre la hiérarchie électorale traditionnelle qui ne tolère pas d'intervention directe de tous les citoyens à l'élection des députés, et le statut égalitaire des électeurs démarqués du concept révolutionnaire de la "multitude".

Bourdeau ayant tracé les grandes lignes du projet et confirmé l'accord que la commission lui donne, le débat s'engage, du 26 décembre au 8 janvier 1817. Il se centre sur *le contenu du droit de suffrage*, et notamment sur les conditions auxquelles il doit être soumis dans le cadre d'une monarchie représentative. L'interprétation des doctrinaires et du gouvernement bouleverse la définition de l'électeur, jusque-là (c'est-à-dire depuis la Révolution) compris comme "éligible", et non comme électeur *de droit*. Ce sont donc les conséquences d'un suffrage défendu comme un *droit* qui vont occuper les parlementaires lors de ces débats ; un droit de l'individu propriétaire, quel qu'il soit, indépendamment de l'influence sociale qu'il peut déployer par ailleurs ; un droit individualiste, donc, quoique désormais, la société politique se détache de la société civile pour chercher sa légitimité non plus dans le nombre et dans la souveraineté des citoyens, mais dans la capacité politique de certains, dont la propriété sert alors de signe de reconnaissance sociale. Car la propriété — avec la capacité politique qui lui est attachée — est bien, au regard de l'ancienne hiérarchie des naissances et des ordres, une valeur individualiste, faisant reposer sur le mérite individuel et le travail, la nouvelle hiérarchie sociale dont est issue la société politique. De ce point de vue, ils appartiennent à la pensée révolutionnaire, qu'ils prolongent plus

qu'ils ne la nient, en exacerbant les contradictions.

1.2.2 Un suffrage individualiste

Le système des doctrinaires est cohérent en dépit de sa complexité, pour ne pas dire de ses apparentes contradictions ; c'est qu'il tente de concilier l'universalisme de la règle, et la multitude des exceptions posées à son application. Ainsi, alors qu'ils manifestent une véritable appréhension envers le grand nombre³⁴⁰, alors qu'ils revendiquent même, dans ce projet de loi, l'exclusion des "prolétaires"³⁴¹, le nombre est-il pourtant salué par l'un d'entre eux, Cuvier, en raison de ses "grands avantages". C'est qu'il ne faut pas confondre le nombre et la multitude, le rassemblement au chef-lieu de département de tous les électeurs (à hauteur de 300 individus), et l'admission de la masse dans le premier degré d'élection :

"Un député d'un département tout entier [a] une mission plus respectable que le député d'une ville, et s'il était possible de faire intervenir dans le choix de chaque individu la nation tout entière, ce serait alors qu'on serait arrivé à cet égard au *maximum* de la perfection."

Assurer l'indépendance de l'électeur

La multitude, selon les doctrinaires, c'est d'une manière générale tous ceux qui ne peuvent s'acquitter des 300 francs de contribution directe, aussi bien les ouvriers que les paysans, les petits commerçants que les manufacturiers ; mais, plus précisément, c'est en réalité la population des campagnes, dès lors qu'elle demeure, comme dans certains départements, sous le contrôle et la dépendance des grands propriétaires terriens.

³⁴⁰ Appréhension qui avait justifié, dans la session précédente, leur rejet du projet Vaublanc accordant le droit de suffrage aux plus petits propriétaires.

³⁴¹ "J'appelle *prolétaires*, déclare Cuvier lors de la discussion générale, tous ceux qui n'ont pas en biens ce qui est nécessaire à une existence indépendante, et telle que quelque instruction et le sentiment raisonné du devoir puissent y être joints." Cuvier, intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 28 décembre 1816. *Archives parlementaires*, T. XVII. Les citations suivantes sont extraites du même discours.

L'opposition entre la ville et la campagne ne cesse d'être invoquée par les orateurs, qui vont parfois, comme Serre — par ailleurs ardent défenseur de la doctrine du gouvernement, quelle qu'elle soit³⁴² —, jusqu'à proposer une représentation distincte pour ces deux formes de "propriété"³⁴³. Le chef-lieu, c'est le territoire des lumières, c'est le brassage des opinions, et le rassemblement de tous les électeurs du département dans l'anonymat de la foule, loin des influences et pressions des notables locaux. Dans la foule réunie au chef-lieu, "à mesure que le cercle s'étend", disait déjà Lainé dans son premier discours, on arrête

"l'effet des petites et obscures influences pour assurer celui des influences grandes et légitimes, et on garantit d'avance à la nation que la Chambre des députés ne sera composée que d'hommes réellement considérables, effectivement revêtus de la confiance de leurs concitoyens, et vraiment dignes et capables par leurs talents, leur existence et leur caractère, de concourir à la confection des lois."³⁴⁴

Ainsi, il n'y a pas de contradiction dans l'affirmation doctrinaire du caractère à la fois mal/ et bien/faisant du nombre ; dans tous les cas, c'est l'indépendance de l'élection qu'il s'agit de garantir (indépendance qui, on l'a constaté, est jugée plus nécessaire lorsqu'elle doit s'exercer à l'encontre des grands propriétaires que du gouvernement). Deux sortes d'indépendances sont à cet égard à protéger : l'indépendance matérielle de l'électeur, garantie par les 300 francs de contribution, et l'indépendance morale, mieux assurée dans l'anonymat du chef-lieu que sur le territoire restreint du canton ou de l'arrondissement. Si la seconde n'est qu'une question d'organisation, la première nécessite l'exclusion de la majorité des citoyens. Or, sur ce point encore, les doctrinaires semblent défendre une position contradictoire, en prônant un droit peut-être à la fois restreint et universel, donné et reconnu par la Charte.

L'exercice restreint d'un droit universel

Qu'est-ce que le droit de suffrage ? ne cessent de se demander les députés et orateurs du gouvernement dont la tâche est de justifier la construction d'une élection qui, n'acceptant plus de discrimination au-delà du seuil d'admissibilité franchi, est à la fois exclusive et égalitaire. Le comte Abrial, membre de la commission

³⁴² Pierre-François-Hercule de Serre est un ancien émigré, avocat influent sous l'Empire, chaud partisan de la Restauration, premier président de la cour royale de Colmar, conseiller d'Etat, et député depuis 1815. Défenseur dévoué de la monarchie constitutionnelle, il siège avec la minorité qui soutient le ministère (centre gauche). Après la dissolution de la Chambre, il avait réuni un grand nombre de suffrages pour la présidence de la nouvelle Chambre, à laquelle le Roi avait néanmoins préféré appeler Pasquier, Serre étant trop en dissidence avec le ministère sur plusieurs points de la loi électorale. Il faut savoir que c'est lui qui, en 1820, défendra la loi électorale destinée à contrer celle de 1817, qu'il est justement en train d'appuyer en tant que "ministériel".

³⁴³ D'accord sur l'essentiel, adoptant le principe "qu'il ne faut appeler aux élections aucun individu payant au-dessous de 300 francs, étant entendu que "l'esprit et l'intérêt", sinon la lettre de la Charte, "veulent que la multitude soit exclue des élections", le député dépose un amendement distinguant les villes et les campagnes, afin d'ôter au projet autant l'image que la réalité "d'un mode démocratique, qui échapperait à la fois à nos faibles aristocraties et à cette influence du gouvernement toujours contestée depuis la Restauration, et toujours reconnue si indispensable pour comprimer les écarts de tous les partis." Serre, intervention devant la Chambre des députés, dans la séance du 27 décembre 1816. *Archives parlementaires*, T. XVII.

³⁴⁴ Lainé, intervention devant la chambre des députés, dans la séance du 28 novembre 1816. *Archives parlementaires*, T. XVII, pp. 561-564. Le choix des doctrinaires en faveur du chef-lieu de département trouve son explication aussi dans le fait que les villes votent majoritairement en faveur des libéraux, alors que le chef-lieu de canton est réputé pour voir s'exprimer plutôt les influences "naturelles" des grands propriétaires.

spéciale, est celui qui exprime le mieux la conception doctrinaire du *droit* de suffrage :

“Il me semble d’abord, déclare-t-il, qu’on n’a pas assez éclairci ce qu’il faut entendre par le droit d’élection. Le droit d’élection n’est point un droit conféré, ni une dignité, ni un titre honorifique ; c’est un droit inhérent à la qualité de citoyen, qui repose sur la tête de quiconque jouit des droits de cité.”³⁴⁵

Les mandats des députés au Corps législatif ne sont autres que l’ensemble des citoyens ; aussi, continue le pair, “comme le mandat s’opère par les élections, il suit que tous les citoyens sont les électeurs de droit des députés au Corps législatif” ; comme il est impossible que “25 millions d’hommes puissent exercer à la fois le droit d’élection. Il faut donc une réduction, qui détermine ceux qui concourront de fait aux élections et ceux qui n’y concourront pas”, de sorte qu’il y aura d’une part des électeurs de fait (100 000), et d’autre part des électeurs de droit (les autres Français) ; enfin, termine-t-il

“d’après la Charte, il est évident que la qualité d’électeur n’est point conférée, c’est une qualité qui n’a besoin, pour se développer et être mise en activité, que d’une certaine fortune, déterminée par la contribution directe et l’âge de trente ans.”

Le droit d’élection est un droit social, selon le chevalier de Sartelon³⁴⁶, député du centre gauche ; par conséquent, il peut être, comme tous les droits sociaux

“soumis par la loi à des conditions spéciales sans lesquelles son exercice pourrait devenir nuisible ou dangereux. Nous ne sommes point chargés de stipuler ces conditions, continue-t-il, la Charte y a pourvu (...) ; tout doit se taire devant elle.”³⁴⁷

Justement, la question est bien de décider si la Charte a souhaité, par son énigmatique article 40, désigner tous les électeurs, ou simplement préciser le seuil *d’éligibilité* des dits électeurs. Dans la seconde éventualité, défendue par les ultras, il faut décider de la manière dont s’opérera le choix entre les électeurs-éligibles ainsi désignés. C’est là tout l’enjeu des débats depuis le projet Vaublanc. Mais dans la première, il n’est pas vrai que les lois organiques ne peuvent que se taire, car si l’article 40 définit les électeurs, il ne dit rien de l’élection directe. Qu’est-ce qui interdit, dans la Charte, d’introduire des degrés au sein des contribuables à 300 francs ? Pourquoi ne pas instituer un premier degré à partir de cette quotité d’impôt ? Au nom de quoi les doctrinaires défendent-ils l’élection directe ? C’est pour contrer ces objections que les défenseurs du projet introduisent *le principe de l’universalité du droit de suffrage*, dont le fondement doctrinal se trouve selon eux dans l’article 1^{er} de la Charte, qui reconnaît l’égalité de tous les Français devant la loi.

Droit *social*, le suffrage n’en est pas moins un droit *universel*, dans la mesure où tout citoyen *peut* y

³⁴⁵ Abrial, intervention devant la Chambre des pairs dans la séance du 29 janvier 1817. *Archives parlementaires*, T. XVIII. Les citations suivantes, sauf indication contraire, sont extraites de ce discours.

³⁴⁶ Commissaire-ordonnateur en chef de la maison du Roi et chevalier de Saint-Louis, Sartelon, ancien militaire de l’Empire, a été élu par le département de la Corrèze.

³⁴⁷ Sartelon, intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 27 décembre 1816. *Archives parlementaires*, T. XVII.

prétendre dès lors qu'il en remplit les conditions de capacité. Définition du droit qui tend évidemment à assimiler le suffrage aux emplois publics, auxquels l'article 2 de la Charte reconnaît tous les Français également admissibles, et qui s'inscrit en opposition radicale avec la philosophie du droit naturel. C'est cette position que défend le comte d'Aguesseau devant la Chambre des pairs, en distinguant le droit de son exercice.

“La Charte constitutionnelle n'a point voulu dépouiller un grand nombre de Français de leurs droits politiques”, dit-il, “mais on peut avoir un droit, sans avoir la faculté d'en user, jusqu'à ce qu'on ait acquis celle d'en *bien user*. Cette distinction entre le droit et l'exercice du droit a toujours existé. Un mineur, propriétaire, ne peut disposer de sa propriété ; la loi la reconnaît, mais elle lui en interdit l'usage pour son propre intérêt. (...) Enfin, de ce que l'on est admissible à tous les emplois, il n'en résulte pas que l'on doive les accorder indistinctement.”³⁴⁸

Comment mieux défendre le système de l'élection directe, exclusive et universelle, élitaire et égalitaire à la fois ? L'exclusion que provoque le projet du gouvernement ne blesse personne, quoi qu'en disent les ultraroyalistes. D'abord, les Français sont indifférents au droit de suffrage³⁴⁹. Ensuite, l'exclusion est comparable à celle que subissent les éligibles lors des élections : c'est encore Cuvier qui défend cette opinion pour répondre à ceux qui parlent “d'exclusion, de dégradation civique, c'est-à-dire, d'une peine matérielle”³⁵⁰ ; or, leur demande-t-il

“les Français se croient-ils exclus, dégradés, punis, parce qu'on ne peut être député qu'en payant mille francs ? Le raisonnement est le même appliqué aux électeurs.”³⁵¹

On voit bien comment du droit suspendu des mineurs, on peut passer à l'éligibilité qui n'a jamais été un droit, mais une fonction ; dans les deux cas, les exemples choisis se situent en dehors de la définition moderne du droit, par principe égalitaire et universel. Le droit est celui qu'un gouvernement édicte, et non plus un attribut de tout individu par cela seul qu'il est un homme. Le suffrage qui sous la Révolution était un droit des citoyens *en tant qu'individus*, se confond désormais avec la fonction qu'exerçaient les électeurs élus du deuxième degré. Pour être déviant, il n'en est pas moins individualiste puisque c'est en vertu de ses *mérites*, et non plus de sa naissance,

³⁴⁸ Comte d'Aguesseau, intervention devant la Chambre des pairs dans la séance du 29 janvier 1817. *Archives parlementaires*, T. XVIII. La référence au mineur est intéressante : elle montre bien à quel point justement, il n'y a de droit "suspendu", dans la législation civile, que pour ceux qui ne sont pas considérés comme des individus, c'est-à-dire comme des personnes susceptibles de revendiquer l'égalité et la liberté qui fondent la Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen de 1789 : les mineurs, mais aussi les femmes mariées, ou les domestiques (nous reviendrons sur cet aspect de la législation révolutionnaire en temps voulu, au chapitre 2).

³⁴⁹ C'est du moins l'avis de Cuvier qui, lors de la discussion générale, affirme que la nation ne se plaint pas de cette exclusion, parce qu'elle est indifférente “pour les droits qu'on voudrait lui donner”, vénale, influençable, et qu'elle risquerait de faire entrer l'esprit de faction dans la Chambre élective ; n'est-ce pas à “l'époque où les hommes les plus pauvres ont été appelés aux élections, que tout ce qu'il y a eu de grand monta sur l'échafaud, et le mérite y monta aussi bien que la richesse et la naissance ?” — il n'est peut-être pas anecdotique de préciser, ici, que Cuvier avait épousé, en 1803, Mme du Vaucel, veuve d'un fermier général mort sur l'échafaud en 1794. C'est également l'opinion de Boin, selon qui les prolétaires préfèrent les travaux lucratifs aux fonctions gratuites : “certes, déclare-t-il, il n'est pas dans ma pensée de calomnier les classes obscures. Ce n'est pas dans cette enceinte, ce n'est pas par moi qu'il sera dit que le peuple est sans vertus.” A cet égard, continue-t-il, on se tromperait en croyant flatter la classe inférieure en l'introduisant dans le premier degré d'élection, car “elle n'est sensible qu'à ce qui peut alléger le poids de ses besoins ; elle préfère, et avec raison, donner son temps à des travaux lucratifs, plutôt qu'à des fonctions gratuites dont elle n'entrevoit pas l'importance. En réalité, les fonctions électives n'en ont pas par rapport au peuple. Il est comme dérisoire de l'enlever à ses travaux pour le charger de nommer, à l'exclusion des hommes qui lui appartiennent, des électeurs qu'il connaît à peine, chargés d'élire ensuite des députés qu'il ne connaîtra pas du tout, dont peut-être il ne saura jamais les noms”. Boin, intervention devant la Chambre des députés, dans la séance du 3 janvier 1817. *Archives parlementaires*, T. XVIII, p. 19.

³⁵⁰ Cuvier, intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 3 janvier 1817. *Archives parlementaires*, T. XVIII, p. 28.

³⁵¹ *Ibid.*

que tout homme est censé, désormais, avoir accès à l'exercice de ce droit, à cette fonction politique. Tout citoyen n'est pas électeur (et ne l'a jamais été) ; mais tout électeur est un citoyen qui s'est élevé de la masse, distingué par ses talents et qui comme tel, n'en est pas radicalement distinct.

Un suffrage qui se mérite

Le principal argument des partisans du projet de loi, parce qu'il est aussi pour eux le plus séduisant dans son principe, repose en effet sur le caractère *méritocratique* du droit de suffrage. Comment, demandent la plupart d'entre eux, s'indigner d'une exclusion qui au fond, et comme le dit le maréchal duc de Raguse, "ne dépend que de nous ?"³⁵² Quel rapport y a-t-il entre une aristocratie de naissance, et cette "aristocratie fondée sur la raison et sur la nature même des choses ?"³⁵³ Non seulement cette disposition est coordonnée aux "institutions sociales existantes"³⁵⁴ mais, poursuit le duc de Raguse, elle

"consacre un principe admirable qui est la garantie de la stabilité des États ; c'est que la jouissance des droits politiques d'un individu doit être la conséquence nécessaire de son élévation dans la société. Tous les hommes tendent à s'élever ; il faut que les lois favorisent ce développement des facultés et cette jouissance des droits. Quand l'exclusion politique ne dépend que de nous, rien ne blesse, rien n'humilie ; si au contraire une barrière arrête et comprime ; tous les efforts des classes inférieures tendent à la renverser. C'est dans ce mouvement général des intérêts et des classements que se trouve un des éléments de la stabilité, et c'est l'oubli de ce principe qui a été l'une des premières causes de la révolution"³⁵⁵.

Aussi l'exclusion est-elle destinée à se résorber, non seulement par l'élévation prévisible du niveau de richesse des classes inférieures, mais également par l'éducation politique, véritable obstacle à la capacité des plus pauvres :

"on s'élève contre le nombre des électeurs, déclare Cuvier, et l'on ajoute qu'il augmentera ; ceci même est correctif. Il nous arrivera ce qui est arrivé à l'Angleterre. L'éducation politique, résultat de nos institutions, descendra dans les classes inférieures ; elles deviendront aptes à l'exercice des droits politiques ; c'est l'affaire du temps."³⁵⁶

Droit social, le droit de suffrage est donc légitimement restreint à ceux qui sauront en faire usage pour

³⁵² Duc de Raguse, intervention devant la Chambre des pairs dans la séance du 29 janvier 1817. *Archives parlementaires*, T. XVIII.

³⁵³ *Ibid.*

³⁵⁴ C'est le comte de Boissy-d'Anglas, favorable au projet qui, en justifiant l'exclusion des "non-proprétaires", déclarait que "la constitution ne prive aucune classe de citoyens du droit d'élire les représentants ; mais elle en coordonne l'exercice aux autres institutions sociales". Intervention devant la Chambre des pairs dans la séance du 25 janvier 1817. *Archives parlementaires*, T. XVIII.

³⁵⁵ Duc de Raguse, intervention devant la Chambre des pairs dans la séance du 29 janvier 1817, *op. cit.*

³⁵⁶ Cuvier, intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 3 janvier 1817. *Archives parlementaires*, T. XVIII.

l'intérêt commun. La distinction entre le droit et son exercice, fondée sur la fortune que chacun, soit par héritage, soit par son travail, peut acquérir, ne saurait blesser la dignité, et par conséquent l'égalité, de quiconque ; dès lors, droit "suspendu" pour le comte d'Aguesseau, il n'en est pas moins reconnu inhérent à chacun, quoique conditionné par les réalisations, les biens des personnes. Le droit de suffrage étant par conséquent un droit universel, la Charte n'a pu que le *reconnaître* — et non l'octroyer —, le "conférer", même si elle seule en a posé les limites.

Si la Charte énonce clairement, par son article 40, le niveau de contribution ainsi que l'âge des électeurs, il demeure quelques doutes quant au bien-fondé de la participation de certains propriétaires "douteux", comme les patentables, ainsi que sur la prépondérance que vont acquérir les catégories inférieures dans la nouvelle classe électorale ; et s'il semble établi que le "droit" ne suffit pas à conférer l'aptitude, il s'agit de déterminer sur quelle propriété on va établir le nouveau régime électoral.

1.2.3 La propriété, base nécessaire de tout droit politique

S'il n'y a effectivement plus de citoyenneté au sens révolutionnaire, puisqu'il n'y a plus de droit de vote accordé à tous sur la base d'une souveraineté nationale, il y a plus que jamais, en revanche, la conviction que c'est dans les contributions directes que résident et se montrent les qualités utiles et nécessaires à la construction politique. Dans la mesure où, comme on le verra plus loin, *c'est dans la manière de calculer le cens électoral, à partir des contributions payées par les membres de la famille des citoyens, qu'apparaît le caractère familialiste du suffrage*, il est important de bien saisir, préalablement, comment les doctrinaires et les ultra-royalistes justifient le recours à la propriété pour définir l'accès à la citoyenneté électorale. On va voir en effet que n'apparaît jamais la moindre allusion au principe familialiste, tandis que les références aux mérites *individuels*, à la capacité du citoyen propriétaire, sont récurrentes. Le détour par les discours et textes politiques est important : il permet de mettre en évidence un premier niveau de cohérence : celui de la pensée individualiste telle qu'elle continue de fonctionner dans la construction politique de la société post-révolutionnaire.

La radicalisation du principe de propriété

Le système électoral élaboré par les doctrinaires oblige ses partisans à manier avec subtilité et précaution des termes et des notions qu'ils ont souvent en commun avec les membres de l'opposition ; ainsi, voulant bien admettre avec ceux-ci que la propriété est "la base de la société", ils doivent immédiatement s'en démarquer pour ne pas avoir à conférer un privilège électoral aux grands propriétaires. Base de la société, la propriété est, de par la Charte, fondement de l'élection. Mais elle n'est pas, pour les doctrinaires, *l'objet* du droit de suffrage. Elle n'en est qu'un *signe*. C'est donc dans la personne, dans une entité indivisible (la personne), et non dans un objet dont la valeur est par définition relative, qu'il faut chercher l'origine et la justification du nouveau système électoral. Reste que par l'amalgame opéré entre la personne et ses biens *comme unité*, se retrouve toute la philosophie individualiste que nous avons vue à l'oeuvre au moment de la définition révolutionnaire de la citoyenneté.

Exclure les petits propriétaires, c'est faire reposer l'élection sur la propriété, mais sur la "vraie" propriété, celle qui désigne une "aisance bornée", celle qui prend sa source dans les classes moyennes de la société. Par ailleurs, ne pas admettre d'autre degré au-delà de cette quotité fixe d'impôt, c'est faire dépendre les élections de la majorité, du nombre, et par conséquent des électeurs compris entre 300 et 500 francs de contributions. Pour les doctrinaires, il s'agit donc non seulement de défendre la propriété pour justifier l'exclusion de la "multitude", mais de défendre une propriété limitée, celle de la classe moyenne, afin d'interdire toute représentation spécifique des plus grands. Siméon, député du centre gauche, futur ministre de l'intérieur³⁵⁷, précise bien lors de la discussion de l'article 7 — qui porte sur le *principe* de l'élection directe — que la citoyenneté doit s'accompagner de la propriété : ayant préalablement rejeté comme de "vaines discussions" les "arguties" destinées à deviner les multiples sens possibles des termes utilisés par la Charte, celui que Cormenin qualifiait de "profond jurisconsulte"³⁵⁸ se risque à interpréter "de bonne foi" le texte donné par le Roi et qui divise les Français en quatre grandes catégories :

les pairs, "qui sont les grands de la nation"³⁵⁹ ; les éligibles, qui représentent l'intérêt des départements ; les électeurs ; et enfin, "ceux qui, ayant un intérêt trop faible à la chose publique, ne sont ni éligibles, ni électeurs ; la masse du peuple qui, dans une république, a droit de participer au gouvernement et qui, dans une monarchie, ne peut exercer aucun droit politique, à peine de voir tomber la monarchie dans la démocratie".

Masse qui n'en est pas moins *représentée* par les électeurs et éligibles, dont les intérêts sont confondus avec les siens. Dans une monarchie, où la souveraineté n'est pas dans la multitude, mais appartient au Roi

"on n'exerce pas les droits politiques, seulement parce qu'on est citoyen, mais parce qu'on est apte, en

³⁵⁷ Le comte Siméon est député du Var depuis 1815 ; il siège d'abord au centre, puis au centre gauche à partir de 1816. En 1820, il sera nommé ministre de l'intérieur en remplacement de Decazes.

³⁵⁸ C'est même la seule remarque que nous laissons Cormenin sur Siméon ; cf. Timon, (alias Cormenin), *Livre des orateurs*, Paris, 1842 (onzième édition), p. 290.

³⁵⁹ Siméon, intervention lors de la discussion de l'article 7, dans la séance du 4 janvier 1817, à la Chambre des députés. *Archives parlementaires*, T. XVIII. Les citations suivantes, sauf indication contraire, sont extraites de ce discours.

remplissant certaines conditions, à représenter les départements qui députent, ou à élire les députés de ces départements.”

Mieux, “quiconque paye 300 francs peut être électeur”, et “doit l’être, parce que c’est un droit, dérivant de sa double qualité de citoyen et de propriétaire”. Ainsi, le *droit* d’élire, dérivant de la qualité de citoyen, peut-il appartenir à tous, alors que son *exercice* lui, n’est conféré qu’à ceux qui, citoyens, auront également prouvé leur attachement à l’ordre par leur qualité de propriétaire. C’est que la propriété est unanimement reconnue comme la base de la société, et partant, du système électoral qui doit indirectement assurer le bon fonctionnement de cette dernière.

“La propriété est le fondement de la société”³⁶⁰, affirme Lainé dans une intervention improvisée devant la Chambre des pairs. C’est dans cette Chambre, plus que dans celle des députés, que les orateurs s’attachent avec le plus d’acharnement, à justifier la nécessité d’asseoir l’élection sur un corps électoral de propriétaires. C’est que, comme l’explique le célèbre comte de Boissy-d’Anglas³⁶¹, favorable au projet

“ceux qui n’ont pas de propriété, ou qui n’en ont pas une suffisante, pouvant avoir intérêt à attaquer la propriété des autres, ou peu d’empressement à la défendre, ne doivent pas être appelés à représenter une société dont le maintien des propriétés forme la base ; ainsi ceux qui, par leur défaut de fortune, manquent de l’indépendance, et des lumières nécessaires, pour stipuler au nom de l’intérêt général, ne doivent pas être appelés à le faire.”³⁶²

Lally-Tollendal, chargé du rapport de la commission devant la Chambre des pairs — et qui fait lui aussi de la propriété “la base nécessaire de tout droit politique d’élection comme d’éligibilité”³⁶³ — défend le projet parce qu’il a le mérite, selon lui, de supprimer 1. les assemblées primaires “dont votre commission de l’année précédente vous faisait craindre les *réunions factieuses*, dès que *les principes d’obéissance et d’ordre public étaient ébranlés*”³⁶⁴ ; 2. les électeurs de droit, “ces adjoints hétérogènes” ; 3. les corps électeurs permanents et à vie, “aussi redoutables pour la prérogative royale que pour la liberté publique” ; et 4. les “assemblées successives arrivant, de réduction en réduction, à ce petit nombre auquel s’attache la vénalité corruptrice, comme le disait encore l’ancienne Chambre des députés”. Le projet du gouvernement a le mérite de ne plus laisser que

“des propriétaires, rien que des propriétaires, et tous les propriétaires, dès qu’ils possèdent les qualifications exigées par la Charte ; aucun ne pouvant être ni écarté ni ajouté ; trop nombreux pour pouvoir être corrompus ; assez réduits pour ne pouvoir jamais devenir dangereux ; tous également intéressés à l’ordre, et nécessairement ennemis du trouble ; morale certaine, instruction probable ; ici médiocrité, compagne de la modération ; là opulence, principe de pouvoir toutes les fois qu’elle sera source de bienfaits ; enfin, Messieurs, cette grande chaîne des propriétés, qui part

³⁶⁰ Lainé, intervention devant la Chambre des pairs, dans la séance du 25 janvier 1817. *Archives parlementaires*, T. XVIII.

³⁶¹ Célèbre pour son action modératrice pendant la Révolution, ce protestant élevé à la pairie par Louis XVIII avait, en tant que secrétaire de la Convention et membre du comité de Salut public, fait décréter le libre exercice des cultes, l’annulation des jugements rendus par les tribunaux révolutionnaires, et la restitution des biens des condamnés.

³⁶² Boissy-d’Anglas, intervention devant la Chambre des pairs, dans la séance du 25 janvier 1817. *Archives parlementaires*, T. XVIII.

³⁶³ Lally-Tollendal, intervention devant la Chambre des pairs, au nom de la commission, dans la séance du 23 janvier 1817. *Archives parlementaires*, T. XVIII. Les citations qui suivent sont extraites de ce discours.

³⁶⁴ Référence au discours de Pastoret, dans la séance de la Chambre des députés du 28 mars 1816.

de la modeste habitation du cultivateur, pour aller s'attacher au pied du trône, et avoir un intérêt commun ; cette chaîne où, depuis le plus faible anneau jusqu'au plus fort, toutes les parties se tiennent pour ne former qu'un seul tout."³⁶⁵

Contraints de répondre à leurs adversaires, qui les accusent de favoriser outrageusement les électeurs compris entre les cotes de 300 et 500 francs, les partisans du projet doctrinaire font l'éloge de cette classe intermédiaire de la société, soit en vantant les mérites politiques de la "médiocrité", soit au contraire en niant le caractère moyen de cette classe qui, simple partie des 100 000 électeurs, ne saurait être considérée comme moyenne au vu d'une population de 25 millions d'habitants. C'est le député Boin qui répond le mieux et le plus longuement à ceux qui reprochent au projet d'être et trop démocratique (parce qu'il soumet l'élection à la majorité) et trop aristocratique (par l'exclusion de la majorité des citoyens du droit d'élire leurs représentants) ; se dessine, avec ce discours important, la conception que les doctrinaires se font de la propriété, comme socle individualiste, certes, mais également comme *transition* vers la société moderne :

"Est-ce en effet faire prédominer l'aristocratie, demande le député, que d'attribuer une juste influence à la propriété ? (...) La condition d'une contribution directe de 300 francs n'a rien d'exclusif. Peut-elle être assimilée à ces distinctions de personnes, qui jadis semblaient constituer dans la société des espèces différentes, et plaçaient entre les rangs des barrières à jamais séparatives ? La qualité déterminée pour concourir à l'élection peut appartenir à tous les Français de tous les rangs, de tous les états. Si les uns la trouvent dans des droits héréditaires, les autres peuvent se la procurer par le travail et l'industrie."³⁶⁶

La propriété a de nombreuses vertus, parmi lesquelles celle de concilier l'ordre public — dont tous s'accordent à reconnaître que les propriétaires sont les défenseurs naturels — et la mobilité sociale, à la fois moteur de la prospérité du pays et conséquence nécessaire de l'égalité conquise et reconnue depuis 25 ans. C'est en cela qu'elle peut être considérée comme un pivot, parce qu'elle permet le passage de l'aristocratie terrienne à l'aristocratie industrielle, des privilèges de naissance aux privilèges de l'argent, mais aussi du mérite et du travail. Fondement du droit politique, elle est le lieu de toutes les ambivalences, de tous les compromis, parce qu'elle sert à la fois le désir de tradition et celui de modernité, le respect des anciennes hiérarchies et la mise en place de nouvelles valeurs.

On retrouve cette ambiguïté dans la lutte que se livrent partisans et opposants du projet, autour de la prépondérance à accorder à l'une ou l'autre des deux classes qui se disputent l'élection. Toutes les propriétés ne sont pas équivalentes, et selon que l'on privilégie le principe de hiérarchie naturelle ou celui de mobilité sociale, on défend la prééminence de la grande propriété ou celle du nombre (à travers les classes moyennes). Les éloges de cette classe intermédiaire sont foison ; accusés par l'un des orateurs les plus virulents du parti ultra-royaliste,

³⁶⁵ Lally-Tollendal cite le "célèbre adage britannique", pour l'appliquer à la France — "Il n'y a pas un brin d'herbe en France qui ne soit représenté dans la Chambre des députés français" — puis continue par ces mots : "Ce ne sont pas tels ou tels propriétaires, ce n'est pas cette propriété ou une autre, c'est la masse de tous les propriétaires, c'est l'ensemble de toute la propriété, c'est la propriété française qui sera représentée dans la Chambre des députés français."

³⁶⁶ Boin, intervention devant la Chambre des députés, *op. cit.*

La Bourdonnaye, de prosterner la population tout entière devant le “*veau d’or*, devant l’aristocratie des richesses, la plus dure, la plus insolente des aristocraties”³⁶⁷, les partisans du projet s’évertuent à démontrer, à l’instar du député Boin, qu’une imposition de 300 francs

“ne marque pas l’opulence ; mais seulement une aisance bornée, nécessaire pour assurer l’indépendance, constater un intérêt positif au maintien du système établi, et donner motif de craindre le renversement d’un ordre social dans lequel on jouit d’une existence honorable et commode.”³⁶⁸

Non seulement la classe intermédiaire, par sa position médiane, a tous les mérites de la médiocrité et de la modération, mais c’est dans cette classe que, selon Favard de Langlade

“se forme et réside l’opinion publique ; que réunissant la plus grande masse de propriétés, elle présente, par là même, la garantie la plus sûre pour la tranquillité publique. Ce mélange de citoyens qui ont de grandes et de moyennes fortunes, n’est-il pas dans l’essence du gouvernement représentatif ? Il assure que les intérêts de tous seront également défendus ; il empêche que de grands propriétaires ne puissent abuser de leur influence en formant entre eux une espèce d’oligarchie ; il veille à ce qu’aucune nouvelle puissance ne cherche à s’élever dans l’Etat, et ne parvienne par suite à entraver elle-même la marche du gouvernement.”³⁶⁹

Pour Breton, député du centre, c’est chez les “classes mitoyennes”³⁷⁰

“dans cette classe laborieuse, qui participe en même temps à la propriété et l’industrie ; dans cette classe qui, soit par ses lumières et ses goûts personnels, soit par ses rapports d’amitié et de famille, tient essentiellement aux arts et aux sciences qui méritent une attention particulière ; dans cette classe enfin qui, rapprochée continuellement, par ses relations, des individus composant les classes inférieures, connaît tous leurs besoins, et sait, souvent mieux qu’eux-mêmes, juger des moyens d’y satisfaire”, “qu’il faut chercher le bien de cette communication [entre le Roi et le corps de la nation] si précieuse et si féconde en résultats.”

Pour la plupart des partisans du projet, les pauvres ne sont pas assez propriétaires pour *craindre* de voir leurs biens détruits par des désordres sociaux, et sont pour cette raison dangereux ; les plus riches, quant à eux, le sont *trop* pour ne pas voir avec une indifférence dédaigneuse une partie de leurs nombreux biens s’évanouir lors des mêmes désordres. Logique étrange, mais qui s’oppose fondamentalement, et c’est le principal à cette époque, à la conception ultra-royaliste du rapport entre propriété et attachement à la chose publique, pour qui l’importance du lien politique est *proportionnelle* à celle de la propriété³⁷¹.

³⁶⁷ La Bourdonnaye, intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 28 décembre 1816. Archives parlementaires, T. XVII.

³⁶⁸ Boin, intervention devant la Chambre des députés..., *op. cit.*

³⁶⁹ Favard de Langlade, intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 26 décembre 1816. Archives parlementaires, T. XVII. Député du Puy-de-Dôme, le baron Favard de Langlade fut l’un des rédacteurs du Code civil. Personnage important de l’Empire, il n’en est pas moins appelé par le Roi à présider le collège électoral de le Corrèze, en 1815, ce qui lui permet d’accéder à la Chambre des députés, où il reste jusqu’en 1831, date de sa mort. Modéré, il siège au centre et vote principalement en faveur des lois du ministère.

³⁷⁰ Breton, intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 4 janvier 1817. Archives parlementaires, T. XVIII. Les citations suivantes, jusqu’à indication contraire, sont extraites du même discours.

³⁷¹ Plus on est riche, plus on a à perdre, et plus on s’attache à l’ordre et au respect du gouvernement et de ses lois. C’est pourquoi il faudrait, selon eux, graduer le système électoral conformément à la hiérarchie des contributions directes, et donner une place politique spécifique à chacun selon ses biens et propriétés. Cela n’est pas incompatible avec l’admission des masses aux assemblées primaires, dont les ultras ne sont pas loin de penser qu’elles ont un intérêt d’autant plus grand à l’ordre, elles aussi, qu’elles ont moins de biens et plus de besoins. Simplement, leur inclusion n’est pas, dans ce cas, synonyme de capacité, et leur participation est proportionnelle à leur position sociale : moindre parce qu’inférieure.

Ni trop aristocratique, ni trop démocratique, voilà le projet que défendent les doctrinaires ; présenté comme un modèle de modération et de sagesse, il ne gradue pas l'élection en fonction de l'importance relative de la propriété, mais décrète tous les électeurs égaux, dès lors que par leur contribution ils ont prouvé leur *aptitude* ; il ne soumet donc pas la société au "veau d'or" dénoncé par La Bourdonnaye, mais conforme l'élection à son fondement, la propriété. En outre, ce projet n'est pas non plus (trop) démocratique, sous prétexte qu'il fait passer le nombre d'électeurs véritables de 16 000 à 100 000, privant ainsi la grande propriété de sa prédominance³⁷². Ainsi, quoique pour certains la propriété foncière conserve une relative prééminence dans l'ordre des garanties politiques, la condition de l'exercice du droit d'élection résidera-t-elle dans la propriété au sens large, afin de ménager les intérêts divers de la nation, aussi bien agricoles que commerçants, campagnards qu'urbains, riches que pauvres ; et si elle est moyenne par la fortune, la classe intermédiaire ne l'est nullement par ses capacités :

"je suis de ceux, déclare le duc de Broglie, qui pensent que c'est principalement dans cette classe que se rencontrent l'activité, l'industrie, le labeur, l'attachement aux principes constitutionnels, en un mot, l'énergie du corps social."³⁷³

Car c'est bien là le mérite de la classe moyenne, qui se situe à la croisée des intérêts particuliers de chaque classe, et cristallise de cette manière en intérêt général ce qu'elle reçoit d'en bas comme d'en haut. Et si, comme le reconnaît Sartelon, "tous les intérêts doivent être représentés", il ne s'agit en réalité que des "intérêts réels et positifs, de ceux sur lesquels repose la société tout entière."³⁷⁴

Autrement dit, les seuls intérêts étant ceux de la propriété, il convenait de n'en confier la représentation qu'à ses plus fidèles représentants, à mi-chemin des classes laborieuses qui espèrent trop pour apprécier la stabilité et la fixité nécessaires à la monarchie, et des classes les plus riches, qui n'espèrent, elles, plus assez pour insuffler à la nation l'énergie dont elle a besoin. La Charte, en prenant 300 francs comme garantie, l'a prise "dans les propriétés moyennes, parce que ce sont celles du grand nombre", et parce que "les pauvres sont plus naturellement représentés par les propriétaires de moyenne fortune que par les plus imposés"³⁷⁵. D'ailleurs, les classes supérieures trouvent naturellement leur garantie dans la pairie, alors que la Chambre des députés, selon

³⁷² C'est sur le ton de l'ironie d'ailleurs que Siméon, à ce propos, s'adresse à ses détracteurs, car, dit-il, "il est bien rassurant pour les amis de l'ordre et de la stabilité, ce système, prétendu démocratique, qui donne à une société de 25 millions d'individus un corps électoral de cent mille personnes riches, ou du moins dans l'aisance. Quelle démocratie que celle qui s'appuie sur la propriété, qui se compose de capitalistes de premier et de second ordre ; des grands et moyens propriétaires, à l'exclusion de tous les hommes qui n'ont pas une existence tout à fait indépendante, tout à fait à l'abri des besoins et des volontés étrangères ! Les gouvernements peuvent être en repos à côté d'une démocratie ainsi instituée. Loin d'être menaçante pour les dépositaires du pouvoir, elle est leur auxiliaire et leur sauvegarde ; loin de leur préparer des agitations anarchiques, son intérêt constant sera de les réprimer, puisque la jouissance de ce qu'elle possède, l'espoir d'accroître son bien-être, d'étendre son importance, reposent sur la fixité, la force et la régularité de l'administration." Siméon, intervention lors de la discussion de l'article 7, dans la séance du 4 janvier 1817, à la Chambre des députés. *Archives parlementaires*, T. XVIII.

³⁷³ Duc de Broglie, intervention devant la Chambre des pairs dans la séance du 27 janvier 1817. *Archives parlementaires*, T. XVIII.

³⁷⁴ Sartelon, intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 27 décembre 1816. *Archives parlementaires*, T. XVII.

³⁷⁵ Siméon, intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 4 janvier 1817. *Archives parlementaires*, T. XVIII.

Courvoisier, “ne doit avoir aucune volonté que celle qui est en harmonie avec tous les citoyens”³⁷⁶ :

“Celui qui n’a rien ne peut exercer son droit politique ; mais ce n’est pas dans les grands propriétaires, dont l’intérêt s’écarte des siens, qu’il trouvera ses défenseurs ; c’est dans la masse des propriétaires intermédiaires, dont les intérêts se lient aux siens. Celui dont la contribution est faible voit son appui dans celui dont la contribution est un peu plus forte ; et cette base d’élection est ainsi la seule qui convienne à un gouvernement représentatif, et aux véritables intérêts de la nation ... (Mouvement d’adhésion.)”

La propriété n’est pas la source du droit

Si la propriété est la base de l’élection, c’est parce qu’elle est le seul *signe* extérieur, objectif, de la capacité des citoyens à voter au nom de l’intérêt général. Pour Cuvier, ça n’est pas la richesse qui rend l’âme libre et fait l’esprit éclairé ; mais à défaut de pouvoir “sonder les coeurs”, la loi “est obligée de s’en rapporter à des signes extérieurs ; et dans l’état actuel de la société, celui de la fortune est, sans contredit, le plus probable, en même temps que le plus apparent”³⁷⁷. La Charte a établi une distinction qu’il faut strictement respecter : c’est celle des capables d’une part et de la multitude d’autre part ; et si elle a pris dans la propriété la garantie nécessaire à l’ordre politique, elle n’a pas pour autant attaché le suffrage à sa mesure *relative*. C’est du moins l’opinion que Siméon défend, lors de la discussion de l’article 7. La source du droit politique n’est pas que dans la propriété ; ou plutôt, la propriété n’est que le signe d’autre chose, à savoir la capacité politique :

“Les plus imposés, déclare-t-il en s’adressant aux partisans du double degré, ne représenteraient pas suffisamment cette masse de citoyens auxquels la Charte accorde le droit d’élire et d’être élus, non seulement parce qu’ils ne seraient point assez nombreux, et que bientôt il n’y aurait pour électeurs que des éligibles, mais parce que, si la propriété d’une certaine valeur est une des conditions nécessaires à l’exercice des droits politiques, *ce serait une grave erreur de ne voir la source de ce droit que dans la propriété*. Le pouvoir législatif ne s’exerce pas seulement sur les biens ; il embrasse des choses plus précieuses encore que la fortune : l’état des citoyens, leur liberté, leur honneur, leurs conventions, toutes leurs relations sociales. Les plus riches n’ont pas plus d’intérêt à ces choses que les plus pauvres ; et si l’on ne peut appeler ceux-ci pour éviter l’intervention de la multitude, qui est incompatible avec la monarchie, il faut au moins appeler en assez grand nombre ceux que leurs biens élèvent au-dessus de la pauvreté. Le terme pris par la Charte est le juste milieu entre la démocratie et l’aristocratie.”³⁷⁸

Le pouvoir législatif ne s’exerçant pas seulement sur les biens, la fortune seule ne saurait se prévaloir de la capacité à représenter ces “choses plus précieuses” que sont les droits des citoyens. Il est intéressant, ici, de remarquer à quel point les partisans de l’élection directe cherchent à se démarquer de la conception

³⁷⁶ Courvoisier, intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 28 décembre 1816. *Archives parlementaires*, T. XVII.

³⁷⁷ Cuvier, intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 28 décembre 1816. *Archives parlementaires*, T. XVII. Plus tard, lors de la discussion des articles, il reprendra cet argument, pour répondre à l’accusation de ne pas faire correspondre le droit de suffrage avec l’état réel des richesses du département. “Ce n’est pas par elle-même, par sa nature, par sa force magique, (...) ce n’est pas par la vertu de 300 francs, comme l’a dit un habile jurisconsulte dans cette enceinte, que la propriété est la base de l’élection ; sans cela il faudrait être à genoux devant une portioncule de terrain, et dire, comme les économistes, que les propriétaires sont les seuls possesseurs du sol. Mais c’est comme garantie de la bonté des élections que la propriété est considérée ; c’est pour assurer des suffrages libres et indépendants qu’elle est requise.” Cuvier, intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 3 janvier 1817. *Archives parlementaires*, T. XVIII.

³⁷⁸ Siméon, intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 4 janvier 1817. *Archives parlementaires*, T. XVIII. C’est moi qui souligne.

traditionaliste des ultra-royalistes : de la même manière qu'on ne s'agenouille pas devant *un portioncule de terrain*, on ne saurait trouver dans la seule propriété comme *bien*, la source du droit de suffrage. Elle n'est qu'un signe, et non l'objet de la représentation : elle signifie, elle découvre la *capacité* de l'individu qui l'a acquise.

Ne nous trompons pas, à ce propos, sur le sens de cette capacité, dont on n'acquiert pas forcément les signes extérieurs par le travail et le mérite personnels, bref la "capacité" au sens que l'on donne aujourd'hui à la qualité de celui qui est en état de comprendre ou de faire quelque chose ; ce ne sont pas encore les "meilleurs" — c'est-à-dire cette aristocratie de la raison chère à François Guizot — qu'il s'agit de faire surgir de la nation, mais simplement *les plus aptes à représenter les intérêts de tous*, et de toutes les propriétés en particulier. On utilise des termes assez vagues, tels que l'intérêt (général), l'ordre (public), la stabilité ou la fixité (des institutions), pour définir les fonctions de cet électeur apte, capable ; mais on n'oublie pas que le travail seul, dans la majorité des cas, n'est pas à l'origine de la fortune des citoyens capables, et que celle-ci est aussi souvent le fruit d'un héritage. Personne ne songe d'ailleurs à remettre en question ce décalage entre les diverses manières d'acquérir la propriété, justement parce qu'elle n'est pas censée désigner des travailleurs — des individus capables, par leur travail, de s'élever dans la hiérarchie sociale — mais *des possesseurs dont l'aptitude politique est inhérente à la qualité de propriétaire*. Même si les doctrinaires cherchent à fonder le droit sur l'individu plus que sur la terre qui le porte et le définit socialement, ils sont loin de lui reconnaître ce droit au nom de sa raison : ce serait par trop se rapprocher de la souveraineté nationale, de cette démocratie à laquelle on cherche tant à poser des limites. La capacité politique, et par conséquent la non-capacité, ne relève donc pas des aptitudes intellectuelles, mais des *qualités sociales* de l'individu qui s'est porté acquéreur d'une terre, d'une industrie ou d'un commerce³⁷⁹.

De ce point de vue, le discours de Royer-Collard, qui a inauguré la discussion générale, présente un certain décalage par rapport aux points de vue des partisans, doctrinaires ou ministériels, du projet de loi. Il est en effet l'un des seuls à envisager le droit de suffrage comme un droit véritablement individuel *parce que social*, c'est-à-dire individuel "à certaines conditions", et non pas, comme le pensent et le disent par ailleurs les parlementaires, un droit (universel) distinct de son exercice (social)³⁸⁰.

³⁷⁹ "La capacité politique définit (...) chez les doctrinaires une faculté particulière — l' *intelligence sociale* — qui n'est pas réductible aux facultés intellectuelles et pratiques qui n'en sont que le signe. Et c'est pourquoi d'ailleurs elle n'induit pas seulement une différence fonctionnelle entre société civile et société politique. L'intelligence sociale et l'intelligence que requiert l'exercice d'une profession ne sont pas de même niveau pour Guizot. L'égalité dans la société civile signifie que toutes les professions sont utiles les unes aux autres (c'est le principe de la division du travail) et que tous les individus ont une même dignité. L'inégalité dans la société politique ne peut donc pleinement se légitimer par la structure de la société civile. Elle doit se fonder sur un critère qui lui soit extérieur, celui de *l'influence sociale*." Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, *op. cit.*, pp. 103-104.

³⁸⁰ "Ce droit ne résulte point d'une élection antérieure ; il n'est point conféré par un mandat ; il est individuel à certaines conditions : quiconque les remplit obtient la confiance de la loi, et il n'y a point de degré dans cette confiance ; la loi l'accorde ou la refuse tout entière". Puis il donne sa définition de la capacité, qu'il est le seul, au cours de ces débats, à asseoir sur une certaine forme de raison : "un certain degré de richesse personnelle étant nécessaire aux yeux de la loi pour fonder la présomption d'un jugement libre et éclairé, c'est-à-dire la présomption du jugement politique, partout où cette présomption se rencontre, elle déclare l'aptitude personnelle, et l'aptitude est le fondement unique du droit ; elle est le droit lui-même." Royer-Collard, intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 26 décembre 1816. *Archives parlementaires*, T. XVII.

Royer-Collard, en faisant de la capacité un droit, en faisant dépendre le suffrage des conditions sociales, pour *ensuite* l'attacher à l'individu et lui reconnaître son caractère égalitaire — et à *ce titre* indivisible —, est bien plus “logicien” que ses pairs en refusant la tension entre la reconnaissance du droit et son exercice : “attachée dans son principe à certaines conditions sociales”, la capacité se résout “en un droit personnel dès que ces conditions sont remplies”. Mais ce refus introduit-il une contradiction entre les partisans du projet Lainé ? Car enfin, le droit est-il reconnu avant, ou après, l'attribution du suffrage, soit la reconnaissance de l'aptitude politique ? Le droit est-il universel, ou au contraire, est-il exclusif, dépendant des conditions sociales auxquelles la capacité est attachée ? Ainsi formulées, ces questions ne trouveront pas de réponse, car ce ne sont pas les réelles alternatives du débat, et par conséquent les questions auxquelles les députés se sont attachés à répondre. En effet, c'est bien plutôt le caractère égalitaire ou hiérarchique des élections, qui est en jeu, par cette institution du vote direct des électeurs ; c'est pourquoi le droit est si souvent cité, et l'égalité de tous devant la loi, rappelée. C'est qu'il s'agit de justifier l'abolition de la hiérarchie, afin d'imposer ce “droit véritable” dont parle Lally-Tollendal³⁸¹, à la place du “droit chimérique” de choisir des électeurs³⁸². C'est là la véritable révolution qu'opère le projet, et contre laquelle se battent vainement les ultra-royalistes ; c'est là le principal argument des partisans du projet. C'est pourquoi on entend ces voix discordantes, quant à la conception du droit de suffrage, les unes concevant un droit universel dont l'exercice est suspendu aux conditions de propriété, elles-mêmes signe de l'aptitude politique ; les autres ou plutôt celle de Royer-Collard, concevant un droit né de la capacité, et non antérieur à celle-ci. Au fond, peu importe cette divergence, puisque les voix se rejoignent pour faire de la propriété le fondement du suffrage, la condition de l'aptitude politique, en tant que *signe* de la capacité (que celle-ci soit une condition de l'exercice du droit, ou le droit lui-même). Ce qui importe, c'est de définir ces électeurs, de faire de la capacité un principe fixe, de manière à ce qu'aucune autre distinction ne puisse plus les séparer. Le suffrage est appelé “un droit” parce qu'il doit être égalitaire, beaucoup plus qu'en raison de son caractère individuel, ce que beaucoup des partisans du projet ne considèrent pas forcément comme un principe nécessaire, voire compatible avec la monarchie. Et c'est sur la propriété, bien plus que sur la définition de l'individu, que de manière caractéristique les débats se focalisent ; car c'est bien elle qui offre ce pivot sur lequel viennent se rencontrer les théories traditionalistes et modernes, du politique hiérarchisé et du politique égalitaire, de la conception ultra-royaliste et de la conception doctrinaire. C'est la propriété qui permet le passage d'une

³⁸¹ “Pour consoler ces *quatre millions de Français*, qu'on a plaints comme *déshérités* par la loi qui va supprimer les assemblées primaires, les suffrages sans propriété, etc., nous nous hâterons de dire qu'au lieu d'être *déshérités*, des Français recouvreront un héritage par la loi proposée ; qu'en perdant un droit chimérique, ils en acquièrent un véritable. En effet, Messieurs, le cours de nos réflexions et de nos calculs nous a bientôt conduits à reconnaître déjà une ample compensation pour la lésion apparente, que l'intérêt populaire semble éprouver par la présente loi. Ne pouvant encore une fois admettre aucune compensation entre ce qui est l'élection directe, et ce qu'on appelle l'élection médiate, entre nommer les députés à la Chambre et nommer ceux qui les nommeront, nous avons vu qu'en dernière analyse le corps de la nation, tout en paraissant restreint dans le nombre de ses suffrages par la suppression du concours médiate, allait gagner numériquement un ascendant réel dans la balance politique par la loi du jour. Dans l'état actuel, et à partir des collèges électoraux de département, il n'y a aujourd'hui en France que seize mille électeurs *directs*, et la loi nouvelle va déjà en appeler cent mille !” Lally-Tollendal, intervention devant la Chambre des pairs dans la séance du 23 janvier 1817. *Archives parlementaires*, T. XVIII.

³⁸² Lors de la discussion des articles, Royer-Collard prétendra que l'élection à plusieurs degrés n'a jamais existé, pour la bonne raison que “choisir qui élira n'est certainement pas élire”. Royer-Collard, intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 4 janvier 1817, *Archives parlementaires*, T. XVIII.

aristocratie de la naissance, à une aristocratie de la fortune, notamment par le point commun qu'offre l'hérédité de cette propriété : certes, on a vu à quel point le travail et le mérite étaient souvent cités par les partisans du projet, soucieux de se démarquer des ultras, et de justifier l'introduction de la patente dans le calcul du cens ; mais l'on sait aussi combien cette patente, de même que l'on devine combien les propriétés acquises par le seul travail d'une vie individuelle³⁸³ entrent encore peu dans le cercle étroit des contribuables de 300 francs, *a fortiori* de 1 000 francs. Mais il est certain que la propriété est, pour les doctrinaires, une voie privilégiée vers l'arrachement de l'individu de l'emprise des anciennes appartenances traditionnelles, telles que la proximité notabiliaire de la commune, la cooptation des élites entre elles, la relation quasi-seigneuriale du petit et du grand propriétaire terrien, sans parler du prestige de la naissance, du rang et du titre, encore très prégnants malgré l'abolition des privilèges. C'est donc bien la propriété qui offre le terrain idéal de débat, de dispute entre les différentes conceptions du politique, et c'est bien sur sa fonction, sa définition que se dessine plus que s'élabore, parallèlement et confusément, une définition de l'individu politique.

C'est pourquoi il est impossible, en partant des débats sur l'universalité ou l'exclusivité du droit de suffrage, de déduire une conception homogène de cet individu ; car ça n'est pas lui qui est l'objet de la réflexion politique attachée à la définition d'un droit de suffrage. S'il apparaît, au détour de nos questions toutes modernes, presque anachroniques, c'est seulement après la propriété, après la capacité, après l'exclusion qu'opère le cens. Encore Royer-Collard est-il le seul à évoquer ce droit personnel, individuel du suffrage : tous les autres se contentent d'évoquer globalement l'ensemble des citoyens, sans que l'on sache réellement qui cela concerne, des 25 millions d'individus, ou des 5 millions d'hommes adultes jusque-là admis dans les assemblées primaires. Autant reconnaître que la précision n'est pas nécessaire, parce que la référence à la globalité est ici presque une figure de style, récurrente chez tous les députés qui utilisent le terme d'individu. L'individu politique est donc indissociable du propriétaire, parce que l'égalité indivisible n'apparaît qu'à partir de la reconnaissance de cet attribut qui opère la distinction entre les citoyens soi-disant égaux. Aussi, paradoxalement, n'apparaît-il qu'à la suite de cette reconnaissance, qui lui confère véritablement ce statut (et non cette essence) ; c'est là la spécificité de la réflexion doctrinaire, de définir l'individu à partir d'attributs sociaux, et non universels, même si ces attributs sociaux sont censés n'être que les *signes* d'une capacité *individuelle*. Il n'empêche que cette capacité ne trouve pas d'autre révélateur que la propriété, cette concrétisation matérielle du travail et de l'influence sociale, et qu'elle ne prend nullement en compte les titres, diplômes, professions ou autres signes possibles de la capacité ; c'est qu'elle est avant tout une aptitude sociale à représenter les intérêts des autres propriétaires, et que la société ne se constitue encore, à leurs yeux, que de ces propriétés. Finalement,

³⁸³ Connaissant l'horreur que la noblesse en général ressent pour tout travail rémunéré, on peut penser que la plupart des nobles de la Chambre des députés (c'est-à-dire à peu près la moitié dans le cas de la Chambre introuvable, un peu moins par la suite) ont acquis leur droit d'éligibilité (fixé à 1 000 francs, ce qui est considérable), d'un héritage plutôt que du travail de toute une vie ; cf. Jean Becarud, "La noblesse dans les Chambres, 1815-1848", in *Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle*, juillet-septembre 1953.

l'individu est par essence politique, donc social et propriétaire ; à ce titre seulement, il a droit à l'égalité. La capacité fait l'individu, établit la désormais possible égalité. Ou plutôt, la Charte définit la capacité, par la quotité d'impôt nécessaire à faire émerger cet électeur qui devient un individu. C'est la propriété qui, en définitive, est première, antérieure à la Charte, laquelle décide de conformer l'élection à la structure sociale dont la propriété est le fondement.

Ce qui est intéressant avec la Restauration, c'est l'inflexion qu'elle fait subir à la notion de citoyenneté, en laquelle se mêlaient sous la Révolution droits civils et droits politiques. Cette inflexion vient de la gradation opérée dès 1789 entre les droits politiques de tout citoyen et le droit de suffrage de l'électeur : c'est ce dernier qui, peu à peu, a investi tout l'espace politique, en rejetant la majorité des citoyens hors de toute participation électorale, même indirecte. Le citoyen, l'homme libre et égal de la société civile, s'est détaché de l'électeur et s'est, par cette opération, dépolitisé : il est devenu simple membre de la société civile, dont les droits et la liberté sont garantis, protégés par l'Etat, par la sphère politique des électeurs dont l'intérêt est le même : préserver l'ordre social, garantir les libertés et l'égalité des droits, etc. Reste que, dès lors qu'il n'y a plus de concordance systématique entre la société civile et la société politique (le citoyen protégé par le droit, et le citoyen qui participe aux élections), il y a aussi ouverture de la première à toutes les catégories non pensées par la théorie politique de la citoyenneté : exclus de toute participation, de toute fonction politique, exclus de la citoyenneté, les indigents, les vagabonds se voient néanmoins intégrés dans une "sphère civile" dont ils peuvent revendiquer la protection en tant que membres de la société. Non pensés par les législateurs qui raisonnent à partir d'une unité universelle et non de personnes particulières, ils n'en sont pas moins sujets de droits au même titre que tout membre de la société civile ; ils peuvent se marier, hériter, transmettre, contracter, acheter, divorcer, bref, jouir de ce qu'un juriste de l'époque appelle les "droits privés"³⁸⁴ par opposition aux droits politiques, et qui sont les droits de tout citoyen en tant que membre du corps social.

La citoyenneté s'est donc, sous l'effet de la restriction de l'électorat autour des seuls électeurs, scindée en deux champs : d'une part, les droits politiques de l'indépendance, d'autre part les droits privés du seul fait de l'association, de l'appartenance au corps social. Liberté et indépendance se sont distinctes l'une de l'autre pour qualifier au sein de la société civile les gens privés des gens publics, les droits et conventions particulières des fonctions politiques. Cette évolution est visible dès la fin de la 1^{ère} République, dès l'abandon du principe d'un suffrage "universel" au profit d'un retour à la hiérarchie politique ; elle se poursuit tout au long de la première

³⁸⁴ Proudhon, *Cours de législation et de jurisprudence françaises*, Besançon, 1799, tome I, pp. 82-83. Pour ce professeur de législation, droits privés et droits politiques font partie des "droits de cité" eux-mêmes distincts des "droits des gens" ou droits naturels.

³⁸⁵ Difficulté dont témoigne l'historiographie, comme nous en avons rendu compte dans l'introduction générale.

moitié du siècle jusqu'à ce que la Révolution de 1848 renoue avec la volonté politique de faire coïncider à nouveau la sphère des citoyens avec celle des électeurs. Reste que si "tous les autres" sont, en définitive, des citoyens, ils ne le sont pas au même titre. Tous sujets de droits du fait de leur "association comme membres du corps politique", ils ne sont pas tous concernés, lorsque viennent à se rencontrer la sphère dite de la citoyenneté et celle de la participation électorale : en 1793 comme en 1848, les femmes sont d'office situées hors de cette citoyenneté-là.

L'exclusion systématique des femmes entre apparemment en contradiction avec un système censé reposer sur le paiement d'une contribution comme signe de l'indépendance politique : pourquoi les femmes qui sont propriétaires et exercent leurs droits en tant que telles, qui paient des contributions et montrent ainsi qu'elles ont toutes les qualités socio-économiques requises pour qualifier l'indépendance, sont-elles malgré tout systématiquement exclues de la citoyenneté électorale ? De toute évidence, l'indépendance requise pour accéder au droit de suffrage ne se saisit pas à travers des notions aussi simples que celles que l'on a pu mettre à jour jusqu'à présent, à partir de l'étude des seuls discours politiques. L'indépendance signifiée par la propriété, pas plus que la seule masculinité, ne suffit à déterminer l'accès à la citoyenneté électorale. Ni tous les propriétaires ni tous les hommes ne sont automatiquement admis à l'exercice de la citoyenneté active ; en revanche, l'évidente conjonction entre ces deux critères doit nous inciter à interroger la catégorie dans laquelle toutes deux prennent un sens. A quoi renvoie la figure du citoyen à la fois propriétaire *et* de sexe masculin ? Qu'est-ce qu'un "homme" au regard du politique, connaissant la philosophie individualiste qui préside à l'édiction de la citoyenneté ? Si préjugé il y a, qui attribue d'office certaines qualités aux citoyens en tant qu'hommes et propriétaires, quelle signification a-t-il, politiquement ?

On sait que ça n'est pas sur une raison masculine, sur une qualité inhérente à l'appartenance au sexe masculin que repose la définition de la citoyenneté, mais sur une notion socio-politique qui fait que tout homme doit d'abord avoir fait la preuve de son *indépendance*, pour être reconnu comme citoyen. Si l'on reprend, à partir de ce que l'on vient d'aborder, la terminologie féministe qui tend à voir dans la démocratie une organisation masculine, on voit bien que la partition sexiste ne fonctionne pas, ou du moins pas dans les termes d'un rapport de force entre les hommes et les femmes, sur la base d'une opposition entre deux classes de sexe. On comprend bien, dès ce stade de l'étude, que si l'exclusion politique fonctionnait effectivement sur le critère sexiste, les domestiques ne devraient pas être dans une situation similaire à celle des femmes ; et si c'est parce que les femmes sont assimilées à des enfants et des domestiques, c'est-à-dire à des subordonnées, des êtres de moindre capacité, qu'elles sont exclues, alors le critère sexiste se double d'un autre. *Autre* critère qu'il reste à déterminer : car autant on peut facilement se scandaliser que les femmes soient assimilées à des domestiques, et en déduire

que les hommes de la Révolution, ce faisant, agissent comme une classe dominante, autant on reste sans réponse si, en renversant la position scandalisante, on se demande pourquoi les domestiques sont assimilés à des femmes. Question que l'on ne se pose pas, généralement, parce que l'on parvient à beaucoup mieux comprendre leur exclusion que celle des femmes (et ce pour plusieurs raisons, sur lesquelles nous reviendrons) ; ainsi, contrairement à celle des femmes, n'est-elle pas objet de scandale, et encore moins susceptible de remettre en cause la validité de l'universalisme de 1789. Pourtant, la situation politique du domestique est intéressante, pour tout ce qu'elle nous dit de la citoyenneté des "hommes" : c'est que tout homme n'est pas un "homme", justement, au sens où l'historiographie féministe l'entend. Que l'homme individuel, unité élémentaire de la société politique, représentant de la nation, capable d'exprimer la volonté générale, l'homme universel qui se voit reconnaître le droit de suffrage, renvoie à une représentation de la figure de l'individu que son appartenance au sexe masculin ne suffit pas à décrire. Partant, si le citoyen du premier XIX^{ème} siècle ne renvoie pas à une catégorie naturelle, on peut se demander — et l'on tentera de vérifier en effet —, si la situation des femmes peut continuer de s'expliquer par leur appartenance à cette autre catégorie naturelle qu'est celle des personnes de sexe féminin. On fait l'hypothèse, au terme de ce premier chapitre sur la construction politique telle qu'elle est mise en place autour des figures du citoyen et de l'électeur, que l'appartenance sexuelle est inscrite dans une ou des catégories socio-politiques qui lui donnent un sens différent de celui qu'on lui prête actuellement ; que les fonctions et les situations respectives des citoyennes et des citoyens de cette période n'étant manifestement pas symétriques (c'est-à-dire susceptibles d'être rapportées à une valeur commune, que ce soit la raison ou un quelconque droit), elles renvoient nécessairement à *quelque chose d'autre* qu'à la simple qualité d'appartenir à un sexe ou l'autre.

Chapitre 2

La construction politique de la famille comme société naturelle

On pourrait s'étonner d'un chapitre sur la famille dans un ensemble qui aborde la construction de la société civile et politique des individus : la famille n'est-elle pas ce qui, par définition, relève de la sphère privée d'une part et d'une organisation qui, contrairement à celle de la société politique, se conforme à une nature des choses, celle qui gouverne la reproduction sexuée des êtres humains ? Le fait que, malgré ces objections spontanées, elle ait bien sa place dans la construction politique vient de notre hypothèse, énoncée à la fin du chapitre précédent, à savoir : la nécessité de retrouver la catégorie socio-politique dans laquelle l'appartenance sexuelle trouverait le sens qu'elle n'a plus, politiquement, dès lors qu'est établie la similitude de situation entre les femmes et les domestiques. Or, même si cela n'est pas évident au premier abord, c'est bien en référence à la famille comme modèle politique que sont pensées et organisées les différentes citoyennetés de cette période.

La difficulté actuelle à considérer la famille comme une catégorie socio-politique en général vient de ce que les législateurs révolutionnaires la traitent comme une société dont l'organisation doit être conforme à la "nature des choses"³⁸⁵ ; c'est en vertu de cette attitude des hommes de l'époque qu'on a pris l'habitude, nous aussi, d'opposer la société politique et la société domestique, comme le social et le naturel, comme ce qui relèverait de la libre volonté des hommes et ce qui au contraire serait soumis au déterminisme des différences de sexes et de générations. Or, il faut bien voir deux choses :

La première, c'est que cette partition — dont le Code civil de 1804 est l'illustration la plus aboutie — est en réalité le fruit d'une *évolution* du droit révolutionnaire, qui tend bien en effet à occulter la famille comme société politique : mais c'est une partition qui n'est pas présente dès l'origine, ou disons, pour rester dans le cadre qui est le nôtre, dès que l'exclusion politique des femmes peut apparaître comme telle. S'il y a une causalité entre ces deux phénomènes, elle ne joue pas à ce niveau : ça n'est pas parce que les révolutionnaires pensent d'emblée la famille et la société politique comme deux sphères antinomiques qu'ils maintiennent les femmes hors de la participation électorale. La Révolution cherche au contraire, dans les premiers temps, à conformer la famille à la société politique, à ne pas la considérer comme une société "à part" dont la spécificité requerrait une législation particulière ; à ses débuts, elle est donc tentée de faire régner entre les époux et entre les générations, la liberté et l'égalité qui doivent traverser toute la société. Ça n'est qu'en "fin de parcours" que les rédacteurs du Code civil, au premier rang desquels Cambacérès, réalisent qu'une distinction doit être opérée entre la société politique et la société familiale, et qu'ils rompent finalement avec cette attitude caractéristique de l'ancien régime qui consistait à confondre les deux "sphères" politique et domestique, comme elle avait longtemps confondu l'ordre de la nature et l'ordre de la société.

La seconde, c'est que la famille comme modèle explicite d'organisation politique est à cette époque entre les mains des théoriciens traditionalistes, dont Louis de Bonald est la figure la plus représentative. De ce fait, on a tendance à considérer cette forme de pensée politique devenue, par la force des choses, tout à fait obsolète dans la société post-révolutionnaire, comme marginale et donc de peu d'intérêt pour comprendre les structures politiques de cette société. Or, s'il est avéré que les théocrates offrent une réponse "archaïque" à la modernité³⁸⁶, on aurait tort d'en déduire que leur conception de la famille comme société politique n'a rien à nous apprendre qui concerne la construction de la citoyenneté ; directement héritée des schémas de pensée de l'ancien régime, il est certain qu'elle ne peut plus être invoquée que comme une pensée traditionaliste, et comme telle, rejetée par les législateurs de la Révolution comme du Code civil, ou de la monarchie censitaire. Mais dans la mesure même où elle structurait si fortement ces "schémas", on doit se demander si, bien que disparue des discours (*i.e.* de l'Idéologie individualiste, au sens où l'entend Louis Dumont³⁸⁷), elle ne continue pas d'agir, à l'insu des dits législateurs. Si tel était le cas, c'est-à-dire si elle continuait d'agir par l'intermédiaire des évidences non questionnées qui traversent les catégories juridiques, ce serait alors à travers ses *effets* — en l'occurrence, sur la citoyenneté différenciée des hommes et des femmes en tant qu'époux et épouses — qu'elle se donnerait à voir. C'est ce que nous nous attacherons à vérifier dans la partie suivante, lorsqu'aura été clairement établie, au sortir de ce chapitre 2, la distorsion entre la nécessaire occultation de la famille par l'idéologie individualiste (2.1) et sa mise en évidence comme société politique par la théorie politique traditionaliste (2.2)

³⁸⁶ Cf. 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.

³⁸⁷ Cf. *supra*, pp. 45-46 de l'introduction générale.

2.1 La nécessaire occultation de la famille par l'individualisme

La famille n'est pas une société naturelle au sens où sa définition et son organisation ne relèvent pas d'une "nature des choses" mais d'une construction à la fois juridique et sociale³⁸⁸. Ainsi, l'autorité du chef de famille est-elle définie et protégée par un ensemble de règles juridiques³⁸⁹ plus ou moins respectées, interprétées selon des coutumes régionales et des habitudes familiales qui transmettent aux membres de la famille un cadre légal et un modèle de comportement dont ils ne sont pas supposés s'écarter³⁹⁰. De ce point de vue, il n'y a pas de rupture dans le passage de la société traditionnelle d'Ancien Régime à la période contemporaine : que ce soit dans les sociétés dites primitives ou dans le monde occidental de la fin du XXème siècle, d'autres critères que la seule consanguinité entrent nécessairement en ligne de compte pour définir ce qu'est une famille³⁹¹.

Notion absolument pas naturelle, donc, contrairement à ce que sa propre idéologie a longtemps suggéré³⁹² ; la famille est en effet pendant tout l'Ancien Régime pensée comme un groupe *naturel* dont les limites vont de soi et dont l'exercice de l'autorité par les parents n'est pas questionnable³⁹³. Le père de famille, c'est-à-dire l'homme marié³⁹⁴, a beau être épaulé par le droit pour, le cas échéant, faire respecter son autorité, c'est par un

³⁸⁸ Voir Jean-Louis Flandrin, *Familles, parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, Paris, Seuil, 1984 (1ère édition, Hachette, 1976), et notamment les pp. 10-15 dans lesquelles il définit le "concept de famille" dans la société traditionnelle.

³⁸⁹ Cf. Gabriel Lepointe, *La famille dans l'ancien droit*, Paris, Domat-Chrestien, 1947 ; pour une approche centrée sur l'autorité du chef de famille, on pourra se reporter à A. Dufour, "Autorité maritale et autorité paternelle dans l'école du droit naturel", *Archives de philosophie du droit*, tome 20, 1975 ; on trouvera une perspective juridico-politique de l'autorité paternelle dans l'ouvrage d'Arlette Farge et Michel Foucault, *Le désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille*, Paris, Gallimard/Julliard, 1982.

³⁹⁰ Cf. Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1973 et François Lebrun, *La vie conjugale sous l'ancien régime*, Paris, Colin, 1975. Une première forme d'ethnologie souligne dès la fin de la première moitié du XIXème siècle la permanence des modèles d'autorité traditionnels dans certaines régions de France (voir Eugène Cordier, *Le droit de famille aux Pyrénées. Barège - Lavedan - Béarn et pays basque*, Extrait de la *Revue historique de droit français et étranger*, numéros de juillet-août, septembre-octobre, novembre-décembre 1859, Paris, Auguste Durand, 1859) ; une ethnologie plus récente a, quant à elle, montré que la société paysanne conserve jusqu'au milieu du XXème siècle l'essentiel de ces modèles (et de leurs transgressions) ; voir Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard, 1979 ; Martine Segalen, *Mari et femme dans la société paysanne*, Paris, Flammarion, 1980 ; et du même auteur, *Amours et mariages de l'ancienne France*, Paris, Berger-Levrault, 1981 ; et enfin, Hugues Lamarche, Susan Carol Rogers et Claude Karnouh, *Paysans, femmes et citoyens. Luttres pour le pouvoir dans un village lorrain*, Le Paradou, Actes Sud, 1980.

³⁹¹ Cf. Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, La Haye, 1967 (2ème édition) ; et Pierre Clastres, *La société contre l'Etat*, Paris, Minuit, 1974.

³⁹² Sur ce point, voir les remarques d'un politologue comme Yves Barel dans *La société du vide*, Paris, Seuil, 1984, dans son chapitre 3 ("Le pouvoir, le code et le patrimoine"), et notamment pp. 137-140.

³⁹³ Et non pas au sens où ce groupe pourrait se définir indépendamment du droit, comme c'est le cas pour les familles dites "naturelles" parce que les enfants sont nés en dehors du mariage.

³⁹⁴ Sur les implications en termes de droit à exercer l'autorité ("la source juridique de la puissance paternelle est constituée par le seul mariage") et de définition-désignation de l'enfant susceptible de s'y soumettre, dans les textes juridiques de la fin de l'Ancien Régime au

commandement divin, puis par la nature offerte à l'observation des philosophes et hommes de science³⁹⁵ que les législateurs cherchent, du XVIème au début du XIXème siècle, à légitimer son autorité³⁹⁶ ; ainsi, c'est de l'inégalité *naturelle* entre races³⁹⁷, sexes et générations que se déduit, dans un système juridique qui reste sur ce point globalement stable jusqu'au XIXème siècle³⁹⁸, l'inégalité des droits et devoirs entre les membres de la famille³⁹⁹.

La famille est donc, jusqu'à l'époque révolutionnaire, une construction sociale et juridique pensée comme divine et/ou naturelle ; ajoutons qu'elle est en outre une *société politique*, au sens où, longtemps après l'Eglise primitive qui s'était servie de l'autorité paternelle pour expliquer et faire accepter l'obéissance absolue à un Dieu unique⁴⁰⁰, la monarchie a commencé de la considérer comme le lieu de la socialisation des citoyens et a, dans cette perspective, tendu à la protéger, à faire entrer le droit "temporel" dans son organisation pour que, par le respect dû au chef de famille, soit assuré le respect dû au roi. La justification de la protection de l'autorité paternelle par l'Etat devient, dans ce cas, d'ordre public⁴⁰¹. En amont, c'est une autorité qui trouve sa légitimité dans l'ordre des choses, mais elle est, en aval, protégée par le droit en tant que police sociale :

"comme les mariages sont les séminaires de l'Etat, la source et l'origine de la société civile et le fondement des familles qui composent les républiques qui servent de principe à former leur police et dans lesquelles la naturelle révérence des enfants envers leurs parents est le lien de la légitime obéissance des sujets envers leur souverain."⁴⁰²

début du XIXème siècle, voir Jacques Mulliez, "Pater is est...". La source juridique de la puissance paternelle du droit révolutionnaire au Code civil", in *La famille, la loi, l'Etat...*, op. cit., pp. 412-431.

³⁹⁵ Voir Jean Delumeau et Daniel Roche, *Histoire des pères et de la paternité*, Paris, Larousse, 1990 et notamment l'article d'A. Cabantous, "La fin des patriarques". L'autorité est, selon les cas, légitimée par un modèle autoritaire, ou au contraire, plus "doux" et affectif ; le processus de légitimation continue quant à lui de s'inscrire dans une référence extérieure à l'homme, que ce soit la parole divine ou le naturel besoin de protection des faibles qui appellent la désignation d'une autorité.

³⁹⁶ La période qui précède est marquée par l'érosion des liens conjugaux, leur progressif effacement devant la parenté et la conscience lignagère (XIII-XVème siècles) qui fait passer d'une cellule étroitement familiale (ravestissement, procédé par lequel les époux se lèguent mutuellement leurs biens) à une cohésion parentale ; sur ce sujet, voir la thèse de Robert Jacob, *Les époux, le seigneur et la cité. Coutumes et pratiques matrimoniales des bourgeois et paysans de France du Nord au Moyen Age*, Thèse, Bruxelles, 1990, et notamment le chapitre II, significativement intitulé "Du couple tout puissant à l'esprit de famille". L'Eglise qui tenait le mariage pour un sacrement, a joué un rôle déterminant pendant cette période dans la mesure où elle autorisait les futurs époux à se passer de l'autorisation du chef de famille. Une série d'ordonnances royales, à partir du XVIème siècle, vont redonner à celui-ci toute son autorité en la matière. Voir Jean-Louis Flandrin, *Familles, parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, op. cit., p. 130.

³⁹⁷ Sur la notion de race dans la société traditionnelle d'Ancien Régime, qui n'a plus rien à voir avec la nôtre, je renvoie à la thèse d'Arlette Jouanna sur le concept de race au XVIème siècle : "L'idée de race, y explique-t-elle, c'est d'abord l'idée que les lignées sont, pour une large part, des êtres de nature, et que leur personnalité sociale a un fondement biologique, expliquant leur continuité au cours des générations" (p. 1). Cf. Arlette Jouanna, *L'idée de race en France au XVIe et au début du XVIIe (1498-1614)*, thèse de lettres, Paris IV, 1975 (nle éd. : Montpellier, Université Paul Valéry, 2 vol., 1981) ; voir aussi Arlette Jouanna, *Ordre social, mythes et hiérarchies dans la France du XVIème siècle*, Paris, Hachette, 1977.

³⁹⁸ Exception faite de la législation révolutionnaire, dont le caractère exceptionnel, justement, sera étudié de manière spécifique plus loin dans ce chapitre (§ 2.1.1).

³⁹⁹ Et non l'inverse ; voir l'analyse qu'Emile Lousse fait des rapports sociaux au sein de la société féodale, caractéristique d'une pensée traditionnelle qu'on retrouve, au-delà de la Révolution, dans les rapports au sein de la famille : "Le but du droit n'est pas d'effacer les inégalités qui résultent de la diversité des services rendus et de compter d'autre part sur l'harmonie préétablie pour assurer le maintien de la paix, mais au contraire d'engendrer l'harmonie sociale en adaptant ses catégories aux inégalités naturelles." Emile Lousse, *La société d'Ancien Régime. Organisation et représentation corporatives, Recueil de travaux d'histoire et de philologie*, Louvain, 1943, p. 127 (c'est moi qui souligne). On verra plus loin comment la justification de l'autorité, maritale notamment, va au cours du XIXème siècle se détacher de l'inégalité entre les sexes pour trouver dans la nécessité *sociale et politique* de préserver l'unité familiale, une légitimité nouvelle.

⁴⁰⁰ Cf. Jean-Louis Flandrin, *Familles, parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, op. cit., p. 118.

⁴⁰¹ Cf. Jacques Mulliez, "Droit et morale conjugale...", op. cit.

⁴⁰² *Déclaration de Saint-Germain*, le 27 novembre 1639, citée par Jacques Mulliez, "Droit et morale conjugale...", op. cit., note 22, p. 40. Le *Traité du mariage* publié au temps de Louis XIV est tout aussi clair : "Et comme du bien et du bon ordre des familles particulières, résulte le bien et le bon ordre de l'Etat, c'est par cette raison que le prince doit avoir une autorité souveraine sur les mariages parce que ce sont les

La société politique qu'est la nation est un prolongement, à grande échelle, de la petite société politique qu'est la famille. Si un homme marié et père de plusieurs enfants est encore considéré, à la veille de la Révolution, comme "beaucoup meilleur citoyen" qu'un célibataire, c'est parce que les enfants, dont le père est "naturellement" proche, sont autant de liens qui l'attachent au "bien public"⁴⁰³ : autrement dit, plus un citoyen se reproduit dans un grand nombre d'autres "lui-mêmes", plus il tend à former, dans le cercle de sa famille, une petite société ; de ce point de vue, qu'on pourrait qualifier de sociologique⁴⁰⁴, *il n'y a pas de différence entre le niveau familial et le niveau social*. La famille, pour les observateurs de la société à la veille de la Révolution, est une petite communauté politique indissociable, indissociée de la grande. C'est cette indissociation que reprend la théorie politique traditionaliste, dont l'oeuvre de Louis de Bonald peut être considérée comme la plus représentative, en cette période post-révolutionnaire ; et c'est cette même indissociation que la Révolution a fini par rompre, en distinguant explicitement ce qui relève de la libre volonté (la construction de la société civile et politique) et ce qui doit être respecté au nom d'un "ordre des choses" qui s'impose aux hommes (la hiérarchie naturelle entre les sexes et entre les générations).

2.1.1 Faire de la famille une petite République

En tentant de modifier le contenu des droits dans la famille pour les conformer aux principes de la société civile et politique des individus, les révolutionnaires montrent bien qu'ils continuent, dans un premier temps, de considérer celle-ci comme une société politique. Liant entre elles des personnes libres et égales, elle est désormais pensée et construite comme une société contractuelle, à l'image de la "grande" société ; à ce titre, elle n'est pas une société spécifique : au contraire, elle disparaît dans la législation "intermédiaire"⁴⁰⁵ au profit de

colonnes de son État et le séminaire de ses sujets." Cité par Jacques Mulliez, "Droit et morale conjugale...", *op. cit.*, pp. 40-41. A la même époque (1670) : "Le mariage n'est pas seulement fondé sur l'intention et dans les principes de la nature, il tient aussi fortement aux lois de la police civile ou plutôt il en est le premier fondement." (*Ibid.*, cité p. 54, note 55.)

⁴⁰³ Voir par exemple l'ouvrage de Jacques Burlamaqui, *Elémens du droit naturel*, (reprise de l'édition de 1783 à Lausanne, Paris, Vrin, 1981, p. 289) dans lequel l'auteur établit un lien de causalité proportionnelle entre la production par le père de citoyens et la capacité de celui-ci à s'identifier au bien public : "un homme marié, dit-il, et qui est père de plusieurs enfans, est beaucoup meilleur citoyen, et beaucoup plus attaché au bien public que ceux qui demeurent dans le célibat ; c'est que les premiers tiennent à la société par beaucoup plus de liens ; les enfans sont d'autres nous-mêmes ; ce sont pour ainsi dire des branches d'un même tronc qui ne font qu'un bout avec lui ; c'est proprement ici une extension d'amour propre. La bonne politique veut donc que les souverains fassent tout ce qui dépend d'eux pour encourager les mariages."

⁴⁰⁴ Point de vue sociologique, parce que dérivé d'un constat, d'une observation de la société qui, à ce moment-là, est effectivement organisée comme la famille (et inversement), le roi étant considéré comme le père de la nation. Point de vue sociologique, donc, par opposition avec un point de vue plus politique, appelant des changements ou cherchant une justification de ce qui est par ce qui devrait être, et non une *explication*.

⁴⁰⁵ Qualificatif donné à la législation révolutionnaire pour mieux souligner son caractère de transition entre celle de l'Ancien Régime et celle du Code civil de 1804.

l'universelle catégorie de *l'individu*. Absente du vocabulaire des légistes révolutionnaires qui ne la définissent jamais, elle semble bien n'être plus considérée que comme une simple association, ou pour mieux dire, une "petite République".

Une des premières lois de la Révolution touchant à la famille concerne ainsi la protection de la liberté des enfants majeurs ; c'est la loi des 16-24 août 1790 qui abolit ces fameuses lettres de cachet qui, sous l'Ancien Régime, donnaient la possibilité aux chefs de famille de faire emprisonner leurs enfants à des fins domestiques⁴⁰⁶ ; leur succèdent des "tribunaux de famille" qui imposent une décision collective de la famille sur les sujets de plainte et qui protègent les individus de l'arbitraire familial "en remettant entre les mains de la justice étatique l'exécution de la peine et la vérification de ses motifs."⁴⁰⁷

"Comme le despotisme ne voyait dans les nations que ses troupeaux, nous ne savons voir encore dans nos enfants que des propriétés, dont nous pensons avoir plein droit d'abuser", remarque Creuzé de La Touche⁴⁰⁸.

C'est pour "faire de la famille une association régie comme le corps politique par la liberté et l'égalité, indépendante, d'ailleurs, de l'Etat, et en cela une association unique et privilégiée parce qu'elle est la seule naturelle"⁴⁰⁹ que sont créés ces tribunaux de famille. D'une manière générale, la législation révolutionnaire en matière de droit de la famille va répondre à cet impératif politique de répandre la liberté et l'égalité jusque dans la société familiale des individus, qui devient à ce titre un "lieu de socialisation" parmi d'autres.

Le mariage comme simple contrat

Dans la Constitution de 1791 est indiqué, à l'article 7, que "la loi ne considère le mariage que comme un contrat civil". A l'instar de tous "les contrats de société parmi les hommes", le mariage doit être envisagé désormais comme une convention entre deux personnes, dont le *consentement* devrait seul suffire à produire les effets :

"Le mariage est dans sa nature un contrat civil et ne peut cesser d'être tel parce qu'il ne peut cesser de former une convention entre les deux personnes qui se marient, explique Durand de Maillane devant les députés ; leur consentement a fait le mariage comme le consentement en général fait seul tous les contrats de société parmi les

⁴⁰⁶ Cf. Arlette Farge et Michel Foucault, *Le désordre des familles...*, op. cit.

⁴⁰⁷ Pierre Murat, "La puissance paternelle et la Révolution française : essai de régénération de l'autorité des pères", in *La famille, la loi, l'Etat...*, op. cit., p. 400.

⁴⁰⁸ *Réflexions de M. Creuzé-de-La-Touche, député pour Châtellerauld à l'Assemblée nationale, sur l'institution des tribunaux domestiques ou de famille*, rapportée dans un numéro du *Courrier de Provence*, cité par Pierre Murat, "La puissance paternelle et la Révolution française...", in *La famille, la loi, l'Etat...*, op. cit., p. 392.

⁴⁰⁹ Philippe Sagnac, *La législation civile de la Révolution française (1789-1804), Essai d'histoire sociale*, Paris, 1898, p. 305.

hommes."⁴¹⁰

Le mariage est à tel point conformé aux principes qui régissent les contrats, que sa forme solennelle peut ne pas être respectée et le contrat demeurer implicite, du moment que se conjuguent les *libres volontés* des contractants⁴¹¹ ; aussi, pour que le contrat produise des effets de droit, par exemple en matière d'exercice de l'autorité paternelle, il est nécessaire mais suffisant de prouver, par la reconnaissance de l'enfant, que le père a *désiré* l'union — puisqu'il en accepte les fruits⁴¹².

Ayant perdu son caractère sacré, réduit à une simple formalité administrative, le mariage ne saurait être perpétuel, le propre d'un contrat étant de ne lier les personnes que tant qu'elles le souhaitent ; un contrat ne comportant pas de clause de rupture étant potentiellement un instrument d'aliénation, une atteinte à la liberté des contractants, les révolutionnaires décident d'introduire le divorce dans la législation. Le 17 février 1792, le député Lequinio plaidait devant l'Assemblée :

"Instituons le divorce ; nous ne pouvons qu'y gagner en tous point, et pour la régénération des mœurs, sans laquelle la régénération des lois n'est qu'éphémère, et pour la liberté nationale même, et pour le bonheur public."⁴¹³

C'est au nom de cette liberté que les révolutionnaires vont, là encore à la veille de la proclamation de la République — le 20 septembre 1792 — voter la loi sur le divorce⁴¹⁴. Léonard Robin, en présentant le rapport du comité de législation civile sur le divorce, associe étroitement liberté individuelle, régime contractuel et mariage :

"Le Comité a cru devoir conserver ou accorder la plus grande latitude à la faculté du divorce à cause de la nature du mariage qui a pour base principale le consentement des époux et parce que la liberté individuelle ne peut jamais être aliénée d'une manière indissoluble par aucune convention."⁴¹⁵

On se rend mieux compte encore de l'évolution subie par la question du mariage, si l'on compare les plans de Code civil choisis par le comité de législation pour chacun de ses deux premiers projets : étudié au premier titre dans le projet de 1793, en tant que *fondement des sociétés*, le mariage n'apparaît qu'après l'étude de la naissance (naturelle ou légitime) des enfants dans celui de 1794, c'est-à-dire dans l'ordre chronologique des

⁴¹⁰ Cité par Jacques Mulliez, "Droit et morale conjugale...", *op. cit.*, p. 73.

⁴¹¹ Voir le rapport d' Oudot (qui définit le mariage suivant le droit naturel, comme "l'union de l'homme et de la femme avec l'intention d'avoir des enfants et de remplir à leur égard les devoirs de la nature" et qui en déduit que la seule volonté des parties crée le mariage, qui peut donc exister indépendamment de la loi ; s'il y a eu enfant, c'est qu'il y a eu mariage "privé"), dans P.-A. Fenet, *Recueil complet des travaux préparatoires du code civil*, Paris, 1836, t. 1.

⁴¹² Voir les lumineuses remarques de Jacques Mulliez sur cet aspect peu connu du droit intermédiaire, dans "'Pater is est...". La source juridique de la puissance paternelle du droit révolutionnaire au Code civil", in *La famille, la loi, l'Etat...*, *op. cit.*, pp. 417-419.

⁴¹³ M. J. Lequinio, *Le Moniteur Universel*, n°48.

⁴¹⁴ Cf. Francis Ronsin, *Le contrat sentimental, débats sur le mariage, l'amour, le divorce, de l'Ancien Régime à la Restauration*, Paris, Aubier, 1990 et, du même, *Les divorciaires*, 1992 qui montre combien les lois sur (ou contre) le divorce sont liées aux changements politiques, de 1792 à 1975.

⁴¹⁵ Cité par Marcel Garaud, *La Révolution française et la famille*, Paris, PUF, 1978, p. 71.

situations par lesquelles passent les *individus*⁴¹⁶. Enfin on remarquera, parmi les conséquences de cette volonté politique d'étendre la liberté dans tous les rapports de société, l'absence, dans les trois projets de Code civil de Cambacérès, de toute obligation de fidélité, d'assistance et même de communauté de domicile, entre les époux. L'adultère n'est pas réprimé par le Code pénal de 1791, et n'est pas mentionné non plus dans la loi du 20 septembre 1792 parmi les causes de divorce ; pour la première fois depuis le XII^{ème} siècle, les relations personnelles entre époux sont laissées sous leur responsabilité⁴¹⁷. Le mariage est donc un contrat comme les autres, laïc et révocable.

La famille, une association d'individus égaux

L'égalité qui règne dans la société politique s'étend, comme la liberté, à la société familiale. En réalité, c'est moins la société familiale qui est visée par les législateurs, que les rapports des individus qui la composent et qu'on cherche à émanciper de toute autorité abusive ; l'individualisme qui caractérise la pensée juridique de la période révolutionnaire occulte par nature la question de la famille qui n'est pas abordée en tant qu'objet mais, de manière plus souvent indirecte, sous le seul angle des individus qui se trouvent être, à certains moments de leur vie, soit des enfants, soit des parents, soit des époux. La famille comme communauté tend à disparaître, dans les lois et projets de code civil, au profit d'une association d'individus libres et égaux.

La première remarque qui s'impose à cet égard est l'absence de débat de fond sur la question de l'autorité dans la famille ; ainsi que le fait observer Bernard Schnapper, on peut dire que "le despotisme familial n'a pas connu sa nuit du 4 août"⁴¹⁸. C'est toujours par le biais de "points techniques" (la correction paternelle en 1790, la liberté de tester du père en 1791 et 1793, les conventions matrimoniales en 1793 et 1795) que les droits et obligations du père et du mari ont été soumis à la critique⁴¹⁹. L'autorité paternelle sur les enfants *majeurs* est, certes, abolie en tant que figure de l'autorité absolue du monarque et, à cet égard, ça n'est pas un hasard si l'abolition est votée à la veille de la proclamation de la République, le 28 août 1792⁴²⁰. Mais c'est à l'occasion d'un débat qui porte en réalité sur les substitutions que cette question est abordée par le député Joseph Cambon ; et la rapidité même avec laquelle il y est répondu montre aussi que la question de l'autorité dans la famille était à

⁴¹⁶ C'est A. M. de Bergh qui fait cette remarque dans *Le comité de législation et le droit de la famille dans les deux premiers projets de Code civil, op. cit.*, pp. 192-193.

⁴¹⁷ Jacques Mulliez, "Droit et morale conjugale...", *op. cit.*, p. 86.

⁴¹⁸ Cf. Bernard Schnapper, "L'autorité domestique et les hommes politiques de la Révolution", in *La famille, la loi, l'Etat...*, *op. cit.*, p. 222.

⁴¹⁹ Bernard Schnapper, "L'autorité domestique et les hommes politiques de la Révolution", in *La famille, la loi, l'Etat...*, *op. cit.*, p. 222.

⁴²⁰ La rapidité avec laquelle il y est répondu laisse d'ailleurs penser que la mesure demandée par le girondin "profitait d'un large consensus" ; il devenait en effet intolérable qu'un *citoyen* entre 21 et 25 ans, mineur du point de vue du droit civil, fût encore sous la domination d'un autre, ne serait-ce que pour obtenir l'autorisation de se marier. Cf. Bernard Schnapper, "L'autorité domestique et les hommes politiques de la Révolution", in *La famille, la loi, l'Etat...*, *op. cit.*, p. 229.

ce moment-là moins pensée comme un problème philosophique en soi que comme une des *conséquences* de l'émancipation juridique des individus.

La deuxième occasion de débat sur l'autorité paternelle est offerte par la discussion sur l'autorisation de mariage ; une très ancienne ordonnance (1579) autorisait en effet le chef de famille à exhériter les fils mineurs de 30 ans et les filles mineures de 25 ans mariés sans le consentement de leurs parents. Le mariage étant devenu un simple contrat *civil*, remarque Durand de Maillane dans un rapport du 17 mai 1791, ses conditions doivent s'aligner sur le droit commun, c'est-à-dire sur l'âge de 25 ans qui est l'âge de la majorité civile. En vérité, si la puissance paternelle recule quelque peu à cette occasion, ça n'est pas en tant que telle, mais comme rouage d'un système que l'on cherche à rendre cohérent, fait observer avec justesse Pierre Murat⁴²¹. La loi des 20-25 septembre 1792, en même temps qu'elle met fin définitivement à la *patria potestas* sur la personne des majeurs (dont l'âge est abaissé à 21 ans), crée une nouvelle catégorie juridique, inconnue du droit sous l'Ancien Régime⁴²² : celle des enfants ou *mineurs*, dont la faiblesse et la dépendance naturelles nécessitent leur soumission temporaire à l'autorité d'un autre⁴²³. L'autorité parentale est désormais justifiée par la faiblesse des enfants et l'affection des parents plutôt que par la nécessaire soumission des enfants au chef de famille, ce qui correspond mieux aux principes qui régissent la société civile des individus.

L'égalité de partage entre les enfants, instituée par la loi du 7 mars 1793 sur les successions répondait, elle aussi, à la volonté d'introduire dans la famille les mêmes principes que dans la société politique⁴²⁴. Par cette loi, le père se voit retirer le dernier de ses moyens de pression ou d'obéissance : celui d'exhérer l'enfant récalcitrant, puisque toute faculté "de disposer de ses biens, soit à cause de mort, soit entre vifs, soit par donation contractuelle en ligne directe, est abolie"⁴²⁵.

L'autorité maritale est, quoique de manière indirecte elle aussi, abolie dans les deux premiers projets de Code civil présentés par Cambacérès⁴²⁶ en 1793 et 1794. L'administration des biens doit désormais revenir aux

⁴²¹ Pierre Murat, "La puissance paternelle et la Révolution française...", in *La famille, la loi, l'Etat...*, op. cit., p. 397.

⁴²² Cf. C. Lehmann, *Personnalité ou réalité de la puissance paternelle sur les biens au début du XVIIIème siècle*, thèse droit, Paris, 1958 et Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, op. cit.

⁴²³ Cf. Jean Thomas, *La condition de l'enfant dans le droit intermédiaire, 1789-1804*, Paris, thèse de droit, 1923.

⁴²⁴ "Il y a bien eu une révolution, explique Pierre Murat : celle qui consiste à avoir osé penser la transmission du patrimoine en termes d'égalité politique et de droit de l'individu, et non plus seulement comme la perpétuation d'une lignée dont le chef temporaire imposerait ses commandements par-delà même la mort. (...) Le père n'est plus le premier magistrat de sa famille, parce que la famille n'est plus le premier groupe social : l'individu et la cité passent désormais avant ; en conséquence, les lois, et l'Etat, qui les fait respecter, prennent au père une part de son pouvoir." Pierre Murat, "La puissance paternelle et la Révolution française...", in *La famille, la loi, l'Etat...*, op. cit., p. 403.

⁴²⁵ Article de la loi du 7 mars, cité par Pierre Murat, "La puissance paternelle et la Révolution française...", in *La famille, la loi, l'Etat, de la Révolution au Code civil*, op. cit., p. 403.

⁴²⁶ Cf. A. M. de Bergh, *Le comité de législation et le droit de la famille dans les deux premiers projets de Code civil*, op. cit.

deux époux comme “le mode le plus conforme à cette union intime”⁴²⁷ qu’est le mariage et parce que le “principe d’égalité doit régler tous les actes de [l’]organisation sociale”⁴²⁸, explique Cambacérés, le 9 août 1793. Jean-Etienne Bar, rapporteur du Comité de législation, défend au nom des mêmes principes le régime légal de communauté avec administration commune par les deux époux :

“Il a paru juste au comité et conforme au grand et éternel principe de l’égalité de faire disparaître dans le mariage la ridicule puissance maritale. Dans le temps de la liberté il ne doit subsister aucune espèce de despotisme.”⁴²⁹

L’article X du projet de code, stipulant que “les époux ont et exercent un droit égal pour l’administration de leurs biens”⁴³⁰ a beau être combattu par des députés influents de la tendance “rigoriste”⁴³¹ — tels Merlin (de Douai) ou Thuriot qui continuent de concevoir la communauté comme une association, mais dirigée par le mari qui a sur la femme “une supériorité naturelle” — il n’en sera pas moins retenu, peut-être grâce aux interventions énergiques de montagnards non moins influents comme Camille Desmoulins, Danton et Couthon⁴³². L’ajournement est décrété ; voté et applaudi le 27 octobre 1793, le texte n’est cependant pas promulgué, et il faut attendre l’année suivante pour qu’un deuxième projet officiel soit présenté devant la Convention. Cambacérés, face à une Convention de plus en plus rétive⁴³³, réussit à maintenir le principe de l’administration commune des biens dans le mariage, quoique toujours avec une possibilité pour les époux d’en convenir autrement⁴³⁴. Mais là encore, le contexte politique (on est au lendemain de Thermidor) rend le projet caduque ; une commission est aussitôt chargée de sa révision.

⁴²⁷ Cambacérés, rapport sur le premier projet de code civil devant la Convention au nom du Comité de législation civile et criminelle, le 9 août 1793, in P.-A. Fenet, *Recueil complet des travaux préparatoires du code civil*, Paris, 1836, t. 1, p. 4.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 5.

⁴²⁹ *Archives parlementaires*, t. 70, p. 638.

⁴³⁰ P.-A. Fenet, *Recueil complet des travaux préparatoires du code civil*, Paris, 1836, t. 1, p. 20.

⁴³¹ C’est Jean Portemer qui classe Merlin (de Douai) et Thuriot parmi les juristes de tendance “rigoriste”, tendance qu’il décrit et dont il explique les motivations dans “Le statut de la femme en France depuis la reformation des coutumes jusqu’à la rédaction du code civil”, *La femme, Recueils de la société Jean Bodin pour l’histoire comparative des institutions*, Bruxelles, 1962, tome XII, deuxième partie, pp. 449-451. Quoique de tendance “rigoriste” en matière de droit matrimonial, ils sont politiquement “d’opinion avancée” : Thuriot est un montagnard régicide, adversaire du girondin Brissot et membre du Comité de Salut public qui, plus tard, accusera Robespierre de modérantisme avant de précipiter sa chute le 9 thermidor, en tant que président de la Convention. Cf. Bernard Schnapper, “L’autorité domestique et les hommes politiques de la Révolution”, in *La famille, la loi, l’Etat...*, *op. cit.*, p. 232. Merlin (de Douai) était lui aussi un montagnard régicide, auteur, trois semaines plus tard, de la loi des suspects, qui a participé de près à l’élaboration des premières lois de la Révolution en tant que secrétaire du Comité féodal, de la Constituante pour la vente des biens domaniaux et ecclésiastiques, comme membre du Comité de Constitution, et comme président de l’Assemblée ; partisan d’une monarchie constitutionnelle jusqu’à la découverte de “l’armoire de fer”, il se radicalise sous la Convention, avant d’évoluer pour compter parmi les thermidoriens ; il sera ministre de la Justice puis Directeur (républicain) sous le Directoire. Pour une biographie assez complète de Merlin de Douai, voir Hervé Leuwers, *Un juriste en politique, Merlin de Douai (1754-1838)*, Artois Presses Université, 1996 ; sur Cambacérés et Portalis, voir André-Jean Arnaud, *Les origines doctrinales du Code civil français*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1969 (le chapitre intitulé “Les artisans du code civil”). Sur Cambacérés en particulier, il existe une thèse (que je n’ai malheureusement pas consultée), de Patrick Logoras, *Cambacérés, législateur de la famille*, thèse d’histoire du droit, sous la dir. de J.-M. Carbasse, Poitiers, 1994 ; enfin, pour une biographie de Portalis, cf. Marceau Long et Jean-Claude Monier, *Portalis. L’esprit de justice*, Paris, Michalon, coll. “Le bien commun”, 1997.

⁴³² Cf. P.-A. Fenet, *Recueil complet des travaux préparatoires du code civil*, *op. cit.*, p. 674. Voir la reproduction du débat en annexe.

⁴³³ Selon Nicole Arnaud-Duc, “Le droit et les comportements, la genèse du titre V du livre III du Code civil : les régimes matrimoniaux”, in *La famille, la loi, l’Etat...*, *op. cit.*, p. 187.

⁴³⁴ Rapport présenté à la Convention le 9 septembre 1794. Cf. P.-A. Fenet, *Recueil complet des travaux préparatoires du code civil*, *op. cit.*, p. 109.

“... il n’y a plus de familles proprement dites”

De cet aspect de la législation révolutionnaire, on peut déduire que la famille n’est plus pensée comme une lignée soumettant à l’autorité et aux volontés d’un patriarche l’ensemble des personnes de tous âges supposées lui appartenir :

“Peut-il être question de ces dispositions bizarres d’après lesquelles la famille subsistait dans un seul homme ? Il n’y a plus de caste, plus de familles proprement dites ; il ne s’agit plus de faire des tiges.”⁴³⁵

Cette observation émise par un député lors de la discussion sur l’égalité successorale est particulièrement juste : sous la double action émancipatrice et égalisatrice opérée par les législateurs, la famille n’existe plus en tant que corps constitué. Pour le droit révolutionnaire, il n’y a pas de familles mais de petites sociétés d’individus dont les liens de conjugalité ou de parenté ne sont pas spécifiques par rapport aux liens civils⁴³⁶. Il y a, dans cette absorption de la famille par la société civile, une grande similitude avec l’absorption, par le modèle familial, de la société politique sous l’Ancien Régime⁴³⁷. D’une communauté politique inégalitaire et socio-naturelle on est passé à une association d’individus construite sur des principes rationnels, égalitaires et libéraux. Dans ce *passage*, la confusion entre ordre familial et ordre politique est demeurée inchangée ; d’une nature inégalitaire venant justifier l’ordonnancement inégalitaire des rapports sociaux entre les hommes, on est passé à une nature égalitaire permettant à son tour de justifier la construction de la société politique, égalitaire elle aussi. Mais il faut dire plutôt que la confusion *aurait pu* demeurer inchangée, si le passage en question s’était concrétisé dans une législation durable ; en réalité, il se fait d’une manière beaucoup moins radicale que les premiers projets de Cambacérès ne le laissaient augurer.

⁴³⁵ Prugon, *Archives parlementaires*, t. 24, p. 598. Cité par Pierre Murat, “La puissance paternelle...”, *in La famille, la loi, l’Etat, de la Révolution au Code civil*, op. cit., p. 403.

⁴³⁶ “L’oeuvre de la Révolution française en matière de famille (...) peut se résumer d’un mot, selon Julien Bonnacase ; la Révolution ne reconnaît pas la famille à titre d’unité organique. A ses yeux il n’existe que des individus ; ceux-ci ne peuvent jamais être groupés sous le nom de famille qu’en vertu d’un contrat de droit commun résiliable au gré des deux parties ou même de l’une d’elles”. Julien Bonnacase, *La philosophie du Code Napoléon appliquée au droit de la famille. Ses destinées dans le droit civil contemporain*, Paris, 1928 (2ème éd.), p. 84.

⁴³⁷ Cf. Michel Borgetto, “Métaphore de la famille et idéologies”, *Le droit non civil de la famille*, Paris, PUF, 1983.

2.1.2 Individus de la société civile ou membres de la famille ?

La volonté des plus individualistes des révolutionnaires d'étendre au mariage les principes égalitaires de la société civile a rencontré de fortes objections de la part des juristes "rigoristes" de la Convention ; est-ce l'influence de cette opposition qui pousse les membres du comité de législation, dans leur troisième projet de Code civil, à rétablir l'autorité maritale en matière d'administration des biens ? Une fois de plus, il faut constater que les principes d'égalité et de liberté, chers à la majorité des membres des assemblées révolutionnaires, s'accrochent au respect de l'autorité dans la famille, que celle-ci s'exerce en direction des enfants ou des épouses. C'est que cette autorité, contrairement à celle qui s'exerçait sur les enfants majeurs — c'est-à-dire sur les *individus* — est pensée comme aussi naturelle que nécessaire au bon fonctionnement de la société familiale. Où l'on retrouve, par le peu d'empressement des plus individualistes à défendre ce "point de doctrine" qu'est l'autorité maritale, la force de la conception de la famille comme communauté (plutôt que comme association), dès lors qu'il est question de cette petite société du point de vue des rapports de ses *membres* entre eux et non plus, comme on l'a vu jusqu'à maintenant, des individus. Rapports dont les modalités sont peu débattues parce que la construction juridique révolutionnaire se joue ailleurs, mais rapports non moins présents à l'esprit des législateurs.

Le respect dû à la naturelle prééminence de l'homme

En 1796, dans son troisième projet de Code civil, Cambacérès renonce de bonne grâce à l'administration commune des biens dans le mariage et s'en justifie sans aménité ni regret apparent :

"Dans le premier projet de code, on avait adopté l'usage de l'administration commune. Cette innovation a éprouvé de justes critiques. Et quoique l'égalité doive servir de régulateur dans tous les actes de l'organisation sociale, ce n'est pas s'en écarter que de maintenir l'ordre naturel et de prévenir ainsi des débats qui détruiraient les charmes de la vie domestique."⁴³⁸

Ce projet, ainsi que celui de Jacqueminot (qui en 1799 en reprend les principaux traits⁴³⁹), ne sera pas retenu par le Conseil des Cinq Cents ; mais l'administration commune, dans les projets suivants et jusqu'au Code civil, est définitivement abandonnée⁴⁴⁰, au profit d'une administration rendue au mari, eu respect à la nécessité

⁴³⁸ Cambacérès, discours de Messidor an IV (juin-juillet 1796), cité par Jean Portemer, "Le statut de la femme en France...", *op. cit.*, n. 1, p. 491.

⁴³⁹ Projet Jacqueminot, présenté à la commission législative du conseil des Cinq-Cents le 21 décembre 1799. Cf. Fenet, *op. cit.*, t. I, pp. 432 et suiv.

⁴⁴⁰ Cf. Nicole Arnaud-Duc, "Le droit et les comportements, la genèse du titre V du livre III du Code civil : les régimes matrimoniaux", in *La famille, la loi, l'Etat...*, *op. cit.*

de maintenir, dans la famille, une unité de direction, et à la “naturelle prééminence” de l’homme en cette matière⁴⁴¹.

Ça n’est pas tout. L’égalité des époux, d’abord entière pour ce qui concernait les motifs du divorce dans la loi de 1792, avait été entamée dès 1794 par le rétablissement, dans le premier projet de Code civil, d’une différence entre l’adultère commis par l’homme et celui commis par la femme : autant le mari pouvait toujours demander le divorce pour cause d’adultère de son épouse⁴⁴², autant celle-ci ne le pouvait désormais que si son époux avait tenu sa concubine dans la maison commune⁴⁴³. C’est ainsi qu’un mari était considéré comme la “victime” de l’infidélité de sa femme alors que celle-ci ne pouvait se plaindre que d’être “délaissée”⁴⁴⁴ (ce qui moralement et psychologiquement pouvait être regrettable, mais ne relevait manifestement plus de l’ordre juridique). Quant aux effets du divorce dans la loi de 1792, ils montrent déjà que le législateur tenait davantage à respecter la liberté des époux — liberté de dissoudre le contrat — que leur égalité⁴⁴⁵, puisque la femme est privée de tous ses droits et bénéfices dans la communauté de biens lorsque le divorce est obtenu contre elle (et notamment pour dérèglement de mœurs notoire) alors que l’inverse n’est pas vrai⁴⁴⁶.

Certes, l’égalité entre les individus des deux sexes, que nous avons évoquée dans un premier temps, n’est pas qu’un effet *indirect* de la loi de 1792. Le souci de mettre fin à “l’esclavage des femmes” avait été explicitement évoqué comme un des motifs de la loi, par quelques orateurs⁴⁴⁷ ; mais c’est là très probablement un argument de peu de poids, voire anecdotique, aux yeux d’une assemblée composée majoritairement de députés pour qui la nécessité du divorce était incluse dans la contractualisation du mariage, elle-même liée à la nécessaire réforme de la famille traditionnelle⁴⁴⁸. Que des femmes aient pu profiter, à titre individuel et à l’instar

⁴⁴¹ On retrouve les mêmes arguments que ceux développés dans ces différents projets dans l’ouvrage d’un ancien avocat, Elie Luzac, *Du droit naturel, civil et politique*, Amsterdam, 1802, T. I, pp. 268-269 : harmonie, unité de direction et subordination du plus faible au plus fort sont autant de principes élémentaires, non questionnés, qui justifient la “prééminence” du mari sur sa femme.

⁴⁴² Le code pénal de 1791 ne réprimait pas l’adultère, mais celui-ci était implicitement présent dans les motifs de divorce de la loi de 1792, soit sous la qualification de “dérèglement de mœurs notoire”, soit sous celle de “crimes, sévices et injures graves” que l’un ou l’autre des époux pouvait invoquer. Il est intéressant de remarquer que, dans les pratiques, ce sont les hommes qui invoquèrent majoritairement la première, alors que les femmes invoquèrent la seconde comme si, remarque Michèle Bordeaux, elles jugeaient “nécessaire pour obtenir réparation d’adjoindre d’autres arguments à l’adultère de leur mari”. Cf. “Le maître et l’infidèle. Des relations personnelles entre mari et femme de l’ancien droit au Code civil”, in *La famille, la loi, l’Etat...*, *op. cit.*, p. 439.

⁴⁴³ On imagine encore bien aujourd’hui que la justification d’une telle différence résidait dans les conséquences de l’infidélité féminine, jugées plus graves dans la mesure où elles obligeaient le mari à élever les enfants d’un autre. N’oublions pas que le mariage suffit à prouver la paternité et oblige le père aux mêmes devoirs à l’endroit de tous les enfants nés dans le mariage, y compris en matière de succession.

⁴⁴⁴ Michèle Bordeaux, “Le maître et l’infidèle...”, in *La famille, la loi, l’Etat...*, *op. cit.*, p. 439.

⁴⁴⁵ Cf. Jacques Mulliez, “Droit et morale conjugale : essai sur l’histoire des relations personnelles entre époux”, *op. cit.*, p. 88.

⁴⁴⁶ Cf. Jean Portemer, “Le statut de la femme en France depuis la réformation des coutumes jusqu’à la rédaction du Code civil”, *op. cit.*, p. 483 : “La Révolution accepte que l’égalité entre les époux soit entière pour ce qui concerne les motifs du divorce ; (...) mais l’inégalité surgit à propos des effets du divorce : la femme est privée de tous droits et bénéfices dans la communauté de biens ou société d’acquêts (la femme reprendra cependant les biens entrés de son côté) quand le mari aura obtenu le divorce contre elle pour une cause déterminée autre que la démence, la folie ou la fureur ; or la réciproque n’est pas vraie ; cette différence considérable montre que les souvenirs des conséquences patrimoniales de l’adultère de la femme à Rome et dans l’ancien régime ne sont pas oubliés.”

⁴⁴⁷ Ainsi, du grand discours d’Aubert-Dubayet prenant argument du fait que la révolution n’avait “rien fait pour les femmes” (30 août 1792) ; tout laisse croire, cependant, que le principe du divorce était déjà largement admis par l’assemblée qui ne le discuta pas (4 interventions très courtes précèdent le vote du principe, le 30 août). Cf. Jean-Louis Halpérin, *L’impossible Code civil*, Paris, PUF, 1992, pp. 102-103.

⁴⁴⁸ C’est ainsi qu’une légalisation du divorce fut envisagée pour la première fois lors de la discussion sur les tribunaux de famille, le 5 août 1790, par le député Gossin qui s’indignait qu’en confiant à ces tribunaux les procès en séparation de corps, on reconnaisse implicitement

d'hommes mal mariés, des effets de cette loi est un fait⁴⁴⁹, qu'elles en aient été *l'objet*, ou disons le souci principal, est une chose bien différente⁴⁵⁰.

L'institution familiale dans le Code civil de 1804

Les règles du Code civil de 1804, établies en fonction de l'individu, comme dans les premiers temps de la législation intermédiaire, demeurent un reflet de l'article 2 de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789⁴⁵¹. De ce fait, le mariage y est encore et toujours défini comme un contrat civil, révocable de surcroît, liant entre elles deux personnes libres et égales. Mais, et c'est là que les distorsions apparaissent entre les deux philosophies contradictoires qui imprègnent le Code, dès que ces individus sont mariés, ils sont contraints de se soumettre à des rôles déterminés en fonction de leur appartenance sexuelle : c'est ainsi qu'ils deviennent des époux aux droits et devoirs différents, sans qu'il leur soit possible de déroger à cette règle. Les principes d'égalité et de liberté ont définitivement disparu de l'organisation des rapports au sein du couple.

Le mariage n'est pas construit comme les contrats du droit commun mais s'apparente plus à une "institution", telle que Julien Bonnecase l'a définie :

“un ensemble de règles de droit se pénétrant les unes les autres, au point de constituer un tout organique et embrassant une série indéfinie de relations transformées du coup en rapports de droit, relations dérivant toutes d'un fait unique fondamental, d'ordre physique, biologique, économique, moral ou purement social, quand ces divers aspects ne se retrouvent pas tous en lui ; ce fait, origine et base de l'institution, la domine nécessairement, en commande la structure et le développement. Dès lors qu'est le mariage, sinon une institution faite d'un ensemble de règles de droit essentiellement impératives, dont le but est de donner à l'union des sexes, donc à la famille, une organisation sociale et morale correspondant à la fois aux aspirations du moment et à la nature permanente de l'homme comme aussi aux directives

l'indissolubilité du mariage. Cf. Francis Ronsin, “Indissolubilité du mariage ou divorce. Essai d'une chronologie des principaux arguments mis en avant par les partisans et les adversaires de l'institution du divorce au cours de la période révolutionnaire”, in *La famille, la loi, l'Etat...*, *op. cit.*, pp. 322-334.

⁴⁴⁹ Ainsi de cette pétition de la citoyenne Gavot, citée par Francis Ronsin (“Indissolubilité du mariage ou divorce...”, *op. cit.*, p. 326) qui rend hommage à la “sainte loi du divorce” de l'avoir libérée de l'esclavage qu'elle subissait sous l'empire d'un “mari despote”. Il n'y a pas, dans sa pétition, d'allusion à la condition des femmes en général. Autre argument pouvant laisser penser que le divorce a plus profité aux femmes qu'aux hommes : la répartition entre les demandes de divorce, selon le sexe ; Elisabeth Philipp a recensé les plaintes ayant servi à obtenir un divorce déposées à Paris auprès des commissaires de police et auprès des sections entre 1790 et 1793 ; parmi les 183 plaintes retrouvées (sur 1 683 relevées dans les cahiers), 114 (soit plus de 62%) ont été déposées par des femmes (cf. “Le divorce à Paris sous la Révolution. Les effets de la loi à travers les plaintes déposées auprès des commissaires de police et auprès des sections entre 1790 et 1793”, in *La famille, la loi, l'Etat...*, *op. cit.*, pp. 335-339).

⁴⁵⁰ Jean Portemer, dans son étude sur la législation intermédiaire, a montré que le législateur à cette époque “ne prend aucune mesure qui ait directement et exclusivement pour objet de favoriser la femme et dont le propos consiste seulement à assurer son égalité avec l'homme” quoiqu'il accepte parfois de “prendre des solutions qui consacrent cette égalité. Manifestement, il ne s'assigne jamais pour but cette égalité, mais il y consent dans un certain nombre d'occasions”, notamment à travers la législation sur le mariage civil, l'abolition de la puissance paternelle sur les enfants majeurs, sur les *motifs* de divorce, ou encore en matière de dévolution successorale. Quant à l'abolition de la puissance maritale, on a vu qu'elle fut abolie, dans les deux premiers projets de Code civil, à travers les régimes matrimoniaux, mais ne fut pas discutée en tant que telle, c'est-à-dire comme objet d'une nécessaire réforme. C'est ce que confirme également Bernard Schnapper, dans “L'autorité domestique et les hommes politiques de la Révolution”, in *La famille, la loi, l'Etat...*, *op. cit.*, p. 223 : “la puissance maritale, explique-t-il, ne fut pas ouvertement abolie par une mesure directe, mais critiquée, contournée, vidée de son contenu dans les discussions sur les régimes matrimoniaux.”

⁴⁵¹ Cf. Julien Bonnecase, *La philosophie du Code Napoléon...*, *op. cit.*, p. 64. Un peu plus loin, il explique que “le Code napoléonien a considéré la vie sociale sous la forme simpliste d'une juxtaposition d'individus” (p. 65).

fournies en tout domaine par la notion de droit.”⁴⁵²

Ainsi dans le mariage, le consentement des parties, public et solennel, s’inscrit-il dans un cadre bien déterminé dont les époux ne peuvent sortir ; l’officier de l’état civil n’est pas là, comme dans le cas d’un contrat commun, pour *constater* les volontés mais pour *déclarer* les époux unis par le mariage⁴⁵³. En outre, le mariage est public alors que le contrat est souvent privé. Le dol étant exclu, les consentements se trouvent moins protégés que dans le droit commun où il est le grand facteur d’annulation des contrats. Un mineur peut, avec l’autorisation de ses parents, se marier (art. 148)⁴⁵⁴ alors qu’il est incapable de figurer dans un contrat (art. 1398)⁴⁵⁵. Le divorce lui-même ne peut plus être considéré comme la marque de la contractualisation du mariage, alors que même s’il y a consentement mutuel des époux il est requis des faits précis pour les autoriser à se séparer (art. 1132)⁴⁵⁶. Dans ce cas, le “consentement” ne sert plus qu’à cacher des causes de divorce qu’il convient de taire pour protéger l’honneur des familles⁴⁵⁷ : on est loin de la loi de 1792 instituée au nom de la liberté des individus.

Enfin, et contrairement à l’article 686 qui prohibe l’établissement de droits sur la personne, “le mariage engendre à la fois, au profit et à l’encontre des époux, des droits respectifs sur la personne l’un de l’autre”⁴⁵⁸. Ainsi, la femme doit-elle obéissance à son époux⁴⁵⁹. Elle ne peut avoir d’autre domicile que celui de son mari, lequel en contrepartie est obligé de la recevoir. Elle ne peut effectuer d’actes juridiques sans son autorisation, même si elle est non commune en biens ou séparée de biens⁴⁶⁰. La fidélité est réintroduite parmi les devoirs des deux époux, mais là encore la différence de statut joue, puisque l’infidélité est plus sévèrement punie pour les

⁴⁵² Julien Bonnacase, *La philosophie du Code Napoléon...*, *op. cit.*, p. 197.

⁴⁵³ Le Code civil se démarque, en la matière, non seulement du droit privé, mais du droit canonique puisque dans le cadre de ce dernier, le prêtre se borne à assister au mariage en qualité de témoin, mais ne le fait pas. Cf. Julien Bonnacase (qui reprend l’analyse de M. Planiol), *ibid.*, pp. 153-154.

⁴⁵⁴ “Le fils qui n’a pas atteint l’âge de vingt-cinq ans accomplis, la fille qui n’a pas atteint l’âge de vingt et un ans accomplis, ne peuvent contracter mariage sans le consentement de leurs père et mère : en cas de dissentiment, le consentement du père suffit.” L’article 152 exige que les majeurs demandent “par un acte respectueux et formel le conseil de leurs père et mère”, par trois fois, jusqu’à 30 ans pour les garçons, jusqu’à 25 ans pour les filles. Au-delà de ces âges, le mariage pourra avoir lieu sans le consentement parental.

⁴⁵⁵ “Le mineur habile à contracter mariage est habile à consentir toutes les conventions dont ce contrat est susceptible, et les conventions et donations qu’il y a faites sont valables, pourvu qu’il ait été assisté, dans le contrat, des personnes dont le consentement est nécessaire pour la validité du mariage.” “On voit et on sait, commente Julien Bonnacase, toute la portée d’application de ce texte. Tandis qu’il est impossible à un mineur, de consentir une donation, en dehors du contrat de mariage, dans les termes du droit commun, il est exposé, à l’occasion de ce contrat, à compromettre sa fortune d’une façon irrémédiable, par l’adoption d’un régime matrimonial de communauté, ainsi que par les avantages matrimoniaux et les donations venant s’y superposer. toute cela évidemment ne peut s’expliquer que par une nature spécifique du mariage essentiellement étrangère à la notion du contrat.” Julien Bonnacase, *La philosophie du Code Napoléon...*, *op. cit.*, p. 158.

⁴⁵⁶ Le divorce par consentement mutuel est refusé aux époux mineurs ; interdit avant 2 ans et après 20 ans de mariage, ainsi que pour les femmes âgées de 45 ans. Cf. Jean-Michel Poughon, *Le Code civil*, Paris, PUF, Que sais-je ?, p. 34.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁵⁸ Julien Bonnacase, *La philosophie du Code Napoléon...*, *op. cit.*, p. 160 : l’article 1388 prévoit en effet que “les époux ne peuvent déroger ni aux droits résultant de la puissance maritale sur la personne de la femme et des enfants, ou qui appartiennent au mari comme chef, ni aux droits conférés au survivant des époux par le titre de la puissance paternelle, et par le titre de la minorité de la tutelle et de l’émancipation, ni aux dispositions prohibitives du présent Code”.

⁴⁵⁹ Art. 212 : “Les époux se doivent mutuellement fidélité, secours et assistance” ; art. 213 : “Le mari doit protection à sa femme, et la femme obéissance à son mari”.

⁴⁶⁰ Adrien Siramy, *Étude sur les origines et les caractères de l’autorisation maritale dans l’histoire du droit français*, thèse de droit, Paris, Rousseau, 1901 et Jean Gay, “La capacité de la femme mariée et la puissance maritale dans l’élaboration du Code civil”, *Revue de l’Institut Napoléon*, n° 161, 1993.

femmes⁴⁶¹ dans la mesure où elle “suppose plus de corruption et des effets plus dangereux”⁴⁶² que celle du mari. A la diversité des niveaux statutaires de l’ancien droit se substitue, dans le Code civil, une femme mariée, c’est-à-dire un “statut unique d’ordre public”⁴⁶³.

L’incapacité de la femme mariée : naturelle ou politique ?

La contradiction entre la subordination de la femme mariée et la pleine capacité des veuves et célibataires a été interprétée de différentes manières par les juristes qui, depuis le début du XIX^{ème} siècle, se sont penchés sur la question.

Certains l’ont expliquée par l’incohérence du législateur, qui se serait contenté de maintenir en l’état deux traditions philosophiques opposées⁴⁶⁴ : la tradition venue de Pothier qui justifie la puissance maritale par la nécessité d’une voix pondérative dans le mariage en raison de la nature politique de la famille ; et celle qui la justifie par le besoin qu’aurait toute femme, en tant qu’être inférieur, de la protection d’un homme et en l’occurrence, d’un mari — argument *sexiste* auquel Portalis, rédacteur du Code civil, a effectivement recours :

“On a très bien observé que l’homme et la femme ont partout des rapports et partout des différences. Ce qu’ils ont de commun est de l’espèce ; ce qu’ils ont de différent est du sexe. Ils seraient moins disposés à se rapprocher s’ils étaient plus semblables. La nature ne les a faits si différents que pour les unir. Cette différence qui existe dans leur être en suppose dans leurs droits et dans leurs devoirs respectifs. (...) L’homme et la femme ne peuvent partager les mêmes travaux, supporter les mêmes fatigues, ni se livrer aux mêmes occupations. Ce ne sont point les lois, c’est la nature même qui a fait le lot de chacun des deux sexes. La femme a besoin de protection parce qu’elle est plus faible ; l’homme est plus libre parce qu’il est plus fort.”⁴⁶⁵

Il est vrai que les justifications que Portalis donne de la subordination de la femme peuvent prêter à confusion, tant il y mêle des arguments fondant cette subordination sur un besoin féminin de protection, et des arguments tenant plus à la nature du mariage (nécessité d’une voix pondérative, d’une unité de direction dans le mariage) :

“L’obéissance de la femme est un hommage rendu au pouvoir qui la protège ; et elle est une suite nécessaire

⁴⁶¹ Le code pénal de 1810 prévoit une peine de 3 mois à 2 ans d’emprisonnement pour la femme convaincue d’adultère ainsi que pour son complice (lequel devra payer, en outre, une amende de 100 à 2 000 francs) ; le mari adultère, et à condition qu’il ait entretenu sa concubine sous le toit conjugal, ne sera puni que d’une amende de 100 à 2 000 francs ; il n’y a pas de peine d’emprisonnement prévue pour lui. Et encore, l’adultère du mari faillit ne pas être considéré comme une cause de divorce. Cf. Jean-Michel Poughon, *Le Code civil, op. cit.*, p. 32.

⁴⁶² Présentation au corps législatif et exposé des motifs par le conseiller d’Etat Portalis, séance du 16 ventose an XI (7 mars 1803), in P. A. Fenet, *op. cit.*, t. IX, p. 178.

⁴⁶³ Michèle Bordeaux, “Le maître et l’infidèle...”, in *La famille, la loi, l’Etat...*, *op. cit.*, p. 435.

⁴⁶⁴ C’est le cas d’Adrien Siramy, *Étude sur les origines et les caractères de l’autorisation maritale dans l’histoire du droit français, op. cit.*, et de Julien Bonnacase, *La philosophie du code Napoléon...*, *op. cit.*

⁴⁶⁵ Présentation au corps législatif et exposé des motifs par le conseiller d’Etat Portalis, séance du 16 ventose an XI (7 mars 1803), in P. A. Fenet, *op. cit.*, t. IX, pp. 177-178.

de la société conjugale, qui ne pourrait subsister si l'un des époux n'était subordonné à l'autre."⁴⁶⁶

En réalité, nécessités socio-politiques et nécessités naturelles ne s'opposent pas chez lui mais sont confondues parce que la famille est pensée, politiquement, comme une société naturelle dans laquelle l'homme a, de fait et de droit, une "prééminence" sur la femme. C'est bien sur cette confusion que Portalis construit le droit de la famille dans le Code civil⁴⁶⁷ : la puissance du mari s'impose comme un effet du mariage, de la nature spécifique de cette société qui requiert une autorité de direction et qui trouve dans la hiérarchie naturelle entre les sexes, sa propre légitimité.

D'autres ont eu recours, pour résoudre cette apparente incohérence du droit, au seul caractère socio-politique de la famille. La contradiction entre la femme capable (majeure et non mariée) et la femme incapable devient, selon cette interprétation, une conséquence de la conception traditionnelle du mariage et de la famille, plutôt qu'un effet de la conception sexiste des droits de la personne dont serait porteur Portalis. C'est ainsi que des juristes de la première moitié du XIX^e siècle⁴⁶⁸ ont choisi de justifier l'autorisation maritale, non par une quelconque infériorité ou faiblesse intellectuelle de la femme (car une femme mariée, arguent-ils, ne diffère pas, en nature, d'une femme veuve ou fille majeure), mais par la définition du mariage comme collectivité des intérêts matrimoniaux dont le mari est le représentant et dans laquelle la femme entre libre et en parfaite connaissance de cause⁴⁶⁹. Ce faisant, ils ne font que reprendre les principes de celui qui a le plus inspiré les rédacteurs du Code civil, Pothier qui, à la fin du XVIII^e siècle, asseyait la puissance maritale sur un principe politico-naturel (la soumission de la femme à son mari rendue nécessaire par la nature de la famille et du mariage) et non sur une quelconque faiblesse de raison des femmes :

"Le besoin qu'a la femme de cette autorisation de son mari, n'est pas fondé sur la faiblesse de sa raison ; car une fille mariée n'a pas la raison plus faible que les filles et les veuves, qui n'ont pas besoin d'autorisation. La nécessité de l'autorisation du mari n'est donc fondée que sur la puissance que le mari a sur la personne de sa femme, qui ne permet pas à sa femme de rien faire que dépendamment de lui."⁴⁷⁰

Au contraire de celle dont a besoin le mineur, l'autorisation nécessaire pour la femme mariée est alors requise "en faveur du mari, pour maintenir la puissance qu'il [a] sur sa femme"⁴⁷¹.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 178.

⁴⁶⁷ Cf. Irène Théry et Christian Biet, "Portalis ou l'esprit des siècles. La rhétorique du mariage dans le Discours préliminaire au projet de Code civil", in *La famille, la loi, l'Etat...*, *op. cit.*

⁴⁶⁸ Charles Demolombe, *Cours de Code civil*, Paris, 1845-1882, 31 vol. Le tome IV porte sur le mariage et la séparation de corps. Voir aussi, dans la même lignée d'interprétation, *Cours de droit civil français*, d'après l'ouvrage allemand de C.S. Zachariae, par MM. C. Aubry et C. Rau, 3^e éd., 1856-1858, 6 vol.

⁴⁶⁹ Paul Gide, *Étude sur la condition privée de la femme*, Paris, Pédone, 1867 (notamment pp. 465-514).

⁴⁷⁰ Pothier, *Oeuvres*, Paris, Beaucé, 1818, tome VIII, *Traité de la puissance du mari sur la personne et les biens de la femme*, p. 492.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 493.

Il apparaît, à la faveur de la comparaison entre les arguments de Pothier et ceux plus mitigés de Portalis, que la pensée individualiste post-révolutionnaire préfère trouver dans la *nature* de la femme, dans la différence entre les sexes, la justification ultime de sa subordination dans le mariage, plutôt que d'avoir à recourir, avec la belle rigueur de Pothier, au caractère ouvertement politique de la famille. C'est que son organisation inégalitaire dans le Code civil, en complète rupture avec les principes qui régissent par ailleurs le droit commun, devient difficile à *justifier* comme principe politique. Le recours à la nature permet dans ce cas de court-circuiter toute velléité de rapprochement entre l'organisation de la société civile et celle de la société familiale, et de rendre caduques, par la même occasion, d'éventuelles accusations d'injustice :

“Ce n'est dont point dans notre *injustice*, se défend, de manière significative, Portalis, mais dans leur vocation *naturelle*, que les femmes doivent chercher le principe des devoirs plus austères qui leur sont imposés pour leur plus grand avantage et au profit de la société.”⁴⁷²

On déduira de cette série d'observations que la catégorie “femme” n'existe pas en droit civil : il y a des individus non définis d'une part et des époux d'autre part⁴⁷³. La nature de la femme étant indissociable de ses fonctions sociales de mère et d'épouse, et inversement, il y a une réelle difficulté, exprimée ici par la plupart des législateurs et juristes, à imaginer une femme-individu, c'est-à-dire à penser la femme de manière abstraite, indépendamment de son appartenance naturelle à la famille. Autant la pensée d'un homme-individu a pu émerger sous l'effet d'un individualisme qui tendait à distinguer la hiérarchie sociale d'un ordre naturel transcendant, autant l'idée de la femme reste profondément immergée dans un déterminisme socio-naturel qui laisse penser qu'elle est mère et épouse dans tous les actes de sa vie, incapable de s'extraire d'une condition qui lui est imposée par la nature des choses⁴⁷⁴ et contre laquelle les constructions socio-juridiques ne sauraient aller, par définition. C'est pourquoi la femme civile, celle qui peut prétendre aux mêmes droits que l'homme en tant qu'individu indifférencié, ne peut exister que dans les interstices du droit, en dehors de la condition juridique de l'épouse, c'est-à-dire de la condition “naturelle” de toute femme dans la société, donc de la seule condition possible ou imaginable. On peut donc dire que si la femme civile existe (notamment lorsque majeure, elle reste

⁴⁷² Présentation au corps législatif et exposé des motifs par le conseiller d'Etat Portalis..., *op. cit.*, p. 179. C'est moi qui souligne.

⁴⁷³ Cf. Hugues Fulchiron, “La femme, mère et épouse dans le droit 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, Presses universitaires du Mirail, Toulouse, 1989, qui remarque avec justesse que “les inégalités maintenues ne sont pas vraiment fondées sur le sexe : elles ne concernent pas la femme en tant que telle, mais seulement la femme mariée, et dans un domaine particulier, celui de l'administration des biens des époux” (p. 379). Sur ce point, son analyse est en contradiction avec celle d'Elisabeth Guibert-Sledziewski, qui dans le même ouvrage propose une explication de la condition civique des femmes basée sur le *sexisme* de la Révolution (cf. “La femme dans la législation révolutionnaire”, p. 411).

⁴⁷⁴ Sur la confusion maintenue, dans la littérature médicale de l'époque, entre le “physique” et le “moral” des femmes (pour reprendre les catégories utilisées par les médecins), voir Yvonne Knibiehler, “Les médecins et la ‘nature féminine’ au temps du Code civil”, *Annales*, Juillet-Août 1976, n° 4, pp. 824-843, ainsi que les ouvrages de Paul Hoffmann, *La femme dans la pensée des Lumières*, Ophrys, 1977 et de Thomas Laqueur, *La fabrique du sexe, Essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris, Gallimard, 1992 ; pour un aperçu des débats sur la nature de la femme, à l'extérieur du cercle des médecins-philosophes, mais avec l'utilisation des mêmes arguments exactement, voir l'édition des textes de Thomas, Diderot et Mme d'Épinay, présentée par Elisabeth Badinter, *Qu'est-ce qu'une femme ?*, Paris, P.O.L., 1989. Il n'est pas jusqu'à Condorcet, symbole aujourd'hui d'une pensée “féministe” sous la Révolution, pour distinguer la raison des femmes de la raison des hommes, et déduire de leurs différences naturelles des fonctions *sociales* distinctes ; un aperçu des conséquences de la prégnance de cette pensée sur les législateurs de cette période est proposé par E. Badinter, à travers un choix de textes et discours politiques liant étroitement fonctions naturelles et fonctions sociales des femmes, dans *Paroles d'hommes (1790-1793)*, Paris, P.O.L., 1989 (discours de Condorcet, Guyomar, Roederer, Lequinio, Santerre, Romme, Williams, Lanjuinais, Fabre d'Églantine, Amar, Chaumette...).

célibataire), c'est par un effet pervers du droit individualiste et non comme une de ses catégories⁴⁷⁵.

2.1.3 La famille, société naturelle et *motif* de la société civile

Cette opposition entre l'organisation de la société civile des individus et celle de la société domestique des époux à laquelle *aboutit* la législation révolutionnaire avait été formulée dès 1788 par P.-L. Roederer, acteur important et observateur lucide de cette période⁴⁷⁶. Celui-ci la développe en 1793 dans un cours au Lycée (ce temple du rationalisme philosophique qui rassemble les principaux artisans de ce qu'on appellera plus tard l'Idéologie⁴⁷⁷, parmi lesquels Volney, Garat, Daunou, Say, Guinguené, Chénier, Cabanis et Condorcet⁴⁷⁸).

En 1788, P.-L. Roederer ne faisait en réalité que reprendre les principes de l'école du droit naturel, dont toute la philosophie politique repose justement sur le caractère artificiel de la société des individus. La confusion, observée et dénoncée comme caractéristique de la pensée traditionaliste, entre famille et société, ne devait plus être de mise selon toute une partie de l'élite éclairée qui cherchait, à la veille de la Révolution, à contractualiser le lien politique entre le citoyen et l'Etat, la nation et le Roi⁴⁷⁹. Jacques Burlamaqui, un des chefs de file de l'école du droit naturel⁴⁸⁰, exprimait déjà, à cette époque, la nécessité de distinguer philosophiquement l'autorité royale de l'autorité paternelle, c'est-à-dire le pouvoir politique dans la société *civile* du pouvoir naturel dans la famille. Il ne devait pas y avoir de continuité entre le modèle familial, par nature inégalitaire, et la société civile et politique, fruit d'une convention entre les hommes et, de ce fait, artificiellement égalitaire :

⁴⁷⁵ Nous aurons l'occasion de revenir sur les autres aspects de cette législation révolutionnaire qui définit implicitement l'individu à partir de la figure du chef de famille.

⁴⁷⁶ Quelques éléments de biographie sont donnés en annexe.

⁴⁷⁷ Créé sous le nom de *Musée scientifique* par Pilâtre, sur le modèle du centre de conférences du frère Court de Gébeline (*Le Musée de Paris*), le Lycée rassemble une partie de l'élite intellectuelle présente dans les salons de Mme Helvétius (1771-1800), puis de Destutt de Tracy (à partir de 1800). Sur le Lycée, voir Charles Dejob, *De l'établissement connu sous le nom de Lycée et d'Athénée et de quelques établissements analogues*, extrait de la *Revue internationale de l'enseignement* du 15 juillet 1889, Paris, 1889 ; cf. du même auteur, *Instruction publique en France et en Italie au XIXème siècle* (dans lequel il développe l'article sus-cité). Sur les Idéologues, voir F. Picavet, *Les Idéologues : essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc., en France depuis 1789*, Paris, 1891 ; Charles Hunter Van Duzer, *Contribution of the Idéologues to French Revolutionary Thought*, Baltimore, 1935 ; M. Régaldo, *Un milieu intellectuel : la Décade philosophique (1794-1807)*, Thèse, 1976 ; Georges Gusdorf, *La conscience révolutionnaire. Les Idéologues*, 1978 ; ainsi que le chapitre que leur consacre Claude Nicolet, dans *L'idée républicaine en France, Essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard, 1982.

⁴⁷⁸ Compagnons dont la plupart sont également membres de la Loge des Neuf Soeurs, qui a joué un rôle considérable depuis le règne de Louis XVI jusqu'en 1792.

⁴⁷⁹ Voir C.B. MacPherson, *La théorie de l'individualisme possessif*, Paris, Gallimard, 1971 ; et Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la Science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1970.

⁴⁸⁰ Cf. Laurent Aboucaya, *Jean-Jacques Burlamaqui et Emer de Vattel, les coryphées suisses du droit naturel et des gens (XVIIIème siècle)*, thèse d'histoire du droit, Toulouse 1, 1989 (non corrigée, je n'ai malheureusement pas pu consulter cette thèse).

“... toute autorité entre les hommes ne peut être fondée, ou que sur le consentement réciproque et volontaire, ou que sur quelque loi divine, qui ordonne que l’un soit assujéti à l’autre. On ne saurait établir le fondement de l’autorité paternelle sur le consentement des enfants, il faut donc avoir recours pour cela à l’ordre de Dieu et aux lois naturelles.”⁴⁸¹

Représentatif de ce courant *jusnaturaliste* dont on mesure mieux, maintenant, l’impact qu’il a pu avoir sur l’élaboration du Code civil, P.-L. Roederer fait plus qu’en appliquer les principes à sa description de la société politique révolutionnaire ; car c’est une véritable causalité entre l’ordre de la société civile et celui de la société familiale, qu’il met en place en 1793, permettant ainsi de justifier (de “rendre juste”) la contradiction devenue bien visible entre les deux et l’inégalité qui caractérise la seconde. C’est ainsi que la famille, ramenée au rang de société strictement naturelle, devient le *motif* de la société civile.

P.-L. Roederer défend une conception proche de celle de Burlamaqui en dissociant la construction de la société du modèle de la communauté familiale et en refusant pour l’une la hiérarchie naturelle qui fonde les relations de l’autre :

“Quelques écrivains ont pensé que la société civile n’est qu’une extension de la famille et qu’elle doit se gouverner par les mêmes principes ; cette opinion est certainement fausse. La famille n’est point une société ; c’est une domination, c’est un engagement nécessaire entre le chef et les autres membres qui la composent ; un engagement formé immédiatement par la souveraine puissance de la nature.”⁴⁸²

La “société de famille”, comme il l’appelle fréquemment, préexiste à la société civile. Présente jusque chez les animaux, elle n’est pas une création des hommes mais leur a été imposée par la nature. Son objet est “l’union des sexes, la conservation des femmes, la nourriture des enfants”⁴⁸³, la conservation de la femme consistant principalement à la protéger et à la nourrir. C’est dans ce besoin unilatéral et spécifique aux femmes que réside le pouvoir marital :

“pouvoir qui ne réside pas dans le droit de commander à la femme, précise-t-il en 1793, mais dans la faculté de faire sans elle ce qui intéresse sa subsistance et celle de sa famille ; pouvoir qui, loin de conduire à une domination, ne fait que la condition d’un service.”⁴⁸⁴

De 1788 à 1793, P.-L. Roederer a renoncé à définir la famille selon le principe de “domination” — comme il le faisait dans *De la députation aux États généraux*⁴⁸⁵, et comme il le fera à nouveau dans son projet de

⁴⁸¹ Jacques Burlamaqui, Jacques Burlamaqui, *Elémens du droit naturel*, op. cit., p. 302.

⁴⁸² P.-L. Roederer, *De la députation aux États Généraux*, op. cit., p. 539. La suite de ce passage, trop long pour être inséré dans le corps de notre texte, a été reproduit en annexe.

⁴⁸³ P.-L. Roederer, “Cours d’organisation sociale, fait au lycée en 1793”, in *Oeuvres* du comte P.-L. Roederer, op. cit., p. 159.

⁴⁸⁴ *Ibid.*

⁴⁸⁵ P.-L. Roederer, *De la députation aux États Généraux*, op. cit., pp. 553. Encore cette *domination* ne réside-t-elle pas, à ses yeux, dans un *pouvoir* absolu sur la femme, ni dans le droit de lui commander, mais plutôt dans la faculté reconnue à l’homme de gouverner sans elle les choses qui touchent à sa subsistance ou à la défense de la famille.

constitution de 1795⁴⁸⁶ — pour lui préférer celui d'une *réciprocité* ; mais d'une réciprocité tout à fait spécifique à cette société, puisqu'elle ne met pas en équivalence les droits des uns et ceux des autres, mais au contraire, les *droits* des uns et les *devoirs* des autres. Aussi, n'est-il pas étonnant de le voir définir le lien conjugal comme on définit le lien parental, sur l'affection et l'amour que ceux qui détiennent l'autorité ressentent ou devraient ressentir envers les plus faibles, plutôt que sur la domination. Selon l'idée que l'on se fait, à ce moment de la Révolution, de la relation entre époux, le devoir du mari envers sa femme est du même ordre que celui des parents envers leurs enfants : il naît du besoin de protection et de la dépendance des faibles à l'égard des plus forts⁴⁸⁷. De la distance mise entre ce qui est artificiel et ce qui est naturel, P.-L. Roederer déduit un système d'organisation politique dans lequel la privation de droits civils et politiques pour les femmes et les enfants acquiert une remarquable cohérence doctrinale, sur laquelle nous reviendrons en temps voulu⁴⁸⁸.

* * *

Absente comme catégorie du droit, la famille n'en est pas moins un objet dont se préoccupent les législateurs, attentifs à préserver ce qu'ils considèrent comme son caractère essentiel et sa destination première : la protection des plus faibles, c'est-à-dire les femmes et les enfants. De la société civile organisée autour des droits individuels et de la notion de contrat, on est passé à la communauté (dite naturelle) des membres de la famille soumis à l'autorité de leur chef, à la fois comme père et comme mari. On voit bien apparaître une construction de la famille comme société naturelle, seule susceptible en tant que telle de justifier les différences de droits entre les individus de la société civile égalitaire et les membres de la famille. Alors que les juristes de

⁴⁸⁶ P.-L. Roederer, "Constitution - article 6 : A qui appartient le droit de cité et le titre de citoyen", *Journal de Paris*, prairial an III (1795), in *Oeuvres* du comte P.L. Roederer, publiées par son fils, A.M. Roederer, Paris, 1857, tome sixième, pp. 95-96. La Constitution est décrite sur dix articles qui s'échelonnent dans le *Journal* du 9 au 16 prairial an III (juin-juillet 1795).

⁴⁸⁷ C'est la même conception sentimentaliste de la société de famille qui imprègne les discours sur les devoirs des parents envers les enfants, lors des discussions sur le Code civil, exactement à la même époque. Dans son étude sur la régénération de l'autorité paternelle, Pierre Murat note en effet que ce n'est plus la suprématie du père mais la faiblesse de l'enfant qui devient la raison d'être de l'autorité paternelle ; et de conclure que "l'originalité de la Révolution n'est pas tant de limiter la magistrature domestique du père, qui l'était déjà au moins en droit sous l'Ancien Régime, que d'essayer de convaincre les juristes d'abord, et tous les citoyens ensuite, que l'autorité des père et mère doit n'être qu'une "autorité d'affection" reposant sur "une co-relation de devoirs"." Pierre Murat, "La puissance paternelle et la Révolution française...", in *La famille, la loi, l'Etat...*, *op. cit.*, p. 404.

⁴⁸⁸ Pour les commodités de l'exposé, nous nous en sommes tenu pour ce chapitre à sa conceptualisation du lien entre la famille et la société civile, puis entre la famille et la société politique, réservant pour des développements ultérieurs son explication de l'exclusion des femmes de la représentation politique (cf. chap. 3, § 3. 2.2) ; il y a là, en effet, les prémisses de la conception républicaine de la citoyenneté comme pure abstraction, et du mouvement intellectuel de "domestication" par lequel la famille, véritable impensé de l'individualisme, a peu à peu été reléguée hors de la société civile. C'est par ce mouvement dont l'ampleur s'étend sur toute la première moitié du XIX^{ème} siècle que la citoyenneté des femmes s'est trouvée vidée de tout le contenu socio-politique dont la pensée traditionnelle, relayée par une partie du libéralisme conservateur sous la Restauration, l'avait investie en sa qualité de mère et d'épouse. P.-L. Roederer, dans ses textes de 1788 à 1793, a déjà parfaitement saisi l'esprit de cet individualisme *politique*. Cf. chapitre intitulé "La situation politique des membres de la famille".

L'Ancien Régime pouvaient se contenter de justifier l'autorité du chef de famille par la nature politique de la famille (unité de direction consubstantielle à la famille en tant qu'unité à la fois sociale et naturelle, les deux notions étant indissociables), on voit apparaître au tournant du siècle une argumentation inscrite dans la nature de la différence sexuelle cette fois qui semble, pour une pensée individualiste, plus légitime que le recours à la famille comme corps constitué. Il y a là une tentative pour justifier le maintien d'une tradition à partir des nouvelles catégories du droit qui se solde par une contradiction majeure entre l'individualisme des termes, et le traditionalisme des effets de droit induits par les dispositions juridiques du Code civil. La contradiction propre au droit napoléonien est bien là en effet, qui oppose la sphère civile des individus à la communauté des époux. Cette distorsion visible — entre les principes égalitaires d'une part et le maintien de la hiérarchie familiale d'autre part — qui traverse en fait toute la législation révolutionnaire et napoléonienne est loin d'être anecdotique. En effet, on n'est pas seulement, ici, dans une sorte d'exceptionnalité à la règle démocratique individualiste, résurgence de la pensée archaïque, reflet d'une peur universelle devant la modernité. Car en matière de nouveauté et de radicalité, les révolutionnaires ont montré qu'ils savaient ne pas reculer, et ont prouvé par là-même que le maintien de certaines traditions au détriment de toutes celles qu'ils sabrent vigoureusement, est le fruit de leur volonté avant d'être celui de leur inconscient, de leur aveuglement ou d'une quelconque fatalité historique.

Le choix de conserver quasiment intouchée l'ancienne autorité du chef de famille s'inscrit certes dans l'opposition issue de la construction politique moderne, entre société naturelle et société artificielle, c'est-à-dire entre ce qui est censé s'imposer aux hommes et ce qui est censé être du ressort de leur volonté. Entre famille et société civile, il y aurait toute la distance nécessaire à la construction de l'égalité entre les hommes, de ce contrat social qui leur permet désormais de passer outre, au regard des droits, leurs forces et faiblesses, leur naissance et leur appartenance sociale. C'est du moins ainsi qu'un observateur aussi averti que P.-L. Roederer comprend l'événement révolutionnaire : comme une mise à distance des hiérarchies naturelles qui caractérisent les sociétés d'avant la société des droits de l'homme et dont la famille reste le seul et dernier souvenir. Avec cette conviction implicite mais qui fait toute la différence entre la société des hommes et la société familiale : c'est que les hommes naissent *par principe* égaux en droits, indépendamment de leurs différences naturelles qu'on décide, au nom de la raison et du droit naturel, de juger négligeables au regard de tout ce qui leur est commun en tant qu'hommes ; alors que les membres de la famille continuent d'être soumis à un déterminisme socio-naturel qu'on juge nécessaire de respecter. Dans les deux cas, c'est la nature des choses qui guide l'action du législateur, comme une vérité qui s'impose à sa raison et à laquelle il accède par l'observation. Simplement, il observe ce qu'il veut bien voir : l'évidence, dans les deux cas, fonctionne comme ultime justification de l'organisation de l'égalité entre les hommes dans un cas, et de l'inégalité entre les sexes et les générations dans l'autre. La société civile peut se construire indépendamment de la société familiale dont l'organisation hiérarchique et naturelle lui sert même, le cas échéant, de contre-modèle. Il y a donc moins distorsion, de ce point de vue, qu'opposition

dialectique de l'une à l'autre.

Reste que l'on comprend mal pourquoi la construction démocratique engendre une telle opposition entre famille et cité. On voit bien, à l'issue de ce chapitre, qu'elle est un effet de la pensée politique, et non pas "déjà là", aux origines de la Révolution ; et on a pu observer comment se séparaient peu à peu, dans les discours et dans le droit, la société comme ensemble construit, et la famille comme communauté naturelle, alors que tout l'ancien régime avait été traversé de leur assimilation l'une à l'autre. C'est déjà un point important, d'avoir pu établir que si exclusion politique des femmes il y a, elle ne provient pas d'une pensée "séparatiste" basée sur la contradiction entre la famille comme sphère privée, féminine, et la société comme sphère publique, masculine. Toute la législation intermédiaire sur la famille montre au contraire qu'il n'y a pas, d'emblée, cette distinction intellectuelle entre le politique (artificiel) et le familial (naturel) qu'on supposait jusqu'à maintenant lorsqu'on tentait de comprendre l'exception féminine. Incontestablement, la famille ne peut plus, au sortir de la période révolutionnaire, servir de modèle pour penser le politique : elle est clairement, très consciemment reléguée aux frontières extérieures du socio-politique qui ne veut plus se penser que sur la catégorie de l'individu, sur les principes de la liberté et de l'égalité, et selon le mode contractuel. Pourquoi cela ? Qu'est-ce qui se joue, à travers la législation sur la famille, qui interdit d'appliquer à celle-ci les principes de la société politique ? Qu'est-ce qui fait que la différence de sexe est tout d'un coup investie d'une telle importance qu'il paraisse impossible au législateur de la considérer comme une *simple* différence naturelle au même titre que la différence entre les bien et mal portants, ou les grands et les petits ?

Car c'est bien dans cet ordre qu'il faut considérer la question. Les révolutionnaires, pensant à partir de la seule catégorie de l'individu, non défini, abstraction universelle, unité élémentaire de la société à construire, cherchent dans un premier temps à tout égaliser, tout libérer : c'est ainsi que les premières lois légifèrent uniformément, et conformément la famille à la société, au nom de leur similitude de nature. Puis, il semble que quelque chose s'oppose à cette uniformisation généralisée, qui interdit de traiter les époux comme on traite les individus. Ça n'est pas la différence de sexe en tant que telle, puisque celle-ci n'est jamais, dans les premiers temps de la législation intermédiaire, évoquée comme une structure à laquelle le droit devrait d'emblée se conformer. Ça n'est pas la famille, on l'a bien vu, puisque son caractère exceptionnel n'est pas encore aperçu, à cette date, mais deviendra au contraire l'effet de cette première prise de conscience. Prise de conscience de quoi, alors ?

Ce "quelque chose" qui se joue, au moment où se pose la question de renoncer à l'égalité d'administration des biens entre les époux, c'est ce à quoi renvoie la figure du citoyen, mais du citoyen *dans la famille* ; à savoir : celle du représentant de l'autorité politique dans la société. Reconnaître une égalité entre les époux renvoie certes à la différence de sexe, mais elle renvoie surtout à la position socio-politique du chef de famille. Il n'est pas

anodin, et ça pourrait être la principale justification de tout ce chapitre, que la question de l'égalité entre les hommes et les femmes se pose *quasi* exclusivement au moment où est abordée, à l'Assemblée, la question de leurs relations conjugales : c'est moins l'opposition entre deux catégories naturelles qui trouble le législateur que ce à quoi renvoient les positions *socio-politiques* respectives des époux. Renoncer à l'autorité du mari dans sa famille, ça n'est pas simplement établir une égalité entre deux individus : c'est remettre en cause la notion d'autorité dans la société. N'oublions pas ce qui a été dit en introduction de ce chapitre : que la famille était considérée comme une société politique dans la théorie monarchiste de l'ancien régime ; qu'à ce titre, elle était le lieu où se pensait l'autorité en général, où le politique trouvait son fondement naturel, et où n'existait pas cette distinction entre la sphère des rapports privés, des différences de nature entre les personnes, et la sphère des rapports politiques, de l'égalité abstraite entre les individus. Pris dans le courant du renversement vers une société radicalement individualiste, les législateurs soumettent tout, dans les premiers temps de la Révolution, à la seule doctrine de l'égalité, pour se raviser lorsque confrontés à la question très concrète de la position de l'époux dans la famille, ils s'aperçoivent que l'autorité dont il est dépositaire ne saurait être abolie au même titre que le fut celle du Roi. Impossibilité dont la justification, on l'a vu, est trouvée dans la nature des choses, sans autre explication, sans qu'il soit grand besoin de se justifier. Cambacérès semble constater une chose très simple : le caractère naturel de l'autorité du mari dans la famille à laquelle on ne peut s'empêcher de comparer celle du Roi qui, lui, a perdu toute légitimité. C'est de cette distorsion que vient l'opposition entre la société familiale et la société politique : l'un est roi dans sa famille par la grâce de la nature, tandis que l'autre a perdu tout son pouvoir sous le coup de la prise de conscience révolutionnaire du caractère artificiel, construit, de la société politique des hommes. Cambacérès constate, et ne pousse pas plus loin la justification : c'est ainsi qu'on en a déduit que les révolutionnaires excluaient les femmes par misogynie, par volonté de respecter l'autorité du mari dans sa famille, qu'ils agissaient non pas en législateurs, mais en époux soucieux de préserver la paix dans leurs ménages. On peut y voir aussi une volonté à la fois plus politique (plus générale), plus en accord avec les structures de pensée, et moins dépendante des ressorts de la vie privée de ces hommes, à savoir : le souci implicite de préserver, à travers la figure d'un époux auquel on conserve toute sa "dignité" de chef de famille, celle de l'exercice individuel de l'autorité politique dans la société.

En étudiant, dans les lignes qui suivent, la théorie bonaldienne de la famille comme société politique, on s'expliquera mieux les deux phénomènes inhérents à cette assimilation du citoyen à la figure du chef de famille : d'une part, sa force de structuration en tant que catégorie directement issue de la pensée politique traditionaliste d'ancien régime, et d'autre part (et par conséquent) son caractère nécessairement *implicite* dans une société qui se veut et se croit individualiste.

2.2 La famille comme société politique

Terminer la Révolution consiste avant tout, pour les libéraux conservateurs du début du XIX^{ème} siècle, à se débarrasser du dogme de la souveraineté du peuple et de “l’utopie démocratique d’une société dans laquelle les volontés pourraient exprimer et construire d’elles-mêmes un être ensemble, produire en quelque sorte consciemment et artificiellement du lien social.”⁴⁸⁹ Cette définition, destinée à caractériser l’attitude politique d’hommes comme Guizot et Royer-Collard, aurait tout aussi bien pu servir à caractériser celle des théocrates et ultra-royalistes qui, à partir de la Restauration, occupent une place politique de premier choix dans les Chambres comme dans les gouvernements qui se succèdent de Louis XVIII à Charles X. Ce qui rapproche les uns et les autres est l’attention portée au “tout social”, en réaction à la pensée individualiste qui caractérise la période précédente et dont la législation “intermédiaire” tient lieu de point culminant. A l’idéal de la *societas* succède celui de l’*universitas*⁴⁹⁰ ; autrement dit, on passe d’une philosophie du droit naturel où la société était pensée comme une association d’individus, à une pensée politique pour laquelle “la société avec ses institutions, valeurs, concepts, langue, est sociologiquement première par rapport à ses membres particuliers, qui ne deviennent des hommes que par l’éducation et l’adaptation à une société déterminée”⁴⁹¹. Il s’agit de réorganiser la société en partant de l’homme comme être social et non plus de l’individu abstrait et universel. Or, dans cette

⁴⁸⁹ Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, *op. cit.*, p. 44.

⁴⁹⁰ *Societas* et *universitas* correspondent aux deux conceptions de la société qu’Otto Gierke a développées dans son étude sur le droit des communautés dans la théorie du droit naturel (cf. *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800, with a lecture by Ernst Troeltsch*, Cambridge, 1934, 2 vol.), et que cite abondamment Louis Dumont dans ses *Essais sur l’individualisme...*, *op. cit.*, p. 82. Pour une description sociologique de ces deux formes opposées que sont la société et la communauté, voir Ferdinand Tönnies, *Communauté et société*, Paris, 1887.

⁴⁹¹ Louis Dumont, “Genèse, II. La catégorie politique et l’Etat à partir du XIII^{ème} siècle”, in *Essais sur l’individualisme...*, *op. cit.*, p. 83. Ce retour de la pensée holiste est particulièrement visible à travers l’invention de la sociologie, au début du XIX^{ème} siècle : c’est à partir du moment où l’on essaie de penser la société en tant qu’objet qu’a pu émerger cette première forme de science sociale. Sociologie dont l’oeuvre d’Auguste Comte est généralement citée, dans les manuels universitaires, comme “précurseur” (si l’on nous permet ce néologisme utile), mais dont l’origine devrait être attribuée à l’oeuvre de Louis de Bonald ; cf. la remarquable approche que Robert Nisbet fait de la “tradition sociologique” à travers les concepts élémentaires qu’elle déploie (tels que la communauté, l’autorité, le statut, le sacré et l’aliénation), dans *La tradition sociologique*, Paris, PUF, 1984 (1^{ère} édition américaine, Basic Books, New York, 1966). Sur le contexte intellectuel nécessaire à l’invention des sciences sociales au tournant du XIX^{ème} siècle, voir l’article de Michel Freitag, “La crise des sciences sociales et la question de la normativité”, in *Le naufrage de l’Université et autres essais d’épistémologie politique*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 1995 ; voir aussi la thèse de Patrick Cingolani, *Le problème de l’individualisme et de la démocratie aux origines de la sociologie en France au XIX^{ème} siècle*, thèse de sociologie sous la dir. de G. Namer, Paris 7, 1991.

forme de pensée où la société comme *communauté* retrouve son emprise sur les conceptions politiques de la société, emprise qu'elle avait peu à peu perdue depuis le XIII^{ème} siècle⁴⁹², la famille joue le rôle "d'archétype historique et symbolique"⁴⁹³. C'est en effet un certain modèle de la famille qui sert à penser la société politique comme un ensemble unitaire, ayant une vie propre, et qui soit autre chose que la simple addition des individualités dont elle est formée. Sur la base de ces principes, les lois considérées comme les plus formatrices du "lien social et politique" sont adaptées au régime qui succède à l'Empire napoléonien. On a vu combien les lois électorales occupent les parlementaires de la Restauration ; mais, bien avant que ne soit votée la première d'entre elles, en février 1817, Louis XVIII procède à l'abolition la plus vitale pour un gouvernement monarchique : celle du divorce.

Par la suppression du divorce, la contre-révolution entend faire correspondre à l'Etat monarchique récemment restauré, une famille elle-même rendue à sa vocation naturelle d'ordre et de fixité dans la société⁴⁹⁴. La seconde Restauration advenue, au lendemain des Cent Jours, il s'agit de conformer la législation sur la famille au nouvel ordre politique. Dès le 14 décembre 1815, Louis de Bonald fait en comité secret de la Chambre des députés une proposition relative à l'abolition du divorce, qu'il développe en séance publique le 26 décembre. La discussion, peu animée, ne dure que le temps d'une séance et de trois discours⁴⁹⁵ et se termine par l'adoption du projet⁴⁹⁶. La loi du 8 mai 1816 abolit le divorce pour tout le siècle, c'est-à-dire jusqu'en 1884, date à laquelle la loi Naquet l'autorise à nouveau. C'est là une victoire importante de la pensée conservatrice sur la pensée révolutionnaire, puisque la loi va perdurer jusqu'en 1884 ; mais c'est une victoire dont la portée est somme toute assez réduite, dans la mesure où les fondements individualistes du droit civil, et notamment le principe de l'égalité des citoyens devant la loi, ne sont pas remis en cause par la Monarchie. Plus intéressante est la pensée politique qui sous-tend cette loi, en ce qu'elle exprime un courant de pensée traditionaliste hérité de l'ancien régime, et que reprennent avec d'autant plus d'aisance les défenseurs ultra-royalistes de la nouvelle loi. A travers la loi d'abolition du divorce, c'est une défense de l'autorité politique absolue qui se trouve exprimée. Comme telle, elle est vouée aux gémonies par la plupart des libéraux de la période considérée (depuis P.-L. Roederer jusqu'à F. Guizot) ; mais comme catégorie de la pensée, et comme système d'argumentation pour légitimer

⁴⁹² Louis Dumont date la naissance conjointe de l'Etat moderne et de la liberté de l'individu, des écrits de Guillaume d'Occam, dans la première moitié du XIV^{ème} siècle ; cf. *Genèse*, II. La catégorie politique et l'Etat à partir du XIII^{ème} siècle", in *Essais sur l'individualisme...*, *op. cit.*, p. 70-74.

⁴⁹³ Cf. Robert Nisbet, *La tradition sociologique*, *op. cit.* p. 70.

⁴⁹⁴ "Supprimer le divorce, c'est rendre possible la relégitimation de l'ordre social fondé en Dieu, c'est retrouver la stabilité, c'est effacer la sécession introduite par la Révolution dans le corps social. Ayant partie liée avec la démocratie, le divorce symbolise à lui seul le désordre révolutionnaire." Gérard Gengembre, "La famille des contre-révolutionnaires...", in *La famille, la loi, l'Etat...*, *op. cit.*, p. 163.

⁴⁹⁵ Trois discours de MM. Cardonnel, Fournier de Saint-Lary, et Blondel d'Aubers, sans grand intérêt, ainsi que trois opinions non prononcées de MM. Chifflet, Josse-Beauvoir et Royer, qui reprennent en grande partie les arguments du discours et de l'ouvrage de Louis de Bonald sur le divorce ; cf. *A.P.*, séance du 2 mars 1816.

⁴⁹⁶ Adopté par 195 voix contre 217 ; le projet est communiqué à la Chambre des Pairs le 12 mars et adopté par 113 voix sur 122. Il s'agissait là uniquement de décider d'abolir le divorce ; la loi elle-même qui porte abolition du divorce, examinée par une commission à laquelle Louis de Bonald, comme de juste, est présent, sera votée par 225 voix contre 11 dans la séance du 27 avril, et deviendra la loi du 8 mai 1816.

l'exercice du pouvoir dans la société, on pourra constater à quel point la pensée politique de la famille continue d'exercer, implicitement, ses effets.

2.2.1 La théorie bonaldienne du pouvoir

La Chambre de 1815, sous l'impulsion de Louis de Bonald, abolit durablement le divorce dans la France post-révolutionnaire. Cette loi est le fruit conjoint du retour à la monarchie, qui appelle des modifications importantes en matière d'organisation politique, et du théoricien Louis de Bonald. Selon ce théocrate, la famille n'est pas une simple unité élémentaire de la société, ni même le lieu de socialisation des futurs citoyens (la petite patrie, chère à Rousseau). Elle est beaucoup plus que cela, puisque c'est une construction intellectuelle qui doit servir de modèle à l'organisation politique. Ainsi est-elle moins étudiée que *pensée* comme une société politique idéale : sa théorie des rapports entre le père, la mère et les enfants est d'abord, dans cet esprit, une théorie *politique* des rapports entre les différents niveaux hiérarchiques de la société, ce qui n'est pas sans rappeler des modes de pensée holistes, caractéristiques de l'ancien régime.

La loi d'abolition du divorce, oeuvre conjointe de la Monarchie et de L. de Bonald

Louis de Bonald est d'abord un théoricien, dont la carrière politique et l'influence au sein des députés ultra-royalistes s'étendent sur une grande partie de la Restauration⁴⁹⁷. L'influence de son oeuvre sur la pensée traditionaliste en général⁴⁹⁸ et sur les doctrines qui tout au long du XIX^e siècle ont pensé la société politique à partir d'une théorie de la famille en particulier, est bien connue⁴⁹⁹. Elle est représentative, avec celles de Burke et

⁴⁹⁷ On trouvera, en annexe, quelques éléments biographiques sur Louis de Bonald.

⁴⁹⁸ Cf. R. A. Nisbet, "De Bonald and the conception of social group", *Journal of the History of Ideas*, juin 1944 ; Raymond Deniel, "La famille dans sa relation à l'Etat et à la religion, chez les penseurs traditionalistes de la Restauration", *Recherche sociale*, 26, 1969 ; W. Jay Reedy, "Burke and Bonald : paradigms of late 18th century conservatism", *Historical reflections*, 1981, n° 2, p. 69-93 ; Jean-Jacques Chevallier, "Louis Ambroise de Bonald (1754-1840) : un bloc de pensée contre-révolutionnaire", in *Religion, société et politique : mélanges en hommage à Jacques Ellul*, Paris, PUF, 1983 ; Stéphane Rials, *Révolution et contre-révolution au XIX^e siècle*, Paris, DUC/Albatros, 1987 ; Gérard Gengembre, *La contre-révolution ou l'histoire désespérante*, Imago, 1989.

⁴⁹⁹ Jean Maitron, "Les penseurs sociaux et la famille dans la première moitié du XIX^e siècle", in Robert Prigent, *Renouveau des idées sur la famille*, 1952 ; Raymond Deniel, *Une image de la famille et de la société sous la Restauration. Etude de presse catholique*, Paris, Editions ouvrières, 1965 ; Henri Lorin, "L'idée familiale comme inspiratrice et ordonnatrice des lois sociales", in *La Famille*, compte-rendu des 9^e Semaines Sociales de France, Lyon, Gabalda, 1912 ; enfin, on pourra consulter la thèse de Jean-Yves Pranchère, *L'autorité contre les Lumières : la philosophie de Joseph de Maistre*, thèse de philosophie, sous la dir. d'A. Philonenko, Rouen, 1996, qui étudie plus particulièrement le rattachement de ce traditionaliste à certains concepts de la philosophie des Lumières.

Joseph de Maistre, de la pensée contre-révolutionnaire⁵⁰⁰, c'est-à-dire d'une "conception globale du monde, saturée de théologie et d'ontologie, forte d'une anthropologie, d'une épistémologie et parfois d'une philosophie du langage"⁵⁰¹, qui est aussi "un complexe de sensibilités qui jette un pont entre les esprits supposés du XVIII^e et du XIX^e siècle."⁵⁰² Depuis peu, l'accent a été mis sur son utilisation de la famille comme "principe et moyen, comme une grille de lecture du processus historique, comme la prise en compte de la position révolutionnaire en même temps que sa réfutation"⁵⁰³, permettant au théoricien de "penser le social comme organisme régi par la complémentarité des organes, comme hiérarchie des familles et comme suprématie d'un pouvoir dont l'unicité s'avère analogue à celle du père de famille"⁵⁰⁴.

Trois séries de raisons justifient, aux yeux de Louis de Bonald, la nécessité de rétablir dans la monarchie, l'indissolubilité du mariage : des raisons prises dans la nature physique et morale de l'homme, des raisons tirées des considérations civiles et des raisons tirées des considérations politiques. Premièrement, la fin du mariage est la conservation des enfants et des femmes qui tous deux ont besoin de cette protection. Deuxièmement, l'engagement conjugal étant formé entre trois personnes présentes, il ne saurait être dissout par deux seulement, au préjudice du tiers (l'enfant) qui représente la seule raison de l'union sociale de l'homme et de la femme. Quant aux raisons politiques, "elles sont prises dans une théorie, expliquait le député, dont les bornes d'un rapport ne permettent pas le développement" ; mais, ajoutait-il :

"... il suffira de dire que telle est l'identité des principes et de la constitution de la société domestique et de la société publique ; telle, par conséquent, l'analogie de nos idées sociales, que les pensées, les sentiments et les habitudes que fait naître l'indissolubilité de la monarchie domestique, conduisent naturellement aux pensées, aux sentiments, aux habitudes qui défendent et conservent l'indissolubilité, ou, ce qui est la même chose, la légitimité de la monarchie politique. Toutes les doctrines qui ont affaibli l'une, ont attenté à l'autre ; partout où le lien domestique a été dissous, le lien politique a été rompu ou relâché : la démocratie politique, qui permet au peuple, partie faible de la société politique, de s'élever contre le pouvoir, est la compagne nécessaire de la faculté du divorce, véritable démocratie domestique, qui permet aussi à la partie faible de s'élever contre l'autorité maritale, et d'affaiblir ainsi l'autorité paternelle ; et pour retirer l'Etat des mains du peuple, comme dit Montesquieu, il faut commencer par retirer la famille des mains des femmes et des enfants. (...) Renforcez le pouvoir domestique, élément naturel du pouvoir public, concluait-il, et consacrez l'entière dépendance des femmes et des enfants, gage de la constante obéissance des peuples."⁵⁰⁵

Au terme de son discours, l'orateur proposait que tous les articles relatifs à la dissolution du mariage et au

⁵⁰⁰ Elle est ainsi considérée comme représentative des principes de la légitimité de droit divin, parmi les théories de la souveraineté que Maurice Barbé recense pour la première moitié du siècle ; voir *Etude historique des idées sur la souveraineté en France de 1815 à 1848*, thèse de doctorat, Paris, 1904.

⁵⁰¹ Stéphane Rials, "La contre-révolution", in *Nouvelle histoire des idées politiques*, sous la dir. de Pascal Ory, Paris, Hachette, coll. Pluriel, 1987, p. 166.

⁵⁰² Stéphane Rials, "La contre-révolution", in *Nouvelle histoire des idées politiques*, op. cit., p. 166.

⁵⁰³ Gérard Gengembre, "La famille des contre-révolutionnaires : une réponse archaïque à la modernité", in *La famille, la loi, l'Etat...*, op. cit., p. 157.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 160.

⁵⁰⁵ Développement de la proposition du 14 décembre 1815 de M. de Bonald sur le divorce, 26 décembre 1815, Chambre des députés. On peut remarquer que la même citation de Montesquieu avait été reprise par P.-L. Roederer, dans les textes déjà cités, et aux mêmes fins que Louis de Bonald : justifier le pouvoir marital et paternel dans une société confiée à un gouvernement fort.

divorce⁵⁰⁶ fussent retranchés du Code civil. La discussion qui s'ensuivit montre que les députés de la "Chambre introuvable" n'avaient visiblement rien à redire à la proposition de Louis de Bonald, qui s'imposait telle une évidence — c'est-à-dire comme un effet direct du rétablissement de la monarchie — tant la famille était encore considérée comme l'un des leviers de l'action politique.

Le rapport de M. de Trinquelague, prononcé en comité secret le 19 février 1816, se contente de reprendre les principaux arguments de la proposition en insistant tout spécialement sur la nécessité de rétablir, dans la famille, un gouvernement fort ; d'autant plus fort, meilleur et respecté qu'*il ne peut cesser de l'être*. Le principe fondamental qui justifie l'abolition du divorce, c'est que la famille constitue l'unité élémentaire de la société politique et qu'à cet égard, son organisation interne doit être en rapport avec la nature du gouvernement. C'est pourquoi la première tâche d'un gouvernement monarchique qui repose sur "le pouvoir d'un seul, supérieur à tout, soumis pour sa durée à la seule action du temps"⁵⁰⁷ consiste à rétablir les mêmes principes de gouvernement dans la famille. Si le divorce correspond aux sociétés démocratiques, parce qu'il n'offre qu'une "société sans pouvoir fixe", la monarchie doit nécessairement l'abroger :

"le mariage, dans une religion catholique, offre, dans une famille unie, un chef unique, que la mort seule prive de son pouvoir, et de qui tout ordre dérive, pour tendre vers un seul intérêt ; il offre l'épouse tenant de lui, et exerçant, avec lui, un pouvoir pour le bien commun, et des enfants que rien ne peut rendre étrangers à la famille."

Les arguments qui reviennent le plus souvent dans les discours précédant le vote presque unanime de cette loi font de la famille le lieu de l'éducation des futurs citoyens, ce qui serait déjà une raison suffisante pour y intéresser l'Etat. Des sujets fidèles et dévoués ne seront formés que dans une famille protégée, car sans cette utile protection, les enfants n'ont plus de père, la femme n'a plus d'appui, et aucun ne prend la bonne habitude de se soumettre durablement à une autorité. La famille n'est donc pas simplement le rapprochement de deux sexes, mais une communauté sociale destinée à l'éducation civique de ses membres. Elle est également le lieu de la soumission de tous aux nécessités sociales. Hommes et femmes doivent sacrifier leur liberté sur l'autel de l'indissolubilité du mariage. Comme dans toutes les lois "bien coordonnées avec l'ordre social"⁵⁰⁸, on trouve dans la loi prohibitive du divorce

"ce grand principe, qu'il faut, pour le bonheur commun, enlever à l'homme une partie de sa liberté, et qu'il n'est lui-même indépendant, heureux, que lorsqu'il est soumis."⁵⁰⁹

La famille est une petite patrie, et seul l'attachement à celle-ci garantit l'attachement futur des citoyens à la "grande patrie" : cette idée de Rousseau qui exprimait là une idée courante de l'ancien régime est reprise par

⁵⁰⁶ Contenus aux chapitres 7 et 8 du titre V, et dans les chapitres 1, 2, 3, 4 et 5 du titre VI.

⁵⁰⁷ Chifflet, Intervention en faveur du projet de loi sur le divorce, dans la séance de la Chambre des députés du 2 mars 1816. Les citations suivantes, jusqu'à indication contraire, sont extraites du même discours.

⁵⁰⁸ Blondel d'Aubers, Intervention en faveur du projet de loi sur le divorce, dans la séance de la Chambre des députés du 2 mars 1816.

⁵⁰⁹ *Ibid.*

Royer, qui l'utilise pour démontrer

qu'"un mari divorcé a cessé d'être un bon mari et un bon père ; [et que] le fils, très innocent sans doute, d'un père divorcé, ne peut être un bon fils, puisque, selon la belle pensée de M. de Bonald, il ne peut honorer son père, et l'un et l'autre ne seront jamais bons citoyens dans la rigueur de ce mot"⁵¹⁰.

Autre argument en faveur de l'abolition du divorce : la différence naturelle entre les sexes, qui établit entre les hommes et les femmes une "cruelle inégalité"⁵¹¹. C'est un argument courant à cette époque, énoncé par des auteurs des deux sexes, de laisser entendre que le mariage est aussi lourd pour l'époux qu'il est protecteur pour la femme⁵¹², et que n'étaient les devoirs du premier envers les faibles et l'intérêt de la société, nul homme ne serait assez fou pour engager sa liberté (et ses revenus) de telle façon⁵¹³.

La *justice*, dans l'esprit de ceux qui votent la loi, consiste à réintroduire une hiérarchie de pouvoirs et de fonctions, donc une solidarité fonctionnelle entre des êtres que la nature a faits inégaux, et de ce fait, complémentaires :

"la femme par le divorce, n'est pas moins opprimée que l'enfant, disait déjà Louis de Bonald dans sa proposition. Dans cette société, les mises ne sont pas égales ; l'homme y place sa force, la femme sa faiblesse. Les résultats, en cas de dissolution, ne sont pas égaux, puisque l'homme s'en retire avec toute son indépendance, et que la femme n'en sort pas avec toute sa dignité, et que de tout ce qu'elle y a porté, pureté virginale, jeunesse, beauté, fécondité, considération, fortune, elle ne peut reprendre que son argent."⁵¹⁴

L'un des deux évêques qui à la Chambre des pairs se prononcent en faveur de cette proposition, renchérit sur ce type d'argumentation. C'est pour protéger la femme que l'abolition du divorce est nécessaire, le mariage étant pour elle une réparation de l'inégalité qui existe entre les deux sexes :

"Si, dit-il, le mariage pouvait cesser d'être indissoluble, la nature et la société seraient injustes envers la femme, puisqu'il n'y aurait point de contrat qui pût assujettir l'homme à partager avec elle les maux que la nature a déversés sur le sexe le plus faible."⁵¹⁵

⁵¹⁰ Royer, Intervention en faveur du projet de loi sur le divorce, prononcée dans la séance de la Chambre des députés du 2 mars 1816.

⁵¹¹ Développement de la proposition du 14 décembre 1815 de M. de Bonald sur le divorce, 26 décembre 1815, Chambre des députés.

⁵¹² On peut, entre autres exemples, renvoyer au *Cours d'organisation sociale* de P.-L. Roederer, dans lequel il explique que si la femme a bien plus à souffrir que l'homme n'a à travailler, elle *au moins* retire quelque chose du mariage, alors que "les peines de la femme ne donnent aucun avantage au mari" ; "la famille est fondée, dit-il, sur *les droits* des enfants et des femmes, et sur *les devoirs* des maris et des pères, droits et devoirs qui ne sont point réciproques et qui ne sauraient l'être" ; cf. *Cours d'organisation sociale, op. cit.*, respectivement pp. 159 et 164.

⁵¹³ Il y a là tout un aspect de la philosophie bourgeoise du mariage comme engagement, devoir et austérité dont on peut regretter qu'il n'ait pas été aussi approfondi du point de vue des hommes que de celui des femmes. C'est Alain Corbin qui, dans un colloque relativement récent (1991), reprenait une de ses suggestions déjà anciennes (1984) d'engager une histoire de la souffrance masculine au XIX^{ème} siècle, dont il laissait entendre qu'elle promettait d'être aussi vaste et enrichissante que celle des femmes (cf. "Le sexe en deuil et l'histoire des femmes au XIX^{ème} siècle", in *Une histoire des femmes est-elle possible ?*, sous la dir. de Michelle Perrot, Paris, Rivages, 1984) ; histoire dont il a pour sa part déjà dégagé des pistes importantes, notamment dans *Les filles de noce. Misère sexuelle et prostitution (19^e siècle)*, Paris, Flammarion, coll. Champs, 1982 (1^{ère} édition, Aubier Montaigne, 1978) ; sur certains aspects de la misère sexuelle dans le mariage, cf. pp. 287-288, ainsi que "La petite bible des jeunes époux", un article de *L'Histoire*, n° 63, 1984, repris dans *Le Temps, le Désir et l'Horreur. Essais sur le dix-neuvième siècle*, Paris, Aubier, coll. Historique, 1991.

⁵¹⁴ Développement de la proposition du 14 décembre 1815 de M. de Bonald sur le divorce..., *op. cit.*, p. 612.

⁵¹⁵ M. de Clermont-Tonnerre, évêque de Châlons, dans la séance du 19 mars 1816 à la Chambre des pairs.

La différence sexuelle qui en met une dans les fonctions des hommes et des femmes à l'intérieur du mariage, argument secondaire, mais argument malgré tout dans la discussion sur le divorce, ne peut être correctement comprise que si nous la replaçons dans le système de pensée traditionaliste qui fait de la famille une société politique organique. Plutôt que d'être, comme dans la théorie de P.-L. Roederer, située à l'extérieur de la société civile et politique, la famille est dans la théorie bonaldienne du pouvoir, *une société politique elle-même*, la plus élémentaire et la plus naturelle. On retrouve là, exprimées de manière presque idéal-typique, les conceptions holistes qui tendent à ne pas distinguer ce qui est naturel de ce qui est politique et social, c'est-à-dire ce qui *est* de ce qui doit être.

La famille comme société politique

Dans son ouvrage sur le divorce, Louis de Bonald prend soin dès le discours préliminaire de bien définir ce que sont, l'un par rapport à l'autre, l'homme et la femme :

“L'*homme*, la femme, *sont* l'un et l'autre ; mais ils ne *sont* pas l'un comme l'autre ou d'une manière égale, et ils diffèrent de sexe. Cette égalité dans l'être, cette inégalité dans la manière d'être, s'appelle *similitude*, et constitue des êtres qui sont *semblables*, mais non pas *égaux*, et ne peuvent jamais le devenir. L'union des sexes est la raison de leur différence ; la production d'un être est la fin de leur union. (...) Père, mère, enfant, qui expriment à la fois l'union des sexes et la production de l'être, ne peuvent être considérés que dépendamment l'un de l'autre, et relativement l'un à l'autre. Une femme pourrait exister sans qu'il existât d'homme ; mais il n'y a pas de mère s'il n'y a pas un père, ni un enfant sans l'un et sans l'autre.”⁵¹⁶

C'est bien *l'état de famille*, et non la seule appartenance sexuelle, qui conditionne les différences de fonctions entre l'homme et la femme dans la société puisque par la famille, ils deviennent les parties d'un tout, l'un père et l'autre mère. La création de l'enfant a engendré une troisième personne, celle de *l'union de membres* qu'est la famille, et fait disparaître les anciennes individualités. Le discours politique, indissociable d'une théorie de la famille comme société politique, est également indissociable d'un discours sur les hommes et les femmes *en tant qu'époux et parents*, c'est-à-dire membres de la famille, dans la pensée traditionaliste. Pour celle-ci, la différence de sexe ne signifie rien, socialement et politiquement, si elle n'est pas rapportée à ce qui lui donne un sens, une destination dans la société : "la production d'un être", qui est la "fin de leur union". C'est bien la famille et non l'humanité des individus indifférenciés qui sert ici de référence (très explicitement, contrairement à la pensée libérale démocrate) pour penser la différence entre les sexes — encore faudrait-il, pour être bien compris, parler de différence entre les hommes et les femmes en tant qu'ils sont, par destination naturelle et sociale, des époux. On voit bien que ne sont pas opposés les intérêts des hommes d'une part, comme membres de ce qui est

⁵¹⁶ Louis de Bonald, *Du divorce, considéré au XIX^{ème} siècle relativement à l'état domestique et à l'état public de la société*, inséré dans *l'Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social ou du pouvoir, du ministre et du sujet dans la société*, Paris, 1847 (1^{ère} édition, 1801), pp. 159-160.

politique, et ceux des femmes comme membres de la sphère domestiques, de part et d'autre d'une frontière entre deux classes de sexe ; mais qu'au contraire les intérêts, quoique distincts, sont nécessairement complémentaires en ce qu'ils participent du même principe, celui de la reproduction de la famille comme unité politique élémentaire.

Pour Louis de Bonald, ce qui est politique et ce qui est naturel sont une seule et même chose. Il n'y a pas de place pour une volonté humaine susceptible de distinguer des ordres qui sont pensés et voulus comme fruit de la volonté divine. Le père de famille, comme le Roi, ne relève que de Dieu⁵¹⁷. La société politique ne se construit ni ne se décrète puisque l'homme ne peut pas faire ce que la nature ne fait pas⁵¹⁸ : ils sont déterminés, toujours inscrits dans un ensemble qui les dépasse et les fait. Il n'y a pas de *contrat*, là où il y a *nécessité*⁵¹⁹. La famille est une société hiérarchisée, à la fois modèle théorique du pouvoir monarchique et de l'autorité sociale, et élément de la société. Le même modèle triangulaire du pouvoir (pouvoir, moyen, effet) se retrouve aux niveaux de la religion (Dieu, prêtres, fidèles), de l'organisation politique (Roi, ministres, sujets) et de la famille (père, mère et enfants)⁵²⁰. Tous les membres de la famille sont assignés à des fonctions précises auxquelles ils ne sauraient déroger sous peine de rompre l'harmonie de l'organisme. Le père de famille y a donc le pouvoir de

“ manifester sa volonté par des lois ou ordres, et de les faire exécuter ; mais comme il n'est que le ministre immédiat de la Divinité, pour la reproduction et la conservation des êtres, il ne peut porter des lois que comme des conséquences naturelles des lois fondamentales, ni employer les personnes et les propriétés de la famille que pour des fins de reproduction et de conservation.”⁵²¹

Ses volontés seront obéies “comme celles de Dieu” à condition, on l'aura compris par ce qui précède, qu'elles ne soient pas contraires à des lois “d'un ordre supérieur à l'ordre domestique”⁵²². La mère de famille qui, selon Louis de Bonald, participe du pouvoir domestique, a une autorité

“non égale, mais *semblable* à celle de son époux, et lui est subordonnée. (...) Dépendante du pouvoir, indépendante du sujet, et pour pouvoir remplir la double fonction d'obéir et de commander, de recevoir et de transmettre, elle doit être homogène à l'un et à l'autre. Aussi si elle participe de l'homme par la raison, elle participe de l'enfant, comme l'ont observé tous les physiologistes, par la délicatesse de ses organes, l'irritabilité de ses nerfs, la mobilité de son humeur, et l'on pourrait l'appeler homme-enfant.”⁵²³

⁵¹⁷ Louis de Bonald, *Pensées*, inséré dans *l'Essai analytique...*, *op. cit.*, p. 342.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 320.

⁵¹⁹ Louis de Bonald, *Du divorce...*, *op. cit.*, pp. 169-170.

⁵²⁰ “L'ordre général du monde se subdivise en monde physique et en monde moral ou social. Dans le premier, la cause est le premier moteur, le mouvement le moyen, et les corps l'effet. Dans le monde des êtres qui veulent et qui agissent, *cause, moyen, effet*, prennent les noms généraux de *pouvoir, ministre, sujet* et les appellations particulières — dans la société de l'homme avec Dieu : de Dieu, Homme-Dieu et homme, — dans la société religieuse : de Dieu, prêtres et fidèles, — dans la société politique : de roi, noblesse et peuple, — dans la famille : de père, mère et enfants. (...) Homme, famille, État, religion, univers, forment les degrés d'une hiérarchie, qui a Dieu à son sommet. Ce sont, peut-on dire, comme des anneaux qui s'emboîtent les uns dans les autres : l'homme est contenu dans la famille, la famille dans l'État, l'État dans la religion, la religion dans l'univers, et l'univers dans l'immensité de Dieu.” Henri Moulinié, *De Bonald*, thèse de doctorat, Paris, F. Alcan, 1915.

⁵²¹ Louis de Bonald, *Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*, 1802.

⁵²² Louis de Bonald, *Législation primitive...*, *op. cit.*

⁵²³ Louis de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux*, in *Oeuvres complètes*, Paris, Le Clère, 1847-1854, t. 1, p. 456.

Enfin, c'est bien le respect du principe hiérarchique qui appelle un prolongement de la minorité des enfants, c'est-à-dire de leur subordination, jusqu'à la mort de leurs parents : ils sont "toujours *mineurs* ou sujets dans la famille, même alors qu'ils sont majeurs dans l'Etat"⁵²⁴. En réalité, le père de famille, comme Dieu et comme le Roi dans la tradition théocratique de la royauté d'ancien régime⁵²⁵, ne meurt jamais : il reste père au-delà de sa mort⁵²⁶.

Pour Louis de Bonald, le corps politique se trouve tout entier dans la famille comme premier élément des sociétés, comme corps naturel créé par la volonté divine, dont il n'est qu'un dérivatif ou, pour employer ses termes, un *effet* — l'ordre des causalités étant le suivant : Dieu crée l'homme, qui crée la famille, qui à son tour crée la société politique. Le corps politique est un corps naturel de même que le corps naturel est un corps politique. La société politique (l'Etat) et la société domestique (la famille) ont toutes deux "une constitution semblable, formée de trois personnes domestiques ou publiques"⁵²⁷ à savoir : de nouveau, un pouvoir, un ministère, et un sujet.

"... la famille étant l'élément de l'Etat, et l'Etat le développement de la famille, et ces deux sociétés étant semblables dans leur constitution, tout changement sera réciproque entre elles"⁵²⁸.

Tout, dans cette société politique, domestique ou publique (famille ou État) doit tendre vers l'unité propre à un corps vivant, de sorte que "les parties, réunies en un corps social, intérieurement uni par la religion, extérieurement lié par l'Etat, ont perdu leur individualité, et n'ont plus de volonté particulière qui sépare, à opposer à la volonté sociale qui réunit"⁵²⁹ ; de sorte qu'en ce qui concerne la famille en particulier, "tous les motifs contre le divorce peuvent se réduire à cette raison : le divorce suppose des individus, et le mariage fait, il n'y en a plus ; *et erunt duo in carne unâ*."⁵³⁰

Le chef de famille est dans cette pensée non seulement celui qui transmet les valeurs de la monarchie, mais également celui dont l'autorité naturelle sert de référence et de modèle pour penser le pouvoir politique. Le

⁵²⁴ Louis de Bonald, *Législation primitive...*, *op. cit.*

⁵²⁵ Cf. Ernst Kantorowitz, *Les deux corps du roi*, Paris, Gallimard, 1989 (1ère éd., Princeton University Press, 1957).

⁵²⁶ En fait, prenant acte du renversement de la monarchie d'ancien régime proprement dite, dont il cherche à dépasser le modèle plutôt qu'à le reproduire, le théoricien propose de renoncer au droit d'aînesse dans la famille et à l'hérédité dans l'accès aux charges publiques, notamment dans l'administration. Pour Louis de Bonald, il y a égalité politique entre les ordres et non entre les individus ; si certains ordres sont destinés, héréditairement, à exercer les fonctions publiques dans la société, il n'en demeure pas moins qu'aucune loi ne doit, selon lui, empêcher les citoyens de passer d'un ordre à l'autre s'ils remplissent les conditions prescrites par la société. On verra plus loin combien l'analyse libérale conservatrice des doctrinaires est proche de cette vision de la mobilité socio-politique : l'égalité décrétée à l'Art. 1er de la Charte de 1814 est respectée dès lors que tout citoyen peut, par l'accès à la propriété (sous entendu par son travail et ses capacités), devenir électeur.

⁵²⁷ Louis de Bonald, *Législation primitive...*, *op. cit.*

⁵²⁸ Louis de Bonald, *Du divorce...*, *op. cit.*

⁵²⁹ Louis de Bonald, *Législation primitive...*, *op. cit.*

⁵³⁰ *Ibid.*

père de famille dont l'autorité est juste parce qu'elle *est*⁵³¹, est la figure d'un pouvoir politique bon et nécessaire qu'il convient de reproduire dans l'Etat. Un grand nombre des caractéristiques de la pensée holiste, telles que Louis Dumont les a décrites pour la société indienne, se retrouvent dans la doctrine de Louis de Bonald, qui reproduit assez fidèlement la pensée politique traditionaliste de l'ancien régime⁵³².

Une pensée héritée de la société d'ancien régime

Dans la société d'ancien régime ainsi que dans toute société traditionnelle, tout homme naissait et mourait à une place déterminée par sa naissance et par sa nature. L'ordre (le "corps social") y était tout entier défini et expliqué par l'ordre naturel avec lequel il formait un tout⁵³³. Voulu par Dieu, résultat du péché des hommes, l'ordre sur terre résultait d'un classement lui-même fondé sur deux principes : la complémentarité et la hiérarchie. L'ordonnement de la Nature se retrouvait dans la société, si bien que "la nature et la culture, l'ordre des choses et celui des hommes, se [resemblaient], n'étaient pas foncièrement différents"⁵³⁴ ; en fait, "la complémentarité et la hiérarchie qui [classaient] les individus et les groupes sociaux [étaient] les *mêmes* que celles qui [ordonnaient] les réalités naturelles, et cette identité [était] l'effet de la "volonté" de la Nature"⁵³⁵. On retrouve, par cette idée de complémentarité, la métaphore du corps dans lequel les organes sont interdépendants au point que la destruction des plus nobles d'entre eux risque d'entraîner la mort du corps dans son entier⁵³⁶. "L'idée [moderne] que ce que l'homme doit faire est sans relation aucune à la nature des choses, à l'univers et à sa place dans l'univers, une telle idée apparaît bizarre, aberrante, incompréhensible."⁵³⁷ Cette idée des sociétés modernes, qui ont voulu ou cru se détacher de la nature "pour instaurer un ordre humain autonome"⁵³⁸ est aberrante aux yeux des sociétés traditionnelles, car la plupart d'entre elles "croyaient se fonder dans l'ordre des choses naturelles aussi bien que sociales, elles pensaient copier ou dessiner leurs conventions mêmes sur les

⁵³¹ Doit-on ajouter : naturelle ? Le fait qu'elle *soit*, c'est-à-dire qu'elle soit pensée comme une essence et non comme une construction, suffit à la définir comme naturelle.

⁵³² Louis Dumont, *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1966.

⁵³³ A tel point que l'on trouve chez un chirurgien de Philippe le Bel, Henri de Mondeville, auteur d'un traité de chirurgie (1306-1320), l'utilisation conjointe de critères sociaux pour ordonner les parties du corps, et de critères anatomiques pour classer les membres de la société (cf. l'ouvrage que lui a consacré Marie-Christine Pouchelle, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Age, Savoir imaginaire du corps chez Henri de Mondeville, chirurgien de Philippe le Bel*, Paris, Flammarion, 1983). Arlette Jouanna, qui a fait sa thèse sur l'idée de race en France au XVIème siècle, montre bien que celle-ci repose sur quatre piliers : "les hommes sont naturellement inégaux ; cette inégalité est irréversible, quelle que soit l'éducation reçue ; les qualités innées sont héréditaires ; enfin, la hiérarchie sociale coïncide avec la hiérarchie humaine ainsi définie" (cf. Arlette Jouanna, *Ordre social, mythes et hiérarchies...*, *op. cit.*).

⁵³⁴ Arlette Jouanna, *Ordre social, mythes et hiérarchies...*, *op. cit.*, p. 108.

⁵³⁵ *Ibid.*

⁵³⁶ Pour les chirurgiens du Moyen Age, et notamment Mondeville, les organes les plus nobles, qui gouvernent les autres, sont aussi ceux qui souffrent le plus, qui sont les plus délicats et pour lesquels toute opération est périlleuse. Cf. Marie-Christine Pouchelle, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Age...*, *op. cit.*, pp. 196-197.

⁵³⁷ Louis Dumont, "La valeur chez les modernes et chez les autres", in *Essais sur l'individualisme...*, *op. cit.*

⁵³⁸ *Ibid.*

principes de la vie et du monde”⁵³⁹.

L’opposition entre un supérieur et un inférieur, qui traverse toute la pensée de la différence de sexe à cette époque, aussi bien chez Louis de Bonald que chez les révolutionnaires attentifs à respecter l’autorité du mari dans la famille, n’a 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. Leur appartenance commune à une entité qui les englobe (en l’occurrence, la famille) 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”⁵⁴⁰.

Pour la pensée traditionaliste, toute différence sociale s’explique et se justifie par une différence de nature, même si, par ailleurs, est reconnue l’égalité des âmes devant Dieu. Il y a deux ordres, l’un sur terre et l’autre au ciel, qui ne se confondent pas⁵⁴¹. 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”⁵⁴² (exemple : une femme est un être humain), d’autre part, “il y a différence ou plus strictement contrariété” (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.” Pour faire comprendre la spécificité de cette pensée qui oppose un ensemble à l’un de ses éléments, l’anthropologue prend l’exemple de la main gauche et de la main droite ; contrairement à ce que l’on a l’habitude de penser, explique-t-il, il n’y a pas une simple “polarité” ou “complémentarité” entre les deux mains : il y a plus, puisque l’une est supérieure à l’autre. Il faut appréhender la paire droite-gauche “en relation à un tout, un tout fort concret puisqu’il s’agit du corps humain (et d’autres corps par analogie)”⁵⁴³. Cette inscription dans la nature, dans le corps ôte à l’homme toute possibilité d’intervention. Etant de l’ordre de l’inné, elle s’impose et ne se “préfère” pas : la droite est-elle préférable à la gauche ? demande-t-il, ou n’est-elle pas plutôt “seulement opportune dans certaines circonstances”⁵⁴⁴ ce qui fait que “strictement, le tout n’est pas préférable à ses parties, il leur est simplement

⁵³⁹ *Ibid.*

⁵⁴⁰ Louis Dumont, *Homo Hierarchicus...*, *op. cit.*, p. 23.

⁵⁴¹ Ainsi, dans la société française d’Ancien Régime, “l’égalité de tous devant la loi, devant la justice, devant l’impôt, pour l’admission aux fonctions publiques et participation au gouvernement, est résolument rejetée comme antisociale. Nul ne nie, certes, l’égalité de substance, de nature, établie par Dieu entre toutes ses créatures raisonnables. Mais est-ce sur un fondement individuel, que s’édifient les rapports sociaux ?” Emile Lousse, *La société d’Ancien Régime...*, *op. cit.*, p. 16.

⁵⁴² Louis Dumont, “La communauté anthropologique et l’idéologie”, in *Essais sur l’individualisme...*, *op. cit.*, p. 214. Les citations suivantes sont extraites de la même page, jusqu’à indication contraire.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 215.

⁵⁴⁴ Louis Dumont, “La valeur chez les modernes et chez les autres”, in *Essais sur l’individualisme...*, *op. cit.*, p. 240.

supérieur.⁵⁴⁵ C'est ce "corps", ou ce qui est pensé comme tel, qui constitue leur différence de nature et de valeur. Une opposition polaire simple — telle qu'on a tendance aujourd'hui à *l'appliquer* aux différences — si elle n'est pas ramenée à un tout, perd sa signification et ne permet pas de comprendre la différence de valeur entre les deux pôles.

On voit bien là toutes les implications que cette différence entre la pensée individualiste et la pensée holiste peut avoir en matière de différence de sexe. Comme nous le disions à propos de la pensée de Louis de Bonald, il s'agit de percevoir avec exactitude l'unité de référence dans laquelle s'insère la différence : si c'est bien l'humanité qui sert de référence à la pensée universaliste, il faudra se demander, comme nous serons amenés à le faire ultérieurement, si cette humanité politique n'est pas, dans la plupart des esprits, inconsciemment ramenée à la communauté naturelle des hommes, en tant que chefs de famille, et si cette humanité, du coup, n'est pas elle-même composée de la multitude d'unités politiques que représentent les citoyens, à savoir la famille comme ensemble indivisible d'êtres différenciés, complémentaires, pensés en tant qu'époux plutôt qu'en tant qu'individus sexués. C'est à ce genre d'hypothèse que nous mène la pensée holiste, en nous montrant qu'il existe une autre façon de penser la différence de sexe, non comme différence simplement naturelle, dont les conséquences ne devraient pas se prolonger dans la sphère politique, mais comme différence à la fois naturelle, sociale et politique. Différence tout à fait caractéristique d'une pensée traditionaliste et qui explique que toute femme soit une épouse, dans l'organisation de la citoyenneté, même si elle est célibataire et propriétaire ; parce qu'il n'y a pas de femme indépendamment de sa sphère d'appartenance — la famille —, que ce soit celle de son père ou de son époux. De même qu'il n'y a pas *d'homme* (d'individu politique) indépendamment du statut de chef de famille, et que pour cette raison, les domestiques sont d'office exclus de la citoyenneté telle qu'elle est construite depuis 1789.

La seule différence — car rappelons-le, il n'y a pas symétrie, mais dissymétrie complémentaire entre les deux sexes, du fait même de leur inscription dans l'unité familiale — c'est que toute femme (donc *la* femme, peut-on dire) est par nature une épouse, alors que tout homme ne l'est pas, justement ; que toute femme étant une mère par destination socio-naturelle, elle est immédiatement rapportée à la sphère familiale, même si elle est, *hic et nunc*, célibataire ; et qu'*a contrario*, il est certaines catégories d'hommes (au sens biologique cette fois, et non socio-politique) qui par nature n'accéderont jamais au statut de chef de famille : non pas la catégorie des célibataires, qui sont en puissance des chefs de famille, mais celle des domestiques. Toutes les femmes étant les mêmes, il y a incontestablement, dans l'esprit des contemporains, une nature féminine ; tous les hommes n'étant pas des "hommes" puisqu'ils se séparent de part et d'autre de la frontière *naturelle* entre le maître et le

⁵⁴⁵ *Ibid*

domestique, il y a plutôt une nature du chef de famille, et non une nature masculine. C'est pourquoi nous mettons en doute la frontière sexuée, aperçue de manière trop générale par l'historiographie féministe, pour comprendre la situation politique des hommes et des femmes à cette époque.

2.2.2 La prégnance des catégories traditionalistes sur la pensée libérale

Il est intéressant de voir en quoi les catégories traditionalistes imprègnent, à leur insu, la pensée politique libérale. Il va de soi, après avoir étudié aussi longuement que nous l'avons fait dans les premières lignes de ce chapitre à quel point la société civile et politique s'était construite sur des valeurs et des notions absolument antinomiques de celles de la pensée de Louis de Bonald, qu'une telle prégnance ne peut que jouer à l'insu des protagonistes. On constatera rapidement en effet, aussi bien chez P.-L. Roederer que chez F. Guizot, avec quel empressement l'un et l'autre prennent soin de se démarquer de Louis de Bonald. Pourtant, il y a au-delà de ces oppositions — qui sont d'ailleurs loin d'être superficielles puisque les uns prônent une société égalitaire tandis que l'autre entend revenir au respect des hiérarchies naturelles — une incontestable proximité dans leur manière commune d'en référer à l'autorité du chef de famille pour légitimer celle du citoyen dans la société politique. Cette inscription du pouvoir dans une nature des choses a de quoi surprendre quand on connaît l'attachement des révolutionnaires et de leurs successeurs au caractère artificialiste de la construction politique. Elle montre à quel point le recours à la transcendance de la nature des choses, fût-elle égalitaire et non plus hiérarchique, demeure une attitude courante pour justifier en dernier ressort la politique des hommes.

P.-L. Roederer et le père de famille comme modèle de l'autorité politique

On a vu combien société civile et société politique se confondaient dans la pensée de P.-L. Roederer, au moins dans cette première période qui, chez lui comme chez d'autres, va de 1788 à 1793 : toutes deux étaient censées fonctionner sur un modèle égalitaire voulu par les hommes, alors que le principe hiérarchique dans la famille s'imposait à eux et ne se questionnait pas :

“la société politique ne dérivant point, comme nous l'avons vu, disait-il en 1788, des sociétés domestiques ou de famille ; étant fondée sur une convention qui a pour principe et pour but l'égalité, tandis que l'autre est fondée sur des engagements naturels qui ont pour principe l'inégalité et pour but de faire servir le plus fort à la conservation du plus faible ; il est clair que cette société politique n'est pas contractée entre autant d'individus qu'elle ne renferme,

mais seulement entre les *chefs de famille* qui y sont compris, entre les hommes également capables de travail et de secours réciproques ; il est clair qu'elle est une union de familles, non de personnes isolées et indépendantes. En partant de ces principes, les chefs de famille seuls ont droit de figurer ou de députer aux assemblées qui ont pour but de renouveler, modifier, augmenter les conventions sociales.⁵⁴⁶

Voilà qui est très explicite, et qui n'a rien de commun avec la famille comme société politique (ni avec la société comme famille) chère à Louis de Bonald. D'ailleurs, dans son cours de 1793, P.-L. Roederer prend très clairement ses distances par rapport à ceux qui ont défendu une telle doctrine du pouvoir :

"Il n'est pas vrai, comme l'ont dit plusieurs écrivains, que la société civile soit une extension de l'état de famille. Cette opinion a été imaginée pour aduler les rois ; elle a eu pour but de faire descendre leur autorité de celle des pères quand on a été obligé de renoncer à l'idée de la faire descendre de Dieu ; mais, ce qui est vrai, c'est que la société domestique a été le principal motif de la société civile.⁵⁴⁷ (...)

On a d'abord dit : Les rois sont les pères des peuples ; on a dit ensuite : Les pères sont les rois de leurs maisons.

Dans le fait, *la famille* n'est point *une société*, elle n'est point un modèle de société. La société n'est point une famille, elle n'est point le modèle d'une famille. Le régime de l'une et de l'autre sont essentiellement différents. La famille est fondée sur *les droits* des enfants et des femmes, et sur *les devoirs* des maris et des pères, droits et devoirs qui ne sont point réciproques et ne sauraient l'être ; dans la famille on ne voit qu'une chose, la force, le savoir et l'expérience, mis par la nature au service de l'ignorance et de la faiblesse. Là, il n'y a d'union, d'agrégation, que par les différences et les inégalités. La société, au contraire, est fondée sur la parfaite ressemblance, sur la rigoureuse égalité des droits, qui entraîne la parfaite et rigoureuse réciprocité des devoirs. C'est pour la préservation des familles qu'il faut bien se garder d'instituer la société à leur ressemblance ; c'est pour la préservation de la société qu'il faut bien se garder de l'instituer à l'image des familles.⁵⁴⁸ (...)

On voit qu'il n'y a rien dans le système de la famille qui puisse servir de modèle aux sociétés politiques, rien qui leur ressemble. Surtout il n'y a rien dans le pouvoir paternel ou conjugal qui puisse servir de modèle au pouvoir royal, au pouvoir despotique, à la pleine tyrannie politique.

Encore une fois, la famille est fondée sur la différence des droits de ceux qui la composent ; la société, sur leur égalité. La famille est organisée par les lois suprêmes de la nature, la société ne peut l'être que par des conventions. La famille a sa garantie essentielle dans les plus intimes et les plus nécessaires affections du cœur paternel et maternel, la société n'en a que dans la volonté générale des membres de la société. Il n'y a rien de commun, absolument rien de commun entre ces choses."⁵⁴⁹

Pourtant, dès les lendemains de la Terreur, P.-L. Roederer commence à distinguer la société civile (qu'il souhaite toujours égalitaire), et la société politique pour laquelle il songe alors à la nécessité d'un pouvoir fort ; et c'est dans le modèle de la famille et, plus précisément, dans la figure du *chef* de cette famille, qu'il va en chercher la soudaine légitimité. Désormais, seule à ses yeux la société civile continue de répondre à une organisation contractuelle, artificielle, fruit de la *volonté* des hommes tandis que la société politique doit trouver une légitimité "nouvelle" dans le recours à un modèle naturel qui *s'impose* aux hommes. Moins convaincu de la nécessité de faire participer les citoyens à la gestion des affaires publiques, P.-L. Roederer prend alors modèle

⁵⁴⁶ P.-L. Roederer, *De la députation aux Etats généraux*, op. cit., p. 552.

⁵⁴⁷ Troisième discours sur l'organisation sociale, lu au lycée le 10 février 1793, in *Oeuvres* du comte P.-L. Roederer, publiées par son fils, A. M. Roederer, tome huitième, Paris, 1859, p. 159.

⁵⁴⁸ Quatrième discours sur l'organisation sociale, lu au lycée le 17 février 1793, in *Oeuvres* du comte P.-L. Roederer, op. cit., p. 166.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 174.

sur la “société de famille” pour justifier la nécessité d’un recours à un roi ou à un chef. Opposant cet ouvrage de la nature aux autres sociétés qui ne peuvent être que l’effet des “circonstances, de l’erreur, de la barbarie, etc.” il prend exemple sur lui pour en conclure qu’il n’y a “rien de si naturel aux hommes que de remettre leur pouvoir au plus sage et au plus fort” :

“C’est une question élémentaire de savoir s’il n’y a pas dans la démocratie un principe de corruption imminente, et si ce n’est pas un de ses malheurs (...). Si vous voulez pénétrer le voeu de la nature, voyez la société de famille, celle-là est certainement son ouvrage ; les autres ne peuvent être que l’ouvrage des circonstances, de l’erreur, de la barbarie, etc. *Dans la famille, la nature n’y a-t-elle pas mis un chef, un roi ?* (...) Il n’y a rien de si naturel aux hommes que de remettre leur pouvoir au plus sage et au plus fort.”⁵⁵⁰

Il est instructif de remarquer qu’en cette même année 1796, il reproche à Guiraudet, auteur d’un ouvrage sur l’égalité⁵⁵¹, de prendre la famille comme modèle de la *société civile*, et de confondre le gouvernement (confié à un petit nombre) avec la société (composée de tous les citoyens). On retrouve, dans son analyse, une philosophie politique des droits naturels qui n’est pas sans rappeler celle de Sieyès, dont on sait que P.-L. Roederer était alors l’un des proches⁵⁵² :

“Au fond, l’auteur va toujours d’erreurs en erreurs ; (...). C’en est d’abord une double de regarder l’égalité du droit comme un *principe naturel* incompatible avec *l’état social*. Dans l’état de nature, il n’y a point de droit : tout est à tous, tout est au plus fort. C’est un état de guerre où chacun se présente ou s’expose au combat avec des moyens différents ; c’est le néant de droits. Le mot de droits naturels ne veut pas dire droits que l’homme tient de la nature, mais droits que la nature lui a conseillé d’instituer pour ses besoins et pour la garantie des jouissances qui s’y rapportent. L’état de nature, donc, jetant les hommes sur la terre *sans droits*, avec *égalité de besoins, inégalité de moyens*, l’institution des droits que la nature rend nécessaire aux besoins ne peut résulter que de l’état social, et l’état social n’a pas et ne peut avoir d’autre objet que la garantie des moyens de satisfaire les besoins. Que la sagesse de quelques-uns, la *direction* de quelques autres soient aussi nécessaires que la *force* du grand nombre, à l’état social, il n’est pas raisonnable d’en conclure que le véritable principe de la *société politique* soit *l’inégalité*. L’auteur confond ici le *gouvernement* avec la *société*, dont il n’est que l’agent et le garant. Qu’un petit nombre de sages *gouverne* les autres, ce n’est point une violation de *l’égalité des droits*, si tous ont droit de concourir aux lois suivant lesquelles ils doivent être gouvernés, si ces lois sont égales pour tous, si tous peuvent nommer les ministres d’exécution, et si rien ne les exclut d’être nommés eux-mêmes.”⁵⁵³

Un gouvernement fort dans une société civile égalitaire : voilà ce que prône P.-L. Roederer en prenant le père de famille comme modèle d’un pouvoir politique juste et puissant, tout en refusant — comme par le passé — de considérer le lien de la “société parentélaire” comme un modèle pour l’organisation de la *société civile*.

⁵⁵⁰ *Journal d’Economie Publique, de Morale et de Politique*, 7 juin 1796. C’est moi qui souligne.

⁵⁵¹ P.-L. Roederer, “Remarques sur l’ouvrage du citoyen Guiraudet, intitulé *De l’égalité, ou principes généraux sur les institutions civiles, politiques et religieuses*”, in *Journal d’économie publique*, 30 fructidor an IV. Charles-Philippe-Toussaint Guiraudet (1754-1804) avait été gouverneur du prince de Rohan-Rochefort ; rallié à la Révolution, il fut envoyé comme député de la ville d’Alais à l’Assemblée constituante ; secrétaire de Mirabeau, il était aussi très lié avec Condorcet et La Rochefoucauld ; après avoir occupé des postes dans divers ministères (Marine et Relations extérieures), il sera nommé par Bonaparte préfet de la Côte d’Or. Il est l’auteur de nombreux et divers ouvrages, dont *De la famille considérée comme l’élément des sociétés*, 1797, qui sera lui aussi l’objet d’un article de P.-L. Roederer (textes reproduits en annexe).

⁵⁵² Cf. Marcel Gauchet, *La Révolution des droits de l’homme*, Paris, Gallimard, 1989, notamment la partie intitulée “De la révolution de l’égalité à la révolution selon la propriété”.

⁵⁵³ P.-L. Roederer, “Remarques sur l’ouvrage du citoyen Guiraudet...”, *op. cit.*, p. 95.

Dès 1796, P.-L. Roederer opère donc une séparation des sociétés civile et politique au sens où l'une rassemble les citoyens égaux tandis que l'autre se confond avec le gouvernement — assez caractéristique par ailleurs de la pensée libérale anti-jacobine lorsqu'elle cherche, un peu plus tard, à banaliser la limitation du droit de suffrage⁵⁵⁴.

Mais ça n'est pas tout ; car on a eu l'occasion déjà de suivre la conception de P.-L. Roederer en matière de définition de la famille et des devoirs de chacun de ses membres. Maintenant que l'on a vu, aussi, celle de Louis de Bonald, la proximité de conception entre ces deux pensées, pourtant si éloignées du point de vue de la seule théorie politique, et notamment de leurs définitions respectives de la souveraineté, n'en sort-elle pas renforcée ? Rappelons-nous ce que P.-L. Roederer dit de la différence de sexes, dans son rapport aux droits et devoirs politiques : ne considère-t-il pas, lui aussi, les hommes et les femmes uniquement du point de vue de leur situation dans la famille ? Ne sont-ils pas systématiquement ramenés à leur destination socio-naturelle d'époux et d'épouses ? C'est ainsi que selon lui toute femme se trouve naturellement représentée par son époux parce qu'il n'y a pas de femme qui ne soit une épouse, empiriquement ou potentiellement. On peut pousser plus loin l'analogie entre la pensée de la différence de sexes chez P.-L. Roederer et Bonald : ainsi, retrouve-t-on la conviction commune qu'il n'y a pas symétrie entre les droits des uns et des autres, toujours parce qu'ils sont pensés en référence à l'unité familiale, et non à l'aune d'une mesure commune à des individus rassemblés en une humanité indifférenciée. Roederer n'est jamais loin de Bonald, sur ce point :

"On demande ici quelle sera donc la garantie des femmes contre les hommes ? Les hommes, observe-t-on, croient avoir besoin de conventions pour être en sécurité les uns à côté des autres ; pourquoi les femmes se reposeraient-elles sur la bonne foi des hommes ? Réponse : Les hommes font entre eux des conventions parce qu'ils se ressemblent ; les hommes et les femmes n'ont pas besoin d'en faire de sexe à sexe, parce qu'ils diffèrent. Les hommes se craignent ; les hommes et les femmes s'aiment. Les hommes s'unissent entre eux par la crainte du mal ; les hommes et les femmes s'unissent par l'attrait d'un plaisir. Les hommes ont besoin d'autres hommes pour médiateurs dans leurs querelles ; les femmes et les hommes ont, dans leurs débats, la médiation de la nature. Les hommes sont égaux, indépendants : il faut des conventions pour assurer la réciprocité de leurs services ; les hommes et les femmes ne le sont pas les uns avec les autres, car les hommes sont nés pour *servir* les femmes, ou, si l'on veut, pour les protéger, comme les soldats pour protéger le pays qui les rend heureux. Quelle convention pourrait imposer ce service, et de quelle convention ce service a-t-il besoin puisqu'il les a précédées toutes ? Y a-t-il des lois pour prescrire aux mères comment elles doivent aimer leurs enfants ?"⁵⁵⁵

Lorsqu'il fonde l'inégalité de droits politiques entre les sexes sur leur inégalité de fonctions, c'est systématiquement en tant que composants du "couple naturel" que P.-L. Roederer les juge. C'est pourquoi, arguer de capacités intellectuelles similaires comme le fait Condorcet ne suffit pas, selon lui, à prouver leur droit

⁵⁵⁴ Cf. Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen...*, *op. cit.*, p. 248 ; sur P.-L. Roederer comme figure d'un proto-libéralisme anti-jacobin, cf. Lucien Jaume, *Échec au libéralisme. Les Jacobins et l'Etat*, Paris, Kimé, 1990.

⁵⁵⁵ *Troisième discours sur l'organisation sociale...*, *op. cit.*, p. 161.

à l'égalité :

"Les femmes, continue Condorcet, ont les mêmes facultés que les hommes. En admettant même qu'elles ne soient pas douées de génie, comme quelques-uns, ne sont-elles pas de pair avec presque tous les autres ? — Réponse : Sans doute elles ont les mêmes facultés intellectuelles que les hommes, mais elles ont bien d'autres occupations ; et ces occupations, qui ne souffrent aucune distraction, surpassent encore leurs facultés et sollicitent pour elles notre assistance."

Par deux fois, à des occasions tout à fait différentes, on voit P.-L. Roederer user de catégories de la pensée politique traditionaliste alors même qu'il se targue (et avec raison) de ne pas relever de ce courant-là : dans son recours à la figure du chef de famille, en 1796, pour justifier par la nature des choses l'existence d'un pouvoir fort distinct d'une société civile égalitaire ; et dans son usage de la famille comme référence systématique pour penser la situation politique des hommes et des femmes. Il va de soi qu'elles renvoient toutes deux à une seule et même chose, à savoir : l'usage plus ou moins implicite, selon les auteurs et les doctrines politiques, de la famille comme modèle idéal pour penser la citoyenneté. Simplement, dans un cas, celui de Louis de Bonald, elle légitime explicitement une organisation hiérarchique de la société civile, politique et domestique. Alors que dans l'autre, utilisée à un premier niveau comme contre-modèle de la société civile par une théorie qui croit sincèrement avoir nettement distingué l'ordre familial et naturel de l'ordre civil et artificiel, elle agit indirectement, par l'intermédiaire d'un modèle familial de la séparation entre les deux ordres ; à un second niveau (celui, implicite, du non-idéologique), c'est une représentation familialiste de la société, séparée entre la sphère civile des chefs de famille égaux et la sphère domestique des femmes et des enfants, qui traverse la pensée libérale de P.-L. Roederer. On verra plus loin en quoi cette pensée libérale est en adéquation absolue avec la construction politique de la citoyenneté des hommes et des femmes, pendant toute la première moitié du XIX^{ème} siècle.

F. Guizot et le suffrage dans la famille

Beaucoup plus prégnante politiquement que celle de Louis de Bonald fut la pensée de François Guizot, homme politique par excellence de toute la période libérale de la Restauration et de la Monarchie de Juillet (période appelée depuis, et pour cette raison, le "moment Guizot")⁵⁵⁶. Or, pour celui qui est considéré comme le théoricien de la souveraineté de la *Raison*, l'organisation familiale représente, là encore, l'idéal-type d'une société juste et conforme à un ordre transcendant. Ça n'est plus le même modèle de famille qui est utilisé par ce libéral conservateur, mais c'est bien dans cette forme de société naturelle qu'il cherche, lui aussi, la *justification* ultime de son modèle d'organisation politique.

⁵⁵⁶ Cf. Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985. On trouvera quelques éléments biographiques sur F. Guizot et les doctrinaires en annexe.

François Guizot est le principal théoricien de la “souveraineté de la raison”, en opposition avec les deux autres écoles de pensée de Louis de Bonald et de Benjamin Constant⁵⁵⁷. Membre puis chef de file du groupe des doctrinaires dont l’influence et l’action politiques sont avérées dès les premières années du règne de Louis XVIII⁵⁵⁸, il est surtout celui qui aujourd’hui symbolise l’esprit conservateur de la Monarchie de Juillet : qui n’a pas entendu citer son fameux “enrichissez-vous” lancé aux citoyens désireux de devenir électeurs, comme une caricature de l’esprit bourgeois du règne de Louis-Philippe⁵⁵⁹ ?

Résoudre la Révolution, c’est toujours et encore, pour les libéraux conservateurs comme pour les traditionalistes du début du XIX^e siècle, repenser la notion de société politique. Mais, plus attentifs à préserver les acquis de la Révolution — à savoir, essentiellement, l’égalité devant la loi — les premiers sont, plus que les seconds, soucieux de réduire les contradictions de la monarchie constitutionnelle. L’égalité des citoyens devant la loi a été *accordée* par la Charte de 1814 et dans cette ambiguïté de la philosophie politique du régime, entre contractualisme et absolutisme de droit divin⁵⁶⁰, réside la tentative de conciliation entre libéralisme et conservatisme caractéristique de leur pensée politique : “penser la constitution du lien social sans recourir au contrat et sans retourner à une représentation organique du social”⁵⁶¹. C’est dans un texte resté inédit que François Guizot⁵⁶² cherche à justifier sa conception de l’organisation politique en se référant à la forme d’autorité, juste parce que naturelle, exercée par le père et le mari dans la famille⁵⁶³. Il y défend le même

⁵⁵⁷ Cf. Maurice Barbé, *Etude historique des idées sur la souveraineté en France de 1815 à 1848*, Paris, 1904.

⁵⁵⁸ Cf. François Furet, *Histoire de France, La Révolution, 1770-1880*, Paris, Hachette, 1988, pp. 291-295.

⁵⁵⁹ Cf. Pierre Rosanvallon, “Le Gramsci de la bourgeoisie”, préface à François Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, Paris, Hachette, coll. Pluriel, 1985, pp. 11-23. Pierre Rosanvallon a pourtant bien montré que le conservatisme des doctrinaires ne devait pas être interprété comme une “propension à l’immobilité politique et au maintien de l’ordre établi. Le conservatisme comme doctrine politique qui s’élabore sous la monarchie de Juillet peut être défini comme *gestion d’une société post-révolutionnaire*. Il implique la réalisation de la révolution et point du tout sa négation. Le conservatisme est *résolution de la révolution*.” Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot, op. cit.*, p. 277. Sur François Guizot et les doctrinaires, voir Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985. L’oeuvre théorique de François Guizot n’avait pas été négligée jusqu’à cet ouvrage, comme en témoignent les ouvrages d’histoire des idées à la fin du XIX^e siècle, ou d’histoire des institutions au lendemain de la Seconde Guerre mondiale ; mais elle n’avait pas été étudiée en tant que telle et, surtout, comme représentative d’une époque. Outre Charles Pouthas, *Guizot pendant la Restauration*, 1923, Dougl Johnson, *Guizot : aspects of french history, 1787-1874*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1975 ; l’article de Laurent Theis dans *L’Histoire* (“Guizot : la carrière d’un libéral”, n° 104, octobre 1987) ainsi que sa récente biographie, par Gabriel de Broglie (*Guizot*, Paris, Perrin, 1990), voir Paul Bastid, *Les institutions politiques de la monarchie parlementaire française (1814-1848)*, Paris, 1954, dont l’analyse des conceptions politiques des doctrinaires figure alors, avec celle d’Henry Michel (*L’idée de l’Etat*, Paris, 1895), parmi les plus complètes. Depuis 1985, une place de choix est accordée à l’oeuvre de François Guizot dans les histoires du libéralisme et des libéraux ; voir André Jardin, *Histoire du libéralisme politique, de la crise de l’absolutisme à la Constitution de 1875* (Paris, Hachette, 1985), pour qui les doctrinaires font figure de libéraux “hors du parti libéral” et George Armstrong Kelly, *The humane comedy : Constant, Tocqueville and french liberalism* (Cambridge University Press, 1992) qui consacre deux chapitres à l’opposition entre les protestants Necker, Staël, Vinet et Guizot, et les catholiques Montalembert et Lacordaire ; en France, deux colloques ont été organisés autour de son oeuvre, l’un par la Société de l’histoire du protestantisme français, à Paris, en 1974, sur *François Guizot*, et l’autre par la fondation Guizot-Val Richer, en 1987, sur *François Guizot et la culture politique de son temps* (textes présentés par Marina Valensise, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1991).

⁵⁶⁰ Cf. Pierre Rosanvallon, *La monarchie impossible. Les Chartes de 1814 et de 1830*, Paris, Fayard, coll. “Histoire des constitutions de la France”, 1994.

⁵⁶¹ Pierre Rosanvallon, “Le Gramsci de la bourgeoisie”, in François Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe, op. cit.*, p. 15.

⁵⁶² Écrit entre 1821 et 1823, ce chapitre 23 (intitulé “Du droit de suffrage dans la famille”) sera publié en novembre 1837, dans un article anonyme de la *Revue française* intitulé “De la démocratie dans les sociétés modernes”. L’ensemble du texte, intitulé *Philosophie politique : de la souveraineté*, ne sera publié dans son intégralité qu’en 1985 (in François Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, Paris, Hachette, coll. Pluriel, édition présentée par Pierre Rosanvallon).

⁵⁶³ Comparaison qu’a bien aperçue Pierre Rosanvallon, qui signale en effet que pour François Guizot, “le gouvernement est dans la société ce que le père est dans la famille : l’expression d’une raison supérieure, plus apte que les autres à juger du juste et de l’injuste, de ce qui est raisonnable et de ce qui ne l’est pas.” L’historien, en ne rapprochant pas cette comparaison avec les théories politiques traditionalistes, tend à laisser penser qu’elle relève de la simple métaphore, à ce titre sans conséquences sur la pensée politique du théoricien de la société libérale ; on peut l’en croire, qu’il n’y a en effet pas de conséquences directement visibles, d’autant que c’est là le seul texte de F. Guizot où soit évoquée

principe de légitimation de la sphère politique *par* la société familiale que Louis de Bonald. Tout en récusant avec force la théorie bonaldienne du pouvoir politique dans la famille et dans la société, de laquelle il tient à se démarquer, lui aussi, il utilise en fait la même forme de pensée. Simplement, au lieu de voir dans le pouvoir du père un argument contre le droit de suffrage, il y voit au contraire la meilleure preuve de la légitimité de la participation électorale.

La référence aux théocrates est explicite et c'est d'abord en opposition à leur philosophie politique que le doctrinaire se définit :

“Les adversaires du droit de suffrage en général, c'est-à-dire de tout système qui admet le peuple, ou une portion du peuple, à prononcer sur la légitimité morale du pouvoir, triomphent en alléguant l'exemple de la famille. Là, disent-ils, le pouvoir est unique et indépendant ; sa légitimité est prouvée par sa nature ; nul de ceux qui lui obéissent n'est admis à la lui contester ; ni la femme ni les enfants n'ont à voter sur les volontés du mari ou du père. Cependant la famille est la première et aussi la plus douce des sociétés.”⁵⁶⁴

Repenser la notion de société politique, pour les théocrates et traditionalistes comme pour les doctrinaires consiste à remettre en question le dogme sanglant de la souveraineté du peuple. Pour les premiers, cela s'était traduit par le désir de revenir à une souveraineté de droit divin. Pour les seconds, cela passe par le rejet de l'idée de volonté politique au profit d'une règle extérieure et supérieure à l'homme. Le pouvoir doit être respecté et les individus s'y soumettre, mais il doit pour cela lui-même obéir, en amont, au principe de la raison⁵⁶⁵ et en aval, à la critique des gouvernés (d'où l'importance de la liberté de la presse, aux yeux des doctrinaires⁵⁶⁶). De sorte qu'il n'y a pas d'externalité du pouvoir, mais au contraire complète immersion du gouvernement dans la société civile dont il est la *tête*⁵⁶⁷. Philosophiquement, l'individu n'est plus pensé comme disposant de lui-même arbitrairement et selon sa seule volonté⁵⁶⁸. Les lois doivent s'imposer à lui comme venant d'une sphère supérieure "où la liberté n'est pas, où le débat s'élève non entre ce qu'on veut et ce qu'on ne veut pas, mais entre ce qui est vrai ou faux, juste ou injuste, conforme ou contraire “à la raison”.”⁵⁶⁹ D'où cette référence de François Guizot aux “*caprices* d'une volonté indépendante” :

cette similitude entre les deux sociétés ; mais comme la suite permettra de le montrer, les *effets* de ce "familialisme" sont bien réels, notamment en matière d'organisation du suffrage (organisation dans laquelle F. Guizot a été directement impliqué, en 1817 et en 1831). Cf. Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, *op. cit.*, p. 94.

⁵⁶⁴ François Guizot, “Du droit de suffrage dans la famille”, in François Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, *op. cit.*, p. 380. La plus grande partie de ce texte est reproduite en annexe.

⁵⁶⁵ Selon Pierre Rosanvallon, la raison doctrinaire est une raison transcendante, à laquelle les individus ne sauraient jamais pleinement accéder, et dont le philosophe Victor Cousin se fera le théoricien. Cf. Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, *op. cit.*

⁵⁶⁶ “L'intuition fondamentale des doctrinaires est (...) que la publicité, dont la liberté de la presse et le gouvernement représentatif sont les deux volets, est le moyen déterminant d'instaurer une *communication politique* de type nouveau. La publicité, note Guizot, opère un travail de *révélation* réciproque du pouvoir et du public. Si son véritable office est de servir à gouverner, c'est, selon les termes de Rémusat, parce que “dans nos grands empires modernes, avec leurs grandes populations, les citoyens ne peuvent que par la presse communiquer entre eux, et prendre acte de leur opinion ; par elle seule l'autorité peut recevoir d'eux et leur rendre la lumière, et cet échange est nécessaire pour que les citoyens et l'autorité marchent dans les mêmes voies”.” Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, *op. cit.*, pp. 67-68.

⁵⁶⁷ Cf. Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, *op. cit.*, le chapitre intitulé “Le pouvoir social”.

⁵⁶⁸ Cf. Maurice Barbé, *Etude historique des idées sur la souveraineté en France...*, *op. cit.*, p. 127.

⁵⁶⁹ *Ibid.*

"Il est vrai ; nul peuple n'a songé à régler, par des lois et au nom de la puissance publique, toutes les relations de la famille, à introduire là des garanties ou les formes invoquées ailleurs pour assurer la légitimité du pouvoir et les droits de la liberté.

Est-ce à dire que ces relations soient livrées aux caprices d'une volonté indépendante ? (...) Il n'en est rien."⁵⁷⁰

On devine d'emblée en quoi va consister l'argumentation de l'homme politique : non pas, à l'instar de P.-L. Roederer, réfuter le rapprochement fait par "les adversaires du droit de suffrage" entre la société politique et la famille, mais contredire la validité de leur modèle de la famille. Car selon François Guizot la famille est *naturellement* contractuelle. A cet égard, le pouvoir doit y être, comme dans la société, légitime et non pas tyrannique. Sa figure du chef de famille se situe aux antipodes de celle de Louis de Bonald :

"Qui s'est jamais représenté un mari ou un père comme un souverain éloigné de ses sujets, et les soumettant à ses ordres absolus, sans les consulter, sans les connaître même, par la force seule, ou à l'aide des combinaisons qui placent la force sociale où la force matérielle n'est point ? A coup sûr, un tel fait n'a rien de commun avec l'exercice du pouvoir conjugal ou paternel. Celui-ci, quelque souverain qu'il paraisse, n'est ni arbitraire ni indépendant. Il observe, écoute, consulte ceux qui lui doivent obéir, entre à chaque instant en négociation, en transaction formelle avec leur raison et leur liberté, modifie ses volontés selon leurs dispositions ou leurs idées, se conduit enfin, naturellement et nécessairement, selon le principe protecteur du droit, qui veut que le pouvoir justifie de sa légitimité en se faisant librement accepter."⁵⁷¹

En défendant une telle représentation du chef de famille, dans le cadre d'une réfutation de la théorie politique traditionaliste, le chef des doctrinaires s'inscrit exactement dans la même forme de pensée : les "relations de famille" s'offrent, pour lui aussi, comme un archétype de la société politique. Ayant dressé le tableau de la famille idéale, c'est donc tout naturellement qu'il continue son raisonnement en faisant du droit de suffrage un de ses principes de fonctionnement :

"Qu'importe après cela que le droit de suffrage ne se manifeste point sous une forme matérielle, par la présence d'une urne et le dépôt d'un bulletin ? Qu'importe qu'il ne soit point écrit dans les lois de la société, ni garanti par sa puissance ? Il existe réellement dans la famille ; il est écrit dans les penchants spontanés de ses membres et garanti par les nécessités de leurs relations ; il se révèle par les concessions et les ménagements réciproques ; la femme l'exerce auprès du mari ; les enfants même n'en sont pas absolument privés et en jouissent chaque jour davantage à mesure que leur raison entre en communication avec celle de leurs parents. (...)

Qu'on ne parle donc plus de l'indépendance du pouvoir conjugal ou paternel ; *qu'on ne prétende plus trouver, dans la famille, des arguments contre le droit de suffrage et les garanties de la liberté*. Nulle part le pouvoir n'est plus constamment limité, plus impérieusement ramené à la vraie loi soit par sa propre nature, soit par les nécessités de sa situation. Nulle part le droit de suffrage n'est plus réel ni si étendu. C'est dans la famille qu'il touche de plus près à l'universalité. Il y appartient à des femmes, à des mineurs qui, dans toute autre société, seraient tenus d'obéir sans traiter jamais avec le pouvoir, sans lui faire seulement connaître leur opinion ou leur volonté. (...) *Ainsi, par des nécessités morales, par des garanties naturelles, [la Providence] a fondé, dans la famille, la réalité du droit de suffrage.*"⁵⁷²

⁵⁷⁰ François Guizot, "Du droit de suffrage dans la famille"..., *op. cit.*, pp. 379-380.

⁵⁷¹ François Guizot, "Du droit de suffrage dans la famille"..., *op. cit.*, pp. 380-381.

⁵⁷² *Ibid.*, pp. 381-382. C'est moi qui souligne.

Le principe organiciste cher aux traditionalistes réapparaît donc, quoiqu'au service d'une autre conception de la société politique, à la fois hiérarchique *et* rationaliste⁵⁷³. Contre toute attente chez un homme politique attaché au droit de la Raison contre le droit divin, François Guizot se sert bien de la famille comme société naturelle et de l'autorité du chef de famille pour légitimer l'exercice du pouvoir dans la société politique.

Il y a là quelque chose sur lequel on n'insiste généralement pas assez, parce qu'il nous manque les éléments pour apercevoir en quoi cet usage politique de la famille est autre chose qu'une simple métaphore. Comment en effet voir un quelconque lien entre la pensée politique de François Guizot, ou de P.-L. Roederer, et cette utilisation de l'image du père dans sa famille pour défendre le droit de suffrage, lorsqu'en termes de conséquences possibles, on ne voit que cette fameuse *opposition* entre sphères politique et domestique qui traverse la philosophie libérale de l'époque ? Comment même ne pas voir là une sorte de compensation, aussi factice que dérisoire, de l'homme détenteur du droit de suffrage à l'égard de la femme et des enfants qui s'en trouvent privés (vous n'avez pas le droit de suffrage dans la société politique, mais celui que vous avez dans la famille est équivalent, voire plus universel, dit en substance François Guizot) ? Pas étonnant, placé dans une telle perspective, d'être tenté de dénoncer ce que l'on prend pour un leurre, comme on prenait pour un leurre la "citoyenne sans citoyenneté" de la période révolutionnaire⁵⁷⁴.

Maintenant, on peut avoir un autre regard sur ce type d'argumentation, si en amont de cette opposition entre domestique et politique, on veut bien considérer ce qui l'a provoquée ; si, au-delà des représentations idéologiques qui effectivement mettent face à face la famille et la cité, on appréhende le niveau non idéologique qui a présidé à la mise en place de telles catégories de pensée. C'est particulièrement frappant chez P.-L. Roederer et Guizot. Alors qu'ils luttent tous deux contre la doctrine traditionaliste et la souveraineté de droit divin, ils ne peuvent que rejeter ce qui, de la manière la plus visible, la fonde : le recours à l'autorité *absolue* du père dans sa famille, qui rappelle trop les usages d'ancien régime pour ne pas être immédiatement prise à partie, déconsidérée, et contredite. Mais ce que l'un et l'autre combattent, finalement, est plus le *modèle* de la famille, que *l'usage* qui en est fait politiquement. Certes, P.-L. Roederer a dans un premier temps pris toutes ses distances avec cette manière de penser qui consiste à aller chercher dans une société naturelle la légitimation de la société politique ; mais lorsque l'opportunité se fait sentir d'avoir recours à un modèle d'autorité, c'est bien dans la famille que lui aussi va le trouver. Si bien qu'on en vient à se demander, de nouveau, si sa conception de la société civile, soi-disant purement artificialiste, par opposition à l'organisation naturelle de la famille, n'est pas elle aussi traversée d'une conception familialiste de la société politique (constat auquel on arrivait en effet,

⁵⁷³ Tout l'effort des Idéologues depuis la Révolution jusqu'à l'Empire avait consisté à penser une science politique au sens d'une mathématique et d'une physiologie sociales permettant au législateur d'intervenir comme un "médecin du corps social". Les libéraux qui, en 1814, choisissent d'adhérer au principe de la monarchie parlementaire sont imprégnés de cet espoir de pouvoir fonder scientifiquement la politique et la morale. Outre la bibliographie déjà citée sur les Idéologues (cf. *supra*), voir le premier chapitre de Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot, op. cit.*

⁵⁷⁴ Cf. *supra*, l'introduction générale.

précédemment, mais par d'autres voies). Car en définitive, si P.-L. Roederer combat si vigoureusement la famille comme société politique c'est bien parce qu'elle est entre les mains, comme il le dit lui-même, d'une conception théocratique et absolutiste du pouvoir. Aussi, plutôt que de nier l'organisation autoritariste de la famille, comme le fait F. Guizot, choisit-il de nier le lien de cause à effet entre les deux sociétés. Mais son retournement, à partir de 1796, montre bien qu'il n'est pas complètement convaincu d'une telle distance ontologique entre famille et cité, puisqu'il y a recours — tout en introduisant des distinctions qui, nécessairement, deviennent subtiles, entre l'égalité purement artificielle de la société civile, et l'autorité politique trouvant dans celle, naturelle, du chef de famille, sa plus grande et sa meilleure réassurance.

La prégnance de la famille comme société politique commence, ici, à mieux nous apparaître. Grâce à ceux qui, comme Louis de Bonald, la théorisent, on perçoit ce qu'elle signifie, on comprend son fonctionnement intellectuel, et ce faisant, l'on saisit mieux deux choses : d'une part, la distance qu'il peut y avoir entre le discours idéologique, qui peut s'affirmer comme résolument anti-traditionaliste, offrir une théorie politique débouchant sur une organisation libérale de la société, et le fonctionnement de ce discours qui continue, tout en gardant une grande cohérence doctrinale, d'être traversé des mêmes catégories que l'on combat, idéologiquement. Même catégorie, au sens où dans les deux cas, c'est toujours un modèle idéal de la famille qui sert à justifier l'organisation de la société politique, même si la famille en question n'est pas la même. Ce qui surprend le plus, lorsqu'on parvient à ce constat, c'est l'espèce d'aveuglement dont témoignent des théoriciens aussi fins et profonds que F. Guizot et P.-L. Roederer par leur "choix" de réfuter le *modèle* de famille, plutôt que de nier ou de combattre la validité de l'argumentation. On voit bien qu'en dépit des premières mises à distance de P.-L. Roederer continue de fonctionner, dans son esprit comme dans celui de Guizot, la conviction selon laquelle il n'est finalement pas de meilleur modèle pour l'autorité politique que celle du père dans sa famille, parce qu'elle est soi-disant "naturelle" et n'a donc pas, à ce titre, besoin de justification. Comment s'étonner, alors, qu'en dépit des premières velléités d'égalisation entre les époux, les révolutionnaires y aient finalement renoncé pour protéger cette autorité-là ? Non pas celle des maris dans leurs relations conjugales, mais bien *celle du citoyen et du pouvoir dans la société*⁵⁷⁵. Comment ne pas penser, alors, que la séparation domestique-politique issue de ces renoncements successifs à conformer les sociétés familiale et politique, est le *fruit* de la nécessité de maintenir, par un effet de cette pensée familialiste qui ne se dit pas, le principe d'autorité dans la société ? Et que loin d'être constitutive de la pensée individualiste, cette séparation entre les deux sphères naît au contraire directement d'une utilisation implicite de *la famille comme modèle de l'organisation et de l'autorité dans la société politique*

⁵⁷⁵ C'est bien de *l'autorité du pouvoir* que je parle, et non, comme la structure un peu ambiguë de la phrase peut le laisser croire si on la lit vite, de l'autorité du citoyen d'une part *et* du pouvoir d'autre part.

⁵⁷⁶ Difficulté dont témoigne l'historiographie, comme nous en avons rendu compte dans l'introduction générale.

?

* * *

La société civile et politique se construit à partir de 1789 et jusqu'à la fin de la Monarchie de Juillet sur des valeurs individualistes, c'est indéniable : qu'il soit contribuable à raison de trois journées de travail ou de 300 francs, l'électeur n'est plus censé devoir qu'à des critères objectifs, valables pour tous et en tous lieux sur le territoire français, son inclusion à la sphère électorale. Dans la sphère des droits civils, il n'y a plus de différences entre les hommes, selon qu'ils naissent ici ou ailleurs : tous sont reconnus égaux devant la loi. Tous ces citoyens peuvent accéder, du moins veut-on le penser, à la propriété, et par là, à l'aisance requise pour devenir électeur. Certes, on l'a vu, il y a un revirement de la pensée politique sous la Restauration, plus encline à considérer la société que l'individu ; à faire prédominer une souveraineté située à l'extérieur de la communauté des hommes (Dieu ou la Raison), plutôt que dans la volonté individuelle de chacun. Mais, en dépit de ces discussions théoriques sur la définition de la légitimité politique, le fondement du droit, qu'il soit civil ou électoral, reste l'individu abstrait, au sens où il demeure défini et pensé indépendamment des anciennes déterminations de naissance, ou d'une quelconque appartenance naturelle à une communauté donnant droit à des privilèges. La loi d'abolition du divorce, dans la mesure même où elle s'inscrit dans la nouvelle partition entre sphère domestique et sphère politique et civile ne vient pas remettre en cause le fondement individualiste du droit dès lors que l'on considère, avec les législateurs de l'époque, qu'il y a bien une spécificité de la sphère familiale qui dispense de la conformer à la sphère des droits de l'individu. La construction intellectuelle issue de cette opposition est parfaite : elle permet de ne pas penser comme contradictoires les droits universels et égalitaires des uns et l'absence de droits des autres, censés se placer sous la tutelle protectrice des premiers.

Construction intellectuelle efficace qui rend bien compte, au demeurant, de la scission entre le droit public et le droit privé telle qu'elle se met en place à l'issue de la Révolution. Mais construction intellectuelle traversée d'une pensée de l'individu qui n'a rien à voir avec la nôtre, aujourd'hui. Une pensée de l'individu, du citoyen, et de l'électeur qui ne dérive pas de la personne nue, de l'unité élémentaire du genre humain sans sexe et sans race, mais s'inscrit au contraire dans l'unité familiale hiérarchisée et différenciée, qui fait de lui un *homme* au sens socio-politique du terme : non pas tout homme dès lors qu'il appartient au sexe masculin, mais tout homme dès lors qu'il est en âge viril et n'est pas domestique ; tout homme en tant que représentant de l'autorité ;

tout homme en tant qu'il est ou peut être chef de famille.

Cette représentation de l'individu, nous l'avons déduite plus que nous ne l'avons vue, jusqu'à maintenant. A ce titre, certains la considéreront encore comme hypothétique. Pure re-construction, diront les plus sceptiques, que la pensée politique de quelques hommes, même influents et supposés représentatifs de certains courants dominants ne saurait suffire à valider : avis personnels, interprétations originales peut-être, et dont on ne voit pas les effets sur la construction de la société civile et politique, sinon en affirmant que c'est là la seule possibilité pour *comprendre* l'exclusion des femmes. D'où cette possible impression de rationalisation à outrance de ce qui, après tout, ne l'est peut-être pas, rationnel ; qui nous dira si les révolutionnaires partageaient cette représentation de l'individu comme chef de famille, alors qu'elle reste le plus souvent à l'état d'implicite ? Qui nous dira si, au-delà de P.-L. Roederer et F. Guizot, qui sont finalement des figures exceptionnelles par la profondeur de leur réflexion théorique, la majorité des législateurs qui ont fait avec eux les lois civiles et politiques de cette période pensaient la citoyenneté des hommes et des femmes à partir de la famille comme modèle politique ? Car c'est bien à partir de ces auteurs, eux-mêmes lus à travers le prisme de la pensée politique de Louis de Bonald que se donne à comprendre *telle qu'on l'a comprise* la législation révolutionnaire et napoléonienne en matière de droit de la famille, et de droits politiques. Or, au bout du compte, et pour reprendre cette fameuse interrogation déjà évoquée en introduction : en quoi cette insistance sur la famille comme modèle de la construction politique change-t-elle notre conception de la citoyenneté révolutionnaire ? Celle-ci n'est-elle pas toujours individualiste, au fond ?

Certes, et notre propos n'est de toute façon pas de remettre en question cet aspect de la législation du premier XIX^{ème} siècle : elle est indéniablement individualiste. Mais, et c'est le point sur lequel nous voulons insister, elle est individualiste dans la mesure où elle est, *aussi*, familialiste ; dans la mesure où l'individu n'est pas cet être humain indifférencié qui nous rend incompréhensible l'exclusion d'autres êtres humains, mais un homme pensé en référence à sa nature socio-politique de chef de famille. Seulement, pour ce faire, il faut montrer que les effets de cette conception de l'individu citoyen ne se font pas sentir qu'en direction des femmes mais qu'ils traversent tout aussi bien la mise en place concrète, pratique, de la citoyenneté de ces hommes. Il faut montrer que cette représentation a des effets en matière de définition de la citoyenneté politique tout autant que civile. Sinon, comment ne pas voir dans cette interprétation une figure de style, une adaptation toute théorique des pensées de l'époque à nos propres interrogations d'aujourd'hui ? Comment ne pas se faire reprocher ce que nous reprochions nous-mêmes à l'interprétation féministe de l'exclusion des femmes, à savoir : une argumentation faite de présupposés et de conclusions qui se confondent, jouent en cercle en faisant de l'exclusion des femmes l'explication de leur exclusion, en faisant de la domination la raison d'une autre

domination, etc. Il faut sortir de ce genre de tautologies ; sortir des présupposés non vérifiables et des convictions intimes, pour entrer dans un système de preuves et d'arguments partagés par d'autres communautés scientifiques ou, plus modestement, d'autres disciplines que la seule histoire des femmes. C'est dans ce système de preuves que nous fait entrer la deuxième partie de cette thèse.

Chapitre 2

La construction politique de la famille comme société naturelle

On pourrait s'étonner d'un chapitre sur la famille dans un ensemble qui aborde la construction de la société civile et politique des individus : la famille n'est-elle pas ce qui, par définition, relève de la sphère privée d'une part et d'une organisation qui, contrairement à celle de la société politique, se conforme à une nature des choses, celle qui gouverne la reproduction sexuée des êtres humains ? Le fait que, malgré ces objections

spontanées, elle ait bien sa place dans la construction politique vient de notre hypothèse, énoncée à la fin du chapitre précédent, à savoir : la nécessité de retrouver la catégorie socio-politique dans laquelle l'appartenance sexuelle trouverait le sens qu'elle n'a plus, politiquement, dès lors qu'est établie la similitude de situation entre les femmes et les domestiques. Or, même si cela n'est pas évident au premier abord, c'est bien en référence à la famille comme modèle politique que sont pensées et organisées les différentes citoyennetés de cette période.

La difficulté actuelle à considérer la famille comme une catégorie socio-politique en général vient de ce que les législateurs révolutionnaires la traitent comme une société dont l'organisation doit être conforme à la "nature des choses"⁵⁷⁶ ; c'est en vertu de cette attitude des hommes de l'époque qu'on a pris l'habitude, nous aussi, d'opposer la société politique et la société domestique, comme le social et le naturel, comme ce qui relèverait de la libre volonté des hommes et ce qui au contraire serait soumis au déterminisme des différences de sexes et de générations. Or, il faut bien voir deux choses :

La première, c'est que cette partition — dont le Code civil de 1804 est l'illustration la plus aboutie — est en réalité le fruit d'une *évolution* du droit révolutionnaire, qui tend bien en effet à occulter la famille comme société politique : mais c'est une partition qui n'est pas présente dès l'origine, ou disons, pour rester dans le cadre qui est le nôtre, dès que l'exclusion politique des femmes peut apparaître comme telle. S'il y a une causalité entre ces deux phénomènes, elle ne joue pas à ce niveau : ça n'est pas parce que les révolutionnaires pensent d'emblée la famille et la société politique comme deux sphères antinomiques qu'ils maintiennent les femmes hors de la participation électorale. La Révolution cherche au contraire, dans les premiers temps, à conformer la famille à la société politique, à ne pas la considérer comme une société "à part" dont la spécificité requerrait une législation particulière ; à ses débuts, elle est donc tentée de faire régner entre les époux et entre les générations, la liberté et l'égalité qui doivent traverser toute la société. Ça n'est qu'en "fin de parcours" que les rédacteurs du Code civil, au premier rang desquels Cambacérès, réalisent qu'une distinction doit être opérée entre la société politique et la société familiale, et qu'ils rompent finalement avec cette attitude caractéristique de l'ancien régime qui consistait à confondre les deux "sphères" politique et domestique, comme elle avait longtemps confondu l'ordre de la nature et l'ordre de la société.

La seconde, c'est que la famille comme modèle explicite d'organisation politique est à cette époque entre les mains des théoriciens traditionalistes, dont Louis de Bonald est la figure la plus représentative. De ce fait, on a tendance à considérer cette forme de pensée politique devenue, par la force des choses, tout à fait obsolète dans la société post-révolutionnaire, comme marginale et donc de peu d'intérêt pour comprendre les structures politiques de cette société. Or, s'il est avéré que les théocrates offrent une réponse "archaïque" à la modernité⁵⁷⁷,

⁵⁷⁷ Cf. 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.

on aurait tort d'en déduire que leur conception de la famille comme société politique n'a rien à nous apprendre qui concerne la construction de la citoyenneté ; directement héritée des schémas de pensée de l'ancien régime, il est certain qu'elle ne peut plus être invoquée que comme une pensée traditionaliste, et comme telle, rejetée par les législateurs de la Révolution comme du Code civil, ou de la monarchie censitaire. Mais dans la mesure même où elle structurait si fortement ces "schémas", on doit se demander si, bien que disparue des discours (*i.e.* de l'Idéologie individualiste, au sens où l'entend Louis Dumont⁵⁷⁸), elle ne continue pas d'agir, à l'insu des dits législateurs. Si tel était le cas, c'est-à-dire si elle continuait d'agir par l'intermédiaire des évidences non questionnées qui traversent les catégories juridiques, ce serait alors à travers ses *effets* — en l'occurrence, sur la citoyenneté différenciée des hommes et des femmes en tant qu'époux et épouses — qu'elle se donnerait à voir. C'est ce que nous nous attacherons à vérifier dans la partie suivante, lorsqu'aura été clairement établie, au sortir de ce chapitre 2, la distorsion entre la nécessaire occultation de la famille par l'idéologie individualiste (2.1) et sa mise en évidence comme société politique par la théorie politique traditionaliste (2.2)

⁵⁷⁸ Cf. *supra*, pp. 45-46 de l'introduction générale.

2.1 La nécessaire occultation de la famille par l'individualisme

La famille n'est pas une société naturelle au sens où sa définition et son organisation ne relèvent pas d'une "nature des choses" mais d'une construction à la fois juridique et sociale⁵⁷⁹. Ainsi, l'autorité du chef de famille est-elle définie et protégée par un ensemble de règles juridiques⁵⁸⁰ plus ou moins respectées, interprétées selon des coutumes régionales et des habitudes familiales qui transmettent aux membres de la famille un cadre légal et un modèle de comportement dont ils ne sont pas supposés s'écarter⁵⁸¹. De ce point de vue, il n'y a pas de rupture dans le passage de la société traditionnelle d'Ancien Régime à la période contemporaine : que ce soit dans les sociétés dites primitives ou dans le monde occidental de la fin du XXème siècle, d'autres critères que la seule consanguinité entrent nécessairement en ligne de compte pour définir ce qu'est une famille⁵⁸².

Notion absolument pas naturelle, donc, contrairement à ce que sa propre idéologie a longtemps suggéré⁵⁸³ ; la famille est en effet pendant tout l'Ancien Régime pensée comme un groupe *naturel* dont les limites vont de soi et dont l'exercice de l'autorité par les parents n'est pas questionnable⁵⁸⁴. Le père de famille, c'est-à-dire l'homme marié⁵⁸⁵, a beau être épaulé par le droit pour, le cas échéant, faire respecter son autorité, c'est par un

⁵⁷⁹ Voir Jean-Louis Flandrin, *Familles, parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, Paris, Seuil, 1984 (1ère édition, Hachette, 1976), et notamment les pp. 10-15 dans lesquelles il définit le "concept de famille" dans la société traditionnelle.

⁵⁸⁰ Cf. Gabriel Lepointe, *La famille dans l'ancien droit*, Paris, Domat-Chrestien, 1947 ; pour une approche centrée sur l'autorité du chef de famille, on pourra se reporter à A. Dufour, "Autorité maritale et autorité paternelle dans l'école du droit naturel", *Archives de philosophie du droit*, tome 20, 1975 ; on trouvera une perspective juridico-politique de l'autorité paternelle dans l'ouvrage d'Arlette Farge et Michel Foucault, *Le désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille*, Paris, Gallimard/Julliard, 1982.

⁵⁸¹ Cf. Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1973 et François Lebrun, *La vie conjugale sous l'ancien régime*, Paris, Colin, 1975. Une première forme d'ethnologie souligne dès la fin de la première moitié du XIXème siècle la permanence des modèles d'autorité traditionnels dans certaines régions de France (voir Eugène Cordier, *Le droit de famille aux Pyrénées. Barège - Lavedan - Béarn et pays basque*, Extrait de la *Revue historique de droit français et étranger*, numéros de juillet-août, septembre-octobre, novembre-décembre 1859, Paris, Auguste Durand, 1859) ; une ethnologie plus récente a, quant à elle, montré que la société paysanne conserve jusqu'au milieu du XXème siècle l'essentiel de ces modèles (et de leurs transgressions) ; voir Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard, 1979 ; Martine Segalen, *Mari et femme dans la société paysanne*, Paris, Flammarion, 1980 ; et du même auteur, *Amours et mariages de l'ancienne France*, Paris, Berger-Levrault, 1981 ; et enfin, Hugues Lamarche, Susan Carol Rogers et Claude Karnouh, *Paysans, femmes et citoyens. Luttres pour le pouvoir dans un village lorrain*, Le Paradou, Actes Sud, 1980.

⁵⁸² Cf. Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, La Haye, 1967 (2ème édition) ; et Pierre Clastres, *La société contre l'Etat*, Paris, Minuit, 1974.

⁵⁸³ Sur ce point, voir les remarques d'un politologue comme Yves Barel dans *La société du vide*, Paris, Seuil, 1984, dans son chapitre 3 ("Le pouvoir, le code et le patrimoine"), et notamment pp. 137-140.

⁵⁸⁴ Et non pas au sens où ce groupe pourrait se définir indépendamment du droit, comme c'est le cas pour les familles dites "naturelles" parce que les enfants sont nés en dehors du mariage.

⁵⁸⁵ Sur les implications en termes de droit à exercer l'autorité ("la source juridique de la puissance paternelle est constituée par le seul mariage") et de définition-désignation de l'enfant susceptible de s'y soumettre, dans les textes juridiques de la fin de l'Ancien Régime au

commandement divin, puis par la nature offerte à l'observation des philosophes et hommes de science⁵⁸⁶ que les législateurs cherchent, du XVIème au début du XIXème siècle, à légitimer son autorité⁵⁸⁷ ; ainsi, c'est de l'inégalité *naturelle* entre races⁵⁸⁸, sexes et générations que se déduit, dans un système juridique qui reste sur ce point globalement stable jusqu'au XIXème siècle⁵⁸⁹, l'inégalité des droits et devoirs entre les membres de la famille⁵⁹⁰.

La famille est donc, jusqu'à l'époque révolutionnaire, une construction sociale et juridique pensée comme divine et/ou naturelle ; ajoutons qu'elle est en outre une *société politique*, au sens où, longtemps après l'Eglise primitive qui s'était servie de l'autorité paternelle pour expliquer et faire accepter l'obéissance absolue à un Dieu unique⁵⁹¹, la monarchie a commencé de la considérer comme le lieu de la socialisation des citoyens et a, dans cette perspective, tendu à la protéger, à faire entrer le droit "temporel" dans son organisation pour que, par le respect dû au chef de famille, soit assuré le respect dû au roi. La justification de la protection de l'autorité paternelle par l'Etat devient, dans ce cas, d'ordre public⁵⁹². En amont, c'est une autorité qui trouve sa légitimité dans l'ordre des choses, mais elle est, en aval, protégée par le droit en tant que police sociale :

"comme les mariages sont les séminaires de l'Etat, la source et l'origine de la société civile et le fondement des familles qui composent les républiques qui servent de principe à former leur police et dans lesquelles la naturelle révérence des enfants envers leurs parents est le lien de la légitime obéissance des sujets envers leur souverain."⁵⁹³

début du XIXème siècle, voir Jacques Mulliez, "Pater is est...". La source juridique de la puissance paternelle du droit révolutionnaire au Code civil", in *La famille, la loi, l'Etat...*, op. cit., pp. 412-431.

⁵⁸⁶ Voir Jean Delumeau et Daniel Roche, *Histoire des pères et de la paternité*, Paris, Larousse, 1990 et notamment l'article d'A. Cabantous, "La fin des patriarches". L'autorité est, selon les cas, légitimée par un modèle autoritaire, ou au contraire, plus "doux" et affectif ; le processus de légitimation continue quant à lui de s'inscrire dans une référence extérieure à l'homme, que ce soit la parole divine ou le naturel besoin de protection des faibles qui appellent la désignation d'une autorité.

⁵⁸⁷ La période qui précède est marquée par l'érosion des liens conjugaux, leur progressif effacement devant la parenté et la conscience lignagère (XIII-XVème siècles) qui fait passer d'une cellule étroitement familiale (ravestissement, procédé par lequel les époux se lèguent mutuellement leurs biens) à une cohésion parentale ; sur ce sujet, voir la thèse de Robert Jacob, *Les époux, le seigneur et la cité. Coutumes et pratiques matrimoniales des bourgeois et paysans de France du Nord au Moyen Age*, Thèse, Bruxelles, 1990, et notamment le chapitre II, significativement intitulé "Du couple tout puissant à l'esprit de famille". L'Eglise qui tenait le mariage pour un sacrement, a joué un rôle déterminant pendant cette période dans la mesure où elle autorisait les futurs époux à se passer de l'autorisation du chef de famille. Une série d'ordonnances royales, à partir du XVIème siècle, vont redonner à celui-ci toute son autorité en la matière. Voir Jean-Louis Flandrin, *Familles, parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, op. cit., p. 130.

⁵⁸⁸ Sur la notion de race dans la société traditionnelle d'Ancien Régime, qui n'a plus rien à voir avec la nôtre, je renvoie à la thèse d'Arlette Jouanna sur le concept de race au XVIème siècle : "L'idée de race, y explique-t-elle, c'est d'abord l'idée que les lignées sont, pour une large part, des êtres de nature, et que leur personnalité sociale a un fondement biologique, expliquant leur continuité au cours des générations" (p. 1). Cf. Arlette Jouanna, *L'idée de race en France au XVIe et au début du XVIIe (1498-1614)*, thèse de lettres, Paris IV, 1975 (nle éd. : Montpellier, Université Paul Valéry, 2 vol., 1981) ; voir aussi Arlette Jouanna, *Ordre social, mythes et hiérarchies dans la France du XVIème siècle*, Paris, Hachette, 1977.

⁵⁸⁹ Exception faite de la législation révolutionnaire, dont le caractère exceptionnel, justement, sera étudié de manière spécifique plus loin dans ce chapitre (§ 2.1.1).

⁵⁹⁰ Et non l'inverse ; voir l'analyse qu'Emile Lousse fait des rapports sociaux au sein de la société féodale, caractéristique d'une pensée traditionnelle qu'on retrouve, au-delà de la Révolution, dans les rapports au sein de la famille : "Le but du droit n'est pas d'effacer les inégalités qui résultent de la diversité des services rendus et de compter d'autre part sur l'harmonie préétablie pour assurer le maintien de la paix, mais au contraire d'engendrer l'harmonie sociale en adaptant ses catégories aux inégalités naturelles." Emile Lousse, *La société d'Ancien Régime. Organisation et représentation corporatives, Recueil de travaux d'histoire et de philologie*, Louvain, 1943, p. 127 (c'est moi qui souligne). On verra plus loin comment la justification de l'autorité, maritale notamment, va au cours du XIXème siècle se détacher de l'inégalité entre les sexes pour trouver dans la nécessité *sociale et politique* de préserver l'unité familiale, une légitimité nouvelle.

⁵⁹¹ Cf. Jean-Louis Flandrin, *Familles, parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, op. cit., p. 118.

⁵⁹² Cf. Jacques Mulliez, "Droit et morale conjugale...", op. cit.

⁵⁹³ *Déclaration de Saint-Germain*, le 27 novembre 1639, citée par Jacques Mulliez, "Droit et morale conjugale...", op. cit., note 22, p. 40. Le *Traité du mariage* publié au temps de Louis XIV est tout aussi clair : "Et comme du bien et du bon ordre des familles particulières, résulte le bien et le bon ordre de l'Etat, c'est par cette raison que le prince doit avoir une autorité souveraine sur les mariages parce que ce sont les

La société politique qu'est la nation est un prolongement, à grande échelle, de la petite société politique qu'est la famille. Si un homme marié et père de plusieurs enfants est encore considéré, à la veille de la Révolution, comme "beaucoup meilleur citoyen" qu'un célibataire, c'est parce que les enfants, dont le père est "naturellement" proche, sont autant de liens qui l'attachent au "bien public"⁵⁹⁴ : autrement dit, plus un citoyen se reproduit dans un grand nombre d'autres "lui-mêmes", plus il tend à former, dans le cercle de sa famille, une petite société ; de ce point de vue, qu'on pourrait qualifier de sociologique⁵⁹⁵, *il n'y a pas de différence entre le niveau familial et le niveau social*. La famille, pour les observateurs de la société à la veille de la Révolution, est une petite communauté politique indissociable, indissociée de la grande. C'est cette indissociation que reprend la théorie politique traditionaliste, dont l'oeuvre de Louis de Bonald peut être considérée comme la plus représentative, en cette période post-révolutionnaire ; et c'est cette même indissociation que la Révolution a fini par rompre, en distinguant explicitement ce qui relève de la libre volonté (la construction de la société civile et politique) et ce qui doit être respecté au nom d'un "ordre des choses" qui s'impose aux hommes (la hiérarchie naturelle entre les sexes et entre les générations).

2.1.1 Faire de la famille une petite République

En tentant de modifier le contenu des droits dans la famille pour les conformer aux principes de la société civile et politique des individus, les révolutionnaires montrent bien qu'ils continuent, dans un premier temps, de considérer celle-ci comme une société politique. Liant entre elles des personnes libres et égales, elle est désormais pensée et construite comme une société contractuelle, à l'image de la "grande" société ; à ce titre, elle n'est pas une société spécifique : au contraire, elle disparaît dans la législation "intermédiaire"⁵⁹⁶ au profit de

colonnes de son État et le séminaire de ses sujets." Cité par Jacques Mulliez, "Droit et morale conjugale...", *op. cit.*, pp. 40-41. A la même époque (1670) : "Le mariage n'est pas seulement fondé sur l'intention et dans les principes de la nature, il tient aussi fortement aux lois de la police civile ou plutôt il en est le premier fondement." (*Ibid.*, cité p. 54, note 55.)

⁵⁹⁴ Voir par exemple l'ouvrage de Jacques Burlamaqui, *Elémens du droit naturel*, (reprise de l'édition de 1783 à Lausanne, Paris, Vrin, 1981, p. 289) dans lequel l'auteur établit un lien de causalité proportionnelle entre la production par le père de citoyens et la capacité de celui-ci à s'identifier au bien public : "un homme marié, dit-il, et qui est père de plusieurs enfans, est beaucoup meilleur citoyen, et beaucoup plus attaché au bien public que ceux qui demeurent dans le célibat ; c'est que les premiers tiennent à la société par beaucoup plus de liens ; les enfans sont d'autres nous-mêmes ; ce sont pour ainsi dire des branches d'un même tronc qui ne font qu'un bout avec lui ; c'est proprement ici une extension d'amour propre. La bonne politique veut donc que les souverains fassent tout ce qui dépend d'eux pour encourager les mariages."

⁵⁹⁵ Point de vue sociologique, parce que dérivé d'un constat, d'une observation de la société qui, à ce moment-là, est effectivement organisée comme la famille (et inversement), le roi étant considéré comme le père de la nation. Point de vue sociologique, donc, par opposition avec un point de vue plus politique, appelant des changements ou cherchant une justification de ce qui est par ce qui devrait être, et non une *explication*.

⁵⁹⁶ Qualificatif donné à la législation révolutionnaire pour mieux souligner son caractère de transition entre celle de l'Ancien Régime et celle du Code civil de 1804.

l'universelle catégorie de *l'individu*. Absente du vocabulaire des légistes révolutionnaires qui ne la définissent jamais, elle semble bien n'être plus considérée que comme une simple association, ou pour mieux dire, une "petite République".

Une des premières lois de la Révolution touchant à la famille concerne ainsi la protection de la liberté des enfants majeurs ; c'est la loi des 16-24 août 1790 qui abolit ces fameuses lettres de cachet qui, sous l'Ancien Régime, donnaient la possibilité aux chefs de famille de faire emprisonner leurs enfants à des fins domestiques⁵⁹⁷ ; leur succèdent des "tribunaux de famille" qui imposent une décision collective de la famille sur les sujets de plainte et qui protègent les individus de l'arbitraire familial "en remettant entre les mains de la justice étatique l'exécution de la peine et la vérification de ses motifs."⁵⁹⁸

"Comme le despotisme ne voyait dans les nations que ses troupeaux, nous ne savons voir encore dans nos enfants que des propriétés, dont nous pensons avoir plein droit d'abuser", remarque Creuzé de La Touche⁵⁹⁹.

C'est pour "faire de la famille une association régie comme le corps politique par la liberté et l'égalité, indépendante, d'ailleurs, de l'Etat, et en cela une association unique et privilégiée parce qu'elle est la seule naturelle"⁶⁰⁰ que sont créés ces tribunaux de famille. D'une manière générale, la législation révolutionnaire en matière de droit de la famille va répondre à cet impératif politique de répandre la liberté et l'égalité jusque dans la société familiale des individus, qui devient à ce titre un "lieu de socialisation" parmi d'autres.

Le mariage comme simple contrat

Dans la Constitution de 1791 est indiqué, à l'article 7, que "la loi ne considère le mariage que comme un contrat civil". A l'instar de tous "les contrats de société parmi les hommes", le mariage doit être envisagé désormais comme une convention entre deux personnes, dont le *consentement* devrait seul suffire à produire les effets :

"Le mariage est dans sa nature un contrat civil et ne peut cesser d'être tel parce qu'il ne peut cesser de former une convention entre les deux personnes qui se marient, explique Durand de Maillane devant les députés ; leur consentement a fait le mariage comme le consentement en général fait seul tous les contrats de société parmi les

⁵⁹⁷ Cf. Arlette Farge et Michel Foucault, *Le désordre des familles...*, op. cit.

⁵⁹⁸ Pierre Murat, "La puissance paternelle et la Révolution française : essai de régénération de l'autorité des pères", in *La famille, la loi, l'Etat...*, op. cit., p. 400.

⁵⁹⁹ *Réflexions de M. Creuzé-de-La-Touche, député pour Châtellerauld à l'Assemblée nationale, sur l'institution des tribunaux domestiques ou de famille*, rapportée dans un numéro du *Courrier de Provence*, cité par Pierre Murat, "La puissance paternelle et la Révolution française...", in *La famille, la loi, l'Etat...*, op. cit., p. 392.

⁶⁰⁰ Philippe Sagnac, *La législation civile de la Révolution française (1789-1804), Essai d'histoire sociale*, Paris, 1898, p. 305.

hommes."⁶⁰¹

Le mariage est à tel point conformé aux principes qui régissent les contrats, que sa forme solennelle peut ne pas être respectée et le contrat demeurer implicite, du moment que se conjuguent les *libres volontés* des contractants⁶⁰² ; aussi, pour que le contrat produise des effets de droit, par exemple en matière d'exercice de l'autorité paternelle, il est nécessaire mais suffisant de prouver, par la reconnaissance de l'enfant, que le père a *désiré* l'union — puisqu'il en accepte les fruits⁶⁰³.

Ayant perdu son caractère sacré, réduit à une simple formalité administrative, le mariage ne saurait être perpétuel, le propre d'un contrat étant de ne lier les personnes que tant qu'elles le souhaitent ; un contrat ne comportant pas de clause de rupture étant potentiellement un instrument d'aliénation, une atteinte à la liberté des contractants, les révolutionnaires décident d'introduire le divorce dans la législation. Le 17 février 1792, le député Lequinio plaidait devant l'Assemblée :

"Instituons le divorce ; nous ne pouvons qu'y gagner en tous points, et pour la régénération des mœurs, sans laquelle la régénération des lois n'est qu'éphémère, et pour la liberté nationale même, et pour le bonheur public."⁶⁰⁴

C'est au nom de cette liberté que les révolutionnaires vont, là encore à la veille de la proclamation de la République — le 20 septembre 1792 — voter la loi sur le divorce⁶⁰⁵. Léonard Robin, en présentant le rapport du comité de législation civile sur le divorce, associe étroitement liberté individuelle, régime contractuel et mariage :

"Le Comité a cru devoir conserver ou accorder la plus grande latitude à la faculté du divorce à cause de la nature du mariage qui a pour base principale le consentement des époux et parce que la liberté individuelle ne peut jamais être aliénée d'une manière indissoluble par aucune convention."⁶⁰⁶

On se rend mieux compte encore de l'évolution subie par la question du mariage, si l'on compare les plans de Code civil choisis par le comité de législation pour chacun de ses deux premiers projets : étudié au premier titre dans le projet de 1793, en tant que *fondement des sociétés*, le mariage n'apparaît qu'après l'étude de la naissance (naturelle ou légitime) des enfants dans celui de 1794, c'est-à-dire dans l'ordre chronologique des

⁶⁰¹ Cité par Jacques Mulliez, "Droit et morale conjugale...", *op. cit.*, p. 73.

⁶⁰² Voir le rapport d' Oudot (qui définit le mariage suivant le droit naturel, comme "l'union de l'homme et de la femme avec l'intention d'avoir des enfants et de remplir à leur égard les devoirs de la nature" et qui en déduit que la seule volonté des parties crée le mariage, qui peut donc exister indépendamment de la loi ; s'il y a eu enfant, c'est qu'il y a eu mariage "privé"), dans P.-A. Fenet, *Recueil complet des travaux préparatoires du code civil*, Paris, 1836, t. 1.

⁶⁰³ Voir les lumineuses remarques de Jacques Mulliez sur cet aspect peu connu du droit intermédiaire, dans "'Pater is est...". La source juridique de la puissance paternelle du droit révolutionnaire au Code civil", in *La famille, la loi, l'Etat...*, *op. cit.*, pp. 417-419.

⁶⁰⁴ M. J. Lequinio, *Le Moniteur Universel*, n°48.

⁶⁰⁵ Cf. Francis Ronsin, *Le contrat sentimental, débats sur le mariage, l'amour, le divorce, de l'Ancien Régime à la Restauration*, Paris, Aubier, 1990 et, du même, *Les divorciaires*, 1992 qui montre combien les lois sur (ou contre) le divorce sont liées aux changements politiques, de 1792 à 1975.

⁶⁰⁶ Cité par Marcel Garaud, *La Révolution française et la famille*, Paris, PUF, 1978, p. 71.

situations par lesquelles passent les *individus*⁶⁰⁷. Enfin on remarquera, parmi les conséquences de cette volonté politique d'étendre la liberté dans tous les rapports de société, l'absence, dans les trois projets de Code civil de Cambacérès, de toute obligation de fidélité, d'assistance et même de communauté de domicile, entre les époux. L'adultère n'est pas réprimé par le Code pénal de 1791, et n'est pas mentionné non plus dans la loi du 20 septembre 1792 parmi les causes de divorce ; pour la première fois depuis le XII^{ème} siècle, les relations personnelles entre époux sont laissées sous leur responsabilité⁶⁰⁸. Le mariage est donc un contrat comme les autres, laïc et révocable.

La famille, une association d'individus égaux

L'égalité qui règne dans la société politique s'étend, comme la liberté, à la société familiale. En réalité, c'est moins la société familiale qui est visée par les législateurs, que les rapports des individus qui la composent et qu'on cherche à émanciper de toute autorité abusive ; l'individualisme qui caractérise la pensée juridique de la période révolutionnaire occulte par nature la question de la famille qui n'est pas abordée en tant qu'objet mais, de manière plus souvent indirecte, sous le seul angle des individus qui se trouvent être, à certains moments de leur vie, soit des enfants, soit des parents, soit des époux. La famille comme communauté tend à disparaître, dans les lois et projets de code civil, au profit d'une association d'individus libres et égaux.

La première remarque qui s'impose à cet égard est l'absence de débat de fond sur la question de l'autorité dans la famille ; ainsi que le fait observer Bernard Schnapper, on peut dire que "le despotisme familial n'a pas connu sa nuit du 4 août"⁶⁰⁹. C'est toujours par le biais de "points techniques" (la correction paternelle en 1790, la liberté de tester du père en 1791 et 1793, les conventions matrimoniales en 1793 et 1795) que les droits et obligations du père et du mari ont été soumis à la critique⁶¹⁰. L'autorité paternelle sur les enfants *majeurs* est, certes, abolie en tant que figure de l'autorité absolue du monarque et, à cet égard, ça n'est pas un hasard si l'abolition est votée à la veille de la proclamation de la République, le 28 août 1792⁶¹¹. Mais c'est à l'occasion d'un débat qui porte en réalité sur les substitutions que cette question est abordée par le député Joseph Cambon ; et la rapidité même avec laquelle il y est répondu montre aussi que la question de l'autorité dans la famille était à

⁶⁰⁷ C'est A. M. de Bergh qui fait cette remarque dans *Le comité de législation et le droit de la famille dans les deux premiers projets de Code civil, op. cit.*, pp. 192-193.

⁶⁰⁸ Jacques Mulliez, "Droit et morale conjugale...", *op. cit.*, p. 86.

⁶⁰⁹ Cf. Bernard Schnapper, "L'autorité domestique et les hommes politiques de la Révolution", in *La famille, la loi, l'Etat...*, *op. cit.*, p. 222.

⁶¹⁰ Bernard Schnapper, "L'autorité domestique et les hommes politiques de la Révolution", in *La famille, la loi, l'Etat...*, *op. cit.*, p. 222.

⁶¹¹ La rapidité avec laquelle il y est répondu laisse d'ailleurs penser que la mesure demandée par le girondin "profitait d'un large consensus" ; il devenait en effet intolérable qu'un *citoyen* entre 21 et 25 ans, mineur du point de vue du droit civil, fût encore sous la domination d'un autre, ne serait-ce que pour obtenir l'autorisation de se marier. Cf. Bernard Schnapper, "L'autorité domestique et les hommes politiques de la Révolution", in *La famille, la loi, l'Etat...*, *op. cit.*, p. 229.

ce moment-là moins pensée comme un problème philosophique en soi que comme une des *conséquences* de l'émancipation juridique des individus.

La deuxième occasion de débat sur l'autorité paternelle est offerte par la discussion sur l'autorisation de mariage ; une très ancienne ordonnance (1579) autorisait en effet le chef de famille à exhériter les fils mineurs de 30 ans et les filles mineures de 25 ans mariés sans le consentement de leurs parents. Le mariage étant devenu un simple contrat *civil*, remarque Durand de Maillane dans un rapport du 17 mai 1791, ses conditions doivent s'aligner sur le droit commun, c'est-à-dire sur l'âge de 25 ans qui est l'âge de la majorité civile. En vérité, si la puissance paternelle recule quelque peu à cette occasion, ça n'est pas en tant que telle, mais comme rouage d'un système que l'on cherche à rendre cohérent, fait observer avec justesse Pierre Murat⁶¹². La loi des 20-25 septembre 1792, en même temps qu'elle met fin définitivement à la *patria potestas* sur la personne des majeurs (dont l'âge est abaissé à 21 ans), crée une nouvelle catégorie juridique, inconnue du droit sous l'Ancien Régime⁶¹³ : celle des enfants ou *mineurs*, dont la faiblesse et la dépendance naturelles nécessitent leur soumission temporaire à l'autorité d'un autre⁶¹⁴. L'autorité parentale est désormais justifiée par la faiblesse des enfants et l'affection des parents plutôt que par la nécessaire soumission des enfants au chef de famille, ce qui correspond mieux aux principes qui régissent la société civile des individus.

L'égalité de partage entre les enfants, instituée par la loi du 7 mars 1793 sur les successions répondait, elle aussi, à la volonté d'introduire dans la famille les mêmes principes que dans la société politique⁶¹⁵. Par cette loi, le père se voit retirer le dernier de ses moyens de pression ou d'obéissance : celui d'exhérer l'enfant récalcitrant, puisque toute faculté "de disposer de ses biens, soit à cause de mort, soit entre vifs, soit par donation contractuelle en ligne directe, est abolie"⁶¹⁶.

L'autorité maritale est, quoique de manière indirecte elle aussi, abolie dans les deux premiers projets de Code civil présentés par Cambacérès⁶¹⁷ en 1793 et 1794. L'administration des biens doit désormais revenir aux

⁶¹² Pierre Murat, "La puissance paternelle et la Révolution française...", in *La famille, la loi, l'Etat...*, op. cit., p. 397.

⁶¹³ Cf. C. Lehmann, *Personnalité ou réalité de la puissance paternelle sur les biens au début du XVIIIème siècle*, thèse droit, Paris, 1958 et Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, op. cit.

⁶¹⁴ Cf. Jean Thomas, *La condition de l'enfant dans le droit intermédiaire, 1789-1804*, Paris, thèse de droit, 1923.

⁶¹⁵ "Il y a bien eu une révolution, explique Pierre Murat : celle qui consiste à avoir osé penser la transmission du patrimoine en termes d'égalité politique et de droit de l'individu, et non plus seulement comme la perpétuation d'une lignée dont le chef temporaire imposerait ses commandements par-delà même la mort. (...) Le père n'est plus le premier magistrat de sa famille, parce que la famille n'est plus le premier groupe social : l'individu et la cité passent désormais avant ; en conséquence, les lois, et l'Etat, qui les fait respecter, prennent au père une part de son pouvoir." Pierre Murat, "La puissance paternelle et la Révolution française...", in *La famille, la loi, l'Etat...*, op. cit., p. 403.

⁶¹⁶ Article de la loi du 7 mars, cité par Pierre Murat, "La puissance paternelle et la Révolution française...", in *La famille, la loi, l'Etat, de la Révolution au Code civil*, op. cit., p. 403.

⁶¹⁷ Cf. A. M. de Bergh, *Le comité de législation et le droit de la famille dans les deux premiers projets de Code civil*, op. cit.

deux époux comme “le mode le plus conforme à cette union intime”⁶¹⁸ qu’est le mariage et parce que le “principe d’égalité doit régler tous les actes de [l’]organisation sociale”⁶¹⁹, explique Cambacérés, le 9 août 1793. Jean-Etienne Bar, rapporteur du Comité de législation, défend au nom des mêmes principes le régime légal de communauté avec administration commune par les deux époux :

“Il a paru juste au comité et conforme au grand et éternel principe de l’égalité de faire disparaître dans le mariage la ridicule puissance maritale. Dans le temps de la liberté il ne doit subsister aucune espèce de despotisme.”⁶²⁰

L’article X du projet de code, stipulant que “les époux ont et exercent un droit égal pour l’administration de leurs biens”⁶²¹ a beau être combattu par des députés influents de la tendance “rigoriste”⁶²² — tels Merlin (de Douai) ou Thuriot qui continuent de concevoir la communauté comme une association, mais dirigée par le mari qui a sur la femme “une supériorité naturelle” — il n’en sera pas moins retenu, peut-être grâce aux interventions énergiques de montagnards non moins influents comme Camille Desmoulins, Danton et Couthon⁶²³. L’ajournement est décrété ; voté et applaudi le 27 octobre 1793, le texte n’est cependant pas promulgué, et il faut attendre l’année suivante pour qu’un deuxième projet officiel soit présenté devant la Convention. Cambacérés, face à une Convention de plus en plus rétive⁶²⁴, réussit à maintenir le principe de l’administration commune des biens dans le mariage, quoique toujours avec une possibilité pour les époux d’en convenir autrement⁶²⁵. Mais là encore, le contexte politique (on est au lendemain de Thermidor) rend le projet caduque ; une commission est aussitôt chargée de sa révision.

⁶¹⁸ Cambacérés, rapport sur le premier projet de code civil devant la Convention au nom du Comité de législation civile et criminelle, le 9 août 1793, in P.-A. Fenet, *Recueil complet des travaux préparatoires du code civil*, Paris, 1836, t. 1, p. 4.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 5.

⁶²⁰ *Archives parlementaires*, t. 70, p. 638.

⁶²¹ P.-A. Fenet, *Recueil complet des travaux préparatoires du code civil*, Paris, 1836, t. 1, p. 20.

⁶²² C’est Jean Portemer qui classe Merlin (de Douai) et Thuriot parmi les juristes de tendance “rigoriste”, tendance qu’il décrit et dont il explique les motivations dans “Le statut de la femme en France depuis la reformation des coutumes jusqu’à la rédaction du code civil”, *La femme, Recueils de la société Jean Bodin pour l’histoire comparative des institutions*, Bruxelles, 1962, tome XII, deuxième partie, pp. 449-451. Quoique de tendance “rigoriste” en matière de droit matrimonial, ils sont politiquement “d’opinion avancée” : Thuriot est un montagnard régicide, adversaire du girondin Brissot et membre du Comité de Salut public qui, plus tard, accusera Robespierre de modérantisme avant de précipiter sa chute le 9 thermidor, en tant que président de la Convention. Cf. Bernard Schnapper, “L’autorité domestique et les hommes politiques de la Révolution”, in *La famille, la loi, l’Etat...*, *op. cit.*, p. 232. Merlin (de Douai) était lui aussi un montagnard régicide, auteur, trois semaines plus tard, de la loi des suspects, qui a participé de près à l’élaboration des premières lois de la Révolution en tant que secrétaire du Comité féodal, de la Constituante pour la vente des biens domaniaux et ecclésiastiques, comme membre du Comité de Constitution, et comme président de l’Assemblée ; partisan d’une monarchie constitutionnelle jusqu’à la découverte de “l’armoire de fer”, il se radicalise sous la Convention, avant d’évoluer pour compter parmi les thermidoriens ; il sera ministre de la Justice puis Directeur (républicain) sous le Directoire. Pour une biographie assez complète de Merlin de Douai, voir Hervé Leuwers, *Un juriste en politique, Merlin de Douai (1754-1838)*, Artois Presses Université, 1996 ; sur Cambacérés et Portalis, voir André-Jean Arnaud, *Les origines doctrinales du Code civil français*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1969 (le chapitre intitulé “Les artisans du code civil”). Sur Cambacérés en particulier, il existe une thèse (que je n’ai malheureusement pas consultée), de Patrick Logoras, *Cambacérés, législateur de la famille*, thèse d’histoire du droit, sous la dir. de J.-M. Carbasse, Poitiers, 1994 ; enfin, pour une biographie de Portalis, cf. Marceau Long et Jean-Claude Monier, *Portalis. L’esprit de justice*, Paris, Michalon, coll. “Le bien commun”, 1997.

⁶²³ Cf. P.-A. Fenet, *Recueil complet des travaux préparatoires du code civil*, *op. cit.*, p. 674. Voir la reproduction du débat en annexe.

⁶²⁴ Selon Nicole Arnaud-Duc, “Le droit et les comportements, la genèse du titre V du livre III du Code civil : les régimes matrimoniaux”, in *La famille, la loi, l’Etat...*, *op. cit.*, p. 187.

⁶²⁵ Rapport présenté à la Convention le 9 septembre 1794. Cf. P.-A. Fenet, *Recueil complet des travaux préparatoires du code civil*, *op. cit.*, p. 109.

“... il n’y a plus de familles proprement dites”

De cet aspect de la législation révolutionnaire, on peut déduire que la famille n’est plus pensée comme une lignée soumettant à l’autorité et aux volontés d’un patriarche l’ensemble des personnes de tous âges supposées lui appartenir :

“Peut-il être question de ces dispositions bizarres d’après lesquelles la famille subsistait dans un seul homme ? Il n’y a plus de caste, plus de familles proprement dites ; il ne s’agit plus de faire des tiges.”⁶²⁶

Cette observation émise par un député lors de la discussion sur l’égalité successorale est particulièrement juste : sous la double action émancipatrice et égalisatrice opérée par les législateurs, la famille n’existe plus en tant que corps constitué. Pour le droit révolutionnaire, il n’y a pas de familles mais de petites sociétés d’individus dont les liens de conjugalité ou de parenté ne sont pas spécifiques par rapport aux liens civils⁶²⁷. Il y a, dans cette absorption de la famille par la société civile, une grande similitude avec l’absorption, par le modèle familial, de la société politique sous l’Ancien Régime⁶²⁸. D’une communauté politique inégalitaire et socio-naturelle on est passé à une association d’individus construite sur des principes rationnels, égalitaires et libéraux. Dans ce *passage*, la confusion entre ordre familial et ordre politique est demeurée inchangée ; d’une nature inégalitaire venant justifier l’ordonnement inégalitaire des rapports sociaux entre les hommes, on est passé à une nature égalitaire permettant à son tour de justifier la construction de la société politique, égalitaire elle aussi. Mais il faut dire plutôt que la confusion *aurait pu* demeurer inchangée, si le passage en question s’était concrétisé dans une législation durable ; en réalité, il se fait d’une manière beaucoup moins radicale que les premiers projets de Cambacérès ne le laissaient augurer.

⁶²⁶ Prugon, *Archives parlementaires*, t. 24, p. 598. Cité par Pierre Murat, “La puissance paternelle...”, *in La famille, la loi, l’Etat, de la Révolution au Code civil*, op. cit., p. 403.

⁶²⁷ “L’oeuvre de la Révolution française en matière de famille (...) peut se résumer d’un mot, selon Julien Bonnacase ; la Révolution ne reconnaît pas la famille à titre d’unité organique. A ses yeux il n’existe que des individus ; ceux-ci ne peuvent jamais être groupés sous le nom de famille qu’en vertu d’un contrat de droit commun résiliable au gré des deux parties ou même de l’une d’elles”. Julien Bonnacase, *La philosophie du Code Napoléon appliquée au droit de la famille. Ses destinées dans le droit civil contemporain*, Paris, 1928 (2ème éd.), p. 84.

⁶²⁸ Cf. Michel Borgetto, “Métaphore de la famille et idéologies”, *Le droit non civil de la famille*, Paris, PUF, 1983.

2.1.2 Individus de la société civile ou membres de la famille ?

La volonté des plus individualistes des révolutionnaires d'étendre au mariage les principes égalitaires de la société civile a rencontré de fortes objections de la part des juristes "rigoristes" de la Convention ; est-ce l'influence de cette opposition qui pousse les membres du comité de législation, dans leur troisième projet de Code civil, à rétablir l'autorité maritale en matière d'administration des biens ? Une fois de plus, il faut constater que les principes d'égalité et de liberté, chers à la majorité des membres des assemblées révolutionnaires, s'accrochent au respect de l'autorité dans la famille, que celle-ci s'exerce en direction des enfants ou des épouses. C'est que cette autorité, contrairement à celle qui s'exerçait sur les enfants majeurs — c'est-à-dire sur les *individus* — est pensée comme aussi naturelle que nécessaire au bon fonctionnement de la société familiale. Où l'on retrouve, par le peu d'empressement des plus individualistes à défendre ce "point de doctrine" qu'est l'autorité maritale, la force de la conception de la famille comme communauté (plutôt que comme association), dès lors qu'il est question de cette petite société du point de vue des rapports de ses *membres* entre eux et non plus, comme on l'a vu jusqu'à maintenant, des individus. Rapports dont les modalités sont peu débattues parce que la construction juridique révolutionnaire se joue ailleurs, mais rapports non moins présents à l'esprit des législateurs.

Le respect dû à la naturelle prééminence de l'homme

En 1796, dans son troisième projet de Code civil, Cambacérès renonce de bonne grâce à l'administration commune des biens dans le mariage et s'en justifie sans aménité ni regret apparent :

"Dans le premier projet de code, on avait adopté l'usage de l'administration commune. Cette innovation a éprouvé de justes critiques. Et quoique l'égalité doive servir de régulateur dans tous les actes de l'organisation sociale, ce n'est pas s'en écarter que de maintenir l'ordre naturel et de prévenir ainsi des débats qui détruiraient les charmes de la vie domestique."⁶²⁹

Ce projet, ainsi que celui de Jacqueminot (qui en 1799 en reprend les principaux traits⁶³⁰), ne sera pas retenu par le Conseil des Cinq Cents ; mais l'administration commune, dans les projets suivants et jusqu'au Code civil, est définitivement abandonnée⁶³¹, au profit d'une administration rendue au mari, eu respect à la nécessité

⁶²⁹ Cambacérès, discours de Messidor an IV (juin-juillet 1796), cité par Jean Portemer, "Le statut de la femme en France...", *op. cit.*, n. 1, p. 491.

⁶³⁰ Projet Jacqueminot, présenté à la commission législative du conseil des Cinq-Cents le 21 décembre 1799. Cf. Fenet, *op. cit.*, t. I, pp. 432 et suiv.

⁶³¹ Cf. Nicole Arnaud-Duc, "Le droit et les comportements, la genèse du titre V du livre III du Code civil : les régimes matrimoniaux", in *La famille, la loi, l'Etat...*, *op. cit.*

de maintenir, dans la famille, une unité de direction, et à la “naturelle prééminence” de l’homme en cette matière⁶³².

Ça n’est pas tout. L’égalité des époux, d’abord entière pour ce qui concernait les motifs du divorce dans la loi de 1792, avait été entamée dès 1794 par le rétablissement, dans le premier projet de Code civil, d’une différence entre l’adultère commis par l’homme et celui commis par la femme : autant le mari pouvait toujours demander le divorce pour cause d’adultère de son épouse⁶³³, autant celle-ci ne le pouvait désormais que si son époux avait tenu sa concubine dans la maison commune⁶³⁴. C’est ainsi qu’un mari était considéré comme la “victime” de l’infidélité de sa femme alors que celle-ci ne pouvait se plaindre que d’être “délaissée”⁶³⁵ (ce qui moralement et psychologiquement pouvait être regrettable, mais ne relevait manifestement plus de l’ordre juridique). Quant aux effets du divorce dans la loi de 1792, ils montrent déjà que le législateur tenait davantage à respecter la liberté des époux — liberté de dissoudre le contrat — que leur égalité⁶³⁶, puisque la femme est privée de tous ses droits et bénéfices dans la communauté de biens lorsque le divorce est obtenu contre elle (et notamment pour dérèglement de mœurs notoire) alors que l’inverse n’est pas vrai⁶³⁷.

Certes, l’égalité entre les individus des deux sexes, que nous avons évoquée dans un premier temps, n’est pas qu’un effet *indirect* de la loi de 1792. Le souci de mettre fin à “l’esclavage des femmes” avait été explicitement évoqué comme un des motifs de la loi, par quelques orateurs⁶³⁸; mais c’est là très probablement un argument de peu de poids, voire anecdotique, aux yeux d’une assemblée composée majoritairement de députés pour qui la nécessité du divorce était incluse dans la contractualisation du mariage, elle-même liée à la nécessaire réforme de la famille traditionnelle⁶³⁹. Que des femmes aient pu profiter, à titre individuel et à l’instar

⁶³² On retrouve les mêmes arguments que ceux développés dans ces différents projets dans l’ouvrage d’un ancien avocat, Elie Luzac, *Du droit naturel, civil et politique*, Amsterdam, 1802, T. I, pp. 268-269 : harmonie, unité de direction et subordination du plus faible au plus fort sont autant de principes élémentaires, non questionnés, qui justifient la “prééminence” du mari sur sa femme.

⁶³³ Le code pénal de 1791 ne réprimait pas l’adultère, mais celui-ci était implicitement présent dans les motifs de divorce de la loi de 1792, soit sous la qualification de “dérèglement de mœurs notoire”, soit sous celle de “crimes, sévices et injures graves” que l’un ou l’autre des époux pouvait invoquer. Il est intéressant de remarquer que, dans les pratiques, ce sont les hommes qui invoquèrent majoritairement la première, alors que les femmes invoquèrent la seconde comme si, remarque Michèle Bordeaux, elles jugeaient “nécessaire pour obtenir réparation d’adjoindre d’autres arguments à l’adultère de leur mari”. Cf. “Le maître et l’infidèle. Des relations personnelles entre mari et femme de l’ancien droit au Code civil”, in *La famille, la loi, l’Etat...*, *op. cit.*, p. 439.

⁶³⁴ On imagine encore bien aujourd’hui que la justification d’une telle différence résidait dans les conséquences de l’infidélité féminine, jugées plus graves dans la mesure où elles obligeaient le mari à élever les enfants d’un autre. N’oublions pas que le mariage suffit à prouver la paternité et oblige le père aux mêmes devoirs à l’endroit de tous les enfants nés dans le mariage, y compris en matière de succession.

⁶³⁵ Michèle Bordeaux, “Le maître et l’infidèle...”, in *La famille, la loi, l’Etat...*, *op. cit.*, p. 439.

⁶³⁶ Cf. Jacques Mulliez, “Droit et morale conjugale : essai sur l’histoire des relations personnelles entre époux”, *op. cit.*, p. 88.

⁶³⁷ Cf. Jean Portemer, “Le statut de la femme en France depuis la reformation des coutumes jusqu’à la rédaction du Code civil”, *op. cit.*, p. 483 : “La Révolution accepte que l’égalité entre les époux soit entière pour ce qui concerne les motifs du divorce ; (...) mais l’inégalité surgit à propos des effets du divorce : la femme est privée de tous droits et bénéfices dans la communauté de biens ou société d’acquêts (la femme reprendra cependant les biens entrés de son côté) quand le mari aura obtenu le divorce contre elle pour une cause déterminée autre que la démence, la folie ou la fureur ; or la réciproque n’est pas vraie ; cette différence considérable montre que les souvenirs des conséquences patrimoniales de l’adultère de la femme à Rome et dans l’ancien régime ne sont pas oubliés.”

⁶³⁸ Ainsi, du grand discours d’Aubert-Dubayet prenant argument du fait que la révolution n’avait “rien fait pour les femmes” (30 août 1792) ; tout laisse croire, cependant, que le principe du divorce était déjà largement admis par l’assemblée qui ne le discuta pas (4 interventions très courtes précèdent le vote du principe, le 30 août). Cf. Jean-Louis Halpérin, *L’impossible Code civil*, Paris, PUF, 1992, pp. 102-103.

⁶³⁹ C’est ainsi qu’une légalisation du divorce fut envisagée pour la première fois lors de la discussion sur les tribunaux de famille, le 5 août 1790, par le député Gossin qui s’indignait qu’en confiant à ces tribunaux les procès en séparation de corps, on reconnaisse implicitement

d'hommes mal mariés, des effets de cette loi est un fait⁶⁴⁰, qu'elles en aient été *l'objet*, ou disons le souci principal, est une chose bien différente⁶⁴¹.

L'institution familiale dans le Code civil de 1804

Les règles du Code civil de 1804, établies en fonction de l'individu, comme dans les premiers temps de la législation intermédiaire, demeurent un reflet de l'article 2 de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789⁶⁴². De ce fait, le mariage y est encore et toujours défini comme un contrat civil, révocable de surcroît, liant entre elles deux personnes libres et égales. Mais, et c'est là que les distorsions apparaissent entre les deux philosophies contradictoires qui imprègnent le Code, dès que ces individus sont mariés, ils sont contraints de se soumettre à des rôles déterminés en fonction de leur appartenance sexuelle : c'est ainsi qu'ils deviennent des époux aux droits et devoirs différents, sans qu'il leur soit possible de déroger à cette règle. Les principes d'égalité et de liberté ont définitivement disparu de l'organisation des rapports au sein du couple.

Le mariage n'est pas construit comme les contrats du droit commun mais s'apparente plus à une "institution", telle que Julien Bonnecase l'a définie :

"un ensemble de règles de droit se pénétrant les unes les autres, au point de constituer un tout organique et embrassant une série indéfinie de relations transformées du coup en rapports de droit, relations dérivant toutes d'un fait unique fondamental, d'ordre physique, biologique, économique, moral ou purement social, quand ces divers aspects ne se retrouvent pas tous en lui ; ce fait, origine et base de l'institution, la domine nécessairement, en commande la structure et le développement. Dès lors qu'est le mariage, sinon une institution faite d'un ensemble de règles de droit essentiellement impératives, dont le but est de donner à l'union des sexes, donc à la famille, une organisation sociale et morale correspondant à la fois aux aspirations du moment et à la nature permanente de l'homme comme aussi aux directives

l'indissolubilité du mariage. Cf. Francis Ronsin, "Indissolubilité du mariage ou divorce. Essai d'une chronologie des principaux arguments mis en avant par les partisans et les adversaires de l'institution du divorce au cours de la période révolutionnaire", in *La famille, la loi, l'Etat...*, *op. cit.*, pp. 322-334.

⁶⁴⁰ Ainsi de cette pétition de la citoyenne Gavot, citée par Francis Ronsin ("Indissolubilité du mariage ou divorce...", *op. cit.*, p. 326) qui rend hommage à la "sainte loi du divorce" de l'avoir libérée de l'esclavage qu'elle subissait sous l'empire d'un "mari despote". Il n'y a pas, dans sa pétition, d'allusion à la condition des femmes en général. Autre argument pouvant laisser penser que le divorce a plus profité aux femmes qu'aux hommes : la répartition entre les demandes de divorce, selon le sexe ; Elisabeth Philipp a recensé les plaintes ayant servi à obtenir un divorce déposées à Paris auprès des commissaires de police et auprès des sections entre 1790 et 1793 ; parmi les 183 plaintes retrouvées (sur 1 683 relevées dans les cahiers), 114 (soit plus de 62%) ont été déposées par des femmes (cf. "Le divorce à Paris sous la Révolution. Les effets de la loi à travers les plaintes déposées auprès des commissaires de police et auprès des sections entre 1790 et 1793", in *La famille, la loi, l'Etat...*, *op. cit.*, pp. 335-339).

⁶⁴¹ Jean Portemer, dans son étude sur la législation intermédiaire, a montré que le législateur à cette époque "ne prend aucune mesure qui ait directement et exclusivement pour objet de favoriser la femme et dont le propos consiste seulement à assurer son égalité avec l'homme" quoiqu'il accepte parfois de "prendre des solutions qui consacrent cette égalité. Manifestement, il ne s'assigne jamais pour but cette égalité, mais il y consent dans un certain nombre d'occasions", notamment à travers la législation sur le mariage civil, l'abolition de la puissance paternelle sur les enfants majeurs, sur les *motifs* de divorce, ou encore en matière de dévolution successorale. Quant à l'abolition de la puissance maritale, on a vu qu'elle fut abolie, dans les deux premiers projets de Code civil, à travers les régimes matrimoniaux, mais ne fut pas discutée en tant que telle, c'est-à-dire comme objet d'une nécessaire réforme. C'est ce que confirme également Bernard Schnapper, dans "L'autorité domestique et les hommes politiques de la Révolution", in *La famille, la loi, l'Etat...*, *op. cit.*, p. 223 : "la puissance maritale, explique-t-il, ne fut pas ouvertement abolie par une mesure directe, mais critiquée, contournée, vidée de son contenu dans les discussions sur les régimes matrimoniaux."

⁶⁴² Cf. Julien Bonnecase, *La philosophie du Code Napoléon...*, *op. cit.*, p. 64. Un peu plus loin, il explique que "le Code napoléonien a considéré la vie sociale sous la forme simpliste d'une juxtaposition d'individus" (p. 65).

fournies en tout domaine par la notion de droit.”⁶⁴³

Ainsi dans le mariage, le consentement des parties, public et solennel, s’inscrit-il dans un cadre bien déterminé dont les époux ne peuvent sortir ; l’officier de l’état civil n’est pas là, comme dans le cas d’un contrat commun, pour *constater* les volontés mais pour *déclarer* les époux unis par le mariage⁶⁴⁴. En outre, le mariage est public alors que le contrat est souvent privé. Le dol étant exclu, les consentements se trouvent moins protégés que dans le droit commun où il est le grand facteur d’annulation des contrats. Un mineur peut, avec l’autorisation de ses parents, se marier (art. 148)⁶⁴⁵ alors qu’il est incapable de figurer dans un contrat (art. 1398)⁶⁴⁶. Le divorce lui-même ne peut plus être considéré comme la marque de la contractualisation du mariage, alors que même s’il y a consentement mutuel des époux il est requis des faits précis pour les autoriser à se séparer (art. 1132)⁶⁴⁷. Dans ce cas, le “consentement” ne sert plus qu’à cacher des causes de divorce qu’il convient de taire pour protéger l’honneur des familles⁶⁴⁸ : on est loin de la loi de 1792 instituée au nom de la liberté des individus.

Enfin, et contrairement à l’article 686 qui prohibe l’établissement de droits sur la personne, “le mariage engendre à la fois, au profit et à l’encontre des époux, des droits respectifs sur la personne l’un de l’autre”⁶⁴⁹. Ainsi, la femme doit-elle obéissance à son époux⁶⁵⁰. Elle ne peut avoir d’autre domicile que celui de son mari, lequel en contrepartie est obligé de la recevoir. Elle ne peut effectuer d’actes juridiques sans son autorisation, même si elle est non commune en biens ou séparée de biens⁶⁵¹. La fidélité est réintroduite parmi les devoirs des deux époux, mais là encore la différence de statut joue, puisque l’infidélité est plus sévèrement punie pour les

⁶⁴³ Julien Bonnecase, *La philosophie du Code Napoléon...*, op. cit., p. 197.

⁶⁴⁴ Le Code civil se démarque, en la matière, non seulement du droit privé, mais du droit canonique puisque dans le cadre de ce dernier, le prêtre se borne à assister au mariage en qualité de témoin, mais ne le fait pas. Cf. Julien Bonnecase (qui reprend l’analyse de M. Planiol), *ibid.*, pp. 153-154.

⁶⁴⁵ “Le fils qui n’a pas atteint l’âge de vingt-cinq ans accomplis, la fille qui n’a pas atteint l’âge de vingt et un ans accomplis, ne peuvent contracter mariage sans le consentement de leurs père et mère : en cas de dissentiment, le consentement du père suffit.” L’article 152 exige que les majeurs demandent “par un acte respectueux et formel le conseil de leurs père et mère”, par trois fois, jusqu’à 30 ans pour les garçons, jusqu’à 25 ans pour les filles. Au-delà de ces âges, le mariage pourra avoir lieu sans le consentement parental.

⁶⁴⁶ “Le mineur habile à contracter mariage est habile à consentir toutes les conventions dont ce contrat est susceptible, et les conventions et donations qu’il y a faites sont valables, pourvu qu’il ait été assisté, dans le contrat, des personnes dont le consentement est nécessaire pour la validité du mariage.” “On voit et on sait, commente Julien Bonnecase, toute la portée d’application de ce texte. Tandis qu’il est impossible à un mineur, de consentir une donation, en dehors du contrat de mariage, dans les termes du droit commun, il est exposé, à l’occasion de ce contrat, à compromettre sa fortune d’une façon irrémédiable, par l’adoption d’un régime matrimonial de communauté, ainsi que par les avantages matrimoniaux et les donations venant s’y superposer. toute cela évidemment ne peut s’expliquer que par une nature spécifique du mariage essentiellement étrangère à la notion du contrat.” Julien Bonnecase, *La philosophie du Code Napoléon...*, op. cit., p. 158.

⁶⁴⁷ Le divorce par consentement mutuel est refusé aux époux mineurs ; interdit avant 2 ans et après 20 ans de mariage, ainsi que pour les femmes âgées de 45 ans. Cf. Jean-Michel Poughon, *Le Code civil*, Paris, PUF, Que sais-je ?, p. 34.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 34.

⁶⁴⁹ Julien Bonnecase, *La philosophie du Code Napoléon...*, op. cit., p. 160 : l’article 1388 prévoit en effet que “les époux ne peuvent déroger ni aux droits résultant de la puissance maritale sur la personne de la femme et des enfants, ou qui appartiennent au mari comme chef, ni aux droits conférés au survivant des époux par le titre de la puissance paternelle, et par le titre de la minorité de la tutelle et de l’émancipation, ni aux dispositions prohibitives du présent Code”.

⁶⁵⁰ Art. 212 : “Les époux se doivent mutuellement fidélité, secours et assistance” ; art. 213 : “Le mari doit protection à sa femme, et la femme obéissance à son mari”.

⁶⁵¹ Adrien Siramy, *Étude sur les origines et les caractères de l’autorisation maritale dans l’histoire du droit français*, thèse de droit, Paris, Rousseau, 1901 et Jean Gay, “La capacité de la femme mariée et la puissance maritale dans l’élaboration du Code civil”, *Revue de l’Institut Napoléon*, n° 161, 1993.

femmes⁶⁵² dans la mesure où elle “suppose plus de corruption et des effets plus dangereux”⁶⁵³ que celle du mari. A la diversité des niveaux statutaires de l’ancien droit se substitue, dans le Code civil, une femme mariée, c’est-à-dire un “statut unique d’ordre public”⁶⁵⁴.

L’incapacité de la femme mariée : naturelle ou politique ?

La contradiction entre la subordination de la femme mariée et la pleine capacité des veuves et célibataires a été interprétée de différentes manières par les juristes qui, depuis le début du XIX^{ème} siècle, se sont penchés sur la question.

Certains l’ont expliquée par l’incohérence du législateur, qui se serait contenté de maintenir en l’état deux traditions philosophiques opposées⁶⁵⁵ : la tradition venue de Pothier qui justifie la puissance maritale par la nécessité d’une voix pondérative dans le mariage en raison de la nature politique de la famille ; et celle qui la justifie par le besoin qu’aurait toute femme, en tant qu’être inférieur, de la protection d’un homme et en l’occurrence, d’un mari — argument *sexiste* auquel Portalis, rédacteur du Code civil, a effectivement recours :

“On a très bien observé que l’homme et la femme ont partout des rapports et partout des différences. Ce qu’ils ont de commun est de l’espèce ; ce qu’ils ont de différent est du sexe. Ils seraient moins disposés à se rapprocher s’ils étaient plus semblables. La nature ne les a faits si différents que pour les unir. Cette différence qui existe dans leur être en suppose dans leurs droits et dans leurs devoirs respectifs. (...) L’homme et la femme ne peuvent partager les mêmes travaux, supporter les mêmes fatigues, ni se livrer aux mêmes occupations. Ce ne sont point les lois, c’est la nature même qui a fait le lot de chacun des deux sexes. La femme a besoin de protection parce qu’elle est plus faible ; l’homme est plus libre parce qu’il est plus fort.”⁶⁵⁶

Il est vrai que les justifications que Portalis donne de la subordination de la femme peuvent prêter à confusion, tant il y mêle des arguments fondant cette subordination sur un besoin féminin de protection, et des arguments tenant plus à la nature du mariage (nécessité d’une voix pondérative, d’une unité de direction dans le mariage) :

“L’obéissance de la femme est un hommage rendu au pouvoir qui la protège ; et elle est une suite nécessaire

⁶⁵² Le code pénal de 1810 prévoit une peine de 3 mois à 2 ans d’emprisonnement pour la femme convaincue d’adultère ainsi que pour son complice (lequel devra payer, en outre, une amende de 100 à 2 000 francs) ; le mari adultère, et à condition qu’il ait entretenu sa concubine sous le toit conjugal, ne sera puni que d’une amende de 100 à 2 000 francs ; il n’y a pas de peine d’emprisonnement prévue pour lui. Et encore, l’adultère du mari faillit ne pas être considéré comme une cause de divorce. Cf. Jean-Michel Poughon, *Le Code civil, op. cit.*, p. 32.

⁶⁵³ Présentation au corps législatif et exposé des motifs par le conseiller d’Etat Portalis, séance du 16 ventose an XI (7 mars 1803), in P. A. Fenet, *op. cit.*, t. IX, p. 178.

⁶⁵⁴ Michèle Bordeaux, “Le maître et l’infidèle...”, in *La famille, la loi, l’Etat...*, *op. cit.*, p. 435.

⁶⁵⁵ C’est le cas d’Adrien Siramy, *Étude sur les origines et les caractères de l’autorisation maritale dans l’histoire du droit français, op. cit.*, et de Julien Bonnacase, *La philosophie du code Napoléon...*, *op. cit.*

⁶⁵⁶ Présentation au corps législatif et exposé des motifs par le conseiller d’Etat Portalis, séance du 16 ventose an XI (7 mars 1803), in P. A. Fenet, *op. cit.*, t. IX, pp. 177-178.

de la société conjugale, qui ne pourrait subsister si l'un des époux n'était subordonné à l'autre."⁶⁵⁷

En réalité, nécessités socio-politiques et nécessités naturelles ne s'opposent pas chez lui mais sont confondues parce que la famille est pensée, politiquement, comme une société naturelle dans laquelle l'homme a, de fait et de droit, une "prééminence" sur la femme. C'est bien sur cette confusion que Portalis construit le droit de la famille dans le Code civil⁶⁵⁸ : la puissance du mari s'impose comme un effet du mariage, de la nature spécifique de cette société qui requiert une autorité de direction et qui trouve dans la hiérarchie naturelle entre les sexes, sa propre légitimité.

D'autres ont eu recours, pour résoudre cette apparente incohérence du droit, au seul caractère socio-politique de la famille. La contradiction entre la femme capable (majeure et non mariée) et la femme incapable devient, selon cette interprétation, une conséquence de la conception traditionnelle du mariage et de la famille, plutôt qu'un effet de la conception sexiste des droits de la personne dont serait porteur Portalis. C'est ainsi que des juristes de la première moitié du XIX^{ème} siècle⁶⁵⁹ ont choisi de justifier l'autorisation maritale, non par une quelconque infériorité ou faiblesse intellectuelle de la femme (car une femme mariée, arguent-ils, ne diffère pas, en nature, d'une femme veuve ou fille majeure), mais par la définition du mariage comme collectivité des intérêts matrimoniaux dont le mari est le représentant et dans laquelle la femme entre libre et en parfaite connaissance de cause⁶⁶⁰. Ce faisant, ils ne font que reprendre les principes de celui qui a le plus inspiré les rédacteurs du Code civil, Pothier qui, à la fin du XVIII^{ème} siècle, asseyait la puissance maritale sur un principe politico-naturel (la soumission de la femme à son mari rendue nécessaire par la nature de la famille et du mariage) et non sur une quelconque faiblesse de raison des femmes :

"Le besoin qu'a la femme de cette autorisation de son mari, n'est pas fondé sur la faiblesse de sa raison ; car une fille mariée n'a pas la raison plus faible que les filles et les veuves, qui n'ont pas besoin d'autorisation. La nécessité de l'autorisation du mari n'est donc fondée que sur la puissance que le mari a sur la personne de sa femme, qui ne permet pas à sa femme de rien faire que dépendamment de lui."⁶⁶¹

Au contraire de celle dont a besoin le mineur, l'autorisation nécessaire pour la femme mariée est alors requise "en faveur du mari, pour maintenir la puissance qu'il [a] sur sa femme"⁶⁶².

⁶⁵⁷ *Ibid.*, p. 178.

⁶⁵⁸ Cf. Irène Théry et Christian Biet, "Portalis ou l'esprit des siècles. La rhétorique du mariage dans le Discours préliminaire au projet de Code civil", in *La famille, la loi, l'Etat...*, *op. cit.*

⁶⁵⁹ Charles Demolombe, *Cours de Code civil*, Paris, 1845-1882, 31 vol. Le tome IV porte sur le mariage et la séparation de corps. Voir aussi, dans la même lignée d'interprétation, *Cours de droit civil français*, d'après l'ouvrage allemand de C.S. Zachariae, par MM. C. Aubry et C. Rau, 3^{ème} éd., 1856-1858, 6 vol.

⁶⁶⁰ Paul Gide, *Étude sur la condition privée de la femme*, Paris, Pédone, 1867 (notamment pp. 465-514).

⁶⁶¹ Pothier, *Oeuvres*, Paris, Beaucé, 1818, tome VIII, *Traité de la puissance du mari sur la personne et les biens de la femme*, p. 492.

⁶⁶² *Ibid.*, p. 493.

Il apparaît, à la faveur de la comparaison entre les arguments de Pothier et ceux plus mitigés de Portalis, que la pensée individualiste post-révolutionnaire préfère trouver dans la *nature* de la femme, dans la différence entre les sexes, la justification ultime de sa subordination dans le mariage, plutôt que d'avoir à recourir, avec la belle rigueur de Pothier, au caractère ouvertement politique de la famille. C'est que son organisation inégalitaire dans le Code civil, en complète rupture avec les principes qui régissent par ailleurs le droit commun, devient difficile à *justifier* comme principe politique. Le recours à la nature permet dans ce cas de court-circuiter toute velléité de rapprochement entre l'organisation de la société civile et celle de la société familiale, et de rendre caduques, par la même occasion, d'éventuelles accusations d'injustice :

“Ce n'est dont point dans notre *injustice*, se défend, de manière significative, Portalis, mais dans leur vocation *naturelle*, que les femmes doivent chercher le principe des devoirs plus austères qui leur sont imposés pour leur plus grand avantage et au profit de la société.”⁶⁶³

On déduira de cette série d'observations que la catégorie “femme” n'existe pas en droit civil : il y a des individus non définis d'une part et des époux d'autre part⁶⁶⁴. La nature de la femme étant indissociable de ses fonctions sociales de mère et d'épouse, et inversement, il y a une réelle difficulté, exprimée ici par la plupart des législateurs et juristes, à imaginer une femme-individu, c'est-à-dire à penser la femme de manière abstraite, indépendamment de son appartenance naturelle à la famille. Autant la pensée d'un homme-individu a pu émerger sous l'effet d'un individualisme qui tendait à distinguer la hiérarchie sociale d'un ordre naturel transcendant, autant l'idée de la femme reste profondément immergée dans un déterminisme socio-naturel qui laisse penser qu'elle est mère et épouse dans tous les actes de sa vie, incapable de s'extraire d'une condition qui lui est imposée par la nature des choses⁶⁶⁵ et contre laquelle les constructions socio-juridiques ne sauraient aller, par définition. C'est pourquoi la femme civile, celle qui peut prétendre aux mêmes droits que l'homme en tant qu'individu indifférencié, ne peut exister que dans les interstices du droit, en dehors de la condition juridique de l'épouse, c'est-à-dire de la condition “naturelle” de toute femme dans la société, donc de la seule condition possible ou imaginable. On peut donc dire que si la femme civile existe (notamment lorsque majeure, elle reste

⁶⁶³ Présentation au corps législatif et exposé des motifs par le conseiller d'Etat Portalis..., *op. cit.*, p. 179. C'est moi qui souligne.

⁶⁶⁴ Cf. Hugues Fulchiron, “La femme, mère et épouse dans le droit 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, Presses universitaires du Mirail, Toulouse, 1989, qui remarque avec justesse que “les inégalités maintenues ne sont pas vraiment fondées sur le sexe : elles ne concernent pas la femme en tant que telle, mais seulement la femme mariée, et dans un domaine particulier, celui de l'administration des biens des époux” (p. 379). Sur ce point, son analyse est en contradiction avec celle d'Elisabeth Guibert-Sledziewski, qui dans le même ouvrage propose une explication de la condition civique des femmes basée sur le *sexisme* de la Révolution (cf. “La femme dans la législation révolutionnaire”, p. 411).

⁶⁶⁵ Sur la confusion maintenue, dans la littérature médicale de l'époque, entre le “physique” et le “moral” des femmes (pour reprendre les catégories utilisées par les médecins), voir Yvonne Knibiehler, “Les médecins et la ‘nature féminine’ au temps du Code civil”, *Annales*, Juillet-Août 1976, n° 4, pp. 824-843, ainsi que les ouvrages de Paul Hoffmann, *La femme dans la pensée des Lumières*, Ophrys, 1977 et de Thomas Laqueur, *La fabrique du sexe, Essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris, Gallimard, 1992 ; pour un aperçu des débats sur la nature de la femme, à l'extérieur du cercle des médecins-philosophes, mais avec l'utilisation des mêmes arguments exactement, voir l'édition des textes de Thomas, Diderot et Mme d'Épinay, présentée par Elisabeth Badinter, *Qu'est-ce qu'une femme ?*, Paris, P.O.L., 1989. Il n'est pas jusqu'à Condorcet, symbole aujourd'hui d'une pensée “féministe” sous la Révolution, pour distinguer la raison des femmes de la raison des hommes, et déduire de leurs différences naturelles des fonctions *sociales* distinctes ; un aperçu des conséquences de la prégnance de cette pensée sur les législateurs de cette période est proposé par E. Badinter, à travers un choix de textes et discours politiques liant étroitement fonctions naturelles et fonctions sociales des femmes, dans *Paroles d'hommes (1790-1793)*, Paris, P.O.L., 1989 (discours de Condorcet, Guyomar, Roederer, Lequinio, Santerre, Romme, Williams, Lanjuinais, Fabre d'Églantine, Amar, Chaumette...).

célibataire), c'est par un effet pervers du droit individualiste et non comme une de ses catégories⁶⁶⁶.

2.1.3 La famille, société naturelle et *motif* de la société civile

Cette opposition entre l'organisation de la société civile des individus et celle de la société domestique des époux à laquelle *aboutit* la législation révolutionnaire avait été formulée dès 1788 par P.-L. Roederer, acteur important et observateur lucide de cette période⁶⁶⁷. Celui-ci la développe en 1793 dans un cours au Lycée (ce temple du rationalisme philosophique qui rassemble les principaux artisans de ce qu'on appellera plus tard l'Idéologie⁶⁶⁸, parmi lesquels Volney, Garat, Daunou, Say, Guinguené, Chénier, Cabanis et Condorcet⁶⁶⁹).

En 1788, P.-L. Roederer ne faisait en réalité que reprendre les principes de l'école du droit naturel, dont toute la philosophie politique repose justement sur le caractère artificiel de la société des individus. La confusion, observée et dénoncée comme caractéristique de la pensée traditionaliste, entre famille et société, ne devait plus être de mise selon toute une partie de l'élite éclairée qui cherchait, à la veille de la Révolution, à contractualiser le lien politique entre le citoyen et l'Etat, la nation et le Roi⁶⁷⁰. Jacques Burlamaqui, un des chefs de file de l'école du droit naturel⁶⁷¹, exprimait déjà, à cette époque, la nécessité de distinguer philosophiquement l'autorité royale de l'autorité paternelle, c'est-à-dire le pouvoir politique dans la société *civile* du pouvoir naturel dans la famille. Il ne devait pas y avoir de continuité entre le modèle familial, par nature inégalitaire, et la société civile et politique, fruit d'une convention entre les hommes et, de ce fait, artificiellement égalitaire :

⁶⁶⁶ Nous aurons l'occasion de revenir sur les autres aspects de cette législation révolutionnaire qui définit implicitement l'individu à partir de la figure du chef de famille.

⁶⁶⁷ Quelques éléments de biographie sont donnés en annexe.

⁶⁶⁸ Créé sous le nom de *Musée scientifique* par Pilâtre, sur le modèle du centre de conférences du frère Court de Gébeline (*Le Musée de Paris*), le Lycée rassemble une partie de l'élite intellectuelle présente dans les salons de Mme Helvétius (1771-1800), puis de Destutt de Tracy (à partir de 1800). Sur le Lycée, voir Charles Dejob, *De l'établissement connu sous le nom de Lycée et d'Athénée et de quelques établissements analogues*, extrait de la *Revue internationale de l'enseignement* du 15 juillet 1889, Paris, 1889 ; cf. du même auteur, *Instruction publique en France et en Italie au XIXème siècle* (dans lequel il développe l'article sus-cité). Sur les Idéologues, voir F. Picavet, *Les Idéologues : essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc., en France depuis 1789*, Paris, 1891 ; Charles Hunter Van Duzer, *Contribution of the Idéologues to French Revolutionary Thought*, Baltimore, 1935 ; M. Régaldou, *Un milieu intellectuel : la Décade philosophique (1794-1807)*, Thèse, 1976 ; Georges Gusdorf, *La conscience révolutionnaire. Les Idéologues*, 1978 ; ainsi que le chapitre que leur consacre Claude Nicolet, dans *L'idée républicaine en France, Essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard, 1982.

⁶⁶⁹ Compagnons dont la plupart sont également membres de la Loge des Neuf Soeurs, qui a joué un rôle considérable depuis le règne de Louis XVI jusqu'en 1792.

⁶⁷⁰ Voir C.B. MacPherson, *La théorie de l'individualisme possessif*, Paris, Gallimard, 1971 ; et Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la Science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1970.

⁶⁷¹ Cf. Laurent Aboucaya, *Jean-Jacques Burlamaqui et Emer de Vattel, les coryphées suisses du droit naturel et des gens (XVIIIème siècle)*, thèse d'histoire du droit, Toulouse 1, 1989 (non corrigée, je n'ai malheureusement pas pu consulter cette thèse).

“... toute autorité entre les hommes ne peut être fondée, ou que sur le consentement réciproque et volontaire, ou que sur quelque loi divine, qui ordonne que l’un soit assujéti à l’autre. On ne saurait établir le fondement de l’autorité paternelle sur le consentement des enfants, il faut donc avoir recours pour cela à l’ordre de Dieu et aux lois naturelles.”⁶⁷²

Représentatif de ce courant *jusnaturaliste* dont on mesure mieux, maintenant, l’impact qu’il a pu avoir sur l’élaboration du Code civil, P.-L. Roederer fait plus qu’en appliquer les principes à sa description de la société politique révolutionnaire ; car c’est une véritable causalité entre l’ordre de la société civile et celui de la société familiale, qu’il met en place en 1793, permettant ainsi de justifier (de “rendre juste”) la contradiction devenue bien visible entre les deux et l’inégalité qui caractérise la seconde. C’est ainsi que la famille, ramenée au rang de société strictement naturelle, devient le *motif* de la société civile.

P.-L. Roederer défend une conception proche de celle de Burlamaqui en dissociant la construction de la société du modèle de la communauté familiale et en refusant pour l’une la hiérarchie naturelle qui fonde les relations de l’autre :

“Quelques écrivains ont pensé que la société civile n’est qu’une extension de la famille et qu’elle doit se gouverner par les mêmes principes ; cette opinion est certainement fausse. La famille n’est point une société ; c’est une domination, c’est un engagement nécessaire entre le chef et les autres membres qui la composent ; un engagement formé immédiatement par la souveraine puissance de la nature.”⁶⁷³

La “société de famille”, comme il l’appelle fréquemment, préexiste à la société civile. Présente jusque chez les animaux, elle n’est pas une création des hommes mais leur a été imposée par la nature. Son objet est “l’union des sexes, la conservation des femmes, la nourriture des enfants”⁶⁷⁴, la conservation de la femme consistant principalement à la protéger et à la nourrir. C’est dans ce besoin unilatéral et spécifique aux femmes que réside le pouvoir marital :

“pouvoir qui ne réside pas dans le droit de commander à la femme, précise-t-il en 1793, mais dans la faculté de faire sans elle ce qui intéresse sa subsistance et celle de sa famille ; pouvoir qui, loin de conduire à une domination, ne fait que la condition d’un service.”⁶⁷⁵

De 1788 à 1793, P.-L. Roederer a renoncé à définir la famille selon le principe de “domination” — comme il le faisait dans *De la députation aux États généraux*⁶⁷⁶, et comme il le fera à nouveau dans son projet de

⁶⁷² Jacques Burlamaqui, Jacques Burlamaqui, *Elémens du droit naturel*, op. cit., p. 302.

⁶⁷³ P.-L. Roederer, *De la députation aux États Généraux*, op. cit., p. 539. La suite de ce passage, trop long pour être inséré dans le corps de notre texte, a été reproduit en annexe.

⁶⁷⁴ P.-L. Roederer, “Cours d’organisation sociale, fait au lycée en 1793”, in *Oeuvres* du comte P.-L. Roederer, op. cit., p. 159.

⁶⁷⁵ *Ibid.*

⁶⁷⁶ P.-L. Roederer, *De la députation aux États Généraux*, op. cit., pp. 553. Encore cette *domination* ne réside-t-elle pas, à ses yeux, dans un *pouvoir* absolu sur la femme, ni dans le droit de lui commander, mais plutôt dans la faculté reconnue à l’homme de gouverner sans elle les choses qui touchent à sa subsistance ou à la défense de la famille.

constitution de 1795⁶⁷⁷ — pour lui préférer celui d'une *réciprocité* ; mais d'une réciprocité tout à fait spécifique à cette société, puisqu'elle ne met pas en équivalence les droits des uns et ceux des autres, mais au contraire, les *droits* des uns et les *devoirs* des autres. Aussi, n'est-il pas étonnant de le voir définir le lien conjugal comme on définit le lien parental, sur l'affection et l'amour que ceux qui détiennent l'autorité ressentent ou devraient ressentir envers les plus faibles, plutôt que sur la domination. Selon l'idée que l'on se fait, à ce moment de la Révolution, de la relation entre époux, le devoir du mari envers sa femme est du même ordre que celui des parents envers leurs enfants : il naît du besoin de protection et de la dépendance des faibles à l'égard des plus forts⁶⁷⁸. De la distance mise entre ce qui est artificiel et ce qui est naturel, P.-L. Roederer déduit un système d'organisation politique dans lequel la privation de droits civils et politiques pour les femmes et les enfants acquiert une remarquable cohérence doctrinale, sur laquelle nous reviendrons en temps voulu⁶⁷⁹.

* * *

Absente comme catégorie du droit, la famille n'en est pas moins un objet dont se préoccupent les législateurs, attentifs à préserver ce qu'ils considèrent comme son caractère essentiel et sa destination première : la protection des plus faibles, c'est-à-dire les femmes et les enfants. De la société civile organisée autour des droits individuels et de la notion de contrat, on est passé à la communauté (dite naturelle) des membres de la famille soumis à l'autorité de leur chef, à la fois comme père et comme mari. On voit bien apparaître une construction de la famille comme société naturelle, seule susceptible en tant que telle de justifier les différences de droits entre les individus de la société civile égalitaire et les membres de la famille. Alors que les juristes de

⁶⁷⁷ P.-L. Roederer, "Constitution - article 6 : A qui appartiennent le droit de cité et le titre de citoyen", *Journal de Paris*, prairial an III (1795), in *Oeuvres* du comte P.L. Roederer, publiées par son fils, A.M. Roederer, Paris, 1857, tome sixième, pp. 95-96. La Constitution est décrite sur dix articles qui s'échelonnent dans le *Journal* du 9 au 16 prairial an III (juin-juillet 1795).

⁶⁷⁸ C'est la même conception sentimentaliste de la société de famille qui imprègne les discours sur les devoirs des parents envers les enfants, lors des discussions sur le Code civil, exactement à la même époque. Dans son étude sur la régénération de l'autorité paternelle, Pierre Murat note en effet que ce n'est plus la suprématie du père mais la faiblesse de l'enfant qui devient la raison d'être de l'autorité paternelle ; et de conclure que "l'originalité de la Révolution n'est pas tant de limiter la magistrature domestique du père, qui l'était déjà au moins en droit sous l'Ancien Régime, que d'essayer de convaincre les juristes d'abord, et tous les citoyens ensuite, que l'autorité des père et mère doit n'être qu'une "autorité d'affection" reposant sur "une co-relation de devoirs". Pierre Murat, "La puissance paternelle et la Révolution française...", in *La famille, la loi, l'Etat...*, *op. cit.*, p. 404.

⁶⁷⁹ Pour les commodités de l'exposé, nous nous en sommes tenu pour ce chapitre à sa conceptualisation du lien entre la famille et la société civile, puis entre la famille et la société politique, réservant pour des développements ultérieurs son explication de l'exclusion des femmes de la représentation politique (cf. chap. 3, § 3. 2.2) ; il y a là, en effet, les prémisses de la conception républicaine de la citoyenneté comme pure abstraction, et du mouvement intellectuel de "domestication" par lequel la famille, véritable impensé de l'individualisme, a peu à peu été reléguée hors de la société civile. C'est par ce mouvement dont l'ampleur s'étend sur toute la première moitié du XIX^e siècle que la citoyenneté des femmes s'est trouvée vidée de tout le contenu socio-politique dont la pensée traditionnelle, relayée par une partie du libéralisme conservateur sous la Restauration, l'avait investie en sa qualité de mère et d'épouse. P.-L. Roederer, dans ses textes de 1788 à 1793, a déjà parfaitement saisi l'esprit de cet individualisme *politique*. Cf. chapitre intitulé "La situation politique des membres de la famille".

L'Ancien Régime pouvaient se contenter de justifier l'autorité du chef de famille par la nature politique de la famille (unité de direction consubstantielle à la famille en tant qu'unité à la fois sociale et naturelle, les deux notions étant indissociables), on voit apparaître au tournant du siècle une argumentation inscrite dans la nature de la différence sexuelle cette fois qui semble, pour une pensée individualiste, plus légitime que le recours à la famille comme corps constitué. Il y a là une tentative pour justifier le maintien d'une tradition à partir des nouvelles catégories du droit qui se solde par une contradiction majeure entre l'individualisme des termes, et le traditionalisme des effets de droit induits par les dispositions juridiques du Code civil. La contradiction propre au droit napoléonien est bien là en effet, qui oppose la sphère civile des individus à la communauté des époux. Cette distorsion visible — entre les principes égalitaires d'une part et le maintien de la hiérarchie familiale d'autre part — qui traverse en fait toute la législation révolutionnaire et napoléonienne est loin d'être anecdotique. En effet, on n'est pas seulement, ici, dans une sorte d'exceptionnalité à la règle démocratique individualiste, résurgence de la pensée archaïque, reflet d'une peur universelle devant la modernité. Car en matière de nouveauté et de radicalité, les révolutionnaires ont montré qu'ils savaient ne pas reculer, et ont prouvé par là-même que le maintien de certaines traditions au détriment de toutes celles qu'ils sabrent vigoureusement, est le fruit de leur volonté avant d'être celui de leur inconscient, de leur aveuglement ou d'une quelconque fatalité historique.

Le choix de conserver quasiment intouchée l'ancienne autorité du chef de famille s'inscrit certes dans l'opposition issue de la construction politique moderne, entre société naturelle et société artificielle, c'est-à-dire entre ce qui est censé s'imposer aux hommes et ce qui est censé être du ressort de leur volonté. Entre famille et société civile, il y aurait toute la distance nécessaire à la construction de l'égalité entre les hommes, de ce contrat social qui leur permet désormais de passer outre, au regard des droits, leurs forces et faiblesses, leur naissance et leur appartenance sociale. C'est du moins ainsi qu'un observateur aussi averti que P.-L. Roederer comprend l'événement révolutionnaire : comme une mise à distance des hiérarchies naturelles qui caractérisent les sociétés d'avant la société des droits de l'homme et dont la famille reste le seul et dernier souvenir. Avec cette conviction implicite mais qui fait toute la différence entre la société des hommes et la société familiale : c'est que les hommes naissent *par principe* égaux en droits, indépendamment de leurs différences naturelles qu'on décide, au nom de la raison et du droit naturel, de juger négligeables au regard de tout ce qui leur est commun en tant qu'hommes ; alors que les membres de la famille continuent d'être soumis à un déterminisme socio-naturel qu'on juge nécessaire de respecter. Dans les deux cas, c'est la nature des choses qui guide l'action du législateur, comme une vérité qui s'impose à sa raison et à laquelle il accède par l'observation. Simplement, il observe ce qu'il veut bien voir : l'évidence, dans les deux cas, fonctionne comme ultime justification de l'organisation de l'égalité entre les hommes dans un cas, et de l'inégalité entre les sexes et les générations dans l'autre. La société civile peut se construire indépendamment de la société familiale dont l'organisation hiérarchique et naturelle lui sert même, le cas échéant, de contre-modèle. Il y a donc moins distorsion, de ce point de vue, qu'opposition

dialectique de l'une à l'autre.

Reste que l'on comprend mal pourquoi la construction démocratique engendre une telle opposition entre famille et cité. On voit bien, à l'issue de ce chapitre, qu'elle est un effet de la pensée politique, et non pas "déjà là", aux origines de la Révolution ; et on a pu observer comment se séparaient peu à peu, dans les discours et dans le droit, la société comme ensemble construit, et la famille comme communauté naturelle, alors que tout l'ancien régime avait été traversé de leur assimilation l'une à l'autre. C'est déjà un point important, d'avoir pu établir que si exclusion politique des femmes il y a, elle ne provient pas d'une pensée "séparatiste" basée sur la contradiction entre la famille comme sphère privée, féminine, et la société comme sphère publique, masculine. Toute la législation intermédiaire sur la famille montre au contraire qu'il n'y a pas, d'emblée, cette distinction intellectuelle entre le politique (artificiel) et le familial (naturel) qu'on supposait jusqu'à maintenant lorsqu'on tentait de comprendre l'exception féminine. Incontestablement, la famille ne peut plus, au sortir de la période révolutionnaire, servir de modèle pour penser le politique : elle est clairement, très consciemment reléguée aux frontières extérieures du socio-politique qui ne veut plus se penser que sur la catégorie de l'individu, sur les principes de la liberté et de l'égalité, et selon le mode contractuel. Pourquoi cela ? Qu'est-ce qui se joue, à travers la législation sur la famille, qui interdit d'appliquer à celle-ci les principes de la société politique ? Qu'est-ce qui fait que la différence de sexe est tout d'un coup investie d'une telle importance qu'il paraisse impossible au législateur de la considérer comme une *simple* différence naturelle au même titre que la différence entre les bien et mal portants, ou les grands et les petits ?

Car c'est bien dans cet ordre qu'il faut considérer la question. Les révolutionnaires, pensant à partir de la seule catégorie de l'individu, non défini, abstraction universelle, unité élémentaire de la société à construire, cherchent dans un premier temps à tout égaliser, tout libérer : c'est ainsi que les premières lois légifèrent uniformément, et conforment la famille à la société, au nom de leur similitude de nature. Puis, il semble que quelque chose s'oppose à cette uniformisation généralisée, qui interdit de traiter les époux comme on traite les individus. Ça n'est pas la différence de sexe en tant que telle, puisque celle-ci n'est jamais, dans les premiers temps de la législation intermédiaire, évoquée comme une structure à laquelle le droit devrait d'emblée se conformer. Ça n'est pas la famille, on l'a bien vu, puisque son caractère exceptionnel n'est pas encore aperçu, à cette date, mais deviendra au contraire l'effet de cette première prise de conscience. Prise de conscience de quoi, alors ?

Ce "quelque chose" qui se joue, au moment où se pose la question de renoncer à l'égalité d'administration des biens entre les époux, c'est ce à quoi renvoie la figure du citoyen, mais du citoyen *dans la famille* ; à savoir : celle du représentant de l'autorité politique dans la société. Reconnaître une égalité entre les époux renvoie certes à la différence de sexe, mais elle renvoie surtout à la position socio-politique du chef de famille. Il n'est pas

anodin, et ça pourrait être la principale justification de tout ce chapitre, que la question de l'égalité entre les hommes et les femmes se pose *quasi* exclusivement au moment où est abordée, à l'Assemblée, la question de leurs relations conjugales : c'est moins l'opposition entre deux catégories naturelles qui trouble le législateur que ce à quoi renvoient les positions *socio-politiques* respectives des époux. Renoncer à l'autorité du mari dans sa famille, ça n'est pas simplement établir une égalité entre deux individus : c'est remettre en cause la notion d'autorité dans la société. N'oublions pas ce qui a été dit en introduction de ce chapitre : que la famille était considérée comme une société politique dans la théorie monarchiste de l'ancien régime ; qu'à ce titre, elle était le lieu où se pensait l'autorité en général, où le politique trouvait son fondement naturel, et où n'existait pas cette distinction entre la sphère des rapports privés, des différences de nature entre les personnes, et la sphère des rapports politiques, de l'égalité abstraite entre les individus. Pris dans le courant du renversement vers une société radicalement individualiste, les législateurs soumettent tout, dans les premiers temps de la Révolution, à la seule doctrine de l'égalité, pour se raviser lorsque confrontés à la question très concrète de la position de l'époux dans la famille, ils s'aperçoivent que l'autorité dont il est dépositaire ne saurait être abolie au même titre que le fut celle du Roi. Impossibilité dont la justification, on l'a vu, est trouvée dans la nature des choses, sans autre explication, sans qu'il soit grand besoin de se justifier. Cambacérès semble constater une chose très simple : le caractère naturel de l'autorité du mari dans la famille à laquelle on ne peut s'empêcher de comparer celle du Roi qui, lui, a perdu toute légitimité. C'est de cette distorsion que vient l'opposition entre la société familiale et la société politique : l'un est roi dans sa famille par la grâce de la nature, tandis que l'autre a perdu tout son pouvoir sous le coup de la prise de conscience révolutionnaire du caractère artificiel, construit, de la société politique des hommes. Cambacérès constate, et ne pousse pas plus loin la justification : c'est ainsi qu'on en a déduit que les révolutionnaires excluaient les femmes par misogynie, par volonté de respecter l'autorité du mari dans sa famille, qu'ils agissaient non pas en législateurs, mais en époux soucieux de préserver la paix dans leurs ménages. On peut y voir aussi une volonté à la fois plus politique (plus générale), plus en accord avec les structures de pensée, et moins dépendante des ressorts de la vie privée de ces hommes, à savoir : le souci implicite de préserver, à travers la figure d'un époux auquel on conserve toute sa "dignité" de chef de famille, celle de l'exercice individuel de l'autorité politique dans la société.

En étudiant, dans les lignes qui suivent, la théorie bonaldienne de la famille comme société politique, on s'expliquera mieux les deux phénomènes inhérents à cette assimilation du citoyen à la figure du chef de famille : d'une part, sa force de structuration en tant que catégorie directement issue de la pensée politique traditionaliste d'ancien régime, et d'autre part (et par conséquent) son caractère nécessairement *implicite* dans une société qui se veut et se croit individualiste.

2.2 La famille comme société politique

Terminer la Révolution consiste avant tout, pour les libéraux conservateurs du début du XIX^{ème} siècle, à se débarrasser du dogme de la souveraineté du peuple et de “l’utopie démocratique d’une société dans laquelle les volontés pourraient exprimer et construire d’elles-mêmes un être ensemble, produire en quelque sorte consciemment et artificiellement du lien social.”⁶⁸⁰ Cette définition, destinée à caractériser l’attitude politique d’hommes comme Guizot et Royer-Collard, aurait tout aussi bien pu servir à caractériser celle des théocrates et ultra-royalistes qui, à partir de la Restauration, occupent une place politique de premier choix dans les Chambres comme dans les gouvernements qui se succèdent de Louis XVIII à Charles X. Ce qui rapproche les uns et les autres est l’attention portée au “tout social”, en réaction à la pensée individualiste qui caractérise la période précédente et dont la législation “intermédiaire” tient lieu de point culminant. A l’idéal de la *societas* succède celui de l’*universitas*⁶⁸¹ ; autrement dit, on passe d’une philosophie du droit naturel où la société était pensée comme une association d’individus, à une pensée politique pour laquelle “la société avec ses institutions, valeurs, concepts, langue, est sociologiquement première par rapport à ses membres particuliers, qui ne deviennent des hommes que par l’éducation et l’adaptation à une société déterminée”⁶⁸². Il s’agit de réorganiser

⁶⁸⁰ Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, *op. cit.*, p. 44.

⁶⁸¹ *Societas* et *universitas* correspondent aux deux conceptions de la société qu’Otto Gierke a développées dans son étude sur le droit des communautés dans la théorie du droit naturel (cf. *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800, with a lecture by Ernst Troeltsch*, Cambridge, 1934, 2 vol.), et que cite abondamment Louis Dumont dans ses *Essais sur l’individualisme...*, *op. cit.*, p. 82. Pour une description sociologique de ces deux formes opposées que sont la société et la communauté, voir Ferdinand Tönnies, *Communauté et société*, Paris, 1887.

⁶⁸² Louis Dumont, “Genèse, II. La catégorie politique et l’Etat à partir du XIII^{ème} siècle”, in *Essais sur l’individualisme...*, *op. cit.*, p. 83. Ce retour de la pensée holiste est particulièrement visible à travers l’invention de la sociologie, au début du XIX^{ème} siècle : c’est à partir du

la société en partant de l'homme comme être social et non plus de l'individu abstrait et universel. Or, dans cette forme de pensée où la société comme *communauté* retrouve son emprise sur les conceptions politiques de la société, emprise qu'elle avait peu à peu perdue depuis le XIII^{ème} siècle⁶⁸³, la famille joue le rôle "d'archétype historique et symbolique"⁶⁸⁴. C'est en effet un certain modèle de la famille qui sert à penser la société politique comme un ensemble unitaire, ayant une vie propre, et qui soit autre chose que la simple addition des individualités dont elle est formée. Sur la base de ces principes, les lois considérées comme les plus formatrices du "lien social et politique" sont adaptées au régime qui succède à l'Empire napoléonien. On a vu combien les lois électorales occupent les parlementaires de la Restauration ; mais, bien avant que ne soit votée la première d'entre elles, en février 1817, Louis XVIII procède à l'abolition la plus vitale pour un gouvernement monarchique : celle du divorce.

Par la suppression du divorce, la contre-révolution entend faire correspondre à l'Etat monarchique récemment restauré, une famille elle-même rendue à sa vocation naturelle d'ordre et de fixité dans la société⁶⁸⁵. La seconde Restauration advenue, au lendemain des Cent Jours, il s'agit de conformer la législation sur la famille au nouvel ordre politique. Dès le 14 décembre 1815, Louis de Bonald fait en comité secret de la Chambre des députés une proposition relative à l'abolition du divorce, qu'il développe en séance publique le 26 décembre. La discussion, peu animée, ne dure que le temps d'une séance et de trois discours⁶⁸⁶ et se termine par l'adoption du projet⁶⁸⁷. La loi du 8 mai 1816 abolit le divorce pour tout le siècle, c'est-à-dire jusqu'en 1884, date à laquelle la loi Naquet l'autorise à nouveau. C'est là une victoire importante de la pensée conservatrice sur la pensée révolutionnaire, puisque la loi va perdurer jusqu'en 1884 ; mais c'est une victoire dont la portée est somme toute assez réduite, dans la mesure où les fondements individualistes du droit civil, et notamment le principe de l'égalité des citoyens devant la loi, ne sont pas remis en cause par la Monarchie. Plus intéressante est la pensée

moment où l'on essaie de penser la société en tant qu'objet qu'a pu émerger cette première forme de science sociale. Sociologie dont l'oeuvre d'Auguste Comte est généralement citée, dans les manuels universitaires, comme "précurseur" (si l'on nous permet ce néologisme utile), mais dont l'origine devrait être attribuée à l'oeuvre de Louis de Bonald ; cf. la remarquable approche que Robert Nisbet fait de la "tradition sociologique" à travers les concepts élémentaires qu'elle déploie (tels que la communauté, l'autorité, le statut, le sacré et l'aliénation), dans *La tradition sociologique*, Paris, PUF, 1984 (1^{ère} édition américaine, Basic Books, New York, 1966). Sur le contexte intellectuel nécessaire à l'invention des sciences sociales au tournant du XIX^{ème} siècle, voir l'article de Michel Freitag, "La crise des sciences sociales et la question de la normativité", in *Le naufrage de l'Université et autres essais d'épistémologie politique*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 1995 ; voir aussi la thèse de Patrick Cingolani, *Le problème de l'individualisme et de la démocratie aux origines de la sociologie en France au XIX^{ème} siècle*, thèse de sociologie sous la dir. de G. Namer, Paris 7, 1991.

⁶⁸³ Louis Dumont date la naissance conjointe de l'Etat moderne et de la liberté de l'individu, des écrits de Guillaume d'Occam, dans la première moitié du XIV^{ème} siècle ; cf. *Genèse*, II. La catégorie politique et l'Etat à partir du XIII^{ème} siècle", in *Essais sur l'individualisme...*, op. cit., p. 70-74.

⁶⁸⁴ Cf. Robert Nisbet, *La tradition sociologique*, op. cit. p. 70.

⁶⁸⁵ "Supprimer le divorce, c'est rendre possible la relégitimation de l'ordre social fondé en Dieu, c'est retrouver la stabilité, c'est effacer la sécession introduite par la Révolution dans le corps social. Ayant partie liée avec la démocratie, le divorce symbolise à lui seul le désordre révolutionnaire." Gérard Gengembre, "La famille des contre-révolutionnaires...", in *La famille, la loi, l'Etat...*, op. cit., p. 163.

⁶⁸⁶ Trois discours de MM. Cardonnel, Fournier de Saint-Lary, et Blondel d'Aubers, sans grand intérêt, ainsi que trois opinions non prononcées de MM. Chifflet, Josse-Beauvoir et Royer, qui reprennent en grande partie les arguments du discours et de l'ouvrage de Louis de Bonald sur le divorce ; cf. *A.P.*, séance du 2 mars 1816.

⁶⁸⁷ Adopté par 195 voix contre 217 ; le projet est communiqué à la Chambre des Pairs le 12 mars et adopté par 113 voix sur 122. Il s'agissait là uniquement de décider d'abolir le divorce ; la loi elle-même qui porte abolition du divorce, examinée par une commission à laquelle Louis de Bonald, comme de juste, est présent, sera votée par 225 voix contre 11 dans la séance du 27 avril, et deviendra la loi du 8 mai 1816.

politique qui sous-tend cette loi, en ce qu'elle exprime un courant de pensée traditionaliste hérité de l'ancien régime, et que reprennent avec d'autant plus d'aisance les défenseurs ultra-royalistes de la nouvelle loi. A travers la loi d'abolition du divorce, c'est une défense de l'autorité politique absolue qui se trouve exprimée. Comme telle, elle est vouée aux gémonies par la plupart des libéraux de la période considérée (depuis P.-L. Roederer jusqu'à F. Guizot) ; mais comme catégorie de la pensée, et comme système d'argumentation pour légitimer l'exercice du pouvoir dans la société, on pourra constater à quel point la pensée politique de la famille continue d'exercer, implicitement, ses effets.

2.2.1 La théorie bonaldienne du pouvoir

La Chambre de 1815, sous l'impulsion de Louis de Bonald, abolit durablement le divorce dans la France post-révolutionnaire. Cette loi est le fruit conjoint du retour à la monarchie, qui appelle des modifications importantes en matière d'organisation politique, et du théoricien Louis de Bonald. Selon ce théocrate, la famille n'est pas une simple unité élémentaire de la société, ni même le lieu de socialisation des futurs citoyens (la petite patrie, chère à Rousseau). Elle est beaucoup plus que cela, puisque c'est une construction intellectuelle qui doit servir de modèle à l'organisation politique. Ainsi est-elle moins étudiée que *pensée* comme une société politique idéale : sa théorie des rapports entre le père, la mère et les enfants est d'abord, dans cet esprit, une théorie *politique* des rapports entre les différents niveaux hiérarchiques de la société, ce qui n'est pas sans rappeler des modes de pensée holistes, caractéristiques de l'ancien régime.

La loi d'abolition du divorce, oeuvre conjointe de la Monarchie et de L. de Bonald

Louis de Bonald est d'abord un théoricien, dont la carrière politique et l'influence au sein des députés ultra-royalistes s'étendent sur une grande partie de la Restauration⁶⁸⁸. L'influence de son oeuvre sur la pensée traditionaliste en général⁶⁸⁹ et sur les doctrines qui tout au long du XIXème siècle ont pensé la société politique à

⁶⁸⁸ On trouvera, en annexe, quelques éléments biographiques sur Louis de Bonald.

⁶⁸⁹ Cf. R. A. Nisbet, "De Bonald and the conception of social group", *Journal of the History of Ideas*, juin 1944 ; Raymond Deniel, "La famille dans sa relation à l'Etat et à la religion, chez les penseurs traditionalistes de la Restauration", *Recherche sociale*, 26, 1969 ; W. Jay Reedy, "Burke and Bonald : paradigms of late 18th century conservatism", *Historical reflections*, 1981, n° 2, p. 69-93 ; Jean-Jacques Chevallier, "Louis Ambroise de Bonald (1754-1840) : un bloc de pensée contre-révolutionnaire", in *Religion, société et politique : mélanges en hommage à Jacques Ellul*, Paris, PUF, 1983 ; Stéphane Rials, *Révolution et contre-révolution au XIXème siècle*, Paris, DUC/Albatros, 1987 ; Gérard Gengembre, *La contre-révolution ou l'histoire désespérante*, Imago, 1989.

partir d'une théorie de la famille en particulier, est bien connue⁶⁹⁰. Elle est représentative, avec celles de Burke et Joseph de Maistre, de la pensée contre-révolutionnaire⁶⁹¹, c'est-à-dire d' une "conception globale du monde, saturée de théologie et d'ontologie, forte d'une anthropologie, d'une épistémologie et parfois d'une philosophie du langage"⁶⁹², qui est aussi "un complexe de sensibilités qui jette un pont entre les esprits supposés du XVIII^e et du XIX^e siècle."⁶⁹³ Depuis peu, l'accent a été mis sur son utilisation de la famille comme "principe et moyen, comme une grille de lecture du processus historique, comme la prise en compte de la position révolutionnaire en même temps que sa réfutation"⁶⁹⁴, permettant au théoricien de "penser le social comme organisme régi par la complémentarité des organes, comme hiérarchie des familles et comme suprématie d'un pouvoir dont l'unicité s'avère analogue à celle du père de famille"⁶⁹⁵.

Trois séries de raisons justifient, aux yeux de Louis de Bonald, la nécessité de rétablir dans la monarchie, l'indissolubilité du mariage : des raisons prises dans la nature physique et morale de l'homme, des raisons tirées des considérations civiles et des raisons tirées des considérations politiques. Premièrement, la fin du mariage est la conservation des enfants et des femmes qui tous deux ont besoin de cette protection. Deuxièmement, l'engagement conjugal étant formé entre trois personnes présentes, il ne saurait être dissout par deux seulement, au préjudice du tiers (l'enfant) qui représente la seule raison de l'union sociale de l'homme et de la femme. Quant aux raisons politiques, "elles sont prises dans une théorie, expliquait le député, dont les bornes d'un rapport ne permettent pas le développement" ; mais, ajoutait-il :

"... il suffira de dire que telle est l'identité des principes et de la constitution de la société domestique et de la société publique ; telle, par conséquent, l'analogie de nos idées sociales, que les pensées, les sentiments et les habitudes que fait naître l'indissolubilité de la monarchie domestique, conduisent naturellement aux pensées, aux sentiments, aux habitudes qui défendent et conservent l'indissolubilité, ou, ce qui est la même chose, la légitimité de la monarchie politique. Toutes les doctrines qui ont affaibli l'une, ont attenté à l'autre ; partout où le lien domestique a été dissous, le lien politique a été rompu ou relâché : la démocratie politique, qui permet au peuple, partie faible de la société politique, de s'élever contre le pouvoir, est la compagne nécessaire de la faculté du divorce, véritable démocratie domestique, qui permet aussi à la partie faible de s'élever contre l'autorité maritale, et d'affaiblir ainsi l'autorité paternelle ; et pour retirer l'Etat des mains du peuple, comme dit Montesquieu, il faut commencer par retirer la famille des mains des femmes et des enfants. (...) Renforcez le pouvoir domestique, élément naturel du pouvoir public, concluait-il, et consacrez l'entière dépendance des femmes et des enfants, gage de la constante

⁶⁹⁰ Jean Maitron, "Les penseurs sociaux et la famille dans la première moitié du XIX^e siècle", in Robert Prigent, *Renouveau des idées sur la famille*, 1952 ; Raymond Deniel, *Une image de la famille et de la société sous la Restauration. Etude de presse catholique*, Paris, Editions ouvrières, 1965 ; Henri Lorin, "L'idée familiale comme inspiratrice et ordonnatrice des lois sociales", in *La Famille*, compte-rendu des 9^e Semaines Sociales de France, Lyon, Gabalda, 1912 ; enfin, on pourra consulter la thèse de Jean-Yves Pranchère, *L'autorité contre les Lumières : la philosophie de Joseph de Maistre*, thèse de philosophie, sous la dir. d'A. Philonenko, Rouen, 1996, qui étudie plus particulièrement le rattachement de ce traditionaliste à certains concepts de la philosophie des Lumières.

⁶⁹¹ Elle est ainsi considérée comme représentative des principes de la légitimité de droit divin, parmi les théories de la souveraineté que Maurice Barbé recense pour la première moitié du siècle ; voir *Etude historique des idées sur la souveraineté en France de 1815 à 1848*, thèse de doctorat, Paris, 1904.

⁶⁹² Stéphane Rials, "La contre-révolution", in *Nouvelle histoire des idées politiques*, sous la dir. de Pascal Ory, Paris, Hachette, coll. Pluriel, 1987, p. 166.

⁶⁹³ Stéphane Rials, "La contre-révolution", in *Nouvelle histoire des idées politiques*, op. cit., p. 166.

⁶⁹⁴ Gérard Gengembre, "La famille des contre-révolutionnaires : une réponse archaïque à la modernité", in *La famille, la loi, l'Etat...*, op. cit., p. 157.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 160.

obéissance des peuples.”⁶⁹⁶

Au terme de son discours, l’orateur proposait que tous les articles relatifs à la dissolution du mariage et au divorce⁶⁹⁷ fussent retranchés du Code civil. La discussion qui s’ensuivit montre que les députés de la "Chambre introuvable" n’avaient visiblement rien à redire à la proposition de Louis de Bonald, qui s’imposait telle une évidence — c’est-à-dire comme un effet direct du rétablissement de la monarchie — tant la famille était encore considérée comme l’un des leviers de l’action politique.

Le rapport de M. de Trinquelague, prononcé en comité secret le 19 février 1816, se contente de reprendre les principaux arguments de la proposition en insistant tout spécialement sur la nécessité de rétablir, dans la famille, un gouvernement fort ; d’autant plus fort, meilleur et respecté qu’*il ne peut cesser de l’être*. Le principe fondamental qui justifie l’abolition du divorce, c’est que la famille constitue l’unité élémentaire de la société politique et qu’à cet égard, son organisation interne doit être en rapport avec la nature du gouvernement. C’est pourquoi la première tâche d’un gouvernement monarchique qui repose sur “le pouvoir d’un seul, supérieur à tout, soumis pour sa durée à la seule action du temps”⁶⁹⁸ consiste à rétablir les mêmes principes de gouvernement dans la famille. Si le divorce correspond aux sociétés démocratiques, parce qu’il n’offre qu’une “société sans pouvoir fixe”, la monarchie doit nécessairement l’abroger :

“le mariage, dans une religion catholique, offre, dans une famille unie, un chef unique, que la mort seule prive de son pouvoir, et de qui tout ordre dérive, pour tendre vers un seul intérêt ; il offre l’épouse tenant de lui, et exerçant, avec lui, un pouvoir pour le bien commun, et des enfants que rien ne peut rendre étrangers à la famille.”

Les arguments qui reviennent le plus souvent dans les discours précédant le vote presque unanime de cette loi font de la famille le lieu de l’éducation des futurs citoyens, ce qui serait déjà une raison suffisante pour y intéresser l’Etat. Des sujets fidèles et dévoués ne seront formés que dans une famille protégée, car sans cette utile protection, les enfants n’ont plus de père, la femme n’a plus d’appui, et aucun ne prend la bonne habitude de se soumettre durablement à une autorité. La famille n’est donc pas simplement le rapprochement de deux sexes, mais une communauté sociale destinée à l’éducation civique de ses membres. Elle est également le lieu de la soumission de tous aux nécessités sociales. Hommes et femmes doivent sacrifier leur liberté sur l’autel de l’indissolubilité du mariage. Comme dans toutes les lois “bien coordonnées avec l’ordre social”⁶⁹⁹, on trouve dans la loi prohibitive du divorce

“ce grand principe, qu’il faut, pour le bonheur commun, enlever à l’homme une partie de sa liberté, et qu’il

⁶⁹⁶ Développement de la proposition du 14 décembre 1815 de M. de Bonald sur le divorce, 26 décembre 1815, Chambre des députés. On peut remarquer que la même citation de Montesquieu avait été reprise par P.-L. Roederer, dans les textes déjà cités, et aux mêmes fins que Louis de Bonald : justifier le pouvoir marital et paternel dans une société confiée à un gouvernement fort.

⁶⁹⁷ Contenus aux chapitres 7 et 8 du titre V, et dans les chapitres 1, 2, 3, 4 et 5 du titre VI.

⁶⁹⁸ Chifflet, Intervention en faveur du projet de loi sur le divorce, dans la séance de la Chambre des députés du 2 mars 1816. Les citations suivantes, jusqu’à indication contraire, sont extraites du même discours.

⁶⁹⁹ Blondel d’Aubers, Intervention en faveur du projet de loi sur le divorce, dans la séance de la Chambre des députés du 2 mars 1816.

n'est lui-même indépendant, heureux, que lorsqu'il est soumis."⁷⁰⁰

La famille est une petite patrie, et seul l'attachement à celle-ci garantit l'attachement futur des citoyens à la "grande patrie" : cette idée de Rousseau qui exprimait là une idée courante de l'ancien régime est reprise par Royer, qui l'utilise pour démontrer

qu'"un mari divorcé a cessé d'être un bon mari et un bon père ; [et que] le fils, très innocent sans doute, d'un père divorcé, ne peut être un bon fils, puisque, selon la belle pensée de M. de Bonald, il ne peut honorer son père, et l'un et l'autre ne seront jamais bons citoyens dans la rigueur de ce mot"⁷⁰¹.

Autre argument en faveur de l'abolition du divorce : la différence naturelle entre les sexes, qui établit entre les hommes et les femmes une "cruelle inégalité"⁷⁰². C'est un argument courant à cette époque, énoncé par des auteurs des deux sexes, de laisser entendre que le mariage est aussi lourd pour l'époux qu'il est protecteur pour la femme⁷⁰³, et que n'étaient les devoirs du premier envers les faibles et l'intérêt de la société, nul homme ne serait assez fou pour engager sa liberté (et ses revenus) de telle façon⁷⁰⁴.

La *justice*, dans l'esprit de ceux qui votent la loi, consiste à réintroduire une hiérarchie de pouvoirs et de fonctions, donc une solidarité fonctionnelle entre des êtres que la nature a faits inégaux, et de ce fait, complémentaires :

"la femme par le divorce, n'est pas moins opprimée que l'enfant, disait déjà Louis de Bonald dans sa proposition. Dans cette société, les mises ne sont pas égales ; l'homme y place sa force, la femme sa faiblesse. Les résultats, en cas de dissolution, ne sont pas égaux, puisque l'homme s'en retire avec toute son indépendance, et que la femme n'en sort pas avec toute sa dignité, et que de tout ce qu'elle y a porté, pureté virginale, jeunesse, beauté, fécondité, considération, fortune, elle ne peut reprendre que son argent."⁷⁰⁵

L'un des deux évêques qui à la Chambre des pairs se prononcent en faveur de cette proposition, renchérit sur ce type d'argumentation. C'est pour protéger la femme que l'abolition du divorce est nécessaire, le mariage étant pour elle une réparation de l'inégalité qui existe entre les deux sexes :

⁷⁰⁰ *Ibid.*

⁷⁰¹ Royer, Intervention en faveur du projet de loi sur le divorce, prononcée dans la séance de la Chambre des députés du 2 mars 1816.

⁷⁰² Développement de la proposition du 14 décembre 1815 de M. de Bonald sur le divorce, 26 décembre 1815, Chambre des députés.

⁷⁰³ On peut, entre autres exemples, renvoyer au *Cours d'organisation sociale* de P.-L. Roederer, dans lequel il explique que si la femme a bien plus à souffrir que l'homme n'a à travailler, elle *au moins* retire quelque chose du mariage, alors que "les peines de la femme ne donnent aucun avantage au mari" ; "la famille est fondée, dit-il, sur *les droits* des enfants et des femmes, et sur les *devoirs* des maris et des pères, droits et devoirs qui ne sont point réciproques et qui ne sauraient l'être" ; cf. *Cours d'organisation sociale, op. cit.*, respectivement pp. 159 et 164.

⁷⁰⁴ Il y a là tout un aspect de la philosophie bourgeoise du mariage comme engagement, devoir et austérité dont on peut regretter qu'il n'ait pas été aussi approfondi du point de vue des hommes que de celui des femmes. C'est Alain Corbin qui, dans un colloque relativement récent (1991), reprenait une de ses suggestions déjà anciennes (1984) d'engager une histoire de la souffrance masculine au XIX^e siècle, dont il laissait entendre qu'elle promettait d'être aussi vaste et enrichissante que celle des femmes (cf. "Le sexe en deuil et l'histoire des femmes au XIX^e siècle", in *Une histoire des femmes est-elle possible ?*, sous la dir. de Michelle Perrot, Paris, Rivages, 1984) ; histoire dont il a pour sa part déjà dégagé des pistes importantes, notamment dans *Les filles de noce. Misère sexuelle et prostitution (19^e siècle)*, Paris, Flammarion, coll. Champs, 1982 (1^{ère} édition, Aubier Montaigne, 1978) ; sur certains aspects de la misère sexuelle dans le mariage, cf. pp. 287-288, ainsi que "La petite bible des jeunes époux", un article de *L'Histoire*, n° 63, 1984, repris dans *Le Temps, le Désir et l'Horreur. Essais sur le dix-neuvième siècle*, Paris, Aubier, coll. Historique, 1991.

⁷⁰⁵ Développement de la proposition du 14 décembre 1815 de M. de Bonald sur le divorce..., *op. cit.*, p. 612.

“Si, dit-il, le mariage pouvait cesser d’être indissoluble, la nature et la société seraient injustes envers la femme, puisqu’il n’y aurait point de contrat qui pût assujettir l’homme à partager avec elle les maux que la nature a déversés sur le sexe le plus faible.”⁷⁰⁶

La différence sexuelle qui en met une dans les fonctions des hommes et des femmes à l’intérieur du mariage, argument secondaire, mais argument malgré tout dans la discussion sur le divorce, ne peut être correctement comprise que si nous la replaçons dans le système de pensée traditionaliste qui fait de la famille une société politique organique. Plutôt que d’être, comme dans la théorie de P.-L. Roederer, située à l’extérieur de la société civile et politique, la famille est dans la théorie bonaldienne du pouvoir, *une société politique elle-même*, la plus élémentaire et la plus naturelle. On retrouve là, exprimées de manière presque idéal-typique, les conceptions holistes qui tendent à ne pas distinguer ce qui est naturel de ce qui est politique et social, c’est-à-dire ce qui *est* de ce qui doit être.

La famille comme société politique

Dans son ouvrage sur le divorce, Louis de Bonald prend soin dès le discours préliminaire de bien définir ce que sont, l’un par rapport à l’autre, l’homme et la femme :

“L’*homme*, la femme, *sont* l’un et l’autre ; mais ils ne *sont* pas l’un comme l’autre ou d’une manière égale, et ils diffèrent de sexe. Cette égalité dans l’être, cette inégalité dans la manière d’être, s’appelle *similitude*, et constitue des êtres qui sont *semblables*, mais non pas *égaux*, et ne peuvent jamais le devenir. L’union des sexes est la raison de leur différence ; la production d’un être est la fin de leur union. (...) Père, mère, enfant, qui expriment à la fois l’union des sexes et la production de l’être, ne peuvent être considérés que dépendamment l’un de l’autre, et relativement l’un à l’autre. Une femme pourrait exister sans qu’il existât d’homme ; mais il n’y a pas de mère s’il n’y a pas un père, ni un enfant sans l’un et sans l’autre.”⁷⁰⁷

C’est bien *l’état de famille*, et non la seule appartenance sexuelle, qui conditionne les différences de fonctions entre l’homme et la femme dans la société puisque par la famille, ils deviennent les parties d’un tout, l’un père et l’autre mère. La création de l’enfant a engendré une troisième personne, celle de *l’union de membres* qu’est la famille, et fait disparaître les anciennes individualités. Le discours politique, indissociable d’une théorie de la famille comme société politique, est également indissociable d’un discours sur les hommes et les femmes *en tant qu’époux et parents*, c’est-à-dire membres de la famille, dans la pensée traditionaliste. Pour celle-ci, la différence de sexe ne signifie rien, socialement et politiquement, si elle n’est pas rapportée à ce qui lui donne un sens, une destination dans la société : “la production d’un être”, qui est la “fin de leur union”. C’est bien la famille et non l’humanité des individus indifférenciés qui sert ici de référence (très explicitement, contrairement à la

⁷⁰⁶ M. de Clermont-Tonnerre, évêque de Châlons, dans la séance du 19 mars 1816 à la Chambre des pairs.

⁷⁰⁷ Louis de Bonald, *Du divorce, considéré au XIX^{ème} siècle relativement à l’état domestique et à l’état public de la société*, inséré dans *l’Essai analytique sur les lois naturelles de l’ordre social ou du pouvoir, du ministre et du sujet dans la société*, Paris, 1847 (1^{ère} édition, 1801), pp. 159-160.

pensée libérale démocrate) pour penser la différence entre les sexes — encore faudrait-il, pour être bien compris, parler de différence entre les hommes et les femmes en tant qu'ils sont, par destination naturelle et sociale, des époux. On voit bien que ne sont pas opposés les intérêts des hommes d'une part, comme membres de ce qui est politique, et ceux des femmes comme membres de la sphère domestiques, de part et d'autre d'une frontière entre deux classes de sexe ; mais qu'au contraire les intérêts, quoique distincts, sont nécessairement complémentaires en ce qu'ils participent du même principe, celui de la reproduction de la famille comme unité politique élémentaire.

Pour Louis de Bonald, ce qui est politique et ce qui est naturel sont une seule et même chose. Il n'y a pas de place pour une volonté humaine susceptible de distinguer des ordres qui sont pensés et voulus comme fruit de la volonté divine. Le père de famille, comme le Roi, ne relève que de Dieu⁷⁰⁸. La société politique ne se construit ni ne se décrète puisque l'homme ne peut pas faire ce que la nature ne fait pas⁷⁰⁹ : ils sont déterminés, toujours inscrits dans un ensemble qui les dépasse et les fait. Il n'y a pas de *contrat*, là où il y a *nécessité*⁷¹⁰. La famille est une société hiérarchisée, à la fois modèle théorique du pouvoir monarchique et de l'autorité sociale, et élément de la société. Le même modèle triangulaire du pouvoir (pouvoir, moyen, effet) se retrouve aux niveaux de la religion (Dieu, prêtres, fidèles), de l'organisation politique (Roi, ministres, sujets) et de la famille (père, mère et enfants)⁷¹¹. Tous les membres de la famille sont assignés à des fonctions précises auxquelles ils ne sauraient déroger sous peine de rompre l'harmonie de l'organisme. Le père de famille y a donc le pouvoir de

“ manifester sa volonté par des lois ou ordres, et de les faire exécuter ; mais comme il n'est que le ministre immédiat de la Divinité, pour la reproduction et la conservation des êtres, il ne peut porter des lois que comme des conséquences naturelles des lois fondamentales, ni employer les personnes et les propriétés de la famille que pour des fins de reproduction et de conservation.”⁷¹²

Ses volontés seront obéies “comme celles de Dieu” à condition, on l'aura compris par ce qui précède, qu'elles ne soient pas contraires à des lois “d'un ordre supérieur à l'ordre domestique”⁷¹³. La mère de famille qui, selon Louis de Bonald, participe du pouvoir domestique, a une autorité

“non égale, mais *semblable* à celle de son époux, et lui est subordonnée. (...) Dépendante du pouvoir, indépendante du sujet, et pour pouvoir remplir la double fonction d'obéir et de commander, de recevoir et de transmettre,

⁷⁰⁸ Louis de Bonald, *Pensées*, inséré dans *l'Essai analytique...*, *op. cit.*, p. 342.

⁷⁰⁹ *Ibid.*, p. 320.

⁷¹⁰ Louis de Bonald, *Du divorce...*, *op. cit.*, pp. 169-170.

⁷¹¹ “L'ordre général du monde se subdivise en monde physique et en monde moral ou social. Dans le premier, la cause est le premier moteur, le mouvement le moyen, et les corps l'effet. Dans le monde des êtres qui veulent et qui agissent, *cause, moyen, effet*, prennent les noms généraux de *pouvoir, ministre, sujet* et les appellations particulières — dans la société de l'homme avec Dieu : de Dieu, Homme-Dieu et homme, — dans la société religieuse : de Dieu, prêtres et fidèles, — dans la société politique : de roi, noblesse et peuple, — dans la famille : de père, mère et enfants. (...) Homme, famille, État, religion, univers, forment les degrés d'une hiérarchie, qui a Dieu à son sommet. Ce sont, peut-on dire, comme des anneaux qui s'emboîtent les uns dans les autres : l'homme est contenu dans la famille, la famille dans l'Etat, l'Etat dans la religion, la religion dans l'univers, et l'univers dans l'immensité de Dieu.” Henri Moulinié, *De Bonald*, thèse de doctorat, Paris, F. Alcan, 1915.

⁷¹² Louis de Bonald, *Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*, 1802.

⁷¹³ Louis de Bonald, *Législation primitive...*, *op. cit.*

elle doit être homogène à l'un et à l'autre. Aussi si elle participe de l'homme par la raison, elle participe de l'enfant, comme l'ont observé tous les physiologistes, par la délicatesse de ses organes, l'irritabilité de ses nerfs, la mobilité de son humeur, et l'on pourrait l'appeler homme-enfant.⁷¹⁴

Enfin, c'est bien le respect du principe hiérarchique qui appelle un prolongement de la minorité des enfants, c'est-à-dire de leur subordination, jusqu'à la mort de leurs parents : ils sont "toujours *mineurs* ou sujets dans la famille, même alors qu'ils sont majeurs dans l'Etat"⁷¹⁵. En réalité, le père de famille, comme Dieu et comme le Roi dans la tradition théocratique de la royauté d'ancien régime⁷¹⁶, ne meurt jamais : il reste père au-delà de sa mort⁷¹⁷.

Pour Louis de Bonald, le corps politique se trouve tout entier dans la famille comme premier élément des sociétés, comme corps naturel créé par la volonté divine, dont il n'est qu'un dérivatif ou, pour employer ses termes, un *effet* — l'ordre des causalités étant le suivant : Dieu crée l'homme, qui crée la famille, qui à son tour crée la société politique. Le corps politique est un corps naturel de même que le corps naturel est un corps politique. La société politique (l'Etat) et la société domestique (la famille) ont toutes deux "une constitution semblable, formée de trois personnes domestiques ou publiques"⁷¹⁸ à savoir : de nouveau, un pouvoir, un ministère, et un sujet.

"... la famille étant l'élément de l'Etat, et l'Etat le développement de la famille, et ces deux sociétés étant semblables dans leur constitution, tout changement sera réciproque entre elles"⁷¹⁹.

Tout, dans cette société politique, domestique ou publique (famille ou État) doit tendre vers l'unité propre à un corps vivant, de sorte que "les parties, réunies en un corps social, intérieurement uni par la religion, extérieurement lié par l'Etat, ont perdu leur individualité, et n'ont plus de volonté particulière qui sépare, à opposer à la volonté sociale qui réunit"⁷²⁰ ; de sorte qu'en ce qui concerne la famille en particulier, "tous les motifs contre le divorce peuvent se réduire à cette raison : le divorce suppose des individus, et le mariage fait, il n'y en a plus ; *et erunt duo in carne unâ*."⁷²¹

⁷¹⁴ Louis de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux*, in *Oeuvres complètes*, Paris, Le Clère, 1847-1854, t. 1, p. 456.

⁷¹⁵ Louis de Bonald, *Législation primitive...*, *op. cit.*

⁷¹⁶ Cf. Ernst Kantorowitz, *Les deux corps du roi*, Paris, Gallimard, 1989 (1ère éd., Princeton University Press, 1957).

⁷¹⁷ En fait, prenant acte du renversement de la monarchie d'ancien régime proprement dite, dont il cherche à dépasser le modèle plutôt qu'à le reproduire, le théoricien propose de renoncer au droit d'aînesse dans la famille et à l'hérédité dans l'accès aux charges publiques, notamment dans l'administration. Pour Louis de Bonald, il y a égalité politique entre les ordres et non entre les individus ; si certains ordres sont destinés, héréditairement, à exercer les fonctions publiques dans la société, il n'en demeure pas moins qu'aucune loi ne doit, selon lui, empêcher les citoyens de passer d'un ordre à l'autre s'ils remplissent les conditions prescrites par la société. On verra plus loin combien l'analyse libérale conservatrice des doctrinaires est proche de cette vision de la mobilité socio-politique : l'égalité décrétée à l'Art. 1er de la Charte de 1814 est respectée dès lors que tout citoyen peut, par l'accès à la propriété (sous entendu par son travail et ses capacités), devenir électeur.

⁷¹⁸ Louis de Bonald, *Législation primitive...*, *op. cit.*

⁷¹⁹ Louis de Bonald, *Du divorce...*, *op. cit.*

⁷²⁰ Louis de Bonald, *Législation primitive...*, *op. cit.*

⁷²¹ *Ibid.*

Le chef de famille est dans cette pensée non seulement celui qui transmet les valeurs de la monarchie, mais également celui dont l'autorité naturelle sert de référence et de modèle pour penser le pouvoir politique. Le père de famille dont l'autorité est juste parce qu'elle *est*⁷²², est la figure d'un pouvoir politique bon et nécessaire qu'il convient de reproduire dans l'Etat. Un grand nombre des caractéristiques de la pensée holiste, telles que Louis Dumont les a décrites pour la société indienne, se retrouvent dans la doctrine de Louis de Bonald, qui reproduit assez fidèlement la pensée politique traditionaliste de l'ancien régime⁷²³.

Une pensée héritée de la société d'ancien régime

Dans la société d'ancien régime ainsi que dans toute société traditionnelle, tout homme naissait et mourait à une place déterminée par sa naissance et par sa nature. L'ordre (le "corps social") y était tout entier défini et expliqué par l'ordre naturel avec lequel il formait un tout⁷²⁴. Voulu par Dieu, résultat du péché des hommes, l'ordre sur terre résultait d'un classement lui-même fondé sur deux principes : la complémentarité et la hiérarchie. L'ordonnement de la Nature se retrouvait dans la société, si bien que "la nature et la culture, l'ordre des choses et celui des hommes, se [resemblaient], n'étaient pas foncièrement différents"⁷²⁵ ; en fait, "la complémentarité et la hiérarchie qui [classaient] les individus et les groupes sociaux [étaient] les *mêmes* que celles qui [ordonnaient] les réalités naturelles, et cette identité [était] l'effet de la "volonté" de la Nature"⁷²⁶. On retrouve, par cette idée de complémentarité, la métaphore du corps dans lequel les organes sont interdépendants au point que la destruction des plus nobles d'entre eux risque d'entraîner la mort du corps dans son entier⁷²⁷. "L'idée [moderne] que ce que l'homme doit faire est sans relation aucune à la nature des choses, à l'univers et à sa place dans l'univers, une telle idée apparaît bizarre, aberrante, incompréhensible."⁷²⁸ Cette idée des sociétés modernes, qui ont voulu ou cru se détacher de la nature "pour instaurer un ordre humain autonome"⁷²⁹ est aberrante aux yeux des sociétés traditionnelles, car la plupart d'entre elles "croyaient se fonder dans l'ordre des

⁷²² Doit-on ajouter : naturelle ? Le fait qu'elle *soit*, c'est-à-dire qu'elle soit pensée comme une essence et non comme une construction, suffit à la définir comme naturelle.

⁷²³ Louis Dumont, *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1966.

⁷²⁴ A tel point que l'on trouve chez un chirurgien de Philippe le Bel, Henri de Mondeville, auteur d'un traité de chirurgie (1306-1320), l'utilisation conjointe de critères sociaux pour ordonner les parties du corps, et de critères anatomiques pour classer les membres de la société (cf. l'ouvrage que lui a consacré Marie-Christine Pouchelle, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Age, Savoir imaginaire du corps chez Henri de Mondeville, chirurgien de Philippe le Bel*, Paris, Flammarion, 1983). Arlette Jouanna, qui a fait sa thèse sur l'idée de race en France au XVIème siècle, montre bien que celle-ci repose sur quatre piliers : "les hommes sont naturellement inégaux ; cette inégalité est irréversible, quelle que soit l'éducation reçue ; les qualités innées sont héréditaires ; enfin, la hiérarchie sociale coïncide avec la hiérarchie humaine ainsi définie" (cf. Arlette Jouanna, *Ordre social, mythes et hiérarchies...*, *op. cit.*).

⁷²⁵ Arlette Jouanna, *Ordre social, mythes et hiérarchies...*, *op. cit.*, p. 108.

⁷²⁶ *Ibid.*

⁷²⁷ Pour les chirurgiens du Moyen Age, et notamment Mondeville, les organes les plus nobles, qui gouvernent les autres, sont aussi ceux qui souffrent le plus, qui sont les plus délicats et pour lesquels toute opération est périlleuse. Cf. Marie-Christine Pouchelle, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Age...*, *op. cit.*, pp. 196-197.

⁷²⁸ Louis Dumont, "La valeur chez les modernes et chez les autres", in *Essais sur l'individualisme...*, *op. cit.*

⁷²⁹ *Ibid.*

choses naturelles aussi bien que sociales, elles pensaient copier ou dessiner leurs conventions mêmes sur les principes de la vie et du monde⁷³⁰.

L'opposition entre un supérieur et un inférieur, qui traverse toute la pensée de la différence de sexe à cette époque, aussi bien chez Louis de Bonald que chez les révolutionnaires attentifs à respecter l'autorité du mari dans la famille, n'a 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. Leur appartenance commune à une entité qui les englobe (en l'occurrence, la famille) 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"⁷³¹.

Pour la pensée traditionaliste, toute différence sociale s'explique et se justifie par une différence de nature, même si, par ailleurs, est reconnue l'égalité des âmes devant Dieu. Il y a deux ordres, l'un sur terre et l'autre au ciel, qui ne se confondent pas⁷³². 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"⁷³³ (exemple : une femme est un être humain), d'autre part, "il y a différence ou plus strictement contrariété" (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." Pour faire comprendre la spécificité de cette pensée qui oppose un ensemble à l'un de ses éléments, l'anthropologue prend l'exemple de la main gauche et de la main droite ; contrairement à ce que l'on a l'habitude de penser, explique-t-il, il n'y a pas une simple "polarité" ou "complémentarité" entre les deux mains : il y a plus, puisque l'une est supérieure à l'autre. Il faut appréhender la paire droite-gauche "en relation à un tout, un tout fort concret puisqu'il s'agit du corps humain (et d'autres corps par analogie)"⁷³⁴. Cette inscription dans la nature, dans le corps ôte à l'homme toute possibilité d'intervention. Etant de l'ordre de l'inné, elle s'impose et ne se "préfère" pas : la droite est-elle préférable à la gauche ? demande-t-il, ou n'est-elle pas plutôt "seulement opportune dans certaines

⁷³⁰ *Ibid.*

⁷³¹ Louis Dumont, *Homo Hierarchicus...*, *op. cit.*, p. 23.

⁷³² Ainsi, dans la société française d'Ancien Régime, "l'égalité de tous devant la loi, devant la justice, devant l'impôt, pour l'admission aux fonctions publiques et participation au gouvernement, est résolument rejetée comme antisociale. Nul ne nie, certes, l'égalité de substance, de nature, établie par Dieu entre toutes ses créatures raisonnables. Mais est-ce sur un fondement individuel, que s'édifient les rapports sociaux ?" Emile Lousse, *La société d'Ancien Régime...*, *op. cit.*, p. 16.

⁷³³ Louis Dumont, "La communauté anthropologique et l'idéologie", in *Essais sur l'individualisme...* *op. cit.*, p. 214. Les citations suivantes sont extraites de la même page, jusqu'à indication contraire.

⁷³⁴ *Ibid.*, p. 215.

circonstances⁷³⁵ ce qui fait que “strictement, le tout n’est pas préférable à ses parties, il leur est simplement supérieur.”⁷³⁶ C’est ce “corps”, ou ce qui est pensé comme tel, qui constitue leur différence de nature et de valeur. Une opposition polaire simple — telle qu’on a tendance aujourd’hui à *l’appliquer* aux différences — si elle n’est pas ramenée à un tout, perd sa signification et ne permet pas de comprendre la différence de valeur entre les deux pôles.

On voit bien là toutes les implications que cette différence entre la pensée individualiste et la pensée holiste peut avoir en matière de différence de sexe. Comme nous le disions à propos de la pensée de Louis de Bonald, il s’agit de percevoir avec exactitude l’unité de référence dans laquelle s’insère la différence : si c’est bien l’humanité qui sert de référence à la pensée universaliste, il faudra se demander, comme nous serons amenés à le faire ultérieurement, si cette humanité politique n’est pas, dans la plupart des esprits, inconsciemment ramenée à la communauté naturelle des hommes, en tant que chefs de famille, et si cette humanité, du coup, n’est pas elle-même composée de la multitude d’unités politiques que représentent les citoyens, à savoir la famille comme ensemble indivisible d’êtres différenciés, complémentaires, pensés en tant qu’époux plutôt qu’en tant qu’individus sexués. C’est à ce genre d’hypothèse que nous mène la pensée holiste, en nous montrant qu’il existe une autre façon de penser la différence de sexe, non comme différence simplement naturelle, dont les conséquences ne devraient pas se prolonger dans la sphère politique, mais comme différence à la fois naturelle, sociale et politique. Différence tout à fait caractéristique d’une pensée traditionaliste et qui explique que toute femme soit une épouse, dans l’organisation de la citoyenneté, même si elle est célibataire et propriétaire ; parce qu’il n’y a pas de femme indépendamment de sa sphère d’appartenance — la famille —, que ce soit celle de son père ou de son époux. De même qu’il n’y a pas *d’homme* (d’individu politique) indépendamment du statut de chef de famille, et que pour cette raison, les domestiques sont d’office exclus de la citoyenneté telle qu’elle est construite depuis 1789.

La seule différence — car rappelons-le, il n’y a pas symétrie, mais dissymétrie complémentaire entre les deux sexes, du fait même de leur inscription dans l’unité familiale — c’est que toute femme (donc *la* femme, peut-on dire) est par nature une épouse, alors que tout homme ne l’est pas, justement ; que toute femme étant une mère par destination socio-naturelle, elle est immédiatement rapportée à la sphère familiale, même si elle est, *hic et nunc*, célibataire ; et qu’*a contrario*, il est certaines catégories d’hommes (au sens biologique cette fois, et non socio-politique) qui par nature n’accéderont jamais au statut de chef de famille : non pas la catégorie des célibataires, qui sont en puissance des chefs de famille, mais celle des domestiques. Toutes les femmes étant les

⁷³⁵ Louis Dumont, “La valeur chez les modernes et chez les autres”, in *Essais sur l’individualisme...*, *op. cit.*, p. 240.

⁷³⁶ *Ibid*

mêmes, il y a incontestablement, dans l'esprit des contemporains, une nature féminine ; tous les hommes n'étant pas des "hommes" puisqu'ils se séparent de part et d'autre de la frontière *naturelle* entre le maître et le domestique, il y a plutôt une nature du chef de famille, et non une nature masculine. C'est pourquoi nous mettons en doute la frontière sexuée, aperçue de manière trop générale par l'historiographie féministe, pour comprendre la situation politique des hommes et des femmes à cette époque.

2.2.2 La prégnance des catégories traditionalistes sur la pensée libérale

Il est intéressant de voir en quoi les catégories traditionalistes imprègnent, à leur insu, la pensée politique libérale. Il va de soi, après avoir étudié aussi longuement que nous l'avons fait dans les premières lignes de ce chapitre à quel point la société civile et politique s'était construite sur des valeurs et des notions absolument antinomiques de celles de la pensée de Louis de Bonald, qu'une telle prégnance ne peut que jouer à l'insu des protagonistes. On constatera rapidement en effet, aussi bien chez P.-L. Roederer que chez F. Guizot, avec quel empressement l'un et l'autre prennent soin de se démarquer de Louis de Bonald. Pourtant, il y a au-delà de ces oppositions — qui sont d'ailleurs loin d'être superficielles puisque les uns prônent une société égalitaire tandis que l'autre entend revenir au respect des hiérarchies naturelles — une incontestable proximité dans leur manière commune d'en référer à l'autorité du chef de famille pour légitimer celle du citoyen dans la société politique. Cette inscription du pouvoir dans une nature des choses a de quoi surprendre quand on connaît l'attachement des révolutionnaires et de leurs successeurs au caractère artificialiste de la construction politique. Elle montre à quel point le recours à la transcendance de la nature des choses, fût-elle égalitaire et non plus hiérarchique, demeure une attitude courante pour justifier en dernier ressort la politique des hommes.

P.-L. Roederer et le père de famille comme modèle de l'autorité politique

On a vu combien société civile et société politique se confondaient dans la pensée de P.-L. Roederer, au moins dans cette première période qui, chez lui comme chez d'autres, va de 1788 à 1793 : toutes deux étaient censées fonctionner sur un modèle égalitaire voulu par les hommes, alors que le principe hiérarchique dans la famille s'imposait à eux et ne se questionnait pas :

“la société politique ne dérivant point, comme nous l'avons vu, disait-il en 1788, des sociétés domestiques ou

de famille ; étant fondée sur une convention qui a pour principe et pour but l'égalité, tandis que l'autre est fondée sur des engagements naturels qui ont pour principe l'inégalité et pour but de faire servir le plus fort à la conservation du plus faible ; il est clair que cette société politique n'est pas contractée entre autant d'individus qu'elle ne renferme, mais seulement entre les *chefs de famille* qui y sont compris, entre les hommes également capables de travail et de secours réciproques ; il est clair qu'elle est une union de familles, non de personnes isolées et indépendantes. En partant de ces principes, les chefs de famille seuls ont droit de figurer ou de députer aux assemblées qui ont pour but de renouveler, modifier, augmenter les conventions sociales.⁷³⁷

Voilà qui est très explicite, et qui n'a rien de commun avec la famille comme société politique (ni avec la société comme famille) chère à Louis de Bonald. D'ailleurs, dans son cours de 1793, P.-L. Roederer prend très clairement ses distances par rapport à ceux qui ont défendu une telle doctrine du pouvoir :

"Il n'est pas vrai, comme l'ont dit plusieurs écrivains, que la société civile soit une extension de l'état de famille. Cette opinion a été imaginée pour aduler les rois ; elle a eu pour but de faire descendre leur autorité de celle des pères quand on a été obligé de renoncer à l'idée de la faire descendre de Dieu ; mais, ce qui est vrai, c'est que la société domestique a été le principal motif de la société civile.⁷³⁸ (...)

On a d'abord dit : Les rois sont les pères des peuples ; on a dit ensuite : Les pères sont les rois de leurs maisons.

Dans le fait, *la famille* n'est point *une société*, elle n'est point un modèle de société. La société n'est point une famille, elle n'est point le modèle d'une famille. Le régime de l'une et de l'autre sont essentiellement différents. La famille est fondée sur *les droits* des enfants et des femmes, et sur les *devoirs* des maris et des pères, droits et devoirs qui ne sont point réciproques et ne sauraient l'être ; dans la famille on ne voit qu'une chose, la force, le savoir et l'expérience, mis par la nature au service de l'ignorance et de la faiblesse. Là, il n'y a d'union, d'agrégation, que par les différences et les inégalités. La société, au contraire, est fondée sur la parfaite ressemblance, sur la rigoureuse égalité des droits, qui entraîne la parfaite et rigoureuse réciprocité des devoirs. C'est pour la préservation des familles qu'il faut bien se garder d'instituer la société à leur ressemblance ; c'est pour la préservation de la société qu'il faut bien se garder de l'instituer à l'image des familles.⁷³⁹ (...)

On voit qu'il n'y a rien dans le système de la famille qui puisse servir de modèle aux sociétés politiques, rien qui leur ressemble. Surtout il n'y a rien dans le pouvoir paternel ou conjugal qui puisse servir de modèle au pouvoir royal, au pouvoir despotique, à la pleine tyrannie politique.

Encore une fois, la famille est fondée sur la différence des droits de ceux qui la composent ; la société, sur leur égalité. La famille est organisée par les lois suprêmes de la nature, la société ne peut l'être que par des conventions. La famille a sa garantie essentielle dans les plus intimes et les plus nécessaires affections du coeur paternel et maternel, la société n'en a que dans la *volonté* générale des membres de la société. Il n'y a rien de commun, absolument rien de commun entre ces choses.⁷⁴⁰

Pourtant, dès les lendemains de la Terreur, P.-L. Roederer commence à distinguer la société civile (qu'il souhaite toujours égalitaire), et la société politique pour laquelle il songe alors à la nécessité d'un pouvoir fort ; et c'est dans le modèle de la famille et, plus précisément, dans la figure du *chef* de cette famille, qu'il va en chercher la soudaine légitimité. Désormais, seule à ses yeux la société civile continue de répondre à une organisation contractuelle, artificielle, fruit de la *volonté* des hommes tandis que la société politique doit trouver

⁷³⁷ P.-L. Roederer, *De la députation aux Etats généraux*, op. cit., p. 552.

⁷³⁸ Troisième discours sur l'organisation sociale, lu au lycée le 10 février 1793, in *Oeuvres* du comte P.-L. Roederer, publiées par son fils, A. M. Roederer, tome huitième, Paris, 1859, p. 159.

⁷³⁹ Quatrième discours sur l'organisation sociale, lu au lycée le 17 février 1793, in *Oeuvres* du comte P.-L. Roederer, op. cit., p. 166.

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 174.

une légitimité “nouvelle” dans le recours à un modèle naturel qui *s'impose* aux hommes. Moins convaincu de la nécessité de faire participer les citoyens à la gestion des affaires publiques, P.-L. Roederer prend alors modèle sur la “société de famille” pour justifier la nécessité d'un recours à un roi ou à un chef. Opposant cet ouvrage de la nature aux autres sociétés qui ne peuvent être que l'effet des “circonstances, de l'erreur, de la barbarie, etc.” il prend exemple sur lui pour en conclure qu'il n'y a “rien de si naturel aux hommes que de remettre leur pouvoir au plus sage et au plus fort” :

“C'est une question élémentaire de savoir s'il n'y a pas dans la démocratie un principe de corruption imminente, et si ce n'est pas un de ses malheurs (...). Si vous voulez pénétrer le voeu de la nature, voyez la société de famille, celle-là est certainement son ouvrage ; les autres ne peuvent être que l'ouvrage des circonstances, de l'erreur, de la barbarie, etc. *Dans la famille, la nature n'y a-t-elle pas mis un chef, un roi ?* (...) Il n'y a rien de si naturel aux hommes que de remettre leur pouvoir au plus sage et au plus fort.”⁷⁴¹

Il est instructif de remarquer qu'en cette même année 1796, il reproche à Guiraudet, auteur d'un ouvrage sur l'égalité⁷⁴², de prendre la famille comme modèle de la *société civile*, et de confondre le gouvernement (confié à un petit nombre) avec la société (composée de tous les citoyens). On retrouve, dans son analyse, une philosophie politique des droits naturels qui n'est pas sans rappeler celle de Sieyès, dont on sait que P.-L. Roederer était alors l'un des proches⁷⁴³ :

“Au fond, l'auteur va toujours d'erreurs en erreurs ; (...). C'en est d'abord une double de regarder l'égalité du droit comme un *principe naturel* incompatible avec *l'état social*. Dans l'état de nature, il n'y a point de droit : tout est à tous, tout est au plus fort. C'est un état de guerre où chacun se présente ou s'expose au combat avec des moyens différents ; c'est le néant de droits. Le mot de droits naturels ne veut pas dire droits que l'homme tient de la nature, mais droits que la nature lui a conseillé d'instituer pour ses besoins et pour la garantie des jouissances qui s'y rapportent. L'état de nature, donc, jetant les hommes sur la terre *sans droits*, avec *égalité de besoins, inégalité de moyens*, l'institution des droits que la nature rend nécessaire aux besoins ne peut résulter que de l'état social, et l'état social n'a pas et ne peut avoir d'autre objet que la garantie des moyens de satisfaire les besoins. Que la sagesse de quelques-uns, la *direction* de quelques autres soient aussi nécessaires que la *force* du grand nombre, à l'état social, il n'est pas raisonnable d'en conclure que le véritable principe de la *société politique* soit *l'inégalité*. L'auteur confond ici le *gouvernement* avec la *société*, dont il n'est que l'agent et le garant. Qu'un petit nombre de sages *gouverne* les autres, ce n'est point une violation de *l'égalité des droits*, si tous ont droit de concourir aux lois suivant lesquelles ils doivent être gouvernés, si ces lois sont égales pour tous, si tous peuvent nommer les ministres d'exécution, et si rien ne les exclut d'être nommés eux-mêmes.”⁷⁴⁴

Un gouvernement fort dans une société civile égalitaire : voilà ce que prône P.-L. Roederer en prenant le

⁷⁴¹ *Journal d'Economie Publique, de Morale et de Politique*, 7 juin 1796. C'est moi qui souligne.

⁷⁴² P.-L. Roederer, “Remarques sur l'ouvrage du citoyen Guiraudet, intitulé *De l'égalité, ou principes généraux sur les institutions civiles, politiques et religieuses*”, in *Journal d'économie publique*, 30 fructidor an IV. Charles-Philippe-Toussaint Guiraudet (1754-1804) avait été gouverneur du prince de Rohan-Rochefort ; rallié à la Révolution, il fut envoyé comme député de la ville d'Alais à l'Assemblée constituante ; secrétaire de Mirabeau, il était aussi très lié avec Condorcet et La Rochefoucauld ; après avoir occupé des postes dans divers ministères (Marine et Relations extérieures), il sera nommé par Bonaparte préfet de la Côte d'Or. Il est l'auteur de nombreux et divers ouvrages, dont *De la famille considérée comme l'élément des sociétés*, 1797, qui sera lui aussi l'objet d'un article de P.-L. Roederer (textes reproduits en annexe).

⁷⁴³ Cf. Marcel Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989, notamment la partie intitulée “De la révolution de l'égalité à la révolution selon la propriété”.

⁷⁴⁴ P.-L. Roederer, “Remarques sur l'ouvrage du citoyen Guiraudet...”, *op. cit.*, p. 95.

père de famille comme modèle d'un pouvoir politique juste et puissant, tout en refusant — comme par le passé — de considérer le lien de la "société parentélaire" comme un modèle pour l'organisation de la *société civile*. Dès 1796, P.-L. Roederer opère donc une séparation des sociétés civile et politique au sens où l'une rassemble les citoyens égaux tandis que l'autre se confond avec le gouvernement — assez caractéristique par ailleurs de la pensée libérale anti-jacobine lorsqu'elle cherche, un peu plus tard, à banaliser la limitation du droit de suffrage⁷⁴⁵.

Mais ça n'est pas tout ; car on a eu l'occasion déjà de suivre la conception de P.-L. Roederer en matière de définition de la famille et des devoirs de chacun de ses membres. Maintenant que l'on a vu, aussi, celle de Louis de Bonald, la proximité de conception entre ces deux pensées, pourtant si éloignées du point de vue de la seule théorie politique, et notamment de leurs définitions respectives de la souveraineté, n'en sort-elle pas renforcée ? Rappelons-nous ce que P.-L. Roederer dit de la différence de sexes, dans son rapport aux droits et devoirs politiques : ne considère-t-il pas, lui aussi, les hommes et les femmes uniquement du point de vue de leur situation dans la famille ? Ne sont-ils pas systématiquement ramenés à leur destination socio-naturelle d'époux et d'épouses ? C'est ainsi que selon lui toute femme se trouve naturellement représentée par son époux parce qu'il n'y a pas de femme qui ne soit une épouse, empiriquement ou potentiellement. On peut pousser plus loin l'analogie entre la pensée de la différence de sexes chez P.-L. Roederer et Bonald : ainsi, retrouve-t-on la conviction commune qu'il n'y a pas symétrie entre les droits des uns et des autres, toujours parce qu'ils sont pensés en référence à l'unité familiale, et non à l'aune d'une mesure commune à des individus rassemblés en une humanité indifférenciée. Roederer n'est jamais loin de Bonald, sur ce point :

"On demande ici quelle sera donc la garantie des femmes contre les hommes ? Les hommes, observe-t-on, croient avoir besoin de conventions pour être en sécurité les uns à côté des autres ; pourquoi les femmes se reposeraient-elles sur la bonne foi des hommes ? Réponse : Les hommes font entre eux des conventions parce qu'ils se ressemblent ; les hommes et les femmes n'ont pas besoin d'en faire de sexe à sexe, parce qu'ils diffèrent. Les hommes se craignent ; les hommes et les femmes s'aiment. Les hommes s'unissent entre eux par la crainte du mal ; les hommes et les femmes s'unissent par l'attrait d'un plaisir. Les hommes ont besoin d'autres hommes pour médiateurs dans leurs querelles ; les femmes et les hommes ont, dans leurs débats, la médiation de la nature. Les hommes sont égaux, indépendants : il faut des conventions pour assurer la réciprocité de leurs services ; les hommes et les femmes ne le sont pas les uns avec les autres, car les hommes sont nés pour *servir* les femmes, ou, si l'on veut, pour les protéger, comme les soldats pour protéger le pays qui les rend heureux. Quelle convention pourrait imposer ce service, et de quelle convention ce service a-t-il besoin puisqu'il les a précédées toutes ? Y a-t-il des lois pour prescrire aux mères comment elles doivent aimer leurs enfants ?"⁷⁴⁶

Lorsqu'il fonde l'inégalité de droits politiques entre les sexes sur leur inégalité de fonctions, c'est

⁷⁴⁵ Cf. Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen...*, op. cit., p. 248 ; sur P.-L. Roederer comme figure d'un proto-libéralisme anti-jacobin, cf. Lucien Jaume, *Échec au libéralisme. Les Jacobins et l'Etat*, Paris, Kimé, 1990.

⁷⁴⁶ *Troisième discours sur l'organisation sociale...*, op. cit., p. 161.

systématiquement en tant que composants du "couple naturel" que P.-L. Roederer les juge. C'est pourquoi, arguer de capacités intellectuelles similaires comme le fait Condorcet ne suffit pas, selon lui, à prouver leur droit à l'égalité :

"Les femmes, continue Condorcet, ont les mêmes facultés que les hommes. En admettant même qu'elles ne soient pas douées de génie, comme quelques-uns, ne sont-elles pas de pair avec presque tous les autres ? — Réponse : Sans doute elles ont les mêmes facultés intellectuelles que les hommes, mais elles ont bien d'autres occupations ; et ces occupations, qui ne souffrent aucune distraction, surpassent encore leurs facultés et sollicitent pour elles notre assistance."

Par deux fois, à des occasions tout à fait différentes, on voit P.-L. Roederer user de catégories de la pensée politique traditionaliste alors même qu'il se targue (et avec raison) de ne pas relever de ce courant-là : dans son recours à la figure du chef de famille, en 1796, pour justifier par la nature des choses l'existence d'un pouvoir fort distinct d'une société civile égalitaire ; et dans son usage de la famille comme référence systématique pour penser la situation politique des hommes et des femmes. Il va de soi qu'elles renvoient toutes deux à une seule et même chose, à savoir : l'usage plus ou moins implicite, selon les auteurs et les doctrines politiques, de la famille comme modèle idéal pour penser la citoyenneté. Simplement, dans un cas, celui de Louis de Bonald, elle légitime explicitement une organisation hiérarchique de la société civile, politique et domestique. Alors que dans l'autre, utilisée à un premier niveau comme contre-modèle de la société civile par une théorie qui croit sincèrement avoir nettement distingué l'ordre familial et naturel de l'ordre civil et artificiel, elle agit indirectement, par l'intermédiaire d'un *modèle familial de la séparation entre les deux ordres* ; à un second niveau (celui, implicite, du non-idéologique), c'est *une représentation familialiste de la société*, séparée entre la sphère civile des chefs de famille égaux et la sphère domestique des femmes et des enfants, qui traverse la pensée libérale de P.-L. Roederer. On verra plus loin en quoi cette pensée libérale est en adéquation absolue avec la construction politique de la citoyenneté des hommes et des femmes, pendant toute la première moitié du XIX^{ème} siècle.

F. Guizot et le suffrage dans la famille

Beaucoup plus prégnante politiquement que celle de Louis de Bonald fut la pensée de François Guizot, homme politique par excellence de toute la période libérale de la Restauration et de la Monarchie de Juillet (période appelée depuis, et pour cette raison, le "moment Guizot")⁷⁴⁷. Or, pour celui qui est considéré comme le théoricien de la souveraineté de la *Raison*, l'organisation familiale représente, là encore, l'idéal-type d'une société juste et conforme à un ordre transcendant. Ça n'est plus le même modèle de famille qui est utilisé par ce

⁷⁴⁷ Cf. Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985. On trouvera quelques éléments biographiques sur F. Guizot et les doctrinaires en annexe.

libéral conservateur, mais c'est bien dans cette forme de société naturelle qu'il cherche, lui aussi, la *justification* ultime de son modèle d'organisation politique.

François Guizot est le principal théoricien de la "souveraineté de la raison", en opposition avec les deux autres écoles de pensée de Louis de Bonald et de Benjamin Constant⁷⁴⁸. Membre puis chef de file du groupe des doctrinaires dont l'influence et l'action politiques sont avérées dès les premières années du règne de Louis XVIII⁷⁴⁹, il est surtout celui qui aujourd'hui symbolise l'esprit conservateur de la Monarchie de Juillet : qui n'a pas entendu citer son fameux "enrichissez-vous" lancé aux citoyens désireux de devenir électeurs, comme une caricature de l'esprit bourgeois du règne de Louis-Philippe⁷⁵⁰ ?

Résoudre la Révolution, c'est toujours et encore, pour les libéraux conservateurs comme pour les traditionalistes du début du XIX^{ème} siècle, repenser la notion de société politique. Mais, plus attentifs à préserver les acquis de la Révolution — à savoir, essentiellement, l'égalité devant la loi — les premiers sont, plus que les seconds, soucieux de réduire les contradictions de la monarchie constitutionnelle. L'égalité des citoyens devant la loi a été *accordée* par la Charte de 1814 et dans cette ambiguïté de la philosophie politique du régime, entre contractualisme et absolutisme de droit divin⁷⁵¹, réside la tentative de conciliation entre libéralisme et conservatisme caractéristique de leur pensée politique : "penser la constitution du lien social sans recourir au contrat et sans retourner à une représentation organique du social"⁷⁵². C'est dans un texte resté inédit que François Guizot⁷⁵³ cherche à justifier sa conception de l'organisation politique en se référant à la forme

⁷⁴⁸ Cf. Maurice Barbé, *Etude historique des idées sur la souveraineté en France de 1815 à 1848*, Paris, 1904.

⁷⁴⁹ Cf. François Furet, *Histoire de France, La Révolution, 1770-1880*, Paris, Hachette, 1988, pp. 291-295.

⁷⁵⁰ Cf. Pierre Rosanvallon, "Le Gramsci de la bourgeoisie", préface à François Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, Paris, Hachette, coll. Pluriel, 1985, pp. 11-23. Pierre Rosanvallon a pourtant bien montré que le conservatisme des doctrinaires ne devait pas être interprété comme une "propension à l'immobilité politique et au maintien de l'ordre établi. Le conservatisme comme doctrine politique qui s'élabore sous la monarchie de Juillet peut être défini comme *gestion d'une société post-révolutionnaire*. Il implique la réalisation de la révolution et point du tout sa négation. Le conservatisme est *résolution de la révolution*." Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, op. cit., p. 277. Sur François Guizot et les doctrinaires, voir Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985. L'œuvre théorique de François Guizot n'avait pas été négligée jusqu'à cet ouvrage, comme en témoignent les ouvrages d'histoire des idées à la fin du XIX^{ème} siècle, ou d'histoire des institutions au lendemain de la Seconde Guerre mondiale ; mais elle n'avait pas été étudiée en tant que telle et, surtout, comme représentative d'une époque. Outre Charles Pouthas, *Guizot pendant la Restauration*, 1923, Dougl Johnson, *Guizot : aspects of french history, 1787-1874*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1975 ; l'article de Laurent Theis dans *L'Histoire* ("Guizot : la carrière d'un libéral", n° 104, octobre 1987) ainsi que sa récente biographie, par Gabriel de Broglie (*Guizot*, Paris, Perrin, 1990), voir Paul Bastid, *Les institutions politiques de la monarchie parlementaire française (1814-1848)*, Paris, 1954, dont l'analyse des conceptions politiques des doctrinaires figure alors, avec celle d'Henry Michel (*L'idée de l'Etat*, Paris, 1895), parmi les plus complètes. Depuis 1985, une place de choix est accordée à l'œuvre de François Guizot dans les histoires du libéralisme et des libéraux ; voir André Jardin, *Histoire du libéralisme politique, de la crise de l'absolutisme à la Constitution de 1875* (Paris, Hachette, 1985), pour qui les doctrinaires font figure de libéraux "hors du parti libéral" et George Armstrong Kelly, *The humane comedy : Constant, Tocqueville and french liberalism* (Cambridge University Press, 1992) qui consacre deux chapitres à l'opposition entre les protestants Necker, Staël, Vinet et Guizot, et les catholiques Montalembert et Lacordaire ; en France, deux colloques ont été organisés autour de son œuvre, l'un par la Société de l'histoire du protestantisme français, à Paris, en 1974, sur *François Guizot*, et l'autre par la fondation Guizot-Val Richer, en 1987, sur *François Guizot et la culture politique de son temps* (textes présentés par Marina Valensise, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1991).

⁷⁵¹ Cf. Pierre Rosanvallon, *La monarchie impossible. Les Chartes de 1814 et de 1830*, Paris, Fayard, coll. "Histoire des constitutions de la France", 1994.

⁷⁵² Pierre Rosanvallon, "Le Gramsci de la bourgeoisie", in François Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, op. cit., p. 15.

⁷⁵³ Écrit entre 1821 et 1823, ce chapitre 23 (intitulé "Du droit de suffrage dans la famille") sera publié en novembre 1837, dans un article anonyme de la *Revue française* intitulé "De la démocratie dans les sociétés modernes". L'ensemble du texte, intitulé *Philosophie politique : de la souveraineté*, ne sera publié dans son intégralité qu'en 1985 (in François Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, Paris, Hachette, coll. Pluriel, édition présentée par Pierre Rosanvallon).

d'autorité, juste parce que naturelle, exercée par le père et le mari dans la famille⁷⁵⁴. Il y défend le même principe de légitimation de la sphère politique *par* la société familiale que Louis de Bonald. Tout en récusant avec force la théorie bonaldienne du pouvoir politique dans la famille et dans la société, de laquelle il tient à se démarquer, lui aussi, il utilise en fait la même forme de pensée. Simplement, au lieu de voir dans le pouvoir du père un argument contre le droit de suffrage, il y voit au contraire la meilleure preuve de la légitimité de la participation électorale.

La référence aux théocrates est explicite et c'est d'abord en opposition à leur philosophie politique que le doctrinaire se définit :

“Les adversaires du droit de suffrage en général, c'est-à-dire de tout système qui admet le peuple, ou une portion du peuple, à prononcer sur la légitimité morale du pouvoir, triomphent en alléguant l'exemple de la famille. Là, disent-ils, le pouvoir est unique et indépendant ; sa légitimité est prouvée par sa nature ; nul de ceux qui lui obéissent n'est admis à la lui contester ; ni la femme ni les enfants n'ont à voter sur les volontés du mari ou du père. Cependant la famille est la première et aussi la plus douce des sociétés.”⁷⁵⁵

Repenser la notion de société politique, pour les théocrates et traditionalistes comme pour les doctrinaires consiste à remettre en question le dogme sanglant de la souveraineté du peuple. Pour les premiers, cela s'était traduit par le désir de revenir à une souveraineté de droit divin. Pour les seconds, cela passe par le rejet de l'idée de volonté politique au profit d'une règle extérieure et supérieure à l'homme. Le pouvoir doit être respecté et les individus s'y soumettre, mais il doit pour cela lui-même obéir, en amont, au principe de la raison⁷⁵⁶ et en aval, à la critique des gouvernés (d'où l'importance de la liberté de la presse, aux yeux des doctrinaires⁷⁵⁷). De sorte qu'il n'y a pas d'externalité du pouvoir, mais au contraire complète immersion du gouvernement dans la société civile dont il est la *tête*⁷⁵⁸. Philosophiquement, l'individu n'est plus pensé comme disposant de lui-même arbitrairement et selon sa seule volonté⁷⁵⁹. Les lois doivent s'imposer à lui comme venant d'une sphère

⁷⁵⁴ Comparaison qu'a bien aperçue Pierre Rosanvallon, qui signale en effet que pour François Guizot, "le gouvernement est dans la société ce que le père est dans la famille : l'expression d'une raison supérieure, plus apte que les autres à juger du juste et de l'injuste, de ce qui est raisonnable et de ce qui ne l'est pas." L'historien, en ne rapprochant pas cette comparaison avec les théories politiques traditionalistes, tend à laisser penser qu'elle relève de la simple métaphore, à ce titre sans conséquences sur la pensée politique du théoricien de la société libérale ; on peut l'en croire, qu'il n'y a en effet pas de conséquences directement visibles, d'autant que c'est là le seul texte de F. Guizot où soit évoquée cette similitude entre les deux sociétés ; mais comme la suite permettra de le montrer, les *effets* de ce "familialisme" sont bien réels, notamment en matière d'organisation du suffrage (organisation dans laquelle F. Guizot a été directement impliqué, en 1817 et en 1831). Cf. Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, *op. cit.*, p. 94.

⁷⁵⁵ François Guizot, "Du droit de suffrage dans la famille", in François Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, *op. cit.*, p. 380. La plus grande partie de ce texte est reproduite en annexe.

⁷⁵⁶ Selon Pierre Rosanvallon, la raison doctrinaire est une raison transcendante, à laquelle les individus ne sauraient jamais pleinement accéder, et dont le philosophe Victor Cousin se fera le théoricien. Cf. Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, *op. cit.*

⁷⁵⁷ "L'intuition fondamentale des doctrinaires est (...) que la publicité, dont la liberté de la presse et le gouvernement représentatif sont les deux volets, est le moyen déterminant d'instaurer une *communication politique* de type nouveau. La publicité, note Guizot, opère un travail de *révélation* réciproque du pouvoir et du public. Si son véritable office est de servir à gouverner, c'est, selon les termes de Rémusat, parce que "dans nos grands empires modernes, avec leurs grandes populations, les citoyens ne peuvent que par la presse communiquer entre eux, et prendre acte de leur opinion ; par elle seule l'autorité peut recevoir d'eux et leur rendre la lumière, et cet échange est nécessaire pour que les citoyens et l'autorité marchent dans les mêmes voies." Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, *op. cit.*, pp. 67-68.

⁷⁵⁸ Cf. Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, *op. cit.*, le chapitre intitulé "Le pouvoir social".

⁷⁵⁹ Cf. Maurice Barbé, *Etude historique des idées sur la souveraineté en France...*, *op. cit.*, p. 127.

supérieure "où la liberté n'est pas, où le débat s'élève non entre ce qu'on veut et ce qu'on ne veut pas, mais entre ce qui est vrai ou faux, juste ou injuste, conforme ou contraire "à la raison"."⁷⁶⁰ D'où cette référence de François Guizot aux "*caprices* d'une volonté indépendante" :

"Il est vrai ; nul peuple n'a songé à régler, par des lois et au nom de la puissance publique, toutes les relations de la famille, à introduire là des garanties ou les formes invoquées ailleurs pour assurer la légitimité du pouvoir et les droits de la liberté.

Est-ce à dire que ces relations soient livrées aux caprices d'une volonté indépendante ? (...) Il n'en est rien."⁷⁶¹

On devine d'emblée en quoi va consister l'argumentation de l'homme politique : non pas, à l'instar de P.-L. Roederer, réfuter le rapprochement fait par "les adversaires du droit de suffrage" entre la société politique et la famille, mais contredire la validité de leur modèle de la famille. Car selon François Guizot la famille est *naturellement* contractuelle. A cet égard, le pouvoir doit y être, comme dans la société, légitime et non pas tyrannique. Sa figure du chef de famille se situe aux antipodes de celle de Louis de Bonald :

"Qui s'est jamais représenté un mari ou un père comme un souverain éloigné de ses sujets, et les soumettant à ses ordres absolus, sans les consulter, sans les connaître même, par la force seule, ou à l'aide des combinaisons qui placent la force sociale où la force matérielle n'est point ? A coup sûr, un tel fait n'a rien de commun avec l'exercice du pouvoir conjugal ou paternel. Celui-ci, quelque souverain qu'il paraisse, n'est ni arbitraire ni indépendant. Il observe, écoute, consulte ceux qui lui doivent obéir, entre à chaque instant en négociation, en transaction formelle avec leur raison et leur liberté, modifie ses volontés selon leurs dispositions ou leurs idées, se conduit enfin, naturellement et nécessairement, selon le principe protecteur du droit, qui veut que le pouvoir justifie de sa légitimité en se faisant librement accepter."⁷⁶²

En défendant une telle représentation du chef de famille, dans le cadre d'une réfutation de la théorie politique traditionaliste, le chef des doctrinaires s'inscrit exactement dans la même forme de pensée : les "relations de famille" s'offrent, pour lui aussi, comme un archétype de la société politique. Ayant dressé le tableau de la famille idéale, c'est donc tout naturellement qu'il continue son raisonnement en faisant du droit de suffrage un de ses principes de fonctionnement :

"Qu'importe après cela que le droit de suffrage ne se manifeste point sous une forme matérielle, par la présence d'une urne et le dépôt d'un bulletin ? Qu'importe qu'il ne soit point écrit dans les lois de la société, ni garanti par sa puissance ? Il existe réellement dans la famille ; il est écrit dans les penchants spontanés de ses membres et garanti par les nécessités de leurs relations ; il se révèle par les concessions et les ménagements réciproques ; la femme l'exerce auprès du mari ; les enfants même n'en sont pas absolument privés et en jouissent chaque jour davantage à mesure que leur raison entre en communication avec celle de leurs parents. (...)

Qu'on ne parle donc plus de l'indépendance du pouvoir conjugal ou paternel ; *qu'on ne prétende plus trouver, dans la famille, des arguments contre le droit de suffrage et les garanties de la liberté*. Nulle part le pouvoir n'est plus constamment limité, plus impérieusement ramené à la vraie loi soit par sa propre nature, soit par les nécessités de sa situation. Nulle part le droit de suffrage n'est plus réel ni si étendu. C'est dans la famille qu'il touche

⁷⁶⁰ *Ibid.*

⁷⁶¹ François Guizot, "Du droit de suffrage dans la famille"..., *op. cit.*, pp. 379-380.

⁷⁶² François Guizot, "Du droit de suffrage dans la famille"..., *op. cit.*, pp. 380-381.

de plus près à l'universalité. Il y appartient à des femmes, à des mineurs qui, dans toute autre société, seraient tenus d'obéir sans traiter jamais avec le pouvoir, sans lui faire seulement connaître leur opinion ou leur volonté. (...) *Ainsi, par des nécessités morales, par des garanties naturelles, [la Providence] a fondé, dans la famille, la réalité du droit de suffrage.*⁷⁶³

Le principe organiciste cher aux traditionalistes réapparaît donc, quoiqu'au service d'une autre conception de la société politique, à la fois hiérarchique *et* rationaliste⁷⁶⁴. Contre toute attente chez un homme politique attaché au droit de la Raison contre le droit divin, François Guizot se sert bien de la famille comme société naturelle et de l'autorité du chef de famille pour légitimer l'exercice du pouvoir dans la société politique.

Il y a là quelque chose sur lequel on n'insiste généralement pas assez, parce qu'il nous manque les éléments pour apercevoir en quoi cet usage politique de la famille est autre chose qu'une simple métaphore. Comment en effet voir un quelconque lien entre la pensée politique de François Guizot, ou de P.-L. Roederer, et cette utilisation de l'image du père dans sa famille pour défendre le droit de suffrage, lorsqu'en termes de conséquences possibles, on ne voit que cette fameuse *opposition* entre sphères politique et domestique qui traverse la philosophie libérale de l'époque ? Comment même ne pas voir là une sorte de compensation, aussi factice que dérisoire, de l'homme détenteur du droit de suffrage à l'égard de la femme et des enfants qui s'en trouvent privés (vous n'avez pas le droit de suffrage dans la société politique, mais celui que vous avez dans la famille est équivalent, voire plus universel, dit en substance François Guizot) ? Pas étonnant, placé dans une telle perspective, d'être tenté de dénoncer ce que l'on prend pour un leurre, comme on prenait pour un leurre la "citoyenne sans citoyenneté" de la période révolutionnaire⁷⁶⁵.

Maintenant, on peut avoir un autre regard sur ce type d'argumentation, si en amont de cette opposition entre domestique et politique, on veut bien considérer ce qui l'a provoquée ; si, au-delà des représentations idéologiques qui effectivement mettent face à face la famille et la cité, on appréhende le niveau non idéologique qui a présidé à la mise en place de telles catégories de pensée. C'est particulièrement frappant chez P.-L. Roederer et Guizot. Alors qu'ils luttent tous deux contre la doctrine traditionaliste et la souveraineté de droit divin, ils ne peuvent que rejeter ce qui, de la manière la plus visible, la fonde : le recours à l'autorité *absolue* du père dans sa famille, qui rappelle trop les usages d'ancien régime pour ne pas être immédiatement prise à partie, déconsidérée, et contredite. Mais ce que l'un et l'autre combattent, finalement, est plus le *modèle* de la famille, que *l'usage* qui en est fait politiquement. Certes, P.-L. Roederer a dans un premier temps pris toutes ses distances avec cette manière de penser qui consiste à aller chercher dans une société naturelle la légitimation de la société

⁷⁶³ *Ibid.*, pp. 381-382. C'est moi qui souligne.

⁷⁶⁴ Tout l'effort des Idéologues depuis la Révolution jusqu'à l'Empire avait consisté à penser une science politique au sens d'une mathématique et d'une physiologie sociales permettant au législateur d'intervenir comme un "médecin du corps social". Les libéraux qui, en 1814, choisissent d'adhérer au principe de la monarchie parlementaire sont imprégnés de cet espoir de pouvoir fonder scientifiquement la politique et la morale. Outre la bibliographie déjà citée sur les Idéologues (cf. *supra*), voir le premier chapitre de Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot, op. cit.*

⁷⁶⁵ Cf. *supra*, l'introduction générale.

politique ; mais lorsque l'opportunité se fait sentir d'avoir recours à un modèle d'autorité, c'est bien dans la famille que lui aussi va le trouver. Si bien qu'on en vient à se demander, de nouveau, si sa conception de la société civile, soi-disant purement artificialiste, par opposition à l'organisation naturelle de la famille, n'est pas elle aussi traversée d'une conception familialiste de la société politique (constat auquel on arrivait en effet, précédemment, mais par d'autres voies). Car en définitive, si P.-L. Roederer combat si vigoureusement la famille comme société politique c'est bien parce qu'elle est entre les mains, comme il le dit lui-même, d'une conception théocratique et absolutiste du pouvoir. Aussi, plutôt que de nier l'organisation autoritariste de la famille, comme le fait F. Guizot, choisit-il de nier le lien de cause à effet entre les deux sociétés. Mais son retournement, à partir de 1796, montre bien qu'il n'est pas complètement convaincu d'une telle distance ontologique entre famille et cité, puisqu'il y a recours — tout en introduisant des distinctions qui, nécessairement, deviennent subtiles, entre l'égalité purement artificielle de la société civile, et l'autorité politique trouvant dans celle, naturelle, du chef de famille, sa plus grande et sa meilleure réassurance.

La prégnance de la famille comme société politique commence, ici, à mieux nous apparaître. Grâce à ceux qui, comme Louis de Bonald, la théorisent, on perçoit ce qu'elle signifie, on comprend son fonctionnement intellectuel, et ce faisant, l'on saisit mieux deux choses : d'une part, la distance qu'il peut y avoir entre le discours idéologique, qui peut s'affirmer comme résolument anti-traditionaliste, offrir une théorie politique débouchant sur une organisation libérale de la société, et le fonctionnement de ce discours qui continue, tout en gardant une grande cohérence doctrinale, d'être traversé des mêmes catégories que l'on combat, idéologiquement. Même catégorie, au sens où dans les deux cas, c'est toujours un modèle idéal de la famille qui sert à justifier l'organisation de la société politique, même si la famille en question n'est pas la même. Ce qui surprend le plus, lorsqu'on parvient à ce constat, c'est l'espèce d'aveuglement dont témoignent des théoriciens aussi fins et profonds que F. Guizot et P.-L. Roederer par leur "choix" de réfuter le *modèle* de famille, plutôt que de nier ou de combattre la validité de l'argumentation. On voit bien qu'en dépit des premières mises à distance de P.-L. Roederer continue de fonctionner, dans son esprit comme dans celui de Guizot, la conviction selon laquelle il n'est finalement pas de meilleur modèle pour l'autorité politique que celle du père dans sa famille, parce qu'elle est soi-disant "naturelle" et n'a donc pas, à ce titre, besoin de justification. Comment s'étonner, alors, qu'en dépit des premières velléités d'égalisation entre les époux, les révolutionnaires y aient finalement renoncé pour protéger cette autorité-*là* ? Non pas celle des maris dans leurs relations conjugales, mais bien *celle du citoyen et du pouvoir dans la société*⁷⁶⁶. Comment ne pas penser, alors, que la séparation domestique-politique issue de ces

⁷⁶⁶ C'est bien de *l'autorité du pouvoir* que je parle, et non, comme la structure un peu ambiguë de la phrase peut le laisser croire si on la lit vite, de l'autorité du citoyen d'une part *et* du pouvoir d'autre part.

⁷⁶⁷ Voir les développements consacrés à cet aspect de l'historiographie, en introduction générale, notamment pp. 12 à 21.

renoncements successifs à conformer les sociétés familiale et politique, est le *fruit* de la nécessité de maintenir, par un effet de cette pensée familialiste qui ne se dit pas, le principe d'autorité dans la société ? Et que loin d'être constitutive de la pensée individualiste, cette séparation entre les deux sphères naît au contraire directement d'une utilisation implicite de *la famille comme modèle de l'organisation et de l'autorité dans la société politique* ?

* * *

La société civile et politique se construit à partir de 1789 et jusqu'à la fin de la Monarchie de Juillet sur des valeurs individualistes, c'est indéniable : qu'il soit contribuable à raison de trois journées de travail ou de 300 francs, l'électeur n'est plus censé devoir qu'à des critères objectifs, valables pour tous et en tous lieux sur le territoire français, son inclusion à la sphère électorale. Dans la sphère des droits civils, il n'y a plus de différences entre les hommes, selon qu'ils naissent ici ou ailleurs : tous sont reconnus égaux devant la loi. Tous ces citoyens peuvent accéder, du moins veut-on le penser, à la propriété, et par là, à l'aisance requise pour devenir électeur. Certes, on l'a vu, il y a un revirement de la pensée politique sous la Restauration, plus encline à considérer la société que l'individu ; à faire prédominer une souveraineté située à l'extérieur de la communauté des hommes (Dieu ou la Raison), plutôt que dans la volonté individuelle de chacun. Mais, en dépit de ces discussions théoriques sur la définition de la légitimité politique, le fondement du droit, qu'il soit civil ou électoral, reste l'individu abstrait, au sens où il demeure défini et pensé indépendamment des anciennes déterminations de naissance, ou d'une quelconque appartenance naturelle à une communauté donnant droit à des privilèges. La loi d'abolition du divorce, dans la mesure même où elle s'inscrit dans la nouvelle partition entre sphère domestique et sphère politique et civile ne vient pas remettre en cause le fondement individualiste du droit dès lors que l'on considère, avec les législateurs de l'époque, qu'il y a bien une spécificité de la sphère familiale qui dispense de la conformer à la sphère des droits de l'individu. La construction intellectuelle issue de cette opposition est parfaite : elle permet de ne pas penser comme contradictoires les droits universels et égalitaires des uns et l'absence de droits des autres, censés se placer sous la tutelle protectrice des premiers.

Construction intellectuelle efficace qui rend bien compte, au demeurant, de la scission entre le droit public et le droit privé telle qu'elle se met en place à l'issue de la Révolution. Mais construction intellectuelle traversée d'une pensée de l'individu qui n'a rien à voir avec la nôtre, aujourd'hui. Une pensée de l'individu, du

citoyen, et de l'électeur qui ne dérive pas de la personne nue, de l'unité élémentaire du genre humain sans sexe et sans race, mais s'inscrit au contraire dans l'unité familiale hiérarchisée et différenciée, qui fait de lui un *homme* au sens socio-politique du terme : non pas tout homme dès lors qu'il appartient au sexe masculin, mais tout homme dès lors qu'il est en âge viril et n'est pas domestique ; tout homme en tant que représentant de l'autorité ; tout homme en tant qu'il est ou peut être chef de famille.

Cette représentation de l'individu, nous l'avons déduite plus que nous ne l'avons vue, jusqu'à maintenant. A ce titre, certains la considéreront encore comme hypothétique. Pure re-construction, diront les plus sceptiques, que la pensée politique de quelques hommes, même influents et supposés représentatifs de certains courants dominants ne saurait suffire à valider : avis personnels, interprétations originales peut-être, et dont on ne voit pas les effets sur la construction de la société civile et politique, sinon en affirmant que c'est là la seule possibilité pour *comprendre* l'exclusion des femmes. D'où cette possible impression de rationalisation à outrance de ce qui, après tout, ne l'est peut-être pas, rationnel ; qui nous dira si les révolutionnaires partageaient cette représentation de l'individu comme chef de famille, alors qu'elle reste le plus souvent à l'état d'implicite ? Qui nous dira si, au-delà de P.-L. Roederer et F. Guizot, qui sont finalement des figures exceptionnelles par la profondeur de leur réflexion théorique, la majorité des législateurs qui ont fait avec eux les lois civiles et politiques de cette période pensaient la citoyenneté des hommes et des femmes à partir de la famille comme modèle politique ? Car c'est bien à partir de ces auteurs, eux-mêmes lus à travers le prisme de la pensée politique de Louis de Bonald que se donne à comprendre *telle qu'on l'a comprise* la législation révolutionnaire et napoléonienne en matière de droit de la famille, et de droits politiques. Or, au bout du compte, et pour reprendre cette fameuse interrogation déjà évoquée en introduction : en quoi cette insistance sur la famille comme modèle de la construction politique change-t-elle notre conception de la citoyenneté révolutionnaire ? Celle-ci n'est-elle pas toujours individualiste, au fond ?

Certes, et notre propos n'est de toute façon pas de remettre en question cet aspect de la législation du premier XIX^{ème} siècle : elle est indéniablement individualiste. Mais, et c'est le point sur lequel nous voulons insister, elle est individualiste dans la mesure où elle est, *aussi*, familialiste ; dans la mesure où l'individu n'est pas cet être humain indifférencié qui nous rend incompréhensible l'exclusion d'autres êtres humains, mais un homme pensé en référence à sa nature socio-politique de chef de famille. Seulement, pour ce faire, il faut montrer que les effets de cette conception de l'individu citoyen ne se font pas sentir qu'en direction des femmes mais qu'ils traversent tout aussi bien la mise en place concrète, pratique, de la citoyenneté de ces hommes. Il faut montrer que cette représentation a des effets en matière de définition de la citoyenneté politique tout autant que civile. Sinon, comment ne pas voir dans cette interprétation une figure de style, une adaptation

toute théorique des pensées de l'époque à nos propres interrogations d'aujourd'hui ? Comment ne pas se faire reprocher ce que nous reprochions nous-mêmes à l'interprétation féministe de l'exclusion des femmes, à savoir : une argumentation faite de présupposés et de conclusions qui se confondent, jouent en cercle en faisant de l'exclusion des femmes l'explication de leur exclusion, en faisant de la domination la raison d'une autre domination, etc. Il faut sortir de ce genre de tautologies ; sortir des présupposés non vérifiables et des convictions intimes, pour entrer dans un système de preuves et d'arguments partagés par d'autres communautés scientifiques ou, plus modestement, d'autres disciplines que la seule histoire des femmes. C'est dans ce système de preuves que nous fait entrer la deuxième partie de cette thèse.

Chapitre 3

La situation politique des femmes et autres membres de la famille

Quelle est la situation politique des femmes et autres membres de la famille en général ? La question, loin de viser à reconstituer, *a posteriori*, une citoyenneté spécifique pour chacun, consiste à se demander d'un *point de vue* politique, où se situent ceux-ci. Quelle est, au regard de cette pensée que l'on cherche à reconstituer, la position de ces femmes, enfants et domestiques, catégories dont on sait peu de choses finalement, sinon qu'elles sont toutes les trois exclues sans mot dire du droit de suffrage ?

C'est en réalisant combien les domestiques et les enfants sont, eux aussi en raison de leur naturelle appartenance à la famille, assignés à une situation politique distincte de celle des citoyens, que l'on pourra commencer à mesurer les effets concrets de la prégnance du modèle implicite de la famille sur la citoyenneté de ces personnes-là. Car ce seront moins des *femmes* que l'on verra dans cette position, que ce qu'elles sont aux yeux des hommes de l'époque : d'abord et par destination, des membres de la famille. Non pas des êtres économiquement dépendants (ce qu'elles ne sont pas toutes), mais des personnes dont le destin politique est indissociable de leur destin socio-naturel d'épouses de citoyens. Etre membre de la famille *par nature*, cela signifie que, dans les représentations de l'époque, on ne dissocie pas ce qui relève de ce qu'on appellerait aujourd'hui l'identité individuelle (qu'elle soit liée à l'appartenance sexuelle ou à l'âge) et ce qui relève de ce que

l'on considère comme strictement social (le statut, matrimonial ou socio-professionnel par exemple). Dans un cas, une nature qui nous détermine peu ou prou, dans l'autre, au contraire, une situation que l'on a (idéalement, du moins) *choisie*. Être membre de la famille par nature, dans le cas des femmes, c'est être destiné, par son appartenance au sexe féminin, à être une épouse, et non simplement une "femme" au sens moderne du terme ; c'est-à-dire à remplir des fonctions sociales et politiques directement liées à son appartenance sexuelle, sachant que cette appartenance sexuelle est indissociable d'un destin familial ou, disons mieux, conjugal. Lorsqu'on décrit la situation des femmes de l'époque, on se limite généralement à mettre en évidence leur assimilation à une "nature", par opposition aux hommes, pensés comme des êtres sociaux⁷⁶⁷ ; or, c'est une nature dans la mesure seulement où cette nature renvoie à des fonctions *sociales* très précises — dites naturelles justement, donc impossibles à contrecarrer. C'est pourquoi on préférera le terme de "socio-nature" : il permet de mieux faire comprendre la spécificité de cette catégorie que sont les femmes, dans une société qui prétend, au lendemain des Lumières, se penser comme une construction intellectuelle — et qui est, de fait, une construction intellectuelle, mais une construction intellectuelle qui n'a pas coupé tous les ponts avec les diktats de la nature (ou ce qu'elle prend pour tels). On voit bien qu'il s'agit, en considérant sous un même regard femmes, enfants et domestiques, en parvenant à intégrer les multiples significations que pouvait recouvrir l'appartenance naturelle à la famille, à cette époque-là, de modifier notre compréhension de la situation politique de ces exclus du suffrage.

Alors que des débats animés ont agité les parlementaires de la Révolution à la Restauration pour définir les niveaux de contribution requis du citoyen pour devenir électeur, un silence éloquent monte de ces assemblées dès lors que l'on s'interroge, aujourd'hui, sur la situation politique des femmes, des mineurs et des domestiques. Parmi les constituants qui, tel Robespierre, ont revendiqué une extension du droit de suffrage à *tous les individus*, nul n'entendait par "individus", l'ensemble des personnes majeures, ou tous les individus de sexe masculin ; il s'agissait plutôt de tous les "hommes", c'est-à-dire de tous les Français domiciliés et non domestiques⁷⁶⁸. Autrement dit, il semblait aller de soi, y compris pour les législateurs les plus "radicaux" de cette période, que la catégorie des femmes, enfants et domestiques se situait dans un "ailleurs", hors de la citoyenneté de participation, hors de la société des individus au sens politique du terme.

Situation qui allait de soi, parce qu'elle était pensée comme naturelle, de la même façon exactement qu'est pensée comme naturelle, aujourd'hui, la situation politique des enfants. Mais, dans la mesure où aujourd'hui ces formes de différences ne sont plus considérées comme semblables, et que seule celle des enfants reste impensée, il nous faut nous attarder, plus longuement que ne le faisaient les contemporains de la Révolution, sur ce qui

⁷⁶⁸ 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.

pour eux constituait des évidences. Ce faisant, vont émerger des débats tous plus ou moins obscurs, souvent passés inaperçus, rarement longs et auxquels il faut constamment veiller à ne pas prêter plus d'importance qu'il n'en avaient alors ; mais dans cette approche, c'est la rareté des discussions qui sert de point de repère, tant est forte la liaison entre le silence et l'évidence, les implicites et ce qui paraît à tous "naturel", hors de question.

3.1 Les enfants, exemple d'une exclusion politiquement non pensée

L'exclusion "politique" des enfants est, aujourd'hui encore, considérée comme allant de soi ; elle n'est donc pas interrogée en tant que problème politique et historique susceptible, comme celle des femmes, de remettre en question la cohérence de l'idéologie révolutionnaire des droits de l'homme. Ainsi, lorsque l'on parle, en 1997, de suffrage *universel*, n'a-t-on pas le sentiment de se contredire, alors qu'en réalité, est exclue de fait toute une catégorie de la population, si par population on entend l'ensemble des habitants ; c'est que l'universalité concerne les individus-citoyens et non les personnes qui peuplent la nation, les enfants n'étant pas des "individus" au sens où la société politique l'entend. Cette évidence repose sur une construction : il n'est que de s'interroger sur la limite tout à fait fictive — chacun en conviendra — que représente l'anniversaire des 18 ans pour devenir électeur. Or, cette limite imposée par le droit est généralement pensée comme une conséquence logique, simple et évidente de la frontière naturelle entre l'adulte et l'enfant.

Frontière naturelle, frontière politique : pourtant, nul ne pense aujourd'hui qu'il s'agit là d'une exclusion perpétrée pour des raisons politiques et sociales ; on pense tout au plus — lorsqu'on y pense — qu'il s'agit d'une non inclusion, la situation des enfants étant implicitement assimilée à une extériorité, voire une inexistence qui ne nous paraît pas choquante dans la mesure où elle n'est pas censée contredire le principe universaliste qui traverse la citoyenneté politique. L'enfant n'est pas un individu. Au demeurant, on peut aussi avancer qu'il n'est pas capable d'exercer sa raison, donc encore moins d'exprimer une opinion politique. Il est donc tout à fait "normal" de ne pas lui donner de droit de suffrage. Autant d'arguments qui viennent spontanément à l'esprit d'un contemporain à qui l'on soumettrait la possibilité d'inclure les enfants à la citoyenneté politique⁷⁶⁹ ; autant d'arguments qui expliquent que la science politique et l'histoire se soient relativement peu intéressées à cette question, pour hier comme pour aujourd'hui⁷⁷⁰. Ce qui était évident le reste encore largement aujourd'hui pour ne

⁷⁶⁹ Je fais volontairement abstraction, ici, du débat sur les droits de l'enfant et son éventuelle accession à la citoyenneté, jusqu'à maintenant cantonné dans le domaine de la spéculation et du militantisme politiques. Pour un état de la question dans le champ politico-juridique, voir le chapitre qu'Irène Théry consacre aux "nouveaux droits de l'enfant" dans *Le démantèlement. Justice et vie privée*, Paris, Odile Jacob, coll. Opus, 1996 (édition revue et corrigée, 1ère éd., 1993), pp. 365-402.

⁷⁷⁰ Cf. Jean-Noël Luc, "«Messieurs les enfants»". Les derniers venus dans l'historiographie de la France au XIX^{ème} siècle", *Revue d'Histoire du XIX^{ème} siècle*, (Re)penser le XIX^{ème} siècle, n° 13, 1996/2. On trouve des thèses de droit sur la condition juridique de l'enfant, mais sans que soit posée la question de la frontière mise entre le monde des enfants et celui des adultes, généralement abordée comme une donnée. Cf. Jean Thomas, *La condition de l'enfant dans le droit intermédiaire, 1789-1804*, Paris, Picard, thèse de droit, 1923 ; J. Coche, *Condition de l'enfant né hors mariage. Droit romain-droit français durant la Révolution*, thèse, Paris, 1892 ; Actes du colloque de l'IDEF, *L'enfant, la famille et la Révolution française*, Paris-Sorbonne, 30-31 janvier, 19 février 1989, éd. Lévy. On trouve des éléments de réponse

pas faire de cette différence politique entre les enfants et les adultes un enjeu de débats. Pourtant, entre l'adolescent de 17 ans et celui de 19 ans, on sent bien qu'il n'y a pas la frontière naturelle qu'on met spontanément entre l'enfant et l'adulte.

Un exemple simple permet de s'apercevoir que cette catégorie dite naturelle est en fait une construction politique regroupant en une seule "espèce" des groupes très disparates ; ainsi on peut bien avancer le manque de maturité ou de capacité à raisonner pour des enfants en-dessous de l'âge de raison (7 ans selon l'adage) ; mais dira-t-on de même pour ceux qui ont entre 8 et 18 ans ? Et qu'y a-t-il de commun entre l'enfant qui vient de naître et celui qui marche, celui qui parle, celui qui raisonne ? Qu'est-ce qui définit la naturalité de ce groupe "enfant" ? Il y a bien là une décision qui n'est pas que le fruit d'une quelconque différence de nature entre deux états de l'homme (l'homme enfant et l'homme adulte), mais bien le résultat d'une construction de la différence.

La notion d'enfant comme catégorie "naturelle" du droit (sous l'appellation de "mineur") n'émerge que tardivement, alors que jusqu'à la Révolution la frontière juridique entre enfants et adultes était beaucoup moins nette qu'elle n'est ou qu'elle ne paraît aujourd'hui. L'enfant comme personne non adulte, momentanément protégée par des parents sous l'autorité desquels il est placé jusqu'à sa majorité, est une catégorie qui n'existe pas sous l'ancien régime. C'est une construction juridique qui en outre rompt avec la logique lignagère selon laquelle ce qui définissait l'enfant était un *lien* plus qu'un *état* naturel, s'appliquant de ce fait au-delà de l'état d'enfance, à des personnes adultes, âgées, et à certains égards, relativement autonomes et responsables mais toujours sous l'autorité de leur père.

Toute différence dite de nature ne va pas nécessairement de soi dès lors qu'il s'agit de lui attacher des attributions juridiques spécifiques ; ainsi, de cet état d'enfance censé différencier selon une évidence toute superficielle, la personne mineure de la personne majeure. Cela dit, on ferait remarquer avec raison qu'il y a une différence visible, qui s'impose dès le premier regard, entre l'enfant et l'adulte : physiquement, psychologiquement, tous deux forment des entités naturelles faciles à repérer. Cela n'est vrai cependant que si l'on considère le petit enfant et l'adulte ; mais à quel âge le droit doit-il considérer qu'un petit enfant ne l'est plus, et que de petit enfant il est devenu adulte et peut être reconnu comme majeur, c'est-à-dire capable ? Au nom de quoi la fin de la croissance, censée marquer l'accès à l'âge adulte selon le dictionnaire, critère objectif et naturel de surcroît, serait-elle susceptible de signaler l'accès d'une personne grandie à la capacité juridique ? Il a bien fallu, on le voit, imposer une frontière fictive entre l'ensemble disparate des enfants, adolescents et jeunes adultes, et celui des personnes majeures à peu près toutes grandies. Pourtant, le seuil des 21 ans choisi pour

dans les travaux d'historiens, comme ceux bien connus de Ph. Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime...*, *op. cit.*, Roland Mousnier, *La famille, l'enfant et l'éducation en France et en Grande-Bretagne du XVIème au XVIIIème siècle...*, *op. cit.*, ainsi que dans la thèse de J.-N. Luc, *L'invention du jeune enfant au XIXème siècle. De la salle d'asile à l'école maternelle*, thèse d'Etat, Paris I, sous la dir. d'A. Prost, 1994 (à paraître chez Belin). Pour la période contemporaine, voir "Les droits de l'enfant", *Problèmes économiques et sociaux*, n° 669, 13 décembre 1991.

marquer cette frontière n'a jamais été discuté pendant la période révolutionnaire, comme s'il allait de soi que la personne ne devient responsable de ses actes qu'à cet âge très précis. Il y a là un impensé qui est intéressant parce qu'il permet de retrouver la construction négative de l'enfant mineur : l'ensemble non défini, non homogène de tous ceux qui ne sont pas des individus, et qui doivent demeurer sous la tutelle paternelle. L'enfance est, de ce point de vue, ce qui n'est pas défini par le droit des individus ; un ensemble hors du droit, dans une sorte de nature qui le maintient hors de la sphère civile et politique des individus majeurs. C'est tout ce qui doit être protégé, en raison de sa dépendance naturelle à l'égard de ses parents, mais aussi tout ce qui reste subordonné à l'autorité des parents, une fois les *enfants adultes* reconnus par la législation révolutionnaire comme individus — et non plus comme perpétuellement soumis à la hiérarchie familiale. La construction juridique de cette sphère naturelle de l'enfance dérive directement de l'émancipation des pères de famille devenus adultes.

La différence de nature entre le mineur et le majeur n'allait pas de soi sous l'ancien régime, qui pouvait encore traiter l'enfant comme un adulte d'une part⁷⁷¹, tout en reconnaissant une autorité paternelle perpétuelle sur les majeurs d'autre part. C'est que l'enfant, selon une conception *lignagère* de la famille, est avant tout un *descendant* et à cet égard, tant que vit son père et quel que soit son âge, il reste soumis à son autorité. C'est ainsi qu'un chef de famille désireux de sévir contre l'un de ses descendants dont il juge qu'il déshonore la famille par exemple, peut par simple lettre de cachet (c'est-à-dire avec l'autorisation du roi) l'envoyer en prison⁷⁷². L'enfant signifiant celui qui est le "fils de...", c'est l'idée d'une relation perpétuelle, d'homme à homme entre le père et le fils, qui est privilégiée, plutôt qu'un état de nature cessant à un âge donné. Si c'est une relation, elle ne se rompt pas, du point de vue de l'autorité de l'un sur l'autre, sous prétexte que l'enfant passe de l'état d'*infans* (celui qui ne parle pas) à celui de "non *infans*". Père et fils étant considérés comme une seule et même personne, à travers la personnification de la lignée d'une part, et du patrimoine familial d'autre part, l'autorité du patriarche se maintient sur sa descendance tant que lui reviennent les responsabilités afférentes à sa qualité de chef de maison⁷⁷³. C'est

⁷⁷¹ Cf. Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale...*, op. cit. Voir aussi Andrew W. Lewis, *Le sang royal. La famille capétienne et l'Etat, France, Xe-XIVe siècle*, Paris, Gallimard, 1986, pp. 96 et suiv., lorsqu'il décrit les hommages rendus par les vassaux de Louis VII à son fils aîné Philippe, à la fois en tant qu'héritier de la couronne et en tant que suzerain, alors qu'il n'a que trois ans ; par ailleurs, l'âge auquel on mariait les enfants (parfois dès leur naissance) montre que l'état naturel de dépendance dans lequel sont de toute évidence les "petits enfants" (notion volontairement floue) pouvait être ignoré, donc considéré comme insignifiant du point de vue du droit, pour conclure des traités d'alliance entre deux familles, ou deux nations.

⁷⁷² Cf. Arlette Farge et Michel Foucault, *Le désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille*, Paris, Gallimard/Julliard, 1982. Dans la noblesse, un descendant pouvait être emprisonné s'il mettait en péril l'honneur de la maison, par exemple. C'est ainsi que, sous l'effet de lettres de cachet obtenues dans un cas par un père pour Gabriel-Honoré, futur comte de Mirabeau, et dans l'autre par une belle-mère, pour le marquis de Sade, des adultes majeurs vont passer la plus grande partie de leur vie en prison. Cf. les biographies respectives de ces deux personnages. Pour le premier, celle du duc de Castries, *Mirabeau*, Paris, Fayard, 1986 (1ère éd., 1960) ; et pour le second, celle de Jean-Jacques Pauvert, en trois volumes parus de 1986 à 1990, chez Laffont (vol. 1, *Une innocence sauvage*, 1986 ; vol. 2, *Tout ce qu'on peut concevoir*, 1989 ; vol. 3, *Cet écrivain à jamais célèbre*, 1990).

⁷⁷³ "Pour corroborer la sempiternité de la Couronne invisible et la continuité parfaite de la succession dynastique, Balde applique, selon la pratique habituelle des juristes, un raisonnement de droit privé à la sphère du droit public. Il cite un passage de la loi sur l'héritage dans les *Institutes* de Justinien : "Et immédiatement à la mort du père, la propriété, en quelque sorte, se continue" — passage sur lequel la *Glose* d'Accurse commentait : "Le Père et le fils ne font qu'un selon la fiction du Droit." (...) D'un autre côté, cependant, c'était une vieille propriété conceptuelle de la pensée juridique que de personnifier l'héritage, c'est-à-dire de traiter la succession, alors qu'elle passait du testateur à l'héritier, comme une personne." Cf. Ernst Kantorowicz, *Les Deux Corps du Roi*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des histoires, 1989, p. 244. Sur la lignée comme "être de nature" et "personnalité sociale", voir en particulier la thèse d'Arlette Jouanna, *L'idée de race en France au XVIIe et au début du XVIIIe (1498-1614)*, thèse de lettres, Paris IV, 1975 (nle éd. : Montpellier, Université Paul Valéry, 2 vol., 1981) ou, d'un accès plus aisé, Arlette Jouanna, *Ordre social, mythes et hiérarchies dans la France du XVIème siècle*, Paris, Hachette, 1977.

ainsi que le célèbre fils aîné du marquis de Mirabeau, après avoir passé toute sa jeunesse en prison, accepte pour recouvrer sa liberté de se placer sous l'autorité de son père : c'est qu'en se "livrant aux volontés de son terrible père"⁷⁷⁴, il se met hors de portée de la loi et se protège de ses multiples débiteurs et poursuivants ; autrement dit, à l'âge de 32 ans, l'"enfant" d'un personnage puissant peut être mis ou se faire mettre lui-même en situation d'irresponsable et de mineur sur simple décision royale. Il n'y a, aux yeux de la loi, qu'un seul *responsable* : le chef de lignée ; encore n'est-il responsable que dans des limites très étroites puisqu'il n'a pour responsabilité réelle que d'assurer, sur la part des revenus bloqués de son descendant récalcitrant, une pension à celui-ci⁷⁷⁵.

L'idée d'une différence de nature entre le mineur et le majeur, venant épouser les contours de l'enfance d'une part et de l'âge adulte d'autre part, pensés comme deux états et non plus dans la relation parentale comme relation perpétuelle, est un produit de la législation révolutionnaire. Les législateurs tendent en effet, d'abord par l'abolition de la puissance paternelle sur les majeurs, puis par une redéfinition des droits et devoirs (d'éducation et de soins matériels) du père sur l'enfant, à considérer désormais ce dernier comme une personne en devenir, un "individu inachevé" et non comme un adulte en miniature⁷⁷⁶. C'est ainsi que la puissance paternelle est redéfinie, non plus justifiée par la suprématie du père (impératif politique et holiste) mais par la faiblesse de l'enfant (argument fondé sur la nature des choses)⁷⁷⁷. Père et fils redeviennent, à la majorité de ce dernier, deux individus indépendants, sans droits l'un sur l'autre ; ne subsistent plus que des devoirs, de la part des parents qui doivent protection et éducation à leur progéniture, et de la part des enfants (en tant qu'*infans* et adultes) — dans une moindre mesure, puisque le respect qu'ils leur doivent est une obligation toute morale ne les contraignant nullement à l'obéissance. C'est donc un état de nature, signifié par la dépendance physique et morale des enfants par rapport aux adultes, qui est censé limiter désormais dans le temps la juste et naturelle subordination des enfants à l'autorité du père. La famille disparaît comme structure socio-naturelle déterminant les rapports des *adultes* entre eux au sein de la parentèle.

En revanche, c'est bien en tant que personnes par nature (c'est-à-dire par faiblesse physique et morale⁷⁷⁸)

⁷⁷⁴ Cf. Duc de Castries, *Mirabeau, op. cit.*, p. 151. C'est ainsi que par une lettre de cachet de 1774, Mirabeau est certes emprisonné au château d'If, de sinistre mémoire, mais échappe, ce faisant, à ses créanciers, à la maréchaussée, à l'enfermement dans une prison commune et surtout, à un procès pour "guet-apens et tentative d'assassinat" (*ibid.*, p. 91). Plus tard, c'est encore une lettre de cachet qui lui permettra d'échapper à l'exécution de la sentence par contumace qui l'avait condamné à mort (*ibid.*, p. 171).

⁷⁷⁵ C'est ainsi que le marquis de Mirabeau, qui tout en sauvant son fils de ses débiteurs, ne doit rien à ceux-ci, est contraint de lui verser une pension sur le fruit des revenus bloqués de celui-ci. Cf. Duc de Castries, *Mirabeau, op. cit.*

⁷⁷⁶ Cf. Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen...*, *op. cit.*, pp. 112-116 : "Dans la famille moderne, que les révolutionnaires appellent de leurs vœux, la séparation anthropologique de l'enfance est la condition de la reconnaissance de l'égalité juridique des individus autonomes. L'enfant n'est plus un de ces adultes en miniature décrits par Ariès, mais au contraire un *non adulte*, un *individu inachevé*." (*ibid.*, p. 116)

⁷⁷⁷ Cf. Pierre Murat, "La puissance paternelle et la Révolution française : essai de régénération de l'autorité des pères", in *La famille, la loi, l'Etat...*, *op. cit.*, p. 393.

⁷⁷⁸ "L'homme naît faible, impuissant, déclare Cambacérés lorsqu'il présente son deuxième projet de Code civil ; il naît avec ses droits et ses facultés ; mais comme s'il les avait perdus en naissant, il ne peut ni réclamer ses droits, ni exercer ses facultés ; et c'est cet état d'enfance, cette faiblesse, soit physique, soit morale, qui forme ce qu'on appelle la minorité. Dans cet état, l'homme a besoin d'appui, de soutien. Les premières années de sa vie sont confiées aux soins de ceux qui la lui ont donnée. Les premiers tuteurs sont les pères et mères. Qu'on ne parle donc plus de puissance paternelle." Cité par Pierre Murat, "La puissance paternelle...", *op. cit.*, p. 393.

membres de la famille que les enfants sont maintenus hors de la sphère de la citoyenneté, le temps de devenir ces personnes indépendantes, ces sujets de droit qui fondent la société civile des individus égaux, sans liens de subordination à l'égard de leurs parents, individus eux aussi, sans droits sur d'autres *individus* fussent-ils leurs "enfants". Nul ne soulève la question de la légitimité du seuil fixé pour l'accès à cette indépendance à l'égard de l'autorité paternelle, à la majorité civile, à l'âge adulte, c'est-à-dire 21 ans. N'est discuté que le seuil, pendant un moment effectivement supérieur (25 ans), de la majorité civique permettant aux adultes de voter. C'est qu'à cette date, la puissance des pères sur leur progéniture adulte n'a pas été abolie et que la notion d'enfant en tant que personne subordonnée au chef de famille s'applique aux adultes jusqu'à 25 ans : on voit bien là les restes de l'ancienne définition toute politique de l'enfant, dépendant de la *relation* parentale et non d'un quelconque *état* objectif de dépendance naturelle due à la faiblesse physique et morale de *l'infans*. État objectif dont on aura compris combien il est fictif, quoique pensé par le droit comme *frontière naturelle* entre l'enfance et l'âge adulte ; dans ce contexte, c'est bien l'idée d'une frontière naturelle entre deux états distincts qui a permis de mettre une limite objective à la puissance paternelle, qui a servi de justification à l'institution d'une frontière juridique jusque-là *fluctuante* tant elle était relative à l'état des personnes au sein de la hiérarchie familiale. Le progrès, c'est-à-dire l'émancipation des individus (enfants-adultes), a donc consisté à reconnaître que la frontière naturelle, jusque-là ignorée, entre les enfants et leurs parents devait être prolongée par une frontière juridique : dès lors qu'un enfant devenait adulte, il cessait par ce passage d'un état à l'autre, d'appartenir à sa famille pour accéder au statut d'individu, libre par conséquent de l'ancienne autorité paternelle ; disparaissait par cette nouvelle frontière à la fois naturelle et juridique, celle qui séparait les adultes considérés comme membres d'une lignée sous l'autorité d'un chef unique.

3.2 La naturelle appartenance des femmes à la famille

L'ordre choisi pour étudier les différentes formes d'appartenance familiale n'est pas issu du hasard. Il s'agit, pour aborder selon les représentations de l'époque, d'avoir préalablement perçu ce que nous entendons aujourd'hui par différence socio-naturelle ; de ce point de vue, l'exemple des enfants était le plus parlant. Il nous montre bien à quel point il peut y avoir exclusion de fait, du droit de suffrage notamment, sans qu'il y ait pour

autant rabaissement de la population concernée ; sans qu'il y ait de rapport de pouvoir entre les adultes d'une part, et les enfants d'autre part ; et sans qu'on puisse, à moins de plaquer sur "aujourd'hui" des catégories qui nous sont absolument étrangères, considérer comme deux catégories politiques, celle des enfants tous exclus du droit de suffrage, et celle des personnes qui, parce qu'elles sont adultes, ont toutes ce droit. Il faudrait, pour adopter un tel point de vue, modifier notre conception de l'universalité politique, et notre définition de l'individu : considérer que c'est la personne humaine, et qu'en vertu de son appartenance à la communauté politique des humains, elle doit se voir reconnaître, quel que soit son âge, le droit de suffrage⁷⁷⁹.

Nous avons à dessein rapproché les enfants des femmes, parce qu'aujourd'hui, rien n'est moins naturel que cet amalgame ; alors que le XXème siècle a depuis peu abandonné l'idée d'une éternelle minorité (civile puis civique) de la femme fondée sur sa faiblesse physique et morale, voire intellectuelle, et sur son naturel besoin de protection, nous sommes toujours globalement convaincus *a contrario* que la justesse de la frontière juridique entre les mineurs et les majeurs repose sur une différence naturelle entre ces deux catégories de la population, c'est-à-dire sur le naturel besoin de protection des enfants. Il ne s'agit pas de décider ici et maintenant si les enfants sont ou non aptes à exercer leurs droits politiques, mais de mettre en évidence le caractère nécessairement construit d'une catégorie qui nous paraît généralement naturelle, non questionnable et allant de soi.

Comprendre la situation politique des enfants, immuable de la Révolution à aujourd'hui, c'est comprendre la situation politique des femmes pendant la première moitié du XIXème siècle. Cela ne signifie pas que les femmes soient assimilées à des enfants au sens où, du fait même de la similitude entre leurs situations politiques respectives, il y aurait confusion entre leurs deux natures ; or, rien n'est plus trompeur que de tirer d'une comparaison, une identité. Les femmes ne sont pas des enfants ; on pouvait déjà le comprendre en abordant la théorie politique de la famille de Louis de Bonald, qui distinguait clairement les trois niveaux hiérarchiques représentés par le père, la mère et l'enfant. Il y a une commune appartenance naturelle à la famille pour la femme et l'enfant qui explique, pour ces deux catégories différentes l'une de l'autre à bien des égards, qu'elles soient d'office situées hors de la société politique des individus. Le détour par la comparaison permet simplement de mieux nous rapprocher de représentations qui pourraient nous paraître trop éloignées, alors que par certains

⁷⁷⁹ Sous prétexte de l'existence, depuis quelques années, de revendications en faveur d'un suffrage pour les enfants, fondées sur leur appartenance au genre humain et donc, leur droit à la participation politique, dira-t-on que nous avons construit, depuis 1789, notre société politique *sur* l'exclusion des enfants ? Que l'universalisme est contradictoire, du fait même qu'il n'a pas cru nécessaire de prendre comme communauté de référence, l'ensemble des habitants de la nation, mais la seule association des individus citoyens ? Retrouver une revendication ne suffit pas à invalider toute une philosophie politique ; elle montre simplement que des personnes pensent autrement, interprètent différemment *cette* philosophie, éventuellement, en lui prêtant des implications plus radicales. Il ne s'agit pourtant pas de lui donner raison contre l'autre, sous prétexte qu'à l'heure où elle est redécouverte, elle répond exactement aux préoccupations politiques d'un mouvement, d'un parti, etc. Les revendications en faveur du droit de suffrage des enfants ont la même portée que celles en faveur d'un droit de suffrage pour les femmes, en 1789 ; elles existent mais n'autorisent pas, néanmoins, à en déduire que du fait même qu'elles existent, toute la construction politique s'en trouve invalidée : elle l'est incontestablement pour ceux qui expriment ces revendications, mais elle ne l'est pas pour autant aux yeux de ceux qui posent d'autres valeurs à la base de cette construction. Sur ces revendications en faveur d'un suffrage pour les enfants, voir l'ouvrage déjà cité d'Irène Théry, qui fait une synthèse éclairante sur la question (*Le démariage...*, *op. cit.*, pp. 365-402).

aspects, nous continuons à fonctionner sur le même principe ; non en ce qui concerne les femmes, mais dans notre rapport politique à l'enfance. On réalise mieux, au sortir de cet examen de la question des enfants, à quel point l'on peut, sans se contredire, prôner l'universalité du droit de suffrage, tout en laissant aux frontières extérieures, des membres de la communauté des êtres humains ; et sans qu'il y ait, répétons-le, volonté même "inconsciente", de maintenir la domination des adultes sur les enfants⁷⁸⁰. On en viendra peut-être un jour à penser en ces termes, mais ça n'est pas ainsi qu'est construite notre société politique actuelle ; et ça n'est pas ainsi qu'est construite, non plus, la société politique révolutionnaire.

C'est dans la perspective de leur redonner leur caractère de marginalité idéologique que nous abordons, *après* avoir évoqué la situation politique des enfants, les discours de Condorcet et Guyomar en faveur d'un droit de suffrage pour les femmes. On ne pouvait négliger d'en passer par cette interprétation bien connue de la philosophie des droits de l'homme, en raison du statut épistémologique qu'on lui fait tenir aujourd'hui, dans l'histoire des femmes⁷⁸¹ : statut démesuré, quand on sait la réception (indifférente) de tels discours, et qui n'a acquis une telle force démonstrative qu'en raison du contenu qu'ils émettent, en parfaite adéquation avec notre conception actuelle des droits de la femme dans la société politique. Pour ces raisons, il s'avérait indispensable de redonner à ces discours radicalement individualistes, l'incongruité qu'ils pouvaient avoir à l'époque : l'existence d'un prétendu "féminisme", dès lors qu'il demeure dans une telle confidentialité, ne saurait suffire à "prouver" le machisme politique des hommes de la Révolution. Quant à la position inverse, que nous avons trouvée chez P.-L. Roederer une fois de plus, lequel ne revendique rien mais constate, *analyse* la situation des femmes en essayant de la rendre rationnelle, elle confirme qu'il y a dans l'esprit de ceux qui excluent les femmes du droit de suffrage, une idée très précise de ce qu'elles doivent être dans la société, des fonctions qu'elles doivent y exercer, *en tant que telles*, c'est-à-dire en tant qu'épouses, toujours. On verra par là que s'il y a similitude entre les situations politiques des femmes et des enfants, il n'y a pas pour autant confusion entre leurs natures respectives ; que, pour ceux qui souhaitent ne pas les voir accéder aux mêmes fonctions politiques que les hommes, elles ne sont ni des enfants, ni des domestiques, ni des "imbéciles" (au sens juridique du terme).

⁷⁸⁰ Ce qui ne veut pas dire (et on voit encore mieux, par cette précision, la richesse du rapprochement) qu'il n'y a pas de domination *de fait* des adultes sur les enfants ; mais est-elle politique, cette domination ? Elle s'exerce à tous les niveaux, familial, scolaire, institutionnel, etc ; pour autant, elle ne se prolonge pas dans le champ politique, où elle n'a aucune existence, le champ en question étant strictement "adulte", et non pas traversé de la différence générationnelle. C'est exactement la même chose qui se passe, en matière de domination masculine mais aussi d'inexistence politique, dans la première moitié du XIX^{ème} siècle (inexistence politique, non pas tant des femmes, *que de la différence de sexe*) : la première est incontestable, et l'histoire des femmes nous a montré qu'on la retrouvait à tous les niveaux de la société ; pour autant, y a-t-il exclusion des femmes, ou bien exclusion de la différence de sexe comme différence politique ? Une grande partie de la thèse ici-présente est destinée à apporter une réponse à cette question-là.

⁷⁸¹ Cf. les développements consacrés à cette question en introduction générale, accompagnés de leur références bibliographiques ; de ce point de vue, on peut rapprocher *La Déclaration des droits de la femme*, d'Olympe de Gouges, des textes de Condorcet et Guyomar, dans la mesure où ils occupent le même statut de "preuve" dans l'historiographie féministe.

3.2.1 La marginalité du discours individualiste de Condorcet et Guyomar

Marie-Jean-Antoine de Condorcet, en 1788, écrivait : "N'est-ce pas en qualité d'être sensible, capable de raison, ayant des idées morales, que les hommes ont des droits ? Les femmes doivent donc avoir absolument les mêmes et cependant jamais dans aucune constitution appelée libre, les femmes n'ont exercé le droit de citoyen."⁷⁸² Devant le peu d'écho rencontré par ce premier texte, deux ans après, profitant de l'extension de la presse, il réitère sa demande dans le *Journal de la Société de 89* : "tous n'ont-ils pas violé le principe de l'égalité des droits, en privant tranquillement la moitié du genre humain de celui de concourir à la formation des lois, en excluant les femmes du droit de cité ?"⁷⁸³ Concevant le droit de cité comme une fonction politique nullement dépendante d'une quelconque capacité naturelle différenciée selon les sexes, Condorcet demeure pourtant un homme de son siècle lorsqu'il précise que la femme est *naturellement* attachée à sa maison. Mais, et c'est là qu'il se démarque profondément du reste des députés, cette spécificité sexuelle ne doit pas entraver l'attribution du droit de suffrage, droit de tout individu indépendamment des différences naturelles et sociales que l'on observe entre les hommes et les femmes. Et s'il juge nécessaire de les exclure de l'éligibilité, c'est pour des raisons pratiques, nullement dues à une quelconque différence de capacité entre la citoyenne et le citoyen (il n'y a pas, selon lui, de différence naturelle qui puisse légitimement fonder l'exclusion du droit"⁷⁸⁴) : c'est qu'en tant que mère, la femme est attachée à la maison et pourrait plus difficilement être aussi disponible qu'un élu doit l'être. En outre, plus faible physiquement que l'homme, elle est contrainte à une vie plus retirée, plus domestique⁷⁸⁵ que lui. On voit bien que ça n'est pas une différence de raison entre l'homme et la femme qui pourrait justifier, à ses yeux, leur éventuelle exclusion de l'éligibilité⁷⁸⁶ ; s'il y a différence de nature appelant une différence dans les *fonctions* sociales et politiques des uns et des autres, il ne doit pas pour autant y avoir de différence entre les *droits* des uns et des autres, indépendants eux des contingences matérielles. Il y a là une causalité qui peut nous permettre de mieux comprendre les positions plus tranchées des autres députés.

C'est en effet moins une différence de capacité qui sépare aux yeux des révolutionnaires les hommes des femmes, que leur complémentarité naturelle dans la famille, qui appelle leur unité d'un point de vue politique. Si c'est parce qu'elles sont mères et épouses qu'on les exclut de l'action politique, c'est qu'en tant que telles, elles se trouvent soumises à l'autorité de leur époux ; or, l'on connaît les réticences des révolutionnaires à abolir cette

⁷⁸² Cité par Florence Brugidou-Waechter, *Condorcet et les droits des femmes*, Mémoire de DES d'Histoire du droit, Paris, 1971, pp. 80-81.

⁷⁸³ Condorcet, "Sur l'admission des femmes au droit de cité", *Journal de la Société de 89*, n° 5, 3 juillet 1790. Texte reproduit dans *Paroles d'hommes...*, *op. cit.*, pp. 53-62.

⁷⁸⁴ Condorcet, "Sur l'admission des femmes au droit de cité", *op. cit.*, p. 61.

⁷⁸⁵ *Ibid.*, p. 60.

⁷⁸⁶ Condorcet, "Sur l'admission des femmes au droit de cité", *op. cit.*, p. 60.

autorité d'une part, et à accorder le droit de suffrage à des êtres en situation de dépendance d'autre part.

Quant à l'analyse que Pierre Guyomar fait de la Déclaration et de l'exclusion politique dont les femmes sont victimes, elle nous semblera plus cohérente encore que celle de Condorcet, tant elle est proche de nos modernes conceptions de la citoyenneté :

"Je ne conçois pas comment une différence sexuelle en mettrait une dans l'égalité des droits. Quoi ! ce serait là la ligne de démarcation tracée par la nature entre la partie souveraine et la partie sujette dans l'espèce humaine. En ce cas-là, les femmes naissent et demeurent esclaves, et inégales en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune des hommes. (...)

De deux choses l'une, ou la nation est composée d'hommes et de femmes, ou elle ne l'est que d'hommes. Dans le premier cas, les hommes forment un corps, contre l'esprit de l'article [Deux] ; dans le second cas, les femmes sont les îlots de la République. Choisissez : de bonne foi, la différence des sexes est-elle un titre mieux fondé que la couleur des nègres à l'esclavage ?"⁷⁸⁷

Pour autant, sa logique apparente, la tranquille assurance avec laquelle il définit l'individu politique comme un être dont l'appartenance sexuelle est mise entre parenthèses, sont autant d'aberrations aux yeux de ses auditeurs qui prennent à peine le temps de lui répondre ; soit que l'argumentation soit jugée trop originale sinon absurde ; soit que l'enjeu (l'inclusion des femmes à la participation électorale) soit trop faible pour l'époque. Son discours, même lorsqu'il semble rejoindre celui de son illustre prédécesseur sur la non éligibilité des femmes, s'en démarque en ne la reliant pas aux mêmes causes (on a vu en effet que ce qui rassemble Amar et Condorcet est leur conception commune d'un devoir de la femme à se conformer aux fonctions maternelles et domestiques assignées par sa nature). Or, Pierre Guyomar est parfaitement conscient du caractère *social* de la distinction sexuelle des tâches ; même s'il paraît hésiter et qu'en dernier ressort il cède à la pression de son temps qui veut que les femmes demeurent à résidence, il n'en dit pas moins clairement qu'en théorie rien, c'est-à-dire aucune "loi naturelle", aucune détermination physiologique, ne peut empêcher une femme d'être élue, si ce n'est cette emprise des "mœurs", à laquelle il accepte de se soumettre :

"Mais je dois déclarer que le droit de cité est pleinement acquis par la seule votation et délibération dans les assemblées primaires. Je dirai même que ce droit est le seul que les femmes puissent exercer, à en juger pas les mœurs européennes. Un usage que j'invoque, parce qu'il est fondé sur la nature et nos mœurs ; cet usage établit un partage d'occupations entre les individus. La femme est chargée de nourrir, d'élever les enfants en bas âge ; elle s'occupe des affaires du dedans, tandis que l'homme fait les affaires du dehors. Le genre de vie des femmes mariées ou non, est et doit être sédentaire parmi nous ; celui des hommes est plus actif. Sans inconvénient.

Un jour viendra peut-être où le règne des mœurs permettra aux individus des deux sexes de circuler avec la même sécurité. (...) Mais la vie sédentaire ne l'est pas au point qu'elle entraîne l'exclusion des assemblées primaires. (...)

On me fera sans doute le reproche de composer moi-même avec les principes, et de proposer une exclusion tout en m'opposant aux exclusions. Voici ma réponse. Les femmes élisantes ont incontestablement le droit d'être

⁷⁸⁷ Pierre Guyomar, *Le partisan de l'égalité politique entre les individus ou problème très important de l'égalité en droits et de l'inégalité en fait*, intervention devant la Convention nationale, insérée en annexe à la séance du 29 avril 1793. *Archives parlementaires*, t. 63. On trouvera ce texte reproduit partiellement dans Elisabeth Badinter, in *Paroles d'hommes*, Paris, P.O.L., 1989, pp. 141-164. Les extraits les plus significatifs de son raisonnement se trouvent reproduits en annexe. Sur Pierre Guyomar, voir l'article de Bernard Gainot, dans R. Dupuy et Marcel Morabito (dir.), *1795. Pour une République sans Révolution*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1996.

élues. Je dois distinguer ici et la rigueur du droit et les convenances tirées de nos moeurs. La compatibilité est seulement présumée et non réelle. (...)

Je ne vois même aucun inconvénient à l'admission de certaines places locales, qui n'exigeraient aucun déplacement. (...)

... aujourd'hui, il ne doit y avoir entre les hommes des deux sexes d'autre distinction que la vertu et le vice. J'ajoute que les droits et les devoirs de la nature sont d'un ordre supérieur à toutes les institutions antiques ou nouvelles."⁷⁸⁸

On voit bien à quel point ce qui peut paraître relever de la nuance est en définitive particulièrement important, puisque toute la théorie révolutionnaire sur la femme, sa nature et son incidence sur ses fonctions sociales relève de cette distinction entre loi naturelle et loi sociale, c'est-à-dire de la représentation que se font les uns et les autres de la "loi naturelle", cette entité bien mystérieuse et si conciliante qu'elle se prête aux théories les plus contradictoires et opposées. S'il est important de souligner à quel point un discours aussi "évident" à nos yeux devait paraître d'autant plus incongru à l'époque, il serait tout aussi improbable de penser que le député breton était isolé et seul à défendre ce genre de position⁷⁸⁹. Reste que jamais, un quelconque débat ne fut porté à l'Assemblée, de 1789 à 1848 compris. Un silence significatif a régné, pendant toute cette période, sur la question des femmes, pour deux raisons, qui sont les deux versants d'une même idéologie : d'une part, son im-pertinence aux yeux de la plupart des législateurs, et dont témoigne le laconisme de la réponse que Lanjuinais offre au discours de Pierre Guyomar ; d'autre part, et pour reprendre le fil de ce qui nous conduit depuis le début, l'emprise de la famille comme catégorie implicite de la pensée politique, dont P.-L. Roederer s'offre une fois de plus comme un observateur aussi précieux que perspicace.

3.2.2 "Les institutions les plus justes et les meilleures sont les plus conformes à la nature"

Au discours de Pierre Guyomar, un député donne une courte réponse (et par là-même une mesure, ni plus ni moins valable qu'une autre, de l'importance prêtée par les législateurs au sujet : même pas une page). Lanjuinais ne se donne en effet pas la peine d'une longue dissertation pour faire le point sur la question, fût-elle "intéressante" comme il qualifie celle de Guyomar :

"Si les institutions les plus justes et les meilleures sont les plus conformes à la nature, il est difficile de croire que les femmes doivent être appelées à l'exercice des droits politiques, dit-il. Il m'échappe de penser qu'à tout

⁷⁸⁸ Pierre Guyomar, *Le partisan de l'égalité politique...*, *op. cit.*

⁷⁸⁹ En témoignent les projets ou textes d'autres révolutionnaires favorables au droit de suffrage des femmes, tel celui de Romme, et publiés par Elisabeth Badinter, *Paroles d'hommes...*, *op. cit.*

prendre, les hommes et les femmes n'y gagneraient rien de bon."⁷⁹⁰

Quelle désinvolture, quelles formules expéditives pour clore la longue et méthodique argumentation de Pierre Guyomar ! Quoi qu'il en soit, et malgré la brièveté du message, le texte est d'importance et il nous faut le retenir comme un des jalons de la pensée politique sur la citoyenneté des femmes, inséparable de leurs fonctions naturelles *dans la société*, consubstantielle à leur sexe en tant que socio-nature. Mieux que tout autre, parce que plus laconique qu'aucun autre, il met le doigt sur l'expression qui à elle seule permet de situer cette pensée qui *a priori* nous échappe : "Si les institutions les plus justes et les meilleures sont les plus conformes à la nature...". Voilà le point sur lequel se rencontrent les théories de la citoyenneté révolutionnaire.

P.-L. Roederer, dès 1788, s'était attaché à justifier la nécessité d'une exclusion des femmes du droit de suffrage. Selon lui, il n'y aurait pas la même évidence à exclure celles-ci qu'il y en a à exclure les enfants et les domestiques, et c'est pourquoi il s'attarde assez longuement sur leur cas. C'est que les femmes ne sont pas des êtres immatures (ça n'est donc pas la faiblesse de leur raison qui justifie leur exclusion du droit de suffrage), ni des êtres socialement et économiquement dépendants (comme les domestiques). Aussi, conclut-il, est-ce leur situation dans la famille, situation naturelle au demeurant, qui peut expliquer et justifier leur situation dans la société. La société pour les femmes (étant entendu que toute femme est soit une femme mariée, soit une mineure sous la protection de son père, les autres étant trop minoritaires pour que leur cas soit examiné⁷⁹¹), c'est d'abord celle que crée le mariage : c'est ainsi que P.-L. Roederer s'interroge sur leurs droits *dans cette sphère*, sur la nature de la convention qui les y lie et sur leur éventuelle possibilité d'en sortir, exactement de la même manière que la question du lien socio-politique, des droits et des devoirs des hommes en société se pose. Il y a une similitude non questionnée entre la société des femmes mariées et celle des hommes majeurs, l'une qui est la famille, l'autre qui est la société civile ou politique, ou encore entre le mariage et le "contrat social"⁷⁹².

On l'a vu, la famille est une société dans laquelle les pouvoirs des maris sont établis par la nature. Comment ce pouvoir domestique naturel a-t-il mis les hommes en possession de tous les pouvoirs civils et politiques ? s'interroge P.-L. Roederer. C'est que d'eux seuls vient la construction de la société, née du besoin de renforcer la sûreté *commune*, alors que dans l'état de nature, la femme tient sa sûreté de son mari, qu'elle ne peut demander qu'à lui, et n'espérer que de lui⁷⁹³ :

"Le principe des sociétés est donc une convention des hommes entre eux, une convention dont le but est de mieux assurer le repos et la sécurité des femmes dans le grand et pénible travail dont la nature les a chargées, de leur

⁷⁹⁰ Lanjuinais, "Contre l'octroi des droits politiques aux femmes", 29 avril 1793. Reproduit dans *Paroles d'hommes...*, *op. cit.*, p. 166.

⁷⁹¹ "Ces dernières réflexions répondent à tout ce qu'on pourrait dire en faveur des femmes veuves ou des filles majeures, quand elles ne seraient pas, comme nous l'avons dit, une exception à la condition générale des femmes, et une exception trop bornée pour entrer en compte", explique P.-L. Roederer après avoir justifié l'exclusion des femmes de la représentation politique. P.-L. Roederer, *De la députation aux États Généraux*, *op. cit.*, p. 554.

⁷⁹² Cela dit, P.-L. Roederer ne parle jamais de "contrat social".

⁷⁹³ P.-L. Roederer, *De la députation aux États Généraux*, *op. cit.*, p. 553.

donner une plus facile et plus grande assistance ; en un mot, de mieux remplir envers leur sexe les devoirs du nôtre."⁷⁹⁴

Aussi, dans l'esprit de P.-L. Roederer, la société n'a-t-elle été formée que comme un moyen pour les hommes "d'accomplir leurs devoirs de famille" ; de sorte que "l'exercice des pouvoirs nécessaires pour assurer l'exécution des conventions sociales" et l'exercice de "leurs pouvoirs domestiques" doivent "résider dans les mêmes mains" :

"... ce serait une étrange contradiction que de charger les femmes des travaux infinis de la société politique, après avoir institué cette société pour leur assurer plus de sécurité et de repos, ou plutôt pour réserver leurs forces à des travaux qui les demandent tout entières ; ce serait de notre part faire moins pour elles dans l'état de société que dans l'état de la nature sauvage."⁷⁹⁵

Ayant rapidement évacué la question de l'oppression des femmes par les hommes, due selon lui à l'état de servitude dans lequel une société non libre plonge les hommes qui à leur tour oppriment les femmes, P.-L. Roederer revient à la possibilité d'un droit pour les femmes de se faire représenter dans une assemblée nationale ; outre qu'un tel droit leur serait inutile puisque dans la majorité des cas il viendrait simplement *redoubler* celui de leur époux, il leur serait en outre impossible de l'exercer en raison de "cet invincible charme qui porte toujours un sexe vers l'autre"⁷⁹⁶. Sa conception de la femme mariée le conduit à envisager deux possibilités qui toutes deux l'amènent à conclure au caractère nuisible d'une représentation politique des femmes en tant que telles : s'il s'agit pour elles ou pour leurs députés de se prononcer sur toutes les sortes d'affaires, elles ne pourront que voter comme leurs maris sur des intérêts qu'ils ont nécessairement en commun ; s'il s'agit au contraire de voter sur des affaires où elles ont un intérêt en tant que femmes, alors serait à craindre une véritable guerre des sexes entre les deux parties de l'assemblée. Dans le premier cas, leur suffrage ne ferait que redoubler celui des hommes mariés, introduisant un déséquilibre par rapport aux hommes non mariés ; dans le second cas, une guerre entre les sexes ne trouverait pas d'issue, faute de juge susceptible de trancher entre des intérêts divergents. Une femme mariée n'est pas un individu : en tant qu'épouse, elle partage les intérêts de son mari ; en tant que personne du sexe féminin, aux besoins et revendications spécifiques, elle s'oppose(raït) à lui et bloque(raït) les institutions⁷⁹⁷.

P.-L. Roederer raisonne sur la base de la famille comme unité de la représentation politique et considère hommes et femmes comme des époux, dans la famille comme dans la société civile et politique ; ainsi, lorsqu'il envisage une participation politique de ces hommes et de ces femmes, ne peut-il s'empêcher de penser que leurs suffrages vont s'annuler, s'opposer, ou se redoubler, la référence demeurant implicitement l'unité familiale à

⁷⁹⁴ *Ibid.*, pp. 553-554.

⁷⁹⁵ *Ibid.*

⁷⁹⁶ *Ibid.*, p. 554.

⁷⁹⁷ Voir texte en annexe.

partir de laquelle est considérée l'efficacité ou la valeur du suffrage exprimé. Hommes et femmes ne sont pas les individus d'une éventuelle société civile mixte, égalitaire, c'est-à-dire individualiste au sens actuel du terme (ainsi qu'au sens de Condorcet et Guyomar, tellement minoritaire). Hommes et femmes ne sont pas deux individus qui votent, mais deux personnes que lient et déterminent leur mariage, leur situation dans la famille et donc, leurs fonctions dans la société. Autrement dit, l'évidence de "l'exclusion politique" des femmes ne repose pas sur leur *incapacité* à voter (*incapacité* naturelle qui caractérise les enfants, par exemple), mais sur la spécificité de leurs fonctions dans la famille. La *nature* les a faites différentes, spécifiques et les rend assez fragiles, par ailleurs, pour nécessiter la protection d'un époux, puis plus largement, de la société civile et politique des citoyens (auto-protection des chefs de famille entre eux). Il ne s'agit donc pas de déclarer une capacité ou incapacité naturelles à voter ; P.-L. Roederer, en réponse à l'argument intellectualiste de Condorcet, qui arguait de l'égalité de raison entre les deux sexes pour justifier leur égalité politique⁷⁹⁸, reconnaît que "sans doute, elles ont les mêmes facultés intellectuelles que les hommes, mais elles ont bien d'autres occupations"⁷⁹⁹. Au contraire, il s'agit de leurs fonctions dans la société, fonctions naturelles et sociales pensées dans le cadre de la famille comme unité et non comme association d'individus égaux. Il y a, dans l'ordre des causalités, d'abord la famille et ses fonctions socio-naturelles réparties entre ses membres, puis la société politique, dont la construction a été rendue nécessaire par les besoins nés de la division sexuelle au sein de la famille.

On le sait, P.-L. Roederer continue en 1793 à confondre société civile et société politique et à exclure, sur la base de cette confusion, les femmes de l'organisation sociale⁸⁰⁰ ; reste qu'il leur reconnaît pourtant des fonctions politiques et sociales très précises, à savoir une éligibilité à l'éducation publique, à l'administration et au service des hôpitaux qui sont selon lui des "soins essentiellement domestiques", et une présence dans les tribunaux de famille⁸⁰¹. Il y a là une vision de ce qui est domestique sans rapport avec ce que l'on pourrait appeler une sphère privée telle qu'on la définirait aujourd'hui, c'est-à-dire restreinte aux limites de la famille comme groupe naturel. Les femmes n'ont pas droit à l'égalité civile, cela est une chose certaine et qui n'appelle guère de questions pour P.-L. Roederer ; ce faisant, elles participent à l'action socio-politique *en tant que femmes*, c'est-à-dire en tant que mères (éducation), épouses (tribunaux de famille) et personnes naturellement destinées aux soins du corps (hôpital), non par le vote ou par la délibération sur les affaires publiques dans les assemblées, mais par d'autres médiations qui leur sont reconnues. On retrouve chez ce libéral, la même conception d'une citoyenneté spécifique des femmes *en tant que membres de la famille*, en tant que mères et épouses que celle qui jalonne les quelques textes et discours politiques des sans-culotte sur la citoyenneté des

⁷⁹⁸ Égalité toute théorique et très générale d'ailleurs, puisque selon le philosophe, la raison des femmes n'est pas la raison des hommes. Ce qui montre bien que ça n'est pas cet argument qui prévaut dans l'attribution ou dans le refus des droits électoraux, même s'il est parfois utilisé. Condorcet, "Sur l'admission des femmes au droit de cité", *Journal de la Société de 1789*, n° 5, 3 juillet 1790.

⁷⁹⁹ P.-L. Roederer, "Cours d'organisation sociale", *op. cit.*, p. 162.

⁸⁰⁰ Cf. *supra*, chapitre 2.

⁸⁰¹ P.-L. Roederer, "Cours d'organisation sociale", *op. cit.*, p. 163.

femmes dans la société. P.-L. Roederer, s'il est le seul à notre connaissance à développer aussi longuement la question de la situation politique des femmes, sous la Révolution, ne représente pas, ce faisant, une opinion isolée, même au sein de sa "mouvance". On retrouve chez Charles Thérémin, un proche de Sieyès (donc, probablement aussi de P.-L. Roederer, à cette époque), chef du bureau du Comité de Salut public, la même approche, la même façon de concevoir une participation des femmes à l'action révolutionnaire, en tant qu'épouses de citoyens : ainsi, en 1799, se déclare-t-il hostile à une participation électorale des femmes, tout en prônant pour elles une action politique particulière, répondant à leur destination socio-naturelle⁸⁰².

Quant à la période suivante, pendant laquelle le silence sur la question se fait encore plus pesant, puisqu'on n'y trouve plus un seul Condorcet ou Guyomar pour oser avancer des revendications en faveur d'un suffrage pour les femmes, elle nous offre, dans la littérature pédagogique, des modèles similaires d'interprétation de la situation politique des femmes ; nous y reviendrons longuement en temps voulu, pour ce que ces manuels nous apprennent de la vision que des *femmes*, issues de la même classe politique, ont de leurs fonctions dans la société (cf. § 3.2).

Reste qu'on ne peut évidemment s'en tenir à une ou deux opinions pour affirmer la force du modèle qu'elle décrit ; elle tient lieu *d'expression*, pour l'instant, d'une pensée qui par ailleurs, se trouve plus souvent dans les implicites que dans les débats ; en cela, elle est précieuse. Mais il faut, pour lui reconnaître le statut de théorie la plus représentative des structures politiques de l'époque, vérifier que celles-ci sont bien, en effet, *construites* selon cette vision des choses ; loin de s'en tenir à la seule exclusion des femmes, nous verrons en examinant l'impact du modèle politique de la famille sur les droits électoraux des *citoyens*, combien la description de P.-L. Roederer s'avère pertinente (cf. chapitre 4).

Ce sont les vertus familiales, *privées*, de la femme qui sont le plus souvent invoquées pour justifier sa situation politique, et non ses éventuelles capacités. Nul ne parle de la raison des femmes comme obstacle *essentiel* à leur exclusion du droit de suffrage (dont on a vu par ailleurs combien il était plus attaché à la notion d'indépendance qu'à celle de raison) ; ce sont bien plutôt ses vertus privées, rattachées à sa nature de mère et d'épouse, à sa situation de dépendance dans la famille en tant que femme soumise à son époux, qui servent de prétexte à son exclusion ; c'est la famille qui en dernière instance est invoquée pour justifier la situation politique des uns et des autres. C'est parce que les femmes sont, de fait et de droit, soumises dans le mariage qu'elles ne

⁸⁰² C.G. Thérémin, *De la condition des femmes dans les républiques*, 1799, p. 58. Ce texte (réédité par les Editions des femmes, Paris, en 1996, avec une (mince) notice biographique) est intéressant pour la distinction qu'il opère entre l'inclusion des femmes à la vie de la cité (droit à l'instruction, participation aux tribunaux de familles, et aux fêtes républicaines) et leur participation électorale, puisqu'il revendique la première pour les femmes, mais non la seconde sous prétexte qu'il ne doit y avoir qu'*un seul suffrage par famille* : "Le vote d'un compte pour deux ; celui de la femme est virtuellement compris dans celui du mari (...) Le mari et la femme ne sont qu'une seule personne politique". Le suffrage est donc bien attribué au citoyen en tant que chef de famille et non en tant que personne individuelle.

peuvent être des citoyennes, du moins au même titre, avec les mêmes droits et devoirs que les hommes ; c'est parce qu'elles sont mères et faibles qu'elles sont soumises à leur époux ; situation naturelle et situation sociale sont inextricables parce que l'une est censée appeler l'autre. C'est du besoin de protection qu'ont les femmes qu'est née leur subordination juridique et sociale. Enfin et surtout, c'est parce que l'on continue, implicitement, de considérer la famille comme une unité politique que l'on calque les différentes citoyennetés sur les fonctions dans la famille.

La famille, peu ou pas évoquée par le droit qui réfléchit à partir de la catégorie de l'individu, est sans arrêt invoquée dès qu'il s'agit de justifier la citoyenneté des femmes ; c'est que leur situation appelle une explication, et contraint de ce fait à invoquer, dans ces cas-là, l'instance familiale. Mais il n'est jamais dit, explicitement, que la famille est l'unité politique. Elle est une catégorie implicite, jamais définie et pourtant tellement structurante pour tous ceux que l'on considère comme ses membres par nature : les femmes, les enfants, et comme on va le voir, les domestiques. La différence de nature, que ce soit entre l'enfant et l'adulte ou entre l'homme et la femme, dès lors qu'elle est pensée en relation avec les différences socio-politiques, est une différence construite. C'est elle qui permet de penser qu'il n'y a pas d'injustice à séparer les mineurs des majeurs, les épouses des époux, ou les citoyennes des citoyens, mais au contraire, juste répartition des tâches, c'est-à-dire *respect juridique de la nature des choses*. Une différence physique, dès lors qu'elle est revêtue de qualités morales dont on se sert pour justifier une situation sociale et juridique particulière, est nécessairement une différence construite parce que rien, dans la nature des choses, ne nous permet de déduire d'une loi naturelle une quelconque loi sociale et politique. Rien, sinon la croyance en un destin socio-naturel de certaines catégories ; rien, sinon une foi plus ou moins bonne (ou mauvaise), en un caractère réellement naturel (fatal et indépendant de la volonté des hommes) des fonctions socio-politiques traditionnellement attachées à une partie de la population. C'est ainsi que nul n'empêchera un petit enfant d'être ce qu'il est (de ne pas savoir parler, ni manger seul, ni marcher, etc.) ; ni une femme d'être ce qu'elle *peut* être (mère, avec tels attributs physiques particuliers à son sexe, etc.) ; mais si nul n'est susceptible d'effacer les différences *physiques* entre les individus, nul non plus n'est contraint de déduire des droits et des devoirs spécifiques, extra-ordinaires, sur la base de ces différences physiques sous prétexte qu'elles sont naturelles.

Nul n'est contraint du contraire non plus, d'ailleurs ; mais le propre de la société qui naît en 1789 est justement d'avoir voulu instituer une première coupure entre les lois de la nature et la loi des hommes. Reste que cette innovation révolutionnaire est limitée dans son application, en 1789 et jusqu'au XXème siècle, puisque de la différence naturelle entre les membres de la famille et les citoyens, est déduite une différence de fonctions sociales et politiques. 1789 appelle, sans doute possible, la dissociation philosophique entre ce qui est de l'ordre du donné, et ce qui est de l'ordre de l'invention, de la pure volonté politique ; mais aujourd'hui comme hier, demeure pensée comme différence naturelle ce qui en réalité est une différence construite, parce qu'il n'y a pas

d'autre justification *moralement admissible* de la différence de droits, dans un monde qui se refuse finalement à admettre l'autorité de la loi comme pure autorité, fruit d'une "simple" volonté des hommes en collectivité. Il semblerait que, de l'appel au droit naturel à cette invocation de la différence de nature pour justifier les inégalités politiques, un glissement de sens se soit opéré. Puisque, d'une hypothétique égalité de nature entre les hommes, on déduisait en 1789 une égalité politique, pourquoi ne pas déduire d'une inégalité naturelle tout à fait certaine, visible, une inégalité politique ? C'était ne pas voir, ou ne pas comprendre que la nature invoquée par la philosophie du droit naturel était une pure abstraction, destinée à justifier (au sens de "rendre juste") la volonté d'établir l'égalité parmi les hommes⁸⁰³. Une égalité de droits, en dépit des différences sociales, au nom d'une égalité de nature entre les membres de l'espèce humaine.

L'autorité de la nature n'est pas la même, selon qu'elle justifie l'égalité de droits entre les hommes, ou une ancienne inégalité entre des catégories de la population. Dans le premier cas, elle est au service d'une volonté politique qui la précède et qui s'énonce comme telle ; elle est un instrument au service d'une cause politique. Mais surtout, c'est une nature qui s'imagine, s'offre à voir hors de ce qui existe à travers les institutions de la société. Le recours à la "société de nature" est, de ce point de vue, éclairant : il est bien la marque de ce besoin d'éloignement entre la nature comme modèle et la nature comme Loi physique qu'il suffirait d'observer pour la découvrir. Or, rien de moins évident à *observer* que l'égalité naturelle entre les hommes, *a fortiori* dans une société où toute différence sociale se traduit par des différences physiques, vestimentaires, culturelles, éducatives, sans parler des différences de droits. L'égalité de nature entre les hommes est, au XVIII^{ème} siècle, une véritable opération de l'imagination et de la volonté politique de quelques hommes épris de principes philosophiques libéraux. Dans le second cas, au contraire, on se contente de regarder au plus près, et d'en tirer des conséquences politiques immédiates : immédiates au sens où ne joue plus la médiation de la volonté humaine, de la construction politique comme mise à distance entre *ce qui est* et *ce qui doit être*. Il y a au contraire, dans le cas des enfants comme dans le cas des femmes, coïncidence entre ce qui est (une différence visible, ou du moins que l'on veut continuer à voir) et ce qui doit être (une différence juridique).

⁸⁰³ Cf. Jean Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^{ème} siècle*, Paris, Ecole pratique des Hautes Études, 1963, notamment p. 788 : "Affirmer que le XVIII^{ème} siècle a voulu séculariser la morale est une banalité, et il est presque aussi banal d'ajouter que l'idée de nature a été l'instrument privilégié de cette laïcisation. En revanche on n'insiste pas assez d'ordinaire sur le double aspect de l'entreprise. L'édification d'une "morale naturelle" capable de se substituer à la morale révélée supposait une valorisation de cette notion de nature que le XVII^{ème} siècle classique n'avait pas ignorée mais à laquelle il avait mesuré chichement sa place dans la pensée chrétienne. De là une démarche analogue à celle que nous avons rencontrée dans les systèmes du monde et qui consiste à interpréter en terme de finalité les déterminismes psycho-physiologiques de la nature humaine. C'est le sens de la réplique de Voltaire à Pascal : l'homme "est ce qu'il doit être". Pour Voltaire la nécessité de la nature se confond avec la finalité d'un ordre. Prises à la lettre, de telles formules pouvaient conduire à justifier tous les égoïsmes et tous les appétits ; en réalité la sagesse pratique du demi-siècle ne se départ pas d'une prudence qui sert la cause de la "philosophie" : prouver que la nature humaine est dans l'ordre lui est d'autant plus facile qu'elle a d'abord dénié tout caractère naturel à ce qui en l'homme contredit la loi. Bref, le plus sûr moyen de naturaliser la morale était de moraliser la nature." *Naturaliser la morale pour la séculariser* ; mais d'abord, moraliser la nature en la construisant en conformité avec un idéal ; idéal égalitaire dans le cas du droit des gens, et hiérarchique dans le cas de la différence de sexe. Cette formule permet de comprendre que la Nature est une construction qui sert des objectifs contradictoires si la morale du siècle le veut, car la nature est conforme à cette morale, et non l'inverse — car toute idée de la nature est une construction, par définition. La nature comme transcendance ; mais d'abord, une certaine idée de la nature, conforme à l'idéal politique et moral. De ce fait, il n'y a pas tellement de distance entre l'égalité politique et l'inégalité dans la famille, dès lors que l'une et l'autre sont censées se conformer à un ordre naturel, ultime légitimité, ultime transcendance de la philosophie et du droit de ce siècle.

Une fois admis qu'une différence dite naturelle, dès lors qu'elle se prolonge dans la sphère civile et politique, est une différence construite et voulue, il reste à montrer que ce sont aussi des différences *pensées* comme naturelles, parce qu'elles sont toujours pensées en rapport à la famille comme unité englobante des individus, qui, à cette époque, distinguent les droits des citoyens de ceux des domestiques. Car dans ce cas, il y a une différence sociale évidente pour le XX^{ème} siècle, et le fait qu'elle ait été pensée comme naturelle en 1789 doit être montré. Or, c'est comme dans le cas des femmes et des enfants, ce caractère socio-naturel globalement prêté à toutes ces frontières qui permet de comprendre pourquoi il n'y a pas, aux yeux des législateurs, d'injustice ou de contradiction dans la non-inclusion de ces personnes à la sphère de l'égalité civile et politique.

3.3 Les domestiques : dépendance et subordination

La question de l'exclusion des domestiques, de 1789 à 1848, est traitée, quoique brièvement, dans les histoires du suffrage et de la citoyenneté⁸⁰⁴, tandis que des ouvrages plus spécialisés se sont attachés à étudier les particularités socio-historiques de cette catégorie de la population, numériquement (sinon socialement) pesante jusqu'à la fin du siècle dernier⁸⁰⁵. Mais il n'y a rien de comparable avec l'histoire des femmes et de leur exclusion du politique ; non que spontanément l'on comprenne mieux l'exclusion des domestiques mais, ne constituant plus une catégorie socio-professionnelle porteuse d'enjeux politiques, économiques et sociaux, leur situation historique n'est relue par personne hors du champ de la recherche : qui, dans la société civile actuelle, penserait à s'indigner des exclusions civiques et civiles dont de 1789 jusqu'en 1930, ils ont été victimes ? Contrairement à l'exclusion politique des femmes, celle des domestiques est passée presque immédiatement de sa propre actualité au champ de la recherche socio-historique, sans représenter d'enjeu politique, ni pour la catégorie socio-professionnelle qui ne s'identifie pas à ses illustres ancêtres, ni *a fortiori* pour la recherche universitaire⁸⁰⁶.

De tous les rapports qui caractérisent la famille, le rapport domestique-maître peut paraître le plus

⁸⁰⁴ Cf. Claude Petitfrère, "Liberté, égalité, domesticité", *Les droits de l'homme et la conquête des libertés, des Lumières aux révolutions de 1848*, Grenoble-Vizille, PUG, 1988 ; Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen...*, *op. cit.*, pp. 120-130 ; François Hincker, "La citoyenneté révolutionnaire saisie à travers ses exclus", in Nathalie Robatel (dir.), *Le citoyen fou*, Paris, PUF, Nouvelle Encyclopédie Diderot, 1991.

⁸⁰⁵ Cf. Jean-Pierre Gutton, *Domestiques et serviteurs dans la France de l'ancien régime*, Paris, Aubier, coll. historique, Paris, 1981 ; Anne Martin-Fugier, *La place des bonnes. La domesticité féminine en 1900*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1979, Le Livre de Poche, Biblio Essais ; Claude Petitfrère, *L'Oeil du maître, Maîtres et serviteurs de l'époque classique au romantisme*, Bruxelles, Editions Complexe, 1986.

⁸⁰⁶ La question de la situation juridique des gens de service a toutefois constitué une question dont se sont emparés les juristes, au début du siècle, c'est-à-dire dans les années qui précèdent le vote de la loi du 8 janvier 1930 (reconnaissant pour la première fois une pleine capacité civile des domestiques). Cf. Olivier Fourcade, *De la condition civile des domestiques*, thèse, Paris, 1898 ; Léon Hom, *De la situation juridique des gens de service*, thèse, Paris, 1901 ; Rémy Dubois, *De la condition juridique des domestiques*, Lille, 1907 ; Robert Sauty, *De la condition juridique des domestiques*, thèse, Paris, 1911 ; M. Cuisenier, *Les domestiques en France*, Paris, 1912.

ambivalent dans la mesure où il se situe à la frontière de ce qui est pensé comme naturel et de ce qui est pensé comme contractuel. Alors que femmes et enfants sont censés être dans un rapport naturel avec le chef de famille (soit en tant qu'époux, soit en tant que père), les domestiques sont tantôt pensés comme des êtres dont des dispositions naturelles les ont prédisposés à la subordination et à la dépendance à l'égard d'un maître, tantôt comme des personnes exerçant une profession comme les autres. C'est du moins cette dernière proposition qui tend le plus à transparaître dans les discours qui traitent de cette question ; mais, et c'est là justement ce qui caractérise en général les évidences, la question de la "nature" de l'état de domesticité n'est que très peu posée. Autrement dit, il convient d'emblée de se méfier des quelques textes qui cherchent à définir le domestique comme un travailleur banal : ils ne reflètent pas forcément un état d'esprit général, d'autant que, comme on va le constater, la tendance est plutôt à un refus systématique et non débattu de leur accès à la citoyenneté. Il y a donc bien un *état* de domesticité qui les différencie des autres individus ; reste à montrer que c'est cette conviction d'une différence de nature entre les individus libres et les individus en *état* naturel de domesticité, qui plus qu'une éventuelle et temporaire *situation* socio-économique de dépendance, rend leur citoyenneté impossible, impensable pour les législateurs de l'époque.

On connaît la situation politique des domestiques, de la Révolution de 1789 à la veille de 1848 : jamais ils ne sont admis à la citoyenneté, jamais ils n'exercent de droit de suffrage. La seule Constitution qui les aie jamais inclus, est celle, caduque, de 1793 ; encore le fait-elle d'une manière tout à fait particulière, puisqu'en imposant une condition de domicile à l'exercice de ce droit, elle continue en fait de les exclure⁸⁰⁷. Non seulement ils ne sont pas admis à l'exercice des droits du citoyens, mais à l'instar des femmes et des enfants, il n'est pratiquement jamais un député pour soulever la question de leurs droits civiques. Tout semble, dans cette non inclusion de cette partie de la population, relever de l'évidence. Tout, sauf la définition exacte du domestique : qu'est-ce qu'un domestique ? se demande-t-on à l'Assemblée constituante. Jusqu'à quelles limites doit-on considérer qu'un homme au service d'un autre est ou non en état de domesticité ?

C'est Barère qui impose sa définition en 1789 : le domestique n'est pas n'importe quel individu, mais celui qui touche des "gages"⁸⁰⁸ ; or, dans l'ensemble des personnes touchant des "gages", il en est un grand nombre qui se *pensent* comme citoyens⁸⁰⁹ et non comme des personnes serviles. Aussi une instruction de 1790 est-elle

⁸⁰⁷ Cf. *supra*, chap. 1, § 1.1.2.

⁸⁰⁸ "Le nom de domestique est un mot vague dont l'acception est trop étendue. Domesticité et domestique comprennent, en effet, dans l'idiome des lois, une foule de citoyens responsables que votre intention n'est pas de priver de l'exercice des droits politiques. Les domestiques sont ceux qui vivent dans la même maison et mangent à la même table sans être serviteurs." Barère, intervention dans la séance du 27 octobre 1789. *Archives parlementaires*, t. IX, p. 590.

⁸⁰⁹ Madame de Genlis témoigne que les rétributions royales reçues par les aristocrates jusqu'à la fin du règne de Louis XVI continuaient de s'appeler des "gages", en s'étonnant toutefois que nul – hormis elle-même – ne se soit indigné, à cette époque, de l'usage d'une expression aussi servile, en décalage par rapport à la nature du respect dû au roi : en effet, explique-t-elle, "tant qu'on a cru que les rois et tous les souverains étaient les images de Dieu sur la terre, que leur personne était sacrée, l'obéissance était extrême, et même la plus humble soumission n'avait au fond rien de servile, parce qu'elle tenait à une doctrine." Mais à partir des règnes de Louis XV et Louis XVI, "signer ses quittances avec la même formule employée par les derniers valets de garde-robres, c'était une bassesse". Mme de Genlis, *De l'esprit des étiquettes*, Paris, Mercure de France, 1996, p. 75 (lettres à la grande-duchesse Elisa, écrites entre 1812 et 1813, publiées en 1885).

amenée à dresser la liste de toutes les professions dont les membres, quoique touchant à proprement parler des "gages", ne sont pas considérés en *état* de domesticité⁸¹⁰. Un peu plus tard, l'Assemblée législative exclut de l'état de domesticité tous ceux dont les travaux ordinaires s'appliquent à l'industrie, au commerce et à l'agriculture⁸¹¹, ne laissant subsister, comme domestique au sens strict, que celui qui est attaché au "service habituel des personnes". Le domestique, c'est justement celui dont la relation professionnelle à un employeur ne suffit pas à définir la situation et dont la servilité est bien autre chose que la simple obéissance requise de l'employé salarié. Il y a la conviction implicite, dans ce traitement particulier fait aux domestiques au service habituel des personnes, que leur servilité dépasse de loin leur situation temporaire pour englober tout leur être, leur esprit et leur comportement. C'est ainsi qu'étant domestique, on pensera nécessairement comme un domestique et non comme un individu libre, indépendant, responsable, parce que fonction et nature serviles sont inextricablement confondues.

Ce sont les conceptions traditionnelles courantes sous l'ancien régime qui perdurent à travers ce traitement particulier de l'état de domesticité sous la Révolution, puisque l'on continue implicitement à assimiler le serviteur à une personne naturellement subordonnée, appelant une protection spécifique de la part du chef de famille qui, de ce fait, tend à l'assimiler à un membre de la maison⁸¹². Lorsque bien des années plus tard, Tocqueville compare les relations entre maîtres et domestiques dans une société aristocratique et dans une société démocratique, il met bien en évidence ce qui sépare la notion moderne de l'obéissance de la notion traditionnelle de la sujétion : dans le premier cas, le lien naturel et domestique se perd au profit d'une relation professionnelle et contractuelle plus temporaire, et de plus en plus assimilée à un état dégradant ; alors que dans le second cas, le domestique tend à se confondre totalement avec la destinée de son maître, se pensant comme une ombre de celui-ci, toujours plus ou moins solidaire de ses mérites ou de ses déboires, sorte de prolongement naturel de la lignée des maîtres depuis des générations, susceptible de partager la gloire de la maison, et quoique toujours subordonné à ses membres, conscient de sa valeur et fier du rang auquel son appartenance domestique tend à l'assimiler⁸¹³. Selon Tocqueville, l'ancienne conviction d'une différence de nature entre le maître et le domestique ne peut pas disparaître sous prétexte que la loi a proclamé qu'il n'existe pas d'infériorité naturelle : "Dans le secret de son âme, le maître estime encore qu'il est d'une espèce particulière et supérieure."⁸¹⁴

⁸¹⁰ Instruction du 12 août 1790 : "Les intendants ou régisseurs, les ci-devant feudistes, les secrétaires, les charretiers ou maîtres-valets de labour, employés par les propriétaires, fermiers ou métayers, ne sont point réputés domestiques ou serviteurs à gages, et sont actifs et éligibles, s'ils réunissent d'ailleurs les conditions prescrites. Il en est de même des bibliothécaires, des instituteurs, des compagnons ouvriers, des garçons marchands et des commis aux écritures." Duvergier, t.1, p. 286. Cité par Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen...*, op. cit., p. 126.

⁸¹¹ Décret du 27 août 1792, *Archives parlementaires*, t. 49, p. 35.

⁸¹² Cf. Claude Petitfrère, *L'oeil du maître...*, op. cit., pp. 79-80 qui montre bien que sous l'ancien régime, "le contrat ancillaire crée des liens de parenté entre le serviteur et son maître, transférant à ce dernier les droits et devoirs du père naturel. Le domestique est lié à la lignée, et sa propre lignée est intégrée à la "domus"."

⁸¹³ Cf. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, GF-Flammarion, 1981, vol. II, pp. 222-224 ; les extraits qui nous ont paru les plus significatifs ont été reproduits en annexe.

⁸¹⁴ *Ibid.*, p. 228.

C'est cette conviction intime de la différence de nature entre les maîtres et les serviteurs qui conduit les législateurs — au premier rang desquels Condorcet, par ailleurs convaincu, lui, qu'il n'y a pas de différence de nature entre l'homme et la femme susceptible de s'étendre à la société politique — à refuser tout droit de suffrage aux domestiques. Ainsi, lorsque P.-L. Roederer examine les "classes d'individus que la condition indiquée exclut de la représentation politique", c'est-à-dire, dans l'ordre, les femmes, les enfants et mineurs et les serviteurs, il ne juge nécessaire de s'arrêter que sur celle des femmes, parce que, comme il le dit tout simplement, "tout le monde voit pourquoi l'exclusion est établie contre les enfants, les mineurs et les domestiques"⁸¹⁵. C'est que les maîtres sont, contrairement aux domestiques, maîtres aussi de leur propre personne, alors qu'un domestique, selon la conception traditionnelle en vigueur dans le droit d'ancien régime, ne se possède pas : il appartient à la famille de son maître, et comme tel ne peut se marier sans son accord (et son appui financier) et encore moins le quitter de son plein gré.

Cette appartenance de fait à la famille ne suffit pas à expliquer le maintien de cette différence de traitement entre le domestique et le citoyen, alors que la Révolution, justement, est censée avoir aboli tous les liens de dépendance d'homme à homme. Si l'état de domesticité continue à déterminer la reconnaissance des droits de citoyenneté, c'est bien parce qu'en dépit de l'abolition de la dépendance et de la subordination perpétuelles, subsiste une *nature de l'homme en état de domesticité*. C'est pourquoi l'on ne peut pas se contenter de relier, comme on le fait généralement, l'exclusion des domestiques à leur situation subordonnée dans la famille, c'est-à-dire à une situation socio-économique de dépendance de fait ; car il n'y a plus, selon le droit révolutionnaire, de subordination susceptible de justifier une subordination des droits, sinon, comme on le suggère ici, de subordination pensée comme naturelle, à l'instar de celle qui s'applique aux femmes et aux enfants. Dernier argument en faveur de cette notion, au détriment de la seule explication par l'inclusion familiale comme simple *lieu* géographique de la subordination : c'est que les fils de famille vivant sous le toit paternel, dont la citoyenneté a été questionnée en raison justement de leur dépendance de fait à l'égard de leur père, ont fini par être admis à l'exercice de leurs droits de citoyens⁸¹⁶. Plus que la soumission de fait à un chef de famille, c'est donc un état de subordination pensé comme naturel qui établit, aux yeux des législateurs, une frontière inquestionnable entre les domestiques, les femmes et les enfants d'une part, et les citoyens d'autre part.

L'aspect contractuel de la relation maître-domestique avait pourtant commencé d'émerger dans une partie de l'opinion au moment où la Révolution s'était radicalisée ; certains, à l'instar de Cloots⁸¹⁷ ou de Lanjuinais⁸¹⁸,

⁸¹⁵ P.-L. Roederer, *De la députation aux États généraux*, 8 novembre 1788, in *Oeuvres* du comte P.-L. Roederer, publiées par son fils, A. M. Roederer, t. 7, Paris, 1858, p. 553.

⁸¹⁶ Décret du 17 août 1790, qui après de longs débats, décide de considérer les "fils de famille", c'est-à-dire les hommes majeurs vivant sous le toit de leur père, comme des citoyens, mais à condition qu'ils aient reçu de leur père vivant une donation prouvant leur indépendance. Cf. Patrice Gueniffey, *Le nombre et la raison, La révolution française et les élections*, EHESS, Paris, 1993, p. 50.

⁸¹⁷ Pétition des domestiques, rédigée par Anacharsis Cloots, présentée à l'Assemblée nationale le 28 août 1792, reproduite dans les *Archives parlementaires*, t. 50, pp. 671-672, citée par Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen...*, *op. cit.*, p. 127. Outre des arguments basés sur la vertu des domestiques, venant compenser d'éventuels effets négatifs liés à leur condition, l'auteur argue de ce qu'ils sont aussi des travailleurs

ne voulaient plus voir, en effet, qu'une relation professionnelle banale liant par l'effet d'un contrat deux personnes, libres à tout moment de se défaire de ce lien. Mais c'était là une position marginale dont l'expression était sans doute encouragée par une situation politique et sociale exceptionnelle, particulièrement favorable à une reconnaissance des droits politiques des sans-culottes — parmi lesquels figuraient beaucoup de domestiques⁸¹⁹. Dans le même esprit, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 24 juin 1793 n'avait plus voulu reconnaître de domesticité⁸²⁰. Reste que l'existence même de ces déclarations de principe, prononcées en cette période si radicalement révolutionnaire, cette volonté politique d'abolir la servitude, montrent que celle-ci était bien encore largement assimilée, dans les esprits, à un "état" faisant du domestique un être à part et non un simple salarié. On se situe là probablement à une croisée des chemins, entre la conviction, encore tenace d'après Tocqueville, qu'il y a dans cette relation servile une conséquence de la nature même des personnes, et la tendance volontariste à considérer qu'au contraire, on ne naît pas servile mais qu'on le devient par la pression d'un déterminisme *social* auquel il est théoriquement possible de mettre fin.

* * *

comme les autres pour défendre sa revendication en faveur d'un droit de suffrage pour les membres de cette catégorie : "Un domestique est un artisan domicilié avec l'ordonnateur de ses travaux ; c'est un locataire qui paye son loyer avec sa main-d'oeuvre et qui paye ses impôts par la main d'autrui."

⁸¹⁸ "La domesticité, dit-il, ne doit pas exclure des droits politiques. Il existe, il est vrai, entre le maître et le domestique un certain rapport de dépendance ; mais il est volontaire et instantané (...). Partout où le domestique est moins libre que le maître, il y a abus dans le gouvernement." Rapport du 29 avril 1793, *Archives parlementaires*, T. 63, p. 565, cité par Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen...*, *op. cit.*, p. 129.

⁸¹⁹ Cf. François Hincker, "La citoyenneté révolutionnaire saisie à travers ses exclus", *op. cit.*, pp. 19-20 : "Les domestiques et les "mauvais" débiteurs furent, si l'on peut dire, exclus de l'exclusion en 1793, sans qu'il y ait eu argumentation pour ou contre : cela s'explique par le caractère tout politique de cette Constitution, dont la Montagne fit le symbole de son alliance avec la sans-culotterie, où l'on trouvait de nombreux domestiques et des petites gens insolubles."

⁸²⁰ "Tout homme peut engager ses services, son temps ; mais il ne peut se vendre ni être vendu : sa personne n'est pas une propriété aliénable. La loi ne reconnaît point de domesticité ; il ne peut exister qu'un engagement de soins et de reconnaissance entre l'homme qui travaille et celui qui l'emploie." Article 18 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1793. Toujours dans cet esprit, la Constitution de 1793 admit, pour la première fois depuis le début de la Révolution, et pour la dernière jusqu'en 1848, les domestiques au rang de citoyens actifs ; du moins en principe, comme nous l'indiquons dans la première partie. (chap. 1, § 1.1.1) L'acte constitutionnel de l'an VIII, dont l'article 5 suspend l'exercice des droits de citoyens pour les personnes en état de domesticité, règle le sort des domestiques pour les 48 années à venir : hors un arrêt de la Cour de cassation du 14 août 1837, aucun texte de loi ne jugera plus nécessaire de préciser à nouveau que les domestiques sont et restent exclus de la citoyenneté.

Par la situation spécifique des femmes, des enfants et des domestiques, est maintenu un déterminisme socio-naturel qui rompt avec la logique individualiste qu'on a vue à l'oeuvre dans la construction de la société civile et politique. Ce déterminisme a une caractéristique : il touche toutes ces catégories en tant que *membres de la famille par nature*. Ainsi, tout enfant est-il par nature un exclu parce qu'il est considéré comme un "enfant", c'est-à-dire comme un être de fait et de droit dépendant ; ainsi les domestiques sont-ils, *par leur nature autant que par leur fonction*, considérés comme des êtres subordonnés ; enfin, c'est bien parce que la femme *peut* être mère et épouse qu'elle est considérée, indépendamment de sa situation concrète en la matière, comme mère et épouse par le droit électoral.

C'est en tant que mères et épouses, c'est-à-dire en vertu de leurs fonctions spécifiques dans la famille que le contenu de la citoyenneté des femmes est pensé, pendant la Révolution. Leur situation politique est directement dérivée, dans la cité, de leur qualité de membres subordonnés dans la famille ; autrement dit, qu'elles soient effectivement mères, mariées, riches, pauvres ou orphelines ne change rien, les femmes étant des filles, des mères et des épouses potentielles. C'est par rapport à la famille qu'il faut penser leur citoyenneté, leur inexistence politique et leur exclusion du droit de suffrage : il n'y a pas de pensée de la femme indépendamment de son identité de mère et d'épouse, de même qu'il n'y a pas de pensée de la mère indépendamment de la famille et du rôle socialement protecteur de celle-ci.

Ce détour par les exclus "naturels" du suffrage permet d'intégrer la citoyenneté à une pensée politique reposant sur l'opposition complémentaire entre ce qui est pensé comme social — la citoyenneté électorale des *hommes*, construction issue de la volonté politique du législateur — et ce qui s'impose au contraire à l'homme — parce que tout ce qui est dit naturel est censé relever d'un "ordre des choses" indiscutable. De cette observation, on a pu déduire une opposition entre la cité, domaine de l'artificiel et du social, et la famille, domaine du naturel et de l'organique, fondatrice de la démocratie libérale en ce qu'elle lui permettrait de rendre "culturellement acceptable" l'hyperindividualisme de la culture politique révolutionnaire en faisant dépendre les deux abstractions de la cité et de l'individu du respect d'un "ordre des choses" figuré par toutes les différences encore pensées comme naturelles, en rassurant la construction politique par le recours à une transcendance, l'autorité de la Nature⁸²¹. Cette analyse, pour juste qu'elle soit en matière d'histoire conceptuelle du politique doit, pour être bien comprise, être complétée de ce que cette première percée dans la situation politique des membres de la famille nous apporte : à savoir, une représentation de la famille qui, loin de renvoyer ses membres à une extériorité sociale, leur impose au contraire des fonctions très précises dont ils ne sont pas supposés s'écarter en raison de leur appartenance naturelle à cette petite société. Petite société dont nous avons vu, dans la première partie, qu'elle tendait à être pensée comme naturelle, du fait même de la philosophie individualiste qui

⁸²¹ Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen...*, op. cit., p. 144.

préside à la construction de la société politique ; mais petite société dont on voit bien, à présent, qu'elle est en réalité une société politique elle-même qui, contrairement à la "grande", a la particularité de ne pas se dire, de ne pas s'offrir à voir comme telle, pour les raisons sus-dites. Société politique au sens où c'est du modèle idéal de son organisation qu'est déduite la répartition entre les citoyens et les membres de la famille ; société politique implicite parce qu'elle gouverne, à l'insu de la plupart des législateurs, la conception de la citoyenneté des uns et des autres. S'il y a une différence politique entre les femmes et les citoyens, elle est le fruit de cette idée familialiste qui ne conçoit pas les unes et les autres indépendamment de leur situation dans la famille ; et encore, ainsi que l'exemple des enfants nous y incite, devrait-on user du terme de "différence politique entre les sexes" avec précaution, dans la mesure où il introduit la notion de différence sexuelle à l'intérieur de la société politique, alors que toute la pensée révolutionnaire, telle qu'elle s'exprime à travers la législation sur la citoyenneté, montre au contraire que cette différence sexuelle n'est pas importée dans la sphère politique au sens strict ; que c'est cette sphère (celle de la citoyenneté des hommes adultes et non domestiques, *i.e.* des individus) qui est un fruit de la pensée différencialiste qui traverse le modèle politique de la famille, et non l'inverse, comme on l'a cru jusqu'à maintenant⁸²² ; et qu'en complémentarité avec cette sphère, on trouve la citoyenneté des femmes (de toutes les femmes, toujours politiquement pensées d'une manière globale, en référence à leur statut socio-naturel) ainsi que, sur un plan moins actif, la *situation* politique des enfants et des domestiques, dont nulle part on ne trouve de description de leurs fonctions spécifiques dans la *cité* (au sens large cette fois).

Similaires par leur situation politique qui oblige à considérer qu'ils font partie de la famille comme société politique hiérarchisée, les femmes, enfants et domestiques ne sont pas identifiables les uns aux autres ; on a commencé d'apercevoir avec P.-L. Roederer et Théremin, mais aussi Condorcet et Guyomar, que les femmes se voyaient reconnaître (ou imposer) des fonctions spécifiques dans la société, ce qui autorise à les considérer comme des citoyennes à condition de ne pas entendre par là qu'elles se trouvent dans une situation symétrique, ou disons équivalente, à celle des citoyens. Il faut toujours garder à l'esprit ce qu'est la hiérarchie implicite issue du modèle de la famille lorsqu'on aborde les diverses situations politiques des citoyens, des femmes, des enfants et des domestiques : aussi peut-on parler de citoyenneté des femmes pour montrer tout ce qui sépare leur situation de celle des enfants et des domestiques, et qui est une situation active, en tant qu'épouses de citoyens ; mais, redisons-le, la citoyenne *en tant qu'épouse de citoyen, et par comparaison avec celui-ci*, est bien destinée à exercer des fonctions subordonnées dans la société⁸²³. Il ne s'agit ni de confondre les femmes et les citoyens ; ni

⁸²² "Différencialiste" renvoie ici aux différences entre les sexes, entre les générations, et entre les états d'une part, et à leur organisation hiérarchique telle que le modèle politique de la famille l'impose, d'autre part.

⁸²³ Je distingue sciemment le terme "subordonnées" de celui de "subalternes", quoique le dictionnaire dise du second qu'il qualifie une position subordonnée ; or, et d'après ce qu'on peut comprendre aujourd'hui de la relation hiérarchique, il faut introduire une nuance entre les deux : dans un cas, il s'agit de fonctions *dans le cadre d'un rapport hiérarchique entre des personnes* (est subordonné celui qui est soumis à l'autorité d'un autre, ce qui est bien le cas des femmes), alors que dans l'autre, on juge une situation en référence aux valeurs *objectives* de la société (pouvoir, argent, catégorie socio-professionnelle... ; est subalterne, dans ce cas, celui qui est dans une position jugée socio-économiquement inférieure, par exemple). Il s'agit de bien définir ces termes, car comme on le verra par la suite, ils ne sont pas toujours employés tels qu'on les définit ici ; c'est ainsi qu'on verra les femmes de la Restauration insister sur leur "infériorité naturelle", tout en

de confondre les femmes et les domestiques, ou les enfants ; mais de retrouver la place qui, en référence à la hiérarchie familialiste, est la leur : à mi-chemin, disent Louis de Bonald et P.-L. Roederer, entre l'autorité maritale et l'obéissance des enfants. C'est à retrouver l'expression de cette citoyenneté que nous allons consacrer les lignes qui suivent. On verra alors combien le modèle théorique élaboré par Louis de Bonald, quoique sans influence directe sur les structures juridiques de la société individualiste, peut être révélateur des catégories de pensées qui n'ont cessé de travailler les représentations des différents membres de la classe politique au pouvoir depuis 1789.

On l'a vu tout au long de ce chapitre : il y a manifestement une véritable incapacité, sauf chez Condorcet et Guyomar, à penser une citoyenne indépendamment de ce qu'est (et doit être) toute femme dans la société⁸²⁴ ; c'est-à-dire, finalement, à séparer ce qui en elle relèverait d'une nature humaine commune à tous les individus, et ce qui serait du domaine de ses particularités physiques, sexuelles. La femme est un tout, c'est un fait. On en vient alors à se demander ce qu'il en est de l'abstraction censée fonder la société politique révolutionnaire : le citoyen est-il si abstrait, qu'on a su séparer en lui ce qui relevait de son humanité, de son universalité, et ce qui relevait de ses particularités, de ses différences naturelles ? Posons la question en l'affinant : le citoyen s'est-il séparé de toutes ses appartenances naturelles ou bien sa masculinité fait-elle encore partie de son identité en tant qu'être humain, représentant de l'universel ? Les différences naturelles que la cité ne veut plus prendre en compte, concernent-elles bien l'appartenance au sexe masculin, comme une appartenance naturelle comme les autres ?

On connaît bien les réponses à toutes ces questions, quoique celles-ci ne soient pas, aujourd'hui, posées en ces termes. Car en sachant à l'avance que l'individu était bel et bien un être de sexe masculin, on en a déduit que la pensée universaliste était sexiste. Or, tout concourt au contraire à montrer que la différence de sexe n'est pas une différence naturelle au même titre que les autres, mais qu'elle s'inscrit dans l'unité familiale qui lui donne un tout autre sens que celui d'une simple particularité physique, fût-elle dégradante, porteuse de valeurs négatives, etc. Parce que, comme le dit Condorcet, si la différence de sexe était une différence naturelle comme les autres, on voit mal pourquoi, contrairement à ce qui sépare l'enrhumé du bien portant, on la respecterait politiquement.

On a vu, en rapprochant cette différence de sexe des différences qui séparent l'enfant de l'adulte, ou le

refusant d'être assimilées à des "subordonnées". Une fois que l'on a bien saisi la différence entre ces deux types d'infériorité, la traduction des termes selon qu'ils appartiennent à la pensée hiérarchique ou égalitaire, se fait d'elle-même.

⁸²⁴ Rappelons que sur ce point, Condorcet rejoint ses contemporains, en admettant que le destin d'une femme est nécessairement domestique, contrairement à celui des hommes.

⁸²⁵ André-Jean Tudesq, "Les comportements électoraux sous le régime censitaire", AFSP, deuxième congrès national, Grenoble, 1984.

domestique du maître, combien elle était loin, dans l'esprit de l'époque, de relever d'une caractéristique purement somatique. Mais qu'elle renvoyait au contraire à une socio-nature incitant les législateurs, les détenteurs d'une autorité quelle qu'elle soit, à respecter ce qui en elle relèverait d'un ordre des choses transcendant, d'une Vérité aussi forte que la prohibition de l'inceste jusqu'à aujourd'hui. Recours choquant pour nous aujourd'hui qui ne pouvons nous empêcher de rétorquer qu'il y a un "monde" entre le respect des "structures anthropologiques de la parenté" et l'organisation de la société politique ; rétorquer cela, c'est croire que nous avons transporté avec succès toutes ces structures "naturelles" (puisqu'universelles) dans le monde des relations privées entre hommes et femmes, parents et enfants, jusqu'à les faire disparaître de la société égalitaire des individus ; et surtout, c'est ne pas (vouloir) voir que la société révolutionnaire se construit sur d'autres catégories, qui font de la famille "naturelle" la référence implicite à partir de laquelle est pensée la société politique. C'est voir une philosophie sexiste, donc particulariste et exclusive, là où il y a au contraire une construction universaliste dont le point d'appui n'est pas "tout être" sous prétexte qu'il fait partie de l'humanité, mais tout individu en tant que socialement et politiquement pensé comme figure représentative de cette humanité. C'est là toute la distance qui sépare le monde des appartenances et celui de la représentation ; le monde des communautés naturelles, et celui de la société politique moderne.

Chapitre 4

La famille, unité dans le droit électoral

Toute la première moitié du XIXème siècle est traversée de la distorsion entre les effets de l'idéologie

individualiste et ceux du modèle familialiste, qui tous deux structurent, à des niveaux différents, la pensée politique. *Distorsion*, parce que ces effets, au lieu de se répartir distinctement entre la sphère civile et politique des citoyens d'une part et celle, domestique, des citoyennes (ce qui pourrait laisser penser que la construction privé-public n'est qu'une habile réponse à une volonté politique de rejeter les femmes hors du politique), *ces effets sont visibles jusque dans l'organisation de la citoyenneté des hommes*. Autrement dit, lorsqu'on a affirmé jusqu'à présent que c'était en référence à un modèle de la famille qu'était organisée la société politique, c'est-à-dire *et la citoyenneté des femmes et celle des hommes*, on ne se contentait pas de le *déduire* de la situation particulière des femmes. On n'a pas transformé les citoyens en époux, sous prétexte que les citoyennes sont des épouses, et ce pour servir notre thèse, ou plus généralement pour *donner* à la philosophie universaliste la cohérence que nous lui supposons. Il se trouve au contraire qu'on peut vérifier jusque dans l'organisation des lois électorales, jusque dans la constitution du droit de suffrage, les effets de la définition implicite du citoyen comme chef de famille, et non comme "pur individu" au sens actuel du terme.

C'est en effet une chose d'avoir établi que les femmes sont toujours pensées comme épouses, et que c'est comme telles qu'elles sont investies de fonctions politiques spécifiques. Mais, peut-on se demander, en quoi cela remet-il en question, au fond, l'analyse en termes d'opposition entre le domestique féminin et le politique masculin, l'un archaïque et holiste, l'autre moderne et individualiste, et finalement, l'accusation d'avoir exclu les femmes de l'universel ? Certes, la famille réunit les époux, au lieu que l'appartenance sexuelle les opposait comme deux catégories naturelles. Certes, la famille comme unité indivisible montre que les citoyennetés des uns et des autres sont pensées conjointement, et non pas l'une contre l'autre, comme deux classes que leurs intérêts opposeraient ; et que s'il y a exclusion des femmes de la participation électorale, il n'y a pas exclusion du politique, dès lors que c'est l'unité familiale qui sert de référence pour penser l'organisation de la citoyenneté, et non l'unité du genre humain décomposée en autant d'individus qu'il y a de personnes physiques. Tout cela constitue la trame de la pensée politique de 1789 à 1848, et l'on ne saurait la négliger : elle permet de comprendre et la situation politique particulière des femmes dans la cité, et la conception universaliste qui exclut moins qu'elle n'englobe les uns et les autres à travers la famille comme unité politique représentée électoralement par le citoyen. Tout ceci se montre facilement dès lors qu'a été aperçue la puissance de la famille comme catégorie implicite de la pensée politique.

Reste qu'on ne prouvera pas à un esprit sceptique la prégnance de ce modèle, tant que subsistera l'opposition manifeste entre l'organisation individualiste de la société civile et politique dans laquelle tous les citoyens sont déclarés libres et égaux, et l'organisation de la famille dans laquelle il n'y a plus d'individus mais des épouses et des enfants : n'y a-t-il pas là une "preuve" que la société civile et politique n'a que faire de la famille et de la citoyenne, qu'elle relègue à ses frontières extérieures ? que notre analyse vaut peut-être pour *expliquer* la mise en place de la distinction entre le domestique et le politique, mais qu'elle ne modifie

finalement en rien notre compréhension actuelle de la sphère civile et politique des individus, qui reste traversée des mêmes principes égalitaires, de la même figure du citoyen, et des mêmes critères d'abstraction qui fondent l'universalisme ? Qu'une fois de plus, et pour reprendre la question devenue fameuse de cet intervenant, l'histoire des femmes est très intéressante, mais que le résultat de ses recherches ne change pas fondamentalement notre vision de la Révolution. Celle-ci s'est certes élargie, en intégrant la citoyenneté des femmes et en la rendant cohérente avec la philosophie universaliste, mais en quoi s'en trouve-t-elle modifiée ?

Elle se trouvera modifiée d'elle-même, quand on aura montré que le modèle familialiste a des effets non seulement sur la citoyenneté des femmes, mais également sur celle des hommes ; et qu'il n'y a pas un époux qui se serait débarrassé de sa spécificité en entrant dans la sphère politique, et une épouse qui, parce qu'elle aurait conservé cette particularité, en serait exclue. S'il y a bien, en effet, d'un côté des individus et de l'autre les membres subordonnés de la famille, il faut bien voir que ces individus, que nous pensions émancipés de toutes leurs appartenances sociales, sont en réalité pensés sur le modèle du chef de famille. En l'occurrence, et c'est ce que l'on n'a pas su voir jusqu'à maintenant, *l'époux reste un époux jusque dans la sphère politique*. L'individu élémentaire n'est pas celui qu'on imagine aujourd'hui, mais un être dont la stature de chef de famille n'est pas laissée au dehors, et n'est donc pas considérée comme attentatoire à l'égalité et à l'abstraction qui règnent dans la cité. C'est que tous les individus de la société civile et politique sont des chefs de famille en puissance, et c'est là leur égalité fondamentale ; je dirais même, la base de leur *identité*. On n'a pas d'une part les femmes restées des épouses et d'autre part des hommes devenus des individus ; on n'a donc pas un modèle familialiste qui laisserait aux femmes seulement les effets politiques de leur statut universel d'épouses, mais un modèle qui s'applique aussi bien aux uns qu'aux autres, avec des effets similaires. Cette constatation, qui forme un des arguments les plus forts de ce travail, s'offre à voir dans les lois électorales elles-mêmes, ainsi que dans les lois qui, en régissant le régime de la propriété dans le mariage, déterminent automatiquement les droits politiques des citoyens et citoyennes. Dans tous les cas, il s'avère que l'individu de la société politique peut, sans blesser l'égalité qui la fonde, se prévaloir de son statut de chef de famille pour accéder aux différents niveaux de la hiérarchie électorale.

Les lois électorales de la Révolution ne disent rien de ce qu'il faut entendre par la contribution des 3 ou 10 journées de travail ; aussi, la question n'a-t-elle, à notre connaissance, jamais été posée par les historiens, comme si l'application d'un calcul aussi simple ne pouvait qu'aller de soi. Et en effet, quoi de plus facile pour une administration que de distinguer les contribuables de part et d'autre de cette frontière chiffrée ? En vertu de ce présumé, on tend à penser que le citoyen est le contribuable, et que le contribuable est l'individu dont le travail et la propriété ont permis d'atteindre ce seuil fixé par les lois électorales. Or, rien de plus inexact puisque d'autres

contributions que les siennes propres peuvent être prises en compte pour atteindre ce seuil des 3 journées de travail. La simplicité n'est donc qu'apparente, alors que les notions de "tien" et de "mien" sont tout sauf claires dès lors qu'on entre dans les méandres du droit matrimonial, et de ce qui n'est jamais défini juridiquement mais qui structure pourtant tout le droit de la propriété : la notion de patrimoine familial.

Pour mettre en évidence ce qui *n'apparaît pas* dans les lois ou les règlements de la période révolutionnaire, il nous faut commencer par mettre cette période entre parenthèse, et nous attarder sur la période suivante, dont les lois électorales disent elles-mêmes de quelle manière il convient de calculer le cens. C'est seulement une fois munis de cette grille de lecture que l'on pourra revenir sur la décennie révolutionnaire et, par des moyens détournés et une approche déductive, tenter de comprendre le fonctionnement de son système électoral. On verra alors que si écart il y a entre la Révolution et la Restauration, il ne joue pas sur cet aspect de la conception du droit de suffrage, toujours *familialiste*, mais sur les préoccupations divergentes des législateurs de l'une et l'autre périodes, dans un cas plus attentifs à dégager le citoyen comme unité élémentaire, et dans l'autre, d'abord soucieux de le définir et de le situer socialement.

4.1 Un cens électoral dont l'"assiette" est le patrimoine familial

L'approche institutionnelle et conceptuelle des élections de l'Empire et de la Restauration n'évoque jamais les modalités de la constitution du cens électoral, pourtant clairement énoncées par un article, dans chacune des lois électorales depuis l'an X jusqu'en 1831. Cette constitution, pour être technique et comme telle, peu sujette à débat entre les parlementaires, n'en a pas moins des implications d'ordre conceptuel quant aux différentes manières d'envisager la participation, l'appartenance et l'exclusion politiques.

On connaît, grâce à une approche sociologique des élections de la monarchie, la composition de l'électorat⁸²⁵, des "partis" et clubs politiques⁸²⁶, ainsi que des Chambres⁸²⁷. On connaît l'évolution des droits des électeurs⁸²⁸, à quelle classe politique et sociale ils appartiennent⁸²⁹ et au nom de quels principes la classe dite moyenne a été propulsée sur le devant de la scène politique par les doctrinaires, en 1817 et surtout à partir de la loi électorale de 1831⁸³⁰ ; on sait qu'ils doivent payer une contribution directe de 300 francs qui réduit le corps électoral à 100 000 citoyens mais, sauf exception⁸³¹, ces travaux négligent de préciser que le cens est construit

⁸²⁶ Augustin Challamel, *Les Clubs contre-révolutionnaires : cercles, comités, sociétés, salons, réunions, cafés, restaurants, et librairies*, Paris, 1895 ; Jean-Jacques Oechslin, "Sociologie, organisation et stratégie de l'ultra-royalisme", *Politique. Revue internationale des doctrines et des institutions*, juillet-septembre 1958 ; Paul Thureau-Dangin, *Le parti libéral sous la Restauration*, Paris, 1876.

⁸²⁷ Jehan Crauffon, *La Chambre des députés sous la Restauration, son recrutement et son organisation*, thèse de sciences politiques et économiques, Tulle, 1908 ; Jean Becarud, "La noblesse dans les Chambres, (1815-1848)", *Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle*, juillet-septembre 1953, qui montre notamment que le pourcentage de nobles dans les Chambres de la période censitaire diminue régulièrement, en passant de 54% en 1815 à 27% en 1846.

⁸²⁸ Outre la bibliographie donnée plus haut (chapitre 1), voir Albert Lheure, *De l'influence de la fortune sur la capacité politique*, Paris, 1900, qui étudie la législation électorale sous l'angle des contributions, depuis la Révolution ; lui non plus ne précise pas que ces contributions pouvaient être déléguées par d'autres que par l'électeur.

⁸²⁹ Adeline Daumard, "Structures sociales et classement sociologique", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, tome X, 1963 ; André-Jean Tudesq, *Les grands notables en France (1840-1849), Etude historique d'une psychologie sociale*, thèse de lettres, Bordeaux, 1964, 2 vol. ; et du même auteur, "Les structures sociales du régime censitaire", *Conjoncture économique, structures sociales, hommage à Ernest Labrousse*, Mouton, Paris, 1974, Ecole Pratiques des Hautes Études/Sorbonne, 1974.

⁸³⁰ Outre l'ouvrage de Pierre Rosanvallon (*Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985), qui analyse bien la philosophie de François Guizot concernant les capacités politiques, on peut également renvoyer à celui d'André-Jean Tudesq, *Les grands notables en France...*, *op. cit.*, notamment le chap. III du vol. 2, intitulé "La représentation nationale dans la pensée des Notables", pp. 730-742.

⁸³¹ Cf. Jean-Paul Charnay, *Théorie et pratique du suffrage politique en France*, Paris, 1965, qui est le seul, à ma connaissance, à souligner la possibilité donnée au citoyen d'ajouter à ses contributions celles dues par sa femme ou ses enfants, et à la veuve de transférer ses contributions à l'un de ses descendants directs : "Deux mesures renforçaient la montée de cette classe [moyenne] : l'art. 40 de la Charte de 1814 disposait que seuls étaient électeurs les citoyens âgés de plus de 30 ans, et payant une "contribution directe de 300f." (...) D'autre part, afin d'assurer l'autorité et le prestige de la cellule sociale (la famille), son chef ajoutait à ses contributions celles dues par sa femme ou ses enfants mineurs (art. 2 de la loi Lainé du 5 février 1817) ; et afin de reconnaître sur le plan politique l'importance sociale de la femme, la veuve fut admise à transférer ses contributions à celui de ses fils, petits-fils ou gendres, qu'elles désignerait (art. 5 de la loi Siméon du 29 juin 1820)." (*Ibid.*, p. 87).

non seulement à partir des contributions de l'électeur, mais également à partir de celles de certains membres (hommes ou femmes) de sa famille.

Ce qui paraissait tellement évident aux yeux des législateurs au point que cet aspect de la constitution du cens ne fut jamais vraiment débattu dans les Chambres, a finalement disparu de notre lecture actuelle de leurs lois, textes réglementaires et discours politiques. On voit aujourd'hui dans le cens la frontière économique mise par les bourgeois de la monarchie censitaire entre les 100 000 électeurs et tous les autres exclus du suffrage : pauvres, femmes, domestiques, enfants, petits bourgeois, paysans, ouvriers, etc. C'est là une vision tout à fait *objective* de la réalité : il n'y a en effet que 100 000 électeurs pendant toute la Restauration, parce qu'il n'y a, effectivement, que 100 000 citoyens capables de payer un cens de 300 francs. Mais, la question que nul ne s'est posé est la suivante : ces citoyens, capables de s'acquitter d'un cens électoral de 300 francs, le sont-ils seulement par des biens qui leur sont *propres*, c'est-à-dire pour lesquels ils payent effectivement des contributions ? Outre que cette définition toute fiscale de la propriété oblitère déjà la diversité des propriétés contenues dans une communauté matrimoniale par exemple, elle ne suffit de toute façon pas à rendre compte de la manière dont le cens électoral du citoyen est calculé : en effet, d'autres contribuables peuvent déléguer leurs contributions au citoyen pour l'aider, collectivement, à atteindre le seuil des 300 francs.

Les délégations de contributions pratiquées de l'an X à la loi de 1831 le sont dans un cercle bien précis : celui de la "propriété familiale" comprenant l'ensemble des biens appartenant à la *parenté* directe, ascendante et descendante, du *couple* formé par l'électeur et son épouse. L'électeur est pensé, sur une ligne verticale, comme une sorte d'héritier universel fictif de toute sa parenté directe ; et sur une ligne horizontale, comme le chef de la communauté morale et politique qu'il forme avec son épouse. Sans jamais tenir compte de la diversité des situations prévues par le droit civil, que ce soit en matière de droit matrimonial ou successoral, la loi électorale pose une définition de la famille qui lui est au contraire tout à fait spécifique.

4.1.1 L'électeur, ou la fiction de l'héritier universel

Il est nécessaire, avant d'aborder la législation électorale en matière de définition des propriétés concernées dans le calcul du cens, de donner un bref aperçu des structures juridiques et sociales dans lesquelles elle s'insère. Insertion de fait, qui comme on va le constater, semble avoir peu d'influence sur sa propre conception de ce qui peut être, du point de vue politique, un patrimoine. Face à des catégories juridiques et des

pratiques sociales *individualistes* qui tendent toutes à morceler la propriété, on voit la construction politique se baser sur une conception *lignagère* du patrimoine familial.

Un contexte juridique et social marqué d'individualisme

On sait que la Révolution souhaitait multiplier les petits propriétaires d'une part, et amoindrir socialement les grandes familles d'autre part, en morcelant leur patrimoine immobilier⁸³². Sous l'ancien régime, le principe de la conservation des biens dans la famille interdisait de disposer librement de ceux-ci ; la Révolution a rompu avec cette logique, on le sait, en abolissant : la distinction entre les biens nobles et les biens roturiers ; le droit d'aînesse ; et en obligeant les parents à transmettre une part égale de leurs biens à chacun de leurs enfants. Ainsi, selon la loi du 17 nivôse an II, la seule quotité laissée au testataire, faible au demeurant⁸³³, ne saurait avantager que des tiers, afin de ne pas rompre "la sainte égalité" entre les descendants⁸³⁴. Par cette loi, disparaît également ce qui faisait l'ossature de l'ancienne conception lignagère de la famille, à savoir l'ancienne distinction entre les biens de famille (dits *propres*⁸³⁵) et ce qu'on appelait les *acquêts*, qui permettait de conserver dans la "branche" d'une famille ce que celle-ci regardait comme sa propriété inaliénable, indépendamment de la volonté (et des dettes) des individus.

Quoique modérée par les législateurs du Code civil qui souhaitent redonner au chef de famille la possibilité de privilégier l'un de ses descendants (et donc, de retrouver un moyen de pression qui, à leurs yeux, permettra de renforcer à bon escient son autorité⁸³⁶), cette volonté politique de morceler les patrimoines survit à la période révolutionnaire. D'abord, parce qu'à défaut de testament, le père est supposé avoir voulu *l'égalité* entre ses enfants ; ensuite, parce que même s'il établit un testament, le père n'est pas complètement libre de ses choix :

⁸³² La loi du 17 nivôse an II, emblématique de l'esprit révolutionnaire en matière de droit successoral selon Jacques Poumarède, cherchait à diffuser la propriété, en multipliant le nombre des propriétaires attachés à la Révolution ; la loi "devait être, dans l'esprit de ses rédacteurs, 'un moyen d'émancipation de l'individu par la propriété'". Cf. Jacques Poumarède, "La législation successorale de la Révolution entre l'idéologie et la pratique", 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. 172. Sur la lutte législative contre le maintien des patrimoines pendant la Révolution, cf. Louis Chaine, *Contribution à l'étude du patrimoine familial dans le droit français*, thèse de droit, Lyon, 1943.

⁸³³ Elle est d'1/10 si on laisse des héritiers directs, et d'1/6 s'il n'y a que des collatéraux (art. 13 de la loi du 17 nivôse an II).

⁸³⁴ Cf. Jacques Poumarède, "La législation successorale de la Révolution...", *op. cit.*, p. 169.

⁸³⁵ Cette distinction n'était appliquée qu'en pays de droit coutumier, c'est-à-dire dans toute la France à l'exception des pays méridionaux (selon une frontière suivant grossièrement les régions actuelles de l'Aquitaine (exception faite du Béarn), Midi-Pyrénées, Languedoc-Roussillon, Rhône-Alpes et Provence-Alpes-Côte-d'Azur). "Les *propres*, c'est-à-dire les biens patrimoniaux reçus des ancêtres, devaient revenir à la famille et d'abord aux enfants, et, pour cela, étaient protégés par une réserve des quatre cinquièmes ou des deux tiers. Les dettes et les legs du défunt étaient payés sur les meubles et acquêts", explique Jacques Poumarède, qui remarque en annexe que "à l'exception du droit d'aînesse des nobles, critiqué au titre des abus de la féodalité, il faut noter qu'en 1789 aucun cahier de doléances ne réclamait de réforme dans le domaine si sensible de la transmission des patrimoines." Jacques Poumarède, "La législation successorale de la Révolution...", *op. cit.*, p. 181.

⁸³⁶ C'est Jaubert qui, pour justifier la liberté donnée au père de famille de privilégier un enfant au détriment des autres, déclare que "si les enfants d'un même père ont tous un droit égal à son affection, l'autorité paternelle doit aussi pouvoir distribuer des récompenses." Principe d'autorité toutefois aussitôt tempéré par le souci de justice qui est censé l'accompagner : "La différence entre les besoins et les moyens des enfants exige que le père de famille ait un pouvoir suffisant pour rectifier les inégalités de la nature." Cité par Jean-Michel Poughon, *Le Code civil*, Paris, PUF, coll. Que sais-je ?, n° 2718, 1992, p. 72.

il est contraint de réserver à ses enfants une proportion de ses biens, proportion fixée par le Code en fonction du nombre d'enfants. Mais, "juste retour" au respect de l'autorité paternelle⁸³⁷, le père retrouve la possibilité d'attribuer la "quotité disponible" à celui qu'il désire, fût-il déjà héritier au titre de l'égalité de partage entre les enfants. Ainsi que le résume fort bien Jean-Michel Poughon :

*"le Code laisse ainsi une grande place à l'individualisme : la succession est la transmission du patrimoine d'un individu dont on présume les intentions, à un autre individu. Les préoccupations de grandeur du nom, de conservation des biens dans la famille, si elles conservent une place, sont moins considérées que l'individu et sa volonté."*⁸³⁸

Reste que la notion de bien de famille n'a pas perdu de sa force symbolique et sociale, puisqu'on la retrouve dans certaines pratiques régionales — qui, soumises à la coutume de la famille-souche, continuent de transmettre intégralement le domaine ancestral à l'aîné(e) des enfants⁸³⁹ —, ainsi que dans l'institution du Majorat, destinée par Napoléon Bonaparte à asseoir la nouvelle noblesse d'Empire⁸⁴⁰. La propriété n'est pas qu'une chose, quoi qu'en disent depuis longtemps les économistes qui cherchent à faciliter le plus possible son échange et sa circulation en tant que marchandise⁸⁴¹ ; elle est encore largement, dans le durable passage de l'ancien régime à la période moderne, un bien dont les propriétaires du moment se considèrent comme des propriétaires momentanés, à mi-chemin dans la chaîne des générations entre les anciens et les futurs propriétaires⁸⁴².

Ces survivances, qui témoignent de l'emprise du modèle traditionaliste et de la capacité des individus à contourner s'il le faut une règle de droit, montrent l'existence d'un certain "décalage entre les proclamations

⁸³⁷ En fait, le Code civil tempère et la volonté égalisatrice des révolutionnaires, et la volonté post-révolutionnaire de certains législateurs de revenir à une "idéologie qui privilégiait 'la tige'", comme l'indique Pierre Murat. Ainsi, les rédacteurs du Code civil repoussent-ils les propositions consistant à redonner au père soit le droit d'exhérer ses enfants, soit celui de "sauter" une génération en léguant aux descendants de l'un de leurs enfants qui aurait déçu, l'entière propriété de sa portion héréditaire. Cf. Pierre Murat, "La puissance paternelle et la Révolution française : essai de régénération de l'autorité des pères", in *La famille, la loi, l'Etat...*, op. cit., p. 404.

⁸³⁸ Jean-Michel Poughon, *Le Code civil*, op. cit., p. 69. C'est moi qui souligne.

⁸³⁹ Cf. Eugène Cordier (*Le droit de famille aux Pyrénées. Barège - Lavedan - Béarn et pays basque*, Extrait de la *Revue historique de droit français et étranger*, numéros de juillet-août, septembre-octobre, novembre-décembre 1859, Paris, Auguste Durand, 1859) qui après avoir décrit les coutumes d'ancien régime dans cette région particulière qu'est, du point de vue de la transmission du patrimoine familial, le Sud-Ouest de la France, prétend que "ces usances, qui, suivant l'expression d'un vieil annotateur, tirent leur force de rides du temps et de l'usage, n'abandonnent point tout à coup des populations éloignées des centres et qui ne renouvellent point leur esprit dans un jour. On les voit se perpétuer encore, au travers des obstacles que la loi moderne leur oppose, la tourner, la frauder parfois, et profiter sans cesse des moindres facilités qu'elle offre à revenir à la tradition." Propos confirmé, un demi-siècle plus tard, par l'enquête menée auprès des notaires de cette région par le juriste Julien Bonnacase (*Le féminisme et le régime dotal*, thèse de droit, Toulouse, 1905), qui montre qu'en cette partie de la France les familles continuent de fonctionner sur le modèle de la famille-souche, lequel permet par exemple au chef de famille de toucher la dot de sa bru, fût-il le grand-père de son époux (pp. 165-170). Sur le modèle de la famille-souche par rapport aux familles dites "patriarcale" et "instable", voir les travaux de Frédéric Le Play, et notamment *L'organisation de la famille*, 1871.

⁸⁴⁰ Cf. P. Frain de la Gaulayrie, *Les Majorats, du premier Empire jusqu'à nos jours*, thèse de droit, Rennes, 1909. Les Majorats étaient destinés à maintenir la grandeur d'une famille en rendant son patrimoine inaliénable, indivisible et transmissible au seul profit de l'aîné mâle ; créés par les Senatus-consulte des 30 mars et 14 août 1806, ils seront supprimés par les lois du 12 mai 1835 et du 7 mai 1849.

⁸⁴¹ Cf. Louis Dumont, *Homo aequalis, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977.

⁸⁴² La notion de "propriétaire momentané" n'est pas juridique ; elle n'en a pas moins des effets quant à l'attitude des héritiers, conscients d'avoir à maintenir en l'état ce qui, au fond, n'est pas censé leur appartenir et dont ils ne peuvent pas disposer librement. Et le simple fait que la propriété continue de se transmettre principalement par la voie familiale montre que même les rédacteurs du Code civil lui donnent un sens qui va bien au-delà de la notion de marchandise, signe d'un travail, fruit du mérite individuel, objet dont la valeur ne serait que marchande, notions individualistes qui jalonnent pourtant le discours des législateurs de cette période.

révolutionnaires et la pratique"⁸⁴³. Elles ne doivent pas cacher, cependant, l'efficacité du modèle individualiste véhiculé par le Code civil, notamment dans les classes bourgeoises, plus sensibles par leur position sociale sans doute aux idées de la "civilisation"⁸⁴⁴. Selon Adeline Daumard, la conception individualiste de la propriété s'est rapidement répandue dans la classe possédante — bourgeoisie et noblesse confondues — largement acquise (par la force du droit ou par conviction) aux principes égalitaristes et individualistes de la famille et du couple :

"On maintient l'héritage, explique l'historienne, — car la bourgeoisie refuse la fortune viagère qui limite les entreprises — mais sous deux réserves qui donnent à l'héritage une place très différente de celle qu'il avait sous l'Ancien Régime : le partage égal des héritages entre les enfants est devenu un usage tellement général, il apparaît comme une pratique tellement nécessaire que *même la noblesse est contaminée*, pour employer un mot qui traduit la pensée des nobles de la Restauration ; d'autre part, si la dot est d'usage courant, pour les garçons comme pour les filles, la fortune des parents ne revient aux enfants que le plus tard possible. Les bourgeois, au moins à Paris et dans d'autres grandes villes, préfèrent laisser la quasi-totalité de leurs biens à leur femme ou à leur mari, fût-ce sous forme d'usufruit, au détriment des descendants directs ou des collatéraux. C'est là un point essentiel qui, à mon sens, exprime une conception nouvelle de la famille : des liens d'affection et des rapports individuels sont substitués à la défense de la lignée qui caractérisait la pensée de l'Ancien Régime."⁸⁴⁵

Au vu de ces éléments, la classe politique — qui est aussi la classe possédante — va nous paraître en pleine contradiction avec la philosophie du Code civil ainsi qu'avec ses propres pratiques en matière successorale, puisqu'elle se fonde, pour le calcul du cens, sur une conception non plus individualiste, mais *lignagère*, du patrimoine.

La lignée : une fiction de la loi électorale

La première mention de l'adjonction des contributions de *propriétaires capables* à celles des citoyens les plus imposés, membres des collèges supérieurs (arrondissement et département) date de l'an X⁸⁴⁶. Le titre III, portant sur la formation de la liste des plus imposés, indique pour la première fois depuis le début des élections révolutionnaires que :

⁸⁴³ Jacques Poumarède, "La législation successorale de la Révolution...", in *La famille, la loi, l'Etat...*, *op. cit.*, p. 177.

⁸⁴⁴ C'est Eugène Cordier qui stigmatise les individus qui, ayant quitté le pays et revenant "imbus des idées de notre civilisation", s'étonnent du maintien de certains usages en contradiction avec les règles du Code civil : "C'est ainsi, dit-il, que dans nos vallées, en présence du Code civil, le droit d'aînesse se maintient comme un fait issu de la volonté des parents. Si c'est une fille et qu'on la marie, elle obtient le même avantage. Son [?] s'ajoute alors à celui de son époux et se transmet à ses enfants. De pareilles adjonctions se sont glissées jusque dans les registres de l'état-civil. L'usage défère encore aux fils des héritières le nom de la maison où ils sont nés : s'ils ont quitté le pays et qu'ils y reviennent, imbus des idées de notre civilisation, ils s'étonnent parfois du silence où l'on relègue la mémoire de leur père et ils cherchent, en vain, à dépouiller le nom maternel." Eugène Cordier, "Le droit de famille aux Pyrénées...", *op. cit.*, p. 115.

⁸⁴⁵ Cf. Adeline Daumard, "Les fondements de la société bourgeoise en France au XIX^{ème} siècle", *Ordres et classes* (colloque d'histoire sociale, Saint-Cloud, 1967), communications réunies par D. Roche et présentées par C. E. Labrousse, Paris, Mouton, 1973, p. 219. C'est moi qui souligne.

⁸⁴⁶ Arrêté du 19 fructidor an X (6 septembre 1802), contenant règlement pour l'exécution du sénatus-consulte du 16 thermidor an 10, relativement aux assemblées de canton, aux collèges électoraux, etc. (Bull. CCXIII, n° 1964, Mon. du 22 fructidor an 10, dans la *Collection complète des lois, décrets, ordonnances, règlements, et avis du conseil d'Etat, publiée sur les éditions officielles du Louvre, de l'imprimerie nationale et du bulletin des lois ; de 1788 à 1824 inclusivement, par ordre chronologique, avec un choix d'instructions ministérielles, et des notes sur chaque loi...*, par J.-B. Duvergier, t. 13, p. 291).

l'on "comptera au mari les contributions de toute nature payées par sa femme, quoique non commune en biens" (art. 66) ; "au père les contributions payées sur les biens de ses enfants mineurs" (art. 67) ; qu'un "citoyen dont le père paie une somme totale de contributions assez forte pour être des six cents plus imposés de son département pourra, si son père consent par une déclaration authentique, visée du maire du lieu de son domicile, être inscrit en sa place comme plus imposé sur la liste des éligibles" (art. 38) ; enfin, que "si une femme veuve et non remariée paie une somme de contributions assez forte pour être du nombre des six cents plus imposés, elle pourra désigner un de ses fils majeurs pour être inscrit sur la liste des éligibles comme plus imposé" (art. 69).

En outre, un arrêté du 12 Brumaire an XI (3 novembre 1802), précise que par "fils", l'on peut aussi bien entendre le "gendre" :

"les dispositions de l'art. 68, titre III, de l'arrêté du 19 fructidor, qui autorisent l'inscription d'un de ses fils, au lieu de son père, sur la liste des plus imposés de la commune ou du département, pourront s'appliquer aux gendres" (art. 1er) ; "si un citoyen interdit paie une somme de contribution suffisante pour être inscrit sur la liste des plus imposés de la commune ou du département, et qu'il ait des fils ou gendres majeurs, ses impositions profiteront, pour l'inscription sur la liste des plus imposés, à l'aîné de ses fils, ou successivement, du consentement de l'aîné, à l'un des puînés. A défaut des fils ou de leur consentement, les impositions de l'interdit profiteront, pour l'inscription sur la liste des plus imposés, au mari de l'aînée des filles, ou successivement au mari d'une des puînées, du consentement du mari de l'aîné."⁸⁴⁷

A partir de cette date, les projets de lois électorales suivants vont continuer d'admettre de manière explicite l'inclusion, parmi les contributions comptées à l'électeur, de celles de ses parents et beaux-parents ; ce, jusqu'à la loi électorale de 1817 qui ne prend plus la peine de préciser ce que les administrations, par ailleurs, continuent d'appliquer. Ainsi, le premier projet de loi de Vaublanc, présenté le 18 décembre 1815, stipule-t-il, dans son article 37, que

"pour justifier de la quotité des contributions directes exigées par les articles 2, 7 et 9 de la présente loi, et par les articles 38 et 40 de la Charte, on pourra réunir les contributions payées dans plusieurs départements.

On comptera :

Au mari, les contributions payées par sa femme, quoique non commune en biens ;

Au père, celles de ses enfants mineurs ;

Celles d'une veuve non remariée, en faveur de celui de ses fils qu'elle choisira ;

Au gendre, celles de sa belle-mère, veuve non remariée, dont il aurait épousé la fille unique ;

Au fils et au gendre, celles du père ou du beau-père, si le père ou le beau-père leur transfère leur droit."

Cet article reprend exactement, et sans que cela soit discuté, les modalités de l'arrêté du 19 fructidor an X ; les mêmes modalités sont reprises, à l'Art. 35 du même projet, amendé par la Commission, du 16 février 1816 ; enfin, il devient l'Art. 37 du projet adopté le 6 mars de la même année. On sait déjà que ce projet, voté par la Chambre des députés, ne fut jamais appliqué ; il a l'intérêt, pour nous, de montrer que cet aspect de la loi électorale continue de passer pour une modalité technique, sans enjeu politique susceptible de justifier des débats

⁸⁴⁷ Arrêté relatif à la faculté de substituer les gendres aux fils, et les fils ou gendres aux interdits, sur la liste des plus imposés d'une commune, ou d'un département (3, Bull. 225, n° 2066, Mon. du 19 Brumaire an 11, dans la *Collection complète...* de Duvergier, t. 13, pp. 319-320). Je remercie Jean Bart de m'avoir fait connaître cet arrêté dont, par manque d'habileté dans la manipulation de la collection Duvergier, l'existence m'avait échappé.

entre les parlementaires. Les lois suivantes, qui elles seront appliquées, laissent ces modalités dans un silence qui, au premier abord, pourra paraître ambigu, en s'en tenant à l'adjonction des contributions de l'épouse (même non commune en biens) et des enfants mineurs ; en réalité, elles se contentent de renvoyer au domaine réglementaire des principes dont l'application est maintenue en l'état tout au long de la monarchie censitaire.

L'article 2 de la loi du 5 février 1817 dans lequel sont définies les modalités de calcul du cens électoral est considérablement amoindri, par rapport aux versions antérieures du projet Vaublanc de 1816 ; il ne stipule plus que pour le mari et le père d'enfants mineurs, comme si le fils, le petit-fils, le gendre, tous majeurs, n'étaient plus concernés⁸⁴⁸. Il ne faut pourtant pas déduire de ce laconisme que les contributions des autres membres de la famille ne seront plus comptées au citoyen ; en cette matière, il semble que l'on soit sans cesse à la limite de ce que dit la loi et de l'application d'autres textes (textes dont on n'a pas réussi à déterminer de quelle catégorie ils relevaient⁸⁴⁹).

Plusieurs éléments coïncident qui nous permettent d'affirmer avec certitude que l'on continue à pratiquer l'adjonction des contributions de la belle-famille et d'une manière générale, de toute la parenté directe du couple, jusqu'à la fin de la monarchie de Juillet.

Un premier indice vient de l'existence, repérée pour la session de 1816, d'un décalage entre le mutisme des textes et leur application : ainsi, a-t-on découvert par hasard, à la lecture de la vérification des pouvoirs des députés élus au lendemain de la dissolution de la Chambre introuvable (automne 1816), le cas d'un député, du nom de Tibord, qui s'était fait adjoindre les contributions de son beau-père afin de remplir les conditions d'éligibilité (1 000 francs) ; or, l'ordonnance du 5 septembre 1816, destinée à régler ces élections, était restée muette sur ce point, en se contentant de préciser que l'"on comptera au mari les contributions payées par sa femme, au père celle de ses enfants mineurs"⁸⁵⁰ ; nulle part elle ne faisait mention de la possibilité pour l'électeur de se faire déléguer les contributions de son beau-père. Or, le député Tibord doit précisément son éligibilité aux contributions de son beau-père⁸⁵¹. Il y a donc bien, en la matière, une pratique qui peut largement déborder le

⁸⁴⁸ "Pour former la masse des contributions nécessaires à la qualité d'électeur ou d'éligible, on comptera à chaque Français les contributions directes qu'il paye dans tout le royaume ; Au mari, celles de sa femme, même non commune en biens ; et au père, celles des biens de ses enfants mineurs, dont il aura la jouissance".

⁸⁴⁹ Je n'ai trouvé aucun règlement précisant de quelle manière il convenait de calculer le cens électoral du citoyen ; ce qui ne veut pas dire qu'il n'en existe pas. Des chercheurs mieux doués ou plus chanceux trouveront peut-être les textes qui, hors de la loi, régissent le calcul du cens. C'est donc par d'autres voies que j'ai dû et pu faire les recoupements, notamment grâce à des manuels de droit électoral rendant compte d'arrêts du Conseil d'Etat par exemple, ou comme on le verra, à des situations individuelles montrant que les administrations chargées d'établir le cens électoral continuaient d'appliquer des principes qui par ailleurs sont absents des lois électorales.

⁸⁵⁰ Article 9.

⁸⁵¹ Séance de la Chambre des députés du 7 novembre 1816.

cadre explicite de la loi⁸⁵².

Si le cas du député Tibord est étudié par les députés lors de la vérification des pouvoirs, ça n'est nullement parce qu'il s'est fait adjoindre indûment les contributions de son beau-père, mais parce que le lien de parenté qui l'unit à ce beau-père est problématique. En effet, M. Tibord est veuf et sans enfant : le père de son épouse décédée peut-il encore être considéré comme un membre de sa famille ? s'interrogent les parlementaires. Y a-t-il *un lien de parenté* entre ces deux hommes qui justifie l'adjonction des contributions de l'un à l'autre ? Les réponses apportées à ces questions sont divergentes, et au fond, peu importe de quelle manière on a finalement tranché ; il suffit de constater que le lien familial, s'il est prouvé — c'est-à-dire s'il est reconnu par les députés indépendamment d'une règle de droit précise —, suffit à faire considérer ces deux patrimoines, distincts au regard du droit civil, comme un seul⁸⁵³. Ainsi, le député Aupetit-Durand demande-t-il l'ajournement du député, sous prétexte qu'étant veuf et sans enfant, de surcroît remarié, "il ne peut donc pas recevoir la délégation d'un premier beau-père qui n'est plus rien pour lui". Pour M. de Luzines, qui clôt le débat, l'absence d'un tel lien de parenté n'est pas aussi évident ; aussi renvoie-t-il la question à une vérification préalable de l'existence de ce lien, sans que l'on sache selon quels critères il faudra trancher⁸⁵⁴.

On trouve un second indice de la prégnance de cette pratique permettant de calculer le cens électoral sur une base plus large que celle donnée par le texte de la loi électorale, dans l'étude d'un autre cas individuel, celui d'un député élu en 1828. Il faut savoir que, pas plus que celle de 1817, la loi électorale de 1820 ne précise que des parents peuvent déléguer leurs contributions à l'époux de leur fille ; pourtant, c'est bien ce qui s'est passé pour Cormenin, dont le détail du cens électoral nous est fourni par Paul Bastid, dans la biographie qu'il lui consacre⁸⁵⁵. Du fait de ses seules propriétés, le cens électoral de Cormenin ne se serait élevé qu'à 594,30 francs ; grâce à la délégation des contributions de propriétés inscrites au nom de M. et Mme Gillet, parents de son

⁸⁵² D'ailleurs, le problème sera évoqué lors de la discussion de l'article 2, le 4 janvier 1817 : est-il bien nécessaire de préciser que les contributions de la femme et des enfants seront comptées au mari et au père, alors qu'il suffirait de laisser les tribunaux décider d'après les lois existantes ? demande le député Benoist ; ce à quoi Lainé répond que "ces observations seraient parfaitement justes, si les mêmes dispositions ne se trouvaient pas consignées dans des ordonnances qui seront abrogées par la présente loi. Si dans cette loi, on ne renouvelait pas les mêmes dispositions, on pourrait croire qu'elles sont comprises dans l'abrogation générale des ordonnances. Il est donc nécessaire de conserver les deux paragraphes, afin que les tribunaux n'appliquent point la loi contre le vœu même de la loi." Interventions devant la Chambre des députés dans la séance du 4 janvier 1817. *Archives parlementaires*, t. XVIII.

⁸⁵³ Il aurait été intéressant de pouvoir déterminer si ce beau-père devait encore de l'argent à son gendre, ne serait-ce que par les promesses de dot qui se faisaient au moment du mariage et qui pouvaient être suspendues jusqu'au décès des parents. L'épouse de M. Tibord était-elle fille unique et ses parents lui avaient-ils légué, par avance, tout leur patrimoine, ce qui aurait pu donner alors à l'époux des droits sur la succession de ses beaux-parents ? Je n'ai pas entrepris ces recherches, qui auraient nécessité de connaître le lieu où cet homme s'est marié, de pouvoir accéder aux archives notariales, si archives il subsiste.

⁸⁵⁴ "Il paraît que c'est par erreur qu'on donne au député dont il s'agit la qualification de gendre. Il faut vérifier s'il existe en effet un *lien de parenté* entre lui et la personne qui lui délègue son droit, pour qu'il puisse profiter du bénéfice de l'ordonnance". M. de Luzines, intervention dans la séance du 7 novembre 1816. Comment ce lien de parenté fut mis en évidence, c'est ce que je n'ai pas réussi à déterminer, les archives parlementaires ne revenant plus, à ma connaissance, sur ce sujet. On sait seulement que M. Tibord siégera effectivement à la Chambre des députés de 1816 à 1820, au côté droit (cf. A. Robert, *Dictionnaire des parlementaires français, 1789-1889*).

⁸⁵⁵ Paul Bastid, *Un juriste pamphlétaire. Cormenin, précurseur et constituant de 1848*, Paris, Hachette, 1948, p. 88.

épouse⁸⁵⁶, il peut remplir les conditions d'éligibilité (qui sont toujours de 1 000 francs).⁸⁵⁷ Selon Paul Bastid, 3/5 de ces propriétés — dont les contributions sont toujours payées par les usufruitiers, en l'occurrence les parents — étaient possédées, en avancement d'hoirie, par leur fille unique, épouse de Cormenin ; c'est donc indépendamment de cette considération qui fait de Mme Cormenin la nue-propriétaire de seulement 3/5 de ces biens, que le *gendre* accède à l'éligibilité, la totalité des contributions lui ayant été déléguée par ses beaux-parents.

Le droit électoral considère l'électeur comme s'il était l'héritier universel de la communauté des biens de toute la parenté, ascendante et descendante, du couple qu'il forme avec son épouse. C'est là une définition originale de la famille, dans la mesure où elle ne tient compte ni des propriétaires réels, ni même des éventuels futurs propriétaires : la délégation de contributions est dans ce cas une opération *politique*, sans conséquences en aval sur la transmission ultime de la propriété, quoique dépendante en amont de la mise en évidence d'un lien de parenté et enfin, temporaire puisque toujours susceptible d'être modifiée au profit d'un autre membre de la famille. La notion de "patrimoine familial" met en avant une approche lignagère de la famille qu'on peut dire spécifique à la loi électorale puisqu'elle contredit les principes du Code civil en matière de droit successoral. Ce faisant, elle répond exactement à la conception que les législateurs de la monarchie censitaire se font de l'électeur comme "individu *social*".

Cette contradiction entre les catégories juridiques et les conceptions politiques n'est qu'apparente. Il faut considérer que l'électeur n'est pas, dans l'esprit des législateurs de la loi électorale, un simple individu issu de la société civile par la vertu de ses propriétés. Certes la propriété individuelle suffit, mais elle n'est pas nécessaire *stricto sensu* ; aussi sa faiblesse relative peut-elle être compensée par d'autres critères susceptibles, comme elle, de prouver la capacité politique de son propriétaire. En matière de construction de la citoyenneté électorale, il va s'agir pour les législateurs de *rétablir*, en compensant l'effet atomisant des lois successorales, le principe de l'unicité familiale autour d'un seul individu. De sorte que de la société civile égalitaire émergent, non pas seulement des individus propriétaires, mais également des citoyens investis de l'autorité politique par un ensemble de personnes privées.

Cette autorité qui leur est conférée puise sa légitimité à deux sources : dans la "nature des choses" s'ils sont pères ou mariés, puisque dans ce cas, épouses et enfants mineurs leur délèguent automatiquement, *nécessairement*, leurs contributions ; et dans l'élection, c'est-à-dire par la désignation effectuée au sein de la famille la plus large, s'ils sont fils et gendres de chefs de famille propriétaires. Dans cet ensemble de personnes

⁸⁵⁶ Propriétés inscrites dans un autre département et d'un montant de 405,09 francs.

⁸⁵⁷ Notons au passage que l'addition des deux est légèrement inférieure à 1 000 francs ; il se trouve que Cormenin, à cette date, avant de devenir un polémiste remarqué de la Monarchie de Juillet, était un serviteur dévoué de la Couronne, ce qui a pu inciter des administrateurs zélés à ne pas se montrer trop pointilleux (l'écart entre la règle et le fait n'étant, il faut le dire, que de 61 centimes : 405,09 + 594,30 = 999,39).

qui procèdent, par nature ou par choix, à cette sorte d'investiture politique ne figurent, par la vertu de la loi électorale, que ceux que les législateurs veulent bien considérer comme les membres légitimes de la famille de l'électeur, à savoir : son épouses, ses enfants, et ses [beaux-] parents. Il n'y a, par contre, nulle possibilité pour un célibataire en ligne collatérale, — c'est-à-dire en tant que frère, soeur, tante, oncle, cousin, etc. — de déléguer ses contributions. Seule la filiation et la conjugalité sont prises en compte pour définir la "famille politique", comme si la solidarité familiale ne pouvait jouer qu'en direction des membres de la "tige" ou lignée de chacun des membres du couple.

Alors que depuis la Révolution, le pouvoir politique a cherché à diviser le plus possible les patrimoines qui faisaient la grandeur et la force des familles opulentes de l'ancien régime, il continue, de l'Empire à la Monarchie de Juillet incluse, dans le domaine de la représentation politique et de la constitution du droit de suffrage, à situer l'électeur au centre d'une famille "aplatie", celle des propriétaires et usufruitiers *vivants*, toutes générations confondues, sans considérations de transmission ; une famille solidairement réunie pour l'occasion autour des intérêts de l'un d'entre eux, futur électeur ou futur élu qui portera le blason politique de ce "groupe" qui n'a pas d'équivalent dans les lois civiles. Ainsi, l'électeur de la monarchie censitaire est-il autant admis à représenter cette *communauté politique*, que sa propre individualité.

Un autre signe souligne le caractère volontariste de la définition politique de la famille : c'est l'obstination à voir dans les époux une *unité patrimoniale systématiquement solidaire*, même si, par ailleurs, ceux-ci ont montré quelque réticence face à une confusion de ce genre en se mariant sous le régime matrimonial de la séparation de biens. Dans ce cas, ça n'est plus seulement l'héritier universel du patrimoine familial que la loi veut voir dans la personne de l'électeur, mais aussi le représentant de la communauté *morale* que celui-ci, lorsqu'il est marié, forme de toute façon avec son épouse.

4.1.2 Le lien conjugal comme lien politique

Le Code civil laisse la possibilité aux époux de ne pas fondre tous leurs biens en une unité patrimoniale sous la direction du seul chef de famille. C'est même pour protéger certains biens immobiliers *contre* les époux que le régime dotal, institution d'ancien régime, a été maintenu dans le Code civil : ainsi le lien conjugal reste-t-

il, selon l'esprit du droit civil, une association temporaire entre des patrimoines étrangers l'un à l'autre, dont la fusion n'est censée opérer qu'à la génération suivante, à travers la descendance commune. Or, la loi politique outrepassa ouvertement, pour des motifs qui n'appellent pas de justification autre que l'intérêt conjoint de la famille et de la société, ces limites posées par le Code civil à la solidarité matrimoniale en matière de propriété.

Les époux, étrangers l'un à l'autre au regard du Code civil

Le régime dotal permet aux époux de séparer une partie de leurs patrimoines propres, et de maintenir dans leurs familles respectives les biens que celles-ci estiment devoir leur revenir⁸⁵⁸. La femme mariée sous ce régime conserve en effet un droit de regard, de gestion et de jouissance sur une partie de ses biens, pourvu qu'ils soient paraphernaux, c'est-à-dire hors de la dot au sens strict. La femme peut donc réserver par contrat un droit d'administration ou de jouissance sur des biens dits "paraphernaux" — parce qu'il "aurait répugné à la conscience française, nous dit Julien Bonnecase, de voir la femme se dépouiller, par le seul fait du mariage, de toute espèce de revenu propre"⁸⁵⁹. Et en effet, précise l'article 1536 du Code, "lorsque les époux ont stipulé par leur contrat de mariage qu'ils seraient séparés de biens, la femme conserve l'entière administration de ses biens meubles et immeubles, et la jouissance libre de ses revenus." Les biens dits "dotaux" étant affectés aux charges du ménage, ils sont placés sous l'administration du mari qui peut en jouir, mais ne peut jamais les aliéner⁸⁶⁰.

Mais, que les biens soient dotaux ou paraphernaux, ils appartiennent de toute façon aux familles respectives de chacun des époux, qui les mettent à leur disposition pour subvenir à leurs besoins ; aussi ces biens ne peuvent-ils être aliénés, ni par l'un qui a pourtant l'autorité maritale, ni par l'autre qui en est pourtant le propriétaire ; ils reviennent, au moment de la dissolution de la communauté, c'est-à-dire à la mort de l'un des époux, à la famille d'origine. Cela étant, une séparation réelle des patrimoines respectifs des époux est possible, si l'on considère les biens paraphernaux sur lesquels le conjoint n'a aucune autorité en matière de gestion et d'administration.

⁸⁵⁸ La famille, selon cette acception, n'est pas celle que le futur époux forme en se mariant, mais celle à laquelle il appartient en vertu de son statut d'héritier. Il en va différemment dès l'instant où un enfant naît de l'union matrimoniale : il a, dès lors, un droit sur les biens dotaux de chacun de ses parents, parce qu'il appartient à chacune des familles de ceux-ci. Il n'y a que les époux qui, à défaut de notifications expresses par voie testamentaire, échappent à la succession l'un de l'autre, la loi les considérant comme deux étrangers, comme deux rejetons de tiges qui ne se rejoignent momentanément que pour produire des héritiers communs. Il va sans dire que c'est là la *philosophie* du Code civil, à laquelle, comme le montre Adeline Daumard, les individus ne se sont généralement pas soumis, en prenant leurs devants pour assurer les droits du conjoint survivant sur la communauté de biens. Cf. *supra*, p. 244. Sur le régime dotal, voir Julien Bonnecase, *Le féminisme et le régime dotal*, *op. cit.*

⁸⁵⁹ *Ibid.*, p. 143

⁸⁶⁰ Les biens dotaux sont destinés à "supporter les charges du mariage" (art. 1540) : "les immeubles dotaux sont la garantie financière de la famille, et on doit protéger les époux contre eux-mêmes", selon Jean-Michel Poughon, *Le Code civil*, *op. cit.*, p. 111.

Quant au régime légal⁸⁶¹, celui de la communauté de biens, il tend lui aussi à diminuer l'autorité maritale par rapport à ce qui prévalait dans l'ancien droit : le mari n'est plus considéré comme le "seigneur et maître de la communauté", mais simplement comme "l'administrateur de ses biens", ce qui constitue "une rupture complète avec les doctrines anciennes" :

“entre ces deux positions, explique un avocat de l'époque, voici la différence : dans la première [celle d'une communauté-fantôme dont le mari est le seigneur et maître], le pouvoir du mari est sans limites, sans responsabilité. Le mari dispose des biens communs comme de ses biens personnels ; il les peut donner, dissiper, détruire sans en être comptable ; il les grève définitivement de toutes les obligations auxquelles il s'engage, à quelque titre et pour quelque cause que ce soit ; et l'on arrive à ce résultat bizarre, mais logique, que la communauté ne commence que lorsqu'elle se dissout, car ce n'est qu'au moment où cessent les pouvoirs absolus et exclusifs du mari, que les droits de la femme prennent naissance.

Dans la seconde hypothèse au contraire [celle d'une communauté-société où le mari n'est qu'un administrateur des biens], le mari et la femme ont comme associés des droits égaux, contemporains. Le mari est, il est vrai, seul administrateur des biens de la société ; mais cette qualité d'administrateur, pour être réunie à celle d'associé, ne perd pas ses caractères essentiels. En effet, les pouvoirs qu'elle confère sont restreints dans des limites déterminées. Tout acte fait par le mari en dehors des limites du pouvoir qui lui est remis, n'oblige pas la société (...).

Enfin, lorsque le mari, sans même excéder ses pouvoirs, commet des fautes, il en est responsable.”⁸⁶²

En effet, celui-ci ne peut ni hypothéquer les immeubles, ni les donner en antichrèse pour la dette d'autrui ; il ne peut en outre disposer du mobilier à titre universel ou en s'en réservant l'usufruit ; enfin, tout acte d'aliénation qu'il ferait en dehors du mandat qui lui est conféré ne porte pas atteinte aux droits de la communauté. A cet égard, il est bien prévu par la loi que tout acte de vente, s'il veut être purgé de l'hypothèque légale que la femme peut faire valoir sur les biens de la communauté, doit comporter la signature de l'épouse, même si ces biens appartiennent en propre au mari⁸⁶³. C'est cet ensemble de restrictions à l'ancienne puissance maritale d'ancien régime, que l'on retrouve et dans le régime légal et dans le régime de la séparation, qui fait dire qu'il n'y a finalement pas grande différence entre eux, puisque tous deux protègent les intérêts de la femme⁸⁶⁴.

Reste que la *destination* de ces régimes matrimoniaux, c'est-à-dire leur objet et leur motivation, est moins de protéger la femme contre son époux, que de protéger les intérêts patrimoniaux de chacune des deux familles contre les époux eux-mêmes : autrement dit, la femme est certes protégée contre son époux, mais elle est aussi protégée contre elle-même, ce qui revient à dire que les biens qui sont mis entre ses mains ne lui appartiennent pas, mais restent une sorte de propriété collective de sa famille d'origine ; par le régime dotal, cette dernière s'assure que les biens immobiliers qu'elle considère comme sa propriété lui reviendront en dernier ressort, soit

⁸⁶¹ Le régime matrimonial de la communauté de biens n'est celui qui s'impose aux époux que s'ils n'ont pas choisi, par contrat notarié, celui de la séparation. C'est ce qu'on appelle le régime légal. Les rédacteurs du Code civil le choisissent, de préférence au régime de la séparation, parce que son "essence" est censée se rapprocher le plus de la nature du mariage, c'est-à-dire de l'association et de l'union que forment les deux époux. D'un point de vue économique qui n'a pu échapper non plus aux rédacteurs, il est également le régime qui permet le mieux de faire circuler les richesses, en n'immobilisant pas les biens. *Ibid.*, pp. 106-111.

⁸⁶² R. Cubain, *Traité des droits des femmes en matière civile et commerciale*, Paris, 1842, p. 108.

⁸⁶³ *Ibid.*, pp. 107-108 et suiv.

⁸⁶⁴ Jean-Michel Poughon note d'ailleurs que l'obligation imposée au mari de demander à sa femme un abandon d'hypothèque a conduit certains à parler "d'incapacité du mari". Cf. Jean-Michel Poughon, *Le code civil, op. cit.*, p. 113.

directement à la mort de cette femme restée leur enfant⁸⁶⁵, soit indirectement si cette femme est devenue mère⁸⁶⁶.

A titre anecdotique, citons la réaction d'Aurore Dupin, future George Sand qui, au moment de son mariage, lutte contre la volonté maternelle d'imposer au futur couple le régime dotal ; celui-ci est bien plus vu, par une fiancée de 18 ans peu prévenue contre le mariage et les maris, comme une aliénation des individus à la propriété immobilière — propriété inaliénable parce que, selon la philosophie du régime dotal, familiale et lignagère — que comme une nécessaire protection de l'épouse contre d'éventuelles malversations de son mari⁸⁶⁷ :

"J'avais engagé Casimir, raconte-t-elle dans ses *Mémoires*, à résister de son mieux à cette mesure conservatrice de la propriété [le régime dotal que cherche à lui imposer sa mère], qui a presque toujours pour résultat de sacrifier la liberté morale de l'individu à l'immobilité tyrannique de l'immeuble"⁸⁶⁸.

Autrement dit, une jeune fille de la "grande bourgeoisie" peut, en 1822, considérer la communauté comme plus souple que la séparation, et manifester ainsi sa préférence pour l'autorité maritale — dont une fiancée pense par destination pouvoir s'accommoder —, plutôt que pour l'inaliénabilité des biens immobiliers avec laquelle il est impossible, pour le coup, de composer⁸⁶⁹.

Le père est toujours le chef de la famille

C'est une définition politique du lien conjugal qu'imposent les législateurs à travers les lois électorales de cette période : une définition politique parce que, cherchant moins un propriétaire que le détenteur de l'autorité dans la famille, la loi se désintéresse ostensiblement des régimes matrimoniaux qui régissent le droit de propriété des époux.

⁸⁶⁵ N'oublions pas, en effet, qu'au regard du droit successoral, les époux restent des étrangers l'un pour l'autre : ainsi, lorsque le défunt n'a pas pris de dispositions testamentaires, le conjoint survivant est-il considéré par le Code comme le dernier successible, après les enfants, les ascendants, les collatéraux et enfin, les enfants naturels reconnus. L'ordre des successions, tel qu'il est posé par le Code, est donc familial et non conjugal : "le conjoint survivant, quelque étroit que fût le lien qui l'unissait avec le défunt, appartient à une famille étrangère", explique Siméon ; aussi, n'est-il finalement successible que parce qu'à défaut de cette famille, on peut penser que le conjoint survivant sera toujours préféré et préférable au fisc, "qui est l'héritier de ceux qui n'en ont point". Siméon, cité par Jean-Michel Poughon, *Le Code civil, op. cit.*, p. 66.

⁸⁶⁶ En transmettant à ses enfants les biens qui lui ont été confiés au moment de son mariage, la fille devenue mère les maintient dans sa famille, c'est-à-dire dans la lignée dont elle est issue et à laquelle elle et ses enfants continuent d'appartenir.

⁸⁶⁷ Voir le beau portrait qu'en fait Mona Ozouf, dans *Les mots des femmes. Essai sur la singularité française* (Paris, Fayard, 1995), qui décrit bien l'espèce de naïveté avec laquelle la jeune fille est entrée dans le mariage, "pétrie de bonne volonté, d'illusions sur la sublimité du dévouement conjugal, avec la certitude que dans le mariage c'est à la femme de plier son caractère à celui de l'autre et en y puisant même quelque exaltation" (p. 187).

⁸⁶⁸ George Sand, *Oeuvres autobiographiques*, Paris, Gallimard, La Pléiade, tome II, p. 31. On sait ce qu'il advint de cette communauté : au bout de 13 années de mariage, la séparation de biens est prononcée à la demande de George Sand qui récupère le château de sa grand-mère (Nohant), les enfants et, avec eux, la charge de les élever et de les éduquer. Les détails de cette séparation se trouvent dans la biographie d'André Maurois, *Lélia ou la vie de George Sand*, Paris, Hachette, 1952.

⁸⁶⁹ "Grande bourgeoisie" n'est peut-être pas le terme qui convient le mieux pour qualifier la situation originale d'Aurore, enfant élevée entre une grand-mère paternelle fière de ses origines royales, et par une mère rêveuse, romantique et artiste qui avait été jusqu'à son mariage avec l'officier Dupin, "une fille qui suivait les armées" (cf. Mona Ozouf, *Les mots des femmes..., op. cit.*, p. 179) ; mais s'il faut suivre les grandes catégories sociologiques, qui par définition gommement les particularités individuelles, c'est probablement celui-là qui convient le mieux.

L'article 2 du projet de loi électorale présenté par Lainé en 1816 porte sur l'adjonction des contributions de l'épouse et des enfants mineurs. Il est soumis à la discussion sous deux versions différentes ; celle du projet des ministres, et celle de la Commission (par ailleurs toute dévouée au projet⁸⁷⁰) qui propose de modifier un paragraphe de cet article 2 : au lieu de compter au mari les contributions "de sa femme, même non commune en biens", elle propose de ne compter "au mari [que] les contributions *foncières* de sa femme, *lorsqu'il n'y aura pas séparation de corps*". Voici comment Bourdeau, au nom de cette Commission, justifie la nécessité de ces modifications :

"Lorsque les liens civils et moraux sont rompus entre la femme et le mari par la séparation de corps, il n'a pas paru possible de conserver aucun *lien politique* entre eux ; c'est pourquoi la contribution de la femme séparée de corps ne comptera point au mari."⁸⁷¹

Lorsque l'article est soumis à la discussion, le 4 janvier 1817, Villèle, chef de l'opposition ultra-royaliste, prend la parole pour réclamer un calcul du cens strictement *individuel* : "L'article 40 dit que les électeurs devront payer une contribution directe de 300 francs. Il faut donc qu'ils la payent par eux-mêmes, et non par *leur femme* ou par *leurs enfants mineurs*."⁸⁷² Mais, lui demande alors, en guise de réponse, Jollivet, "qui paye les contributions d'une femme mariée ? c'est le mari. Qui paye les contributions des enfants mineurs ? c'est le père, lorsqu'il a la jouissance de leurs biens."⁸⁷³ Dans ce cas, rétorque Villèle, il convient de retrancher au moins les mots "non commune en biens" du paragraphe concernant l'attribution des contributions de la femme au mari. Cette approche très individualiste du droit de suffrage fait long feu. Lainé, ministre de l'intérieur, argue à l'encontre de la position de Villèle qu'en supprimant les deux paragraphes sur l'adjonction des contributions de la femme, on enlèverait "le droit de voter à un grand nombre de pères de famille"⁸⁷⁴ ; or, ajoute-t-il :

"...nous ne saurions trop élever, trop honorer les pères de famille et la puissance paternelle. Ici la loi est politique, en ce qu'elle ouvre une porte large au droit de voter. Supprimer les deux paragraphes, ce serait les restreindre, et ce serait une injustice à l'égard du père, qui, *quoique non en communauté, est toujours le chef de la famille*, et auquel, dans l'intérêt de la famille comme de la société, une grande autorité doit toujours être conservée."⁸⁷⁵

⁸⁷⁰ La commission nommée pour le projet de loi relatif aux collèges électoraux est composée de 9 bureaux, sous les présidences respectives de Bourdeau, Siméon, Tournemine, Caumont, Breton, Bruyères-Chalabre, Ribard, Mousnier-Buisson et le prince de Broglie, qui à eux tous forment ce qu'on appelle alors la Commission centrale, chargée du rapport présenté devant les députés (par Bourdeau).

⁸⁷¹ Rapport au nom de la commission chargée de l'examen du projet de loi sur les élections, prononcé par Bourdeau devant la Chambre des députés, dans la séance du 19 décembre 1816. *Archives parlementaires*, t. XVII. C'est moi qui souligne. Rapport qui ajoute aussitôt : "En thèse plus générale, votre commission a cru que les seules contributions foncières de la femme devaient profiter à son époux, ce qui exclut la patente prise au nom de la femme en fraude des tiers, par honte et plus souvent par incompatibilité des fonctions ou d'emplois remplis par le mari."

⁸⁷² Villèle, intervention lors de la discussion de l'article 2, dans la séance de la Chambre des députés du 4 janvier 1817. *Archives parlementaires*, t. XVIII.

⁸⁷³ Jollivet, intervention lors de la discussion de l'article 2..., *op. cit.*

⁸⁷⁴ Lainé, intervention lors de la discussion de l'article 2..., *op. cit.*

⁸⁷⁵ *Ibid.* C'est moi qui souligne.

L'article 2 est finalement voté dans les termes prévus initialement par le projet du gouvernement⁸⁷⁶. Aucun des amendements n'est retenu, que ce soit pour respecter la séparation de corps en empêchant le mari de se prévaloir des contributions payées par son épouse, ou pour interdire l'adjonction de contributions autres que foncières.

C'est au principe de l'autorité maritale, dont les époux ne peuvent s'écarter, et cela quel que soit leur contrat de mariage⁸⁷⁷, que les députés se réfèrent pour maintenir, en dépit d'une éventuelle séparation des biens, l'unicité politique de la communauté conjugale. Leur définition (univoque) du mariage comme société politique s'oppose aux multiples possibilités laissées par le Code civil aux époux (et à leurs parents) en matière de gestion des biens⁸⁷⁸. Si l'épouse, selon la loi électorale, *doit* déléguer ses contributions, c'est donc moins en vertu du contrat qu'elle a passé au moment de son mariage, et qui plaçait tous ses biens sous la responsabilité du mari, qu'en vertu de la conception toute politique de ce que *doit* être un homme dans sa famille : non pas tant le gestionnaire ou l'administrateur des biens de la communauté, que le seigneur et maître de l'unité conjugale.

Ce qui distingue les lois électorales des lois civiles sur la transmission du patrimoine, est leur statut dans le temps : autant l'une ne considère le patrimoine qu'à l'instant *t*, comme quelque chose de statique et voit, par conséquent, moins les véritables propriétaires que la fiction que constitue la communauté familiale sous l'autorité morale du chef de famille, autant l'autre doit prendre en compte les intérêts divergents des deux familles qui, à travers l'union matrimoniale des époux, se sont un instant partagé leurs patrimoines pour le transmettre aux générations suivantes. Ce souci de la transmission explique la nécessité de définir la "vraie" propriété, nécessité dont n'ont pas à tenir compte les rédacteurs de la loi électorale, attentifs avant tout à trouver le détenteur de l'autorité. Du point de vue de la définition du citoyen, cette nuance est intéressante puisqu'elle pointe du doigt ce qui, aux yeux de ces derniers, est considéré comme déterminant : non pas la possession réelle, ni la jouissance, ni la capacité à acquérir ou gérer une propriété, mais bien *l'autorité signalée par la position de chef dans la famille*, indépendamment des modalités techniques du droit matrimonial, et même du droit de la propriété tout court. Ça n'est donc pas seulement en tant que propriétaire ou administrateur, mais également en tant que *chef naturel de la famille*, que l'électeur issu de la société civile est habilité à se prévaloir de contributions payées par d'autres que lui-même.

⁸⁷⁶ Article 2 : Pour former la masse des contributions nécessaires à la qualité d'électeur ou d'éligible, on comptera à chaque Français les contributions directes qu'il paye dans tout le royaume ; au mari, celles de sa femme, même non commune en biens ; au père, celles des biens de ses enfants mineurs, dont il aura la jouissance.

⁸⁷⁷ Cf. *supra*, chapitre 2. Rappelons que selon les art. 223 et 1388 du Code civil, les époux ne peuvent écarter le principe d'ordre public qu'est l'autorité maritale.

⁸⁷⁸ Nicole Arnaud-Duc note à cet égard la distorsion, dans la construction du Code civil, entre le chapitre consacré au mariage d'une part, et la "dislocation du droit matrimonial" d'autre part, englobé dans les contrats, entre les donations et testaments, et la vente. Cf. Nicole Arnaud-Duc, "Le droit et les comportements, la genèse du titre V du livre III du Code civil : les régimes matrimoniaux", in *La famille, la loi, l'Etat...*, *op. cit.*, pp. 183-195.

4.2 Une conception familialiste du suffrage qui traverse toute la période (de 1789 à la veille de 1848)

Une approche moderne du suffrage, en mettant l'accent sur la *participation* politique, tend naturellement à opposer l'ensemble des citoyens à celui des femmes et du peuple. Autrement dit, 100 000 hommes propriétaires à tout le reste de la nation. C'est un découpage qui rend bien compte de la réalité observable, nul ne le niera. Mais on voit bien, désormais, qu'il ne rend pas compte de la façon dont les législateurs *pensent et organisent* la citoyenneté. Femmes et peuple ne se confondent pas, en dépit d'une situation politique apparemment semblable ; car dès lors que, pour devenir électeur, le citoyen peut se prévaloir des propriétés d'autres que lui-même, le seul critère de la participation électorale ne suffit plus pour définir correctement les diverses situations politiques des personnes concernées dans la constitution du cens électoral. Pour ce faire, on parlera d'une *conception familialiste du suffrage* ; dès lors que l'on admet que la famille est une unité politique, et que c'est avec cette unité-là qu'il faut compter pour situer politiquement les personnes, on ne peut plus considérer les femmes et le peuple comme une seule et même catégorie politique, celle des "exclus". Autrement dit, l'exclusion du droit de suffrage, critère objectif ("celui qui ne vote pas"), ne fait pas à elle seule une catégorie politique. Il faut l'aborder encore sous l'angle des représentations d'une époque. De ce point de vue, la monarchie censitaire et la période révolutionnaire forment une unité, quoique l'une ait formalisé ce que l'autre avait, pour des raisons bien particulières, passé sous silence.

4.2.1 Appartenance familiale et droits politiques sous la Monarchie censitaire

La prégnance du modèle politique de la famille sur l'organisation électorale, se voit tout particulièrement à travers ses "cas particuliers" ; on a vu jusqu'à maintenant les grandes lignes permettant de tracer les contours probables d'une conception du suffrage faisant de la famille l'unité élémentaire de la société politique ; on va voir à présent, par l'étude de situations plus exceptionnelles (celle des veuves, notamment), de questions plus anachroniques (autour de la célibataire), mais aussi à travers ce que le vocabulaire des parlementaires laisse transparaître, à quel point se vérifie cette présence, et par là, l'effectivité de la conception familialiste du suffrage.

"Les droits que la femme perd par son veuvage..."

L'exemple des veuves est particulièrement riche d'enseignements pour notre propos, parce qu'il souligne à quel point la simple opposition entre les sexes est insuffisante pour aborder les droits et obligations politiques des uns et des autres, dans le système électoral de la Monarchie censitaire. Par l'examen plus attentif de leur "cas", on va constater en effet qu'il peut y avoir similitude de droits entre des personnes de sexe différent, et différence d'obligations entre des personnes du même sexe.

C'est sans opposition aucune qu'en 1820, lors du débat sur ce qui deviendra la deuxième loi électorale de la monarchie censitaire, le député Bayet fait à nouveau préciser, par un amendement, la possibilité pour la veuve de désigner le fils, petit-fils ou gendre qu'elle souhaitera pour apparaître à la place de son mari défunt dans l'enceinte de la Chambre des députés. La loi du 29 juin 1820, par le débat un peu plus étoffé⁸⁷⁹ auquel le vote de cet article donne lieu, confirme la définition que les juristes donnent à cette époque de la puissance du mari sur la communauté de biens, à savoir : qu'il doit être considéré comme son *représentant* plutôt que comme son véritable propriétaire. Ainsi, son décès ne doit-il pas poser d'obstacle au maintien d'une représentation politique de cette communauté. Le père, en mourant, ne doit pas priver ses fils (et à travers eux, la famille) de la représentation politique à laquelle l'importance fiscale du patrimoine familial leur donne droit ; en outre, en laissant à la veuve le paiement des contributions des propriétés dont elle est usufruitière, cette mort ne doit pas non plus faire perdre aux hommes de la famille la représentation politique de laquelle ces propriétés participent. Ainsi le député Bayet constate-t-il qu'à la mort du père de famille...

“sa fortune et par conséquent ses contributions sont partagées par moitié entre la mère et les enfants. Dans les familles jouissant d'une fortune médiocre, les droits politiques du fils sont souvent paralysés par l'usufruit de sa mère, jusque dans un âge avancé, et c'est une déduction à faire sur la liste électorale.”⁸⁸⁰

⁸⁷⁹ Relativement à celui de 1817, car en réalité, il ne consiste qu'en quelques échanges très courts.

⁸⁸⁰ Bayet, Intervention justifiant sa proposition d'amendement à la loi électorale, prononcée dans la séance de la Chambre des députés du 12 juin 1820. L'article amendé deviendra l'article 5 de la loi du 29 juin 1820. La loi de 1831 maintiendra ce droit des veuves, en l'étendant aux femmes séparées de corps ou divorcées ; cette loi leur permet, en n'imposant plus l'ordre selon lequel elles doivent déléguer leurs contributions, de choisir l'un de leurs descendants sans égard au degré de parenté ou d'alliance, ou de privilégier un gendre par rapport à un fils ; enfin, elle ajoute au nombre de ceux-ci les petits-gendres (art. 8 de la loi électorale du 19 avril 1831, et circulaire ministérielle du 20 avril, citée par Jules Tixerant, *Le féminisme à l'époque de 1848. Dans l'ordre politique et dans l'ordre économique*, Paris, 1908, pp. 30-31).

Autrement dit, à la dissolution du couple, qui redonne à la veuve la plénitude de ses droits sur les biens qu'elle avait apportés à la communauté, celle-ci doit pouvoir investir des droits politiques attachés à cette nouvelle unité fiscale n'importe lequel de ses descendants directs :

“dans le cas où la mère veuve ne tient pas de la libéralité de son mari la fortune dont elle jouit, et où cette fortune est son patrimoine, est-il moral de la tenir dans une interdiction politique, tandis qu'elle trouve si près d'elle, dans ses fils, des organes fidèles de ses sentiments ?”⁸⁸¹ demande Bayet.

Ou comment, par de subtils arguments, donner à la définition de la propriété l'assise la plus large possible, le long de la ligne verticale des descendants et ascendants directs. On pourrait déduire de cette remarque du député qu'il s'agit de reconnaître une existence politique, quoique de second rang, aux femmes propriétaires : ne dit-il pas explicitement que la veuve trouvera dans ses fils des "organes fidèles de ses sentiments" ? Il semble bien y avoir, là, une tendance à interpréter la délégation des contributions de la veuve comme un *droit* politique indirect. Selon cette conception de la délégation des contributions de la veuve, le fils, petit-fils ou gendre qu'elle aura désigné, serait véritablement son *mandataire* :

“quoi, Messieurs, poursuit le député du Puy-de-Dôme, la loi du 5 février [1817] nous présente dans le mari et dans le père des mandataires pour les fonctions politiques que la femme ou des enfants mineurs ne peuvent exercer par eux-mêmes ; la loi a voulu donner de la force au lien moral qui unit la femme à son mari et le père à ses enfants, et vous refuseriez au fils de se présenter comme mandataire de sa mère, avec laquelle tant de sentiments l'identifient !”⁸⁸²

Il faut s'interroger sur la nature de cette délégation permise aux veuves : s'agit-il d'un droit indirect, comme Bayet le laisse entendre, ou bien s'inscrit-elle dans la conception familialiste du suffrage que nous avons vue à l'oeuvre dans la construction du droit de suffrage des citoyens mariés, fils et gendres de parents propriétaires ? L'idée du député, selon laquelle la veuve trouvera dans un homme de la famille *un organe fidèle de ses sentiments* vient, selon toute probabilité, de sa position hiérarchique de mère (ou belle-mère ou grand-mère), plutôt que d'un droit individuel à être représentée, en tant qu'individu. En tant que mère, il lui est en effet reconnu une autorité naturelle sur les hommes auxquels elle a donné naissance, ou auxquels elle a donné une fille à marier : autorité qui lui vient de son âge et de sa fonction parentale⁸⁸³ et qu'elle perd dès qu'elle se remarie,

Le cas des femmes divorcées avait été résolu de manière contradictoire par les Cours royales de Rennes, en 1828, et de Bourges, en 1829 : la première avait accepté d'assimiler la femme divorcée à la veuve, arguant de l'art. 227 du Code civil selon lequel le mariage est dissout par le divorce aussi bien que par la mort naturelle. La seconde était restée plus près de la lettre de la loi électorale, en arguant qu'une veuve est une femme dont le mari est mort, et non une femme dont le mariage a été dissout ; de ce fait, une femme divorcée n'étant pas une veuve, elle ne pouvait se prévaloir des droits que la loi avait exceptionnellement reconnus à la première. Cet arrêt de la Cour royale de Bourges, déféré à la cour de cassation, avait été confirmé par elle, selon Favard de Langlade, *Législation électorale*, Paris, 1830, pp. 117-118.

⁸⁸¹ Bayet, intervention devant la Chambre des députés, dans la séance du 12 juin 1820.

⁸⁸² Bayet, intervention devant la Chambre des députés..., *op. cit.* Son amendement est adopté en ces termes : "les contributions foncières d'une veuve sont comptées à celui de ses fils ou de ses petits-fils qu'elle désigne, ou à défaut de fils ou petit-fils, à celui de ses gendres qu'elle désigne". Notons que cette indignation du député est toute formelle, sinon feinte, car en vérité nul ne songe à critiquer cette mesure ; l'article 14 est voté sans discussion, de même que l'amendement qui lui adjoint les petits-fils et les gendres, et la proposition de la droite faisant préciser, par un ultime amendement, qu'il ne s'agira que des contributions *foncières* de la veuve.

⁸⁸³ Favard de Langlade, en 1830, interprète comme une mesure destinée à "renforcer la puissance maternelle", cette liberté laissée à la veuve de déléguer ou non ses contributions. Cf. Favard de Langlade, *Législation électorale, op. cit.*, p. 127.

puisque par son mariage, toute femme se place sous l'autorité de son époux⁸⁸⁴ (et perd tout droit de déléguer ses contributions à l'un de ses descendants : celles-ci reviennent automatiquement à son nouveau mari). Connaissant l'ordre naturel de préséance, du mari sur la femme, et des parents sur les enfants, on devine sans peine que le nouvel époux n'est certainement pas pensé comme un "organe fidèle des sentiments de sa femme", contrairement à l'enfant, fût-il majeur, vis à vis de sa mère. C'est le *degré* dans la hiérarchie familiale qui permet de comprendre pourquoi le député Bayet parle ainsi de la délégation des contributions de la veuve, et non une perception individualiste de la représentation politique, auxquelles les femmes auraient soudainement droit sous prétexte qu'elles sont effectivement propriétaires et chefs de famille⁸⁸⁵.

Même veuves, c'est bien en tant que membres de la famille que les femmes apparaissent dans les lois électorales, et non en tant qu'individus ; même si le fait d'être des aïeules leurs donnent droit à des égards, voire à un respect filial de leurs opinions politiques, c'est en tant que femmes de/dans la famille qu'elles délèguent leurs contributions. Le caractère familialiste du suffrage, qui permet à des personnes de participer à la constitution de la citoyenneté d'un membre de leur famille, en tant que parties d'un tout et non en tant qu'individus, explique par ailleurs que la *moindre* contribution individuelle puisse être prise en compte. Car l'électeur n'est pas censé parler au nom de ceux qui, en raison de leur âge ou de leur sexe, n'ont pas le droit de suffrage ; s'il exprime une opinion politique, c'est celle de toute une famille considérée solidairement, comme parlant d'une seule voix à travers son représentant, naturel ou désigné. A ce titre, l'unité familiale en question peut bien être constituée d'une multitude de petites contributions, puisque seul est considéré, en définitive, l'ensemble comme entité indivisible⁸⁸⁶.

On peut être situé politiquement, sans exister politiquement : nous avons déjà dit que notre démarche, qui consiste à retrouver les catégories de répartition des personnes selon l'organisation politique induite par les lois

⁸⁸⁴ Dès qu'une veuve se remarie, elle perd à nouveau la possibilité de déléguer ses contributions à l'un de ses fils, fût-il du premier lit et nu-propriétaire d'un bien dont elle est usufruitière, et cela même si le second époux l'autorisait. Ces contributions d'un bien retourné dans la communauté conjugale sont désormais comptées au second mari, chef incontestable de la nouvelle famille ainsi reconstituée. Solution du 29 novembre 1820, citée par Favard de Langlade, *ibid.*

⁸⁸⁵ J'emploie sciemment cette expression de "chef de famille", pour faire apparaître la distance entre les deux acceptions possibles de cette notion : acception juridique, qui reconnaît à la veuve des droits similaires à ceux du père de famille ; et l'acception que nous utilisons dans le cadre de la conception familialiste du suffrage, et qui renvoie à la figure symbolique de l'autorité politique et familiale : celle du *pater familias* tel que le définit P.-L. Roederer, et sur laquelle nous reviendrons en temps voulu, en abordant la période révolutionnaire (et notamment, pp. 277-278).

⁸⁸⁶ On aurait pu penser, en effet, que le patrimoine d'une femme, pour prétendre à une représentation politique, même indirecte, dût, comme celui de tout électeur, remplir les conditions censitaires requises par la loi, donc atteindre le niveau minimum des 300 francs ; mais c'était raisonner en termes d'individualités, alors qu'au contraire, comme on le voit, celles-ci s'effacent devant *l'unité familiale qui seule doit atteindre la cote contributive de 300 francs*. Comme les contributions de la femme mariée, celles d'une veuve peuvent profiter à un tiers, sans atteindre le niveau des 300 francs de contributions requis. Sont admises à déléguer leurs contributions toutes les veuves, quel que soit leur revenu, de même que toutes les femmes mariées font profiter leur mari du droit attaché à leurs biens. Dès lors, un électeur peut cumuler les contributions de ses mère, belle-mère et aïeules paternelle et maternelle [Solution du 29 août 1820, citée par Favard de Langlade, *Législation électorale, op. cit.*], mais aussi de ses père, beau-père et aïeuls, selon l'exemple du député Tibord, (ce que Favard de Langlade de précise pas). Ne nous y trompons pas : c'est bien un vote *individuel* que cet électeur exprime et exerce, et non un vote *plural* tel qu'il sera proposé sous la IIIème République [Cf. *infra*, le chapitre 6, sur le vote familial permettant aux pères de famille d'avoir autant de suffrages qu'ils ont de membres dans la famille.] Autrement dit, les membres de la famille n'apparaissent ni directement ni indirectement, si tant est que l'apparition soit un mode individualiste d'existence politique : ils se *fondent* dans l'unité familiale, et c'est cette unité familiale que le citoyen incarne, comme un tout indivisible *sans individualités* politiquement apparentes.

électorales, n'impliquait pas la reconstruction, *a posteriori*, d'une citoyenneté, fût-elle de seconde zone, pour les personnes que l'on aura réussi à situer. Car ce qui apparaît, au terme de cette étude du cens électoral, c'est que les femmes, situées politiquement dans la famille au sens le plus large du terme (la lignée), ne se voient pas reconnaître la moindre individualité politique, au sens strict du terme. S'il faut parler de citoyenneté, c'est dans les termes très précis que nous avons définis au cours du chapitre 3 : à savoir, une fonction politique des femmes en tant qu'épouses de citoyens, avec tout ce que cela comporte de hiérarchie, de complémentarité, et de dissymétrie. Mais de citoyenne exerçant des droits équivalents au droit de suffrage, par l'intermédiaire de cette délégation de contribution, il n'y en a pas. Il n'y a pas d'exercice du droit de suffrage, mais bien présence passive du patrimoine des épouses, filles et autres femmes de la famille, au patrimoine du citoyen.

On a pu observer qu'il n'est jamais question, à l'époque, de comparer le droit de suffrage des électeurs, et la contribution des femmes à la constitution du cens électoral. Celle-ci, nous l'avons vu, n'est pas destinée à compenser une quelconque exclusion ou inexistence politique des femmes : pour cela, il aurait fallu déjà que cette exclusion soit pensée, problématisée, exprimée et que l'on ait cherché à y répondre. Or, ça n'est pas le cas. Non seulement ces articles sont très peu discutés, mais en dehors de ces rares moments où, dans les débats autour des lois électorales, il est question des femmes à travers leurs contributions, *jamais* leur situation politique n'est évoquée. C'est ce qui nous amène, entre autres, à rejeter toute assimilation politique des femmes aux prolétaires : car contrairement aux seconds, les femmes ne sont à aucun moment explicitement exclues du suffrage. Leur situation va de soi ; on ne peut même pas dire qu'elle soit passée sous silence, comme par aveu implicite d'un aveuglement sur leur exclusion. Car elle est évoquée au moment des articles sur les contributions de la femme dans sa famille, comme une chose aussi vite réglée qu'elle a été abordée ; ni tue, ni problématique. Simplement "naturelle".

Il ne s'agit pas non plus de voir dans cette conception familialiste du suffrage, une délégation, par les membres de la famille, de leur opinion politique : si l'électeur est amené à voter grâce au patrimoine familial constitué d'une multitude de propriétés dont il n'est pas le légitime propriétaire, il ne parle pas pour autant *au nom* des membres de cette famille ainsi reconstituée. Il s'agit, on l'a vu, de redonner à la veuve la possibilité de déléguer ses contributions à un autre membre de la famille, c'est-à-dire d'adjoindre ses biens au patrimoine familial dont elle est considérée comme partie prenante, indépendamment des modalités du droit fiscal et matrimonial. *Membre* de la famille, *partie* prenante du patrimoine familial, *délégation* des contributions : autant de notions qui montrent que c'est à partir de catégories holistes (telles que l'appartenance à la communauté et la conception familialiste du suffrage) plutôt qu'individualistes (telles que le droit individuel et la participation électorale) qu'on peut (re)penser la situation politique des membres de la famille.

A l'intérieur d'une même famille, un père pouvait, *comme une mère si elle était veuve*, déléguer ses

contributions à celui de ses fils, petits-fils ou gendres qu'il choisissait. Pour le père comme pour la veuve, c'est d'un *choix* qu'il s'agit, et non, comme pour l'épouse et les enfants, d'une obligation. Entre le père et la veuve d'un citoyen, on constate qu'il y a similitude de droits mais pas de sexe ; entre la veuve et l'épouse, similitude de sexe mais pas de droits ; c'est donc *la situation des personnes dans la famille et vis-à-vis du citoyen concerné* qui décide de leurs droits ou obligations politiques. On voit ainsi que ça n'est pas *un homme* qui s'arroge les droits politiques attachés à la propriété de sa femme mais un *chef de famille* désigné qui se voit reconnaître le droit de parler au nom de tous les membres de la parenté directe, ascendante ou descendante, du couple qu'il forme avec son épouse, en se faisant déléguer leurs contributions.

Le "chef de famille", c'est bien plus qu'un état d'autorité par rapport à une communauté familiale, que n'importe quel homme ou n'importe quelle femme pourraient indifféremment remplir. C'est une position sociale et morale qui fonde le suffrage, qui cristallise à la fois l'état de propriétaire et celui d'autorité politique naturelle, qui fait se correspondre les deux critères de la propriété et de la famille. Dans ce cas, tout homme, s'il n'est pas indépendant, ne correspond pas à cette qualité morale de chef de famille ; et toute femme, même propriétaire, ne saurait non plus répondre aux exigences de cette charge à la fois sociale et naturelle. Les femmes délèguent *automatiquement* leurs contributions, en tant que membres de la famille, au nom d'une autorité maritale qui n'a rien perdu de sa force, politiquement (alors que juridiquement, on a vu que cette autorité avait diminué par rapport à l'ancien régime) — et contrairement aux parents qui, eux, ont la possibilité de déléguer ou non, parce qu'ils sont déjà, depuis l'abolition de la puissance paternelle sur les enfants majeurs, situés dans un cercle extérieur de la famille nucléaire, conjugale. On voit bien, ce faisant, combien ni la catégorie sexuelle, ni le niveau économique des propriétés individuelles, ne suffisent pour rendre compte de la situation politique des uns et des autres, puisqu'il faut aussi tenir compte de la *situation dans la famille* pour juger des droits politiques de chacun (exclusion, délégation, participation). Le principe sous-jacent n'est donc pas celui d'un rapport de sexes divisant la société politique de part en part, mais d'une conception familialiste du suffrage qui dépasse, en l'englobant, l'appartenance sexuelle des membres de la lignée du couple.

Toutefois, cette pratique englobante du cens laisse apparemment en dehors de toute représentation des personnes dont la cote contributive atteint d'elle-même les 300 francs requis : ce sont les femmes majeures non mariées, sans enfants, et donc sans possibilité de déléguer leurs contributions à un membre de leur famille. Car de famille, il ne semble pas y en avoir, aux yeux de l'époque, s'il n'y a ni mariage, ni adoption⁸⁸⁷, ni filiation descendante. Ces célibataires sont-elles le lieu d'une contradiction ou peut-on, sinon les situer dans le système

⁸⁸⁷ Un arrêt de la Cour royale de Nancy assimile la mère adoptive *non mariée* à une veuve, puisqu'il lui donne la possibilité de déléguer ses contributions directes : ainsi son fils adoptif, assimilé à l'enfant né dans le mariage quant au nom et au droit de succession, peut-il profiter des contributions de sa mère pour devenir électeur. (Arrêt de la Cour royale de Nancy (sic) du 9 septembre 1829, cité par Favard de Langlade, *Législation électorale, op. cit.*, p. 127). Dès lors qu'une propriété peut se transmettre à la parenté directe, elle devient patrimoine et peut faire prétendre une famille qui le possède à la représentation politique. Une parente collatérale (telle qu'une tante) ne peut déléguer ses contributions à ses descendants, à moins de leur transmettre, par testament, l'usufruit de sa propriété, alors qu'une ascendante ou descendante directe par alliance ou adoption, peut le faire.

politique, du moins comprendre, à partir de la *cohérence* de celui-ci, leur exclusion⁸⁸⁸ ? Car, si l'homme célibataire, non domestique et propriétaire renvoie sans conteste à la figure du chef de famille par le seul fait qu'il peut le devenir, à quoi renvoie la femme célibataire et propriétaire ? Où la situer, politiquement ?

La femme célibataire dans la conception familialiste du suffrage

Si la femme célibataire est exclue, c'est comme telle. C'est parce que, contrairement à son équivalent matrimonial, le célibataire, elle ne peut se prévaloir d'aucune position sociale qui la ferait assimiler au chef de famille des législateurs⁸⁸⁹. Non mariée, elle est comme la veuve : privée des droits que le mariage lui confér(er)ait ; non mariée, elle s'exclut socialement, donc politiquement. Alors que le célibataire — non domestique, faut-il le préciser ? —, parce qu'il est un homme indépendant, se voit implicitement conférer les qualités du chef de famille, véritable figure sociale de l'électeur, une femme ne saurait, parce qu'elle est femme, incarner politiquement la famille. Car, de même que l'homme célibataire est par essence, potentiellement et naturellement chef de famille, la femme célibataire est toujours le membre subordonné d'une unité familiale, quelle qu'elle soit. A ce titre, elle ne saurait prétendre exercer l'autorité politique et sociale dont le suffrage n'est que l'un des modes d'expression, et qui prend sa source dans la société politique qu'est la famille. Hommes et femmes célibataires sont sans doute des exceptions, mais certainement pas des contradictions ; en tant que célibataires, ils représentent bien plus que leur sexe, entendu comme différence biologique ; ils cristallisent chacun les représentations sociales qui accompagnent le critère explicite mais insuffisant de la propriété, et qui prennent leur source dans l'unité familiale. Contrairement à ce que l'on aurait pu penser, le célibataire n'est pas, par opposition avec le père de famille, une préfiguration de l'individu, une personne détachée des déterminismes naturels et des relations de pouvoir de la société locale ; car on l'aura compris, l'individu n'est pas pensé indépendamment de son inscription socio-naturelle dans la famille. Aussi y a-t-il moins de différences entre le célibataire et le père de famille, qu'entre le domestique et le célibataire. Les deux premiers sont toujours susceptibles de se rejoindre : c'est pourquoi il n'y a pas de législation distinguant les uns des autres⁸⁹⁰. Tout homme est un chef de famille en puissance ; non parce qu'il est un homme, mais parce que sa position sociale de

⁸⁸⁸ J'ai conscience de ce que cette question peut avoir d'anachronique, dans la mesure où elle n'est jamais posée comme telle à l'époque ; mais je m'adresse ici à des lecteurs contemporains, et c'est pour prévenir de légitimes objections, correspondant à nos catégories actuelles — et dont j'ai pu mesurer moi-même, à travers les difficultés que j'ai rencontrées pour penser selon d'autres catégories, la pesanteur et la prégnance —, que j'aborde ici le cas de la femme célibataire. Aujourd'hui que j'ai mieux intégré les façons de penser de cette période, j'aurais tendance à ne pas aborder cette question, parce qu'il me paraît tout à fait cohérent de ne pas reconnaître d'existence politique à ce qui n'existe pas, socialement, c'est-à-dire à la femme célibataire ; cette évidence n'en était cependant pas une pour moi lorsque j'ai commencé mes recherches ; je suppose donc qu'elle n'en est pas forcément une non plus pour mon lecteur, même averti.

⁸⁸⁹ Cf. *Madame ou Mademoiselle. Itinéraires de la solitude féminine XVIIIème-XXème siècle*, textes rassemblés par Arlette Farge et Christiane Klapisch-Zuber, Paris, Arthaud-Montalba, 1984 ; ainsi que l'article de Michelle Perrot, "En marge : célibataires et solitaires", in Philippe Ariès et Georges Duby (dir.), *Histoire de la vie privée*, vol. 4, Michelle Perrot (dir.), *De la Révolution à la Grande Guerre*, Paris, Ed. du Seuil, 1987.

⁸⁹⁰ Il n'y a pas de législation : mais il existe quantité de projets tendant à distinguer le célibataire du citoyen marié et père de famille, comme on le verra plus loin en étudiant le vote familial comme alternative à la conception familialiste du suffrage (cf. *infra*, chap. 6).

non-domestique lui permet de le devenir.

C'est l'unité familiale qui est considérée, et non les membres de la famille en tant qu'individus dont la représentation politique devrait être assurée. Aussi, les personnes qui ne feraient pas partie d'une "famille", pour une raison ou pour une autre, ne sont-elles pas prises en considération. La différence entre les citoyens célibataires et les femmes célibataires vient de leur situation dans la famille : non à l'instant où ils sont célibataires et donc concrètement hors de la famille, mais dans l'absolu, l'un comme chef, l'autre comme épouse. Tout homme, dès lors qu'il n'est pas domestique, est potentiellement chef de famille et donc détenteur d'une autorité qui lui donne droit à l'exercice de la citoyenneté ; toute femme, même si elle est célibataire, est potentiellement soit la fille, soit l'épouse d'un citoyen et comme telle, amenée à figurer dans une famille. De cette assimilation implicite, donc systématique, de toute personne à sa situation dans la famille, se déduit sa situation dans la société politique. Chefs de famille, domestiques, épouses et enfants sont les quatre catégories socio-naturelles dans lesquelles se rangent d'emblée les célibataires selon leur âge, leur sexe et leur état. La propriété (individuelle ou familiale) est ensuite le critère économique qui répartit ces quatre catégories de part et d'autre de la frontière politique établie par les lois électorales, entre électeurs et citoyens prolétaires — entre *familles* électorales et *familles* prolétaires, devrions-nous dire.

Par la femme mariée, on a découvert la présence de la famille dans les lois électorales, présence matérielle par le calcul du cens auquel elle participe en tant que membre de la famille, partie du tout que l'homme incarne en tant que détenteur naturel de l'autorité dans la société. Par la femme célibataire, on parvient à mieux comprendre que si le citoyen est un homme, c'est parce que c'est une conception familialiste du suffrage qui préside à l'organisation de la société politique. Aussi n'y a-t-il pas de contradiction à ne pas inclure la femme célibataire et propriétaire, sous prétexte que sans époux, elle est sans représentation politique. Car on a vu que ça n'est jamais la représentation politique des femmes qui importe aux législateurs qui évoquent les contributions de la femme mariée ; *a fortiori*, la représentation politique des femmes qui ne sont même pas encore mariées, c'est-à-dire soit encore dans leur famille, soit socialement marginalisées par un célibat tardif.

Si tout électeur est, pratiquement, propriétaire et généralement chargé de famille ; si, idéalement, il peut répondre au qualificatif de chef de famille alors même qu'il est célibataire ; encore faut-il admettre également qu'il détient toutes ces fonctions d'une appartenance naturelle qui, en première instance, laisse la femme à l'écart du politique. Si l'on n'a abordé cette particularité qu'en dernière instance, alors qu'elle peut sembler *fondatrice* de cette ultime différence politique entre individus de même capacité juridique et de même rang social, c'est qu'elle ne préside pas à la définition du citoyen politique. A travers la femme propriétaire et célibataire, on devrait finalement percevoir que c'est *bien avant* qu'a lieu la différenciation sociale née de la complémentarité sexuelle, et que *si le suffrage est masculin, c'est avant tout parce qu'il est familialiste*.

On ne peut pas *opposer*, sinon de manière simple, la sphère politique des hommes à la sphère privée des femmes, alors que la participation des électeurs capables de s'acquitter ainsi d'un cens, peut dépendre de leur patrimoine *familial*. On ne peut pas non plus opposer participation directe masculine et participation indirecte des femmes, alors que *tous les hommes* ne participent pas, que *certain*s délèguent, comme les veuves, leurs contributions et participent à la constitution du cens électoral d'un membre de leur famille, et que la grande majorité des hommes et des femmes, dont le patrimoine familial ne permet pas de s'acquitter d'une contribution globale suffisante, forment la classe politique des "prolétaires" c'est-à-dire des véritables exclus du droit de suffrage. Peuple et femmes n'ont pas une situation politique comparable : les uns sont exclus, les autres n'existent pas ; c'est-à-dire que les uns sont explicitement *rejetés* hors de la participation politique, alors que les autres, dont il est très peu parlé, se situent à l'intérieur des unités politiques que sont les familles des électeurs. Autrement dit, s'il y a bien 100 000 citoyens, chiffre objectif, il n'y a pas en revanche autant d'exclus politiques qu'on pourrait en dénombrer en soustrayant ces 100 000 votants de la population totale. C'est en unités numériques familiales qu'il faut au contraire compter, en opposant politiquement d'une part les 100 000 familles et d'autre part toutes les familles des citoyens exclus du suffrage. L'approche individualiste, qui sépare l'ensemble de ceux qui votent de l'ensemble de ceux qui ne votent pas, ne permet pas de rendre compte de la situation des personnes qui participent à la constitution du cens électoral : on ne peut pas considérer comme un bloc politiquement homogène les citoyens exclus du droit de suffrage par la loi électorale de 1817, les femmes et enfants propriétaires qui *doivent*, et les parents qui *peuvent*, déléguer leurs contributions.

La conception familialiste du suffrage, sans invalider la partition entre votants et non votants, lui rend la profondeur que l'observation objective ne laisse pas apparaître. Elle permet de situer derrière les votants tout un ensemble de personnes qui ne relèvent pas d'une situation d'exclusion politique similaire à celle dont sont "victimes" les petits propriétaires. Aussi la frontière politique ne passe-t-elle plus entre les hommes propriétaires d'une part et tous les autres d'autre part, mais entre des unités patrimoniales temporairement incarnées par des électeurs d'une part, et tout le reste d'autre part, ensemble indéfini puisque non convoqué, non recensé. Derrière les votants, se trouvent donc toute une série de personnes qui, tout en ne votant pas, n'appartiennent pas à la classe politique des exclus, parce qu'ils participent à la constitution du cens électoral d'un membre de leur famille ; parmi ces non votants, figurent aussi bien des hommes que des femmes, des majeurs que des mineurs, ainsi que des "citoyens" (hommes, propriétaires et majeurs) dont le niveau insuffisant de contributions devrait les situer, objectivement, parmi les exclus du droit de suffrage. Ainsi, le beau-père de Cormenin, dont nous citons l'exemple plus haut, est-il aux yeux de la loi électorale un "petit propriétaire" qui comme tel ne peut prétendre au droit de suffrage ; et Cormenin lui-même n'a pas un patrimoine suffisant pour atteindre les 300 francs requis par la loi électorale. Pris individuellement, ces deux hommes sont des exclus du droit de suffrage. Or, grâce aux contributions de son beau-père, le gendre parvient à devenir électeur, et à passer de l'autre côté de la frontière

politique ; mais le beau-père en question, quoique non votant, doit-il être considéré comme un exclu du droit de suffrage ? Ne doit-on pas, pour évaluer sa situation, prendre en considération, nous aussi, la solidarité familiale qui a permis à l'un des deux de devenir électeur ? Autrement dit, dans la mesure où la solidarité familiale est prise en compte comme un élément constitutif de la participation électorale, ne doit-elle pas à son tour servir de critère pour juger de la situation politique des personnes ?

Il serait intéressant, à cet égard, de connaître le sentiment d'appartenance que pouvait ressentir, en dépit de son exclusion objective du droit de suffrage, le beau-père qui, en déléguant ses contributions à son gendre, permettait à celui-ci de devenir électeur : il est probable qu'il ne se considérait plus lui-même comme un exclu, et plus probable encore qu'il ne se situait pas au même niveau, dans la hiérarchie politique, que le "prolétaire" tel qu'il avait été défini par les parlementaires de 1817. Le fait de déléguer induit déjà en lui-même un sentiment de solidarité familiale, dont on peut penser qu'il entraîne celui d'appartenir à une même classe socio-politique de familles d'électeurs⁸⁹¹.

Pas plus que pour la veuve, dont nous avons vu qu'elle n'exerçait *pas* un droit politique indirect, mais participait d'un ensemble unitaire, il ne s'agit de décider que le beau-père exerce une manière de citoyenneté, en déléguant ses contributions à son gendre. Une frontière politique sépare bien les votants des exclus ; et le droit de suffrage existe ou n'existe pas, est accordé ou refusé : il n'y a pas de moyen terme. Reste que toutes les personnes ne sont pas concernées par cette partition nette qui ne recouvre pas l'ensemble de la société et qu'il faut bien, pour comprendre leur situation, considérer la façon dont celle-ci pouvait être pensée à l'époque. C'est parce qu'ils appartiennent à des familles qui se pensent et se pratiquent comme solidaires que certains beaux-pères, certaines veuves, les épouses et les enfants figurent derrière chacun des votants, dans une ombre qui ne remet pas en question la validité de la partition entre électeurs et exclus, mais *double* cette partition de toute une série de personnes qui n'entrent pas dans les catégories qu'elle découpe⁸⁹².

On retrouve, dans les débats parlementaires autour des lois électorales de 1817 et 1820, des références explicites aux membres de la famille, notamment lorsqu'il s'agit de mesurer le poids politique d'une classe par rapport à l'autre. Se vérifie par là combien, dans les représentations politiques de la Monarchie censitaire, le citoyen est inscrit dans la société, non pas seulement comme individu social, mais également comme chef de

⁸⁹¹ Il y aurait toute une sociologie politique à entreprendre, pour examiner ce sentiment d'appartenance des membres de la famille d'un citoyen à la sphère politique ; les archives de cette période n'ont certes pas fini de livrer leurs richesses, pour nous donner à voir ce genre d'attitudes, que le seul examen des lois, des droits attachés à la personne, ne permet pas de mettre en évidence (même si l'examen en question a le mérite de faire naître les questions, donc de nouvelles hypothèses et finalement, des recherches qui sans cela, n'auraient peut-être pas vu le jour).

⁸⁹² Il serait intéressant, à cet égard, de connaître à partir de témoignages, le sentiment d'appartenance que pouvait ressentir, en dépit de son exclusion objective du droit de suffrage, le beau-père qui, en déléguant ses contributions à son gendre, permettait à celui-ci de devenir électeur : il est probable qu'il ne se considérait plus lui-même comme un exclu, et plus probable encore qu'il ne se situait pas au même niveau, dans la hiérarchie politique, que le "prolétaire" tel qu'il avait été défini par les parlementaires de 1817. Le fait de déléguer induit déjà en lui-même un sentiment de solidarité familiale, dont on peut penser qu'il entraîne celui d'appartenir à une même classe socio-politique de familles d'électeurs.

famille. Cette différence marquée, par rapport aux représentations des hommes de la Révolution, est très significative : non seulement elle explique pour une grande part l'opposition théorique entre les différentes doctrines de la souveraineté et de la représentation, comme on l'a vu déjà ; mais elle explique aussi, comme on le verra juste après, l'indifférence des révolutionnaires pour tout ce qui concerne le citoyen en tant qu'individu socialement situé.

Frontière et appartenance politiques chez les parlementaires

Lorsqu'ils cherchent à dénombrer les membres de la classe politique, il est certains députés qui, spontanément, comptent en unités familiales ; ainsi, au lieu de considérer, comme la plupart de leurs collègues, uniquement les 100 000 individus qui auront le droit de voter, ils incluent de fait les épouses et les enfants pour évaluer le poids de cette classe dans la nation : ce sont alors 500 000 individus (c'est-à-dire 100 000 familles de 3 enfants) qui s'opposent politiquement, à leurs yeux, au reste de la nation. La partition, verticale, que nous évoquions tout à l'heure entre votants et non votants, doit bien être prolongée, sur l'horizontale, vers les membres de la famille pour rendre compte de la situation politique de ceux qui, tout en ne votant pas, n'appartiennent pas non plus à la classe politique des "prolétaires".

La Bourdonnaye, un député ultra-royaliste, tentant de démontrer l'inanité du projet de loi des doctrinaires, en 1816, considère la France comme un pays que la loi sur les élections diviserait en deux classes : d'une part, les propriétaires de 300 francs, et de l'autre, ceux qui sont privés du droit de concourir à l'élection des députés par la modicité de leur imposition ; or, poursuit-il :

“on a fixé approximativement le nombre des électeurs à cent mille : supposant qu'ils soient tous pères de famille, et leur famille composée de 5 personnes, la classe entière serait de 500 000 individus ; tandis que l'autre, celle qui est privée du droit d'élire, s'élèverait à plus de 20 millions.”⁸⁹³

Ainsi, les membres de la famille, au sens restreint du couple et des enfants cette fois, sont considérés dans le dénombrement des individus de la classe des électeurs ; il n'y a pas d'une part, tous les citoyens politiques, et

⁸⁹³ La Bourdonnaye, intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 28 décembre 1816. *Archives parlementaires*, t. XVII. On retrouve cette façon de calculer en unités familiales chez Richard, un député ultra-royaliste lui aussi : “En effet, qui n'a pas été frappé de cette énorme disproportion entre la portion de la nation admise à participer aux élections, et la portion exclue de toute participation ? Cent mille individus ne forment que la deux cent quatre-vingtième partie d'une population de 28 millions, ou le soixante-dixième partie, si on les considère tous comme chefs de famille, et si l'on suppose chaque famille composée de quatre personnes.” Intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 2 janvier 1817. *Archives parlementaires*, t. XVIII.

de l'autre, tous les exclus, mais bien deux classes considérées sous l'angle de la situation politique du chef de famille ; ce ne sont pas des individus qui sont comptés, mais les membres de familles toutes définies par le statut du père. C'est ce qu'explique un autre député, le baron de Salis :

“Où placer, à qui attribuer dans les élections nouvelles le droit de suffrage ? Considérons pour cela ce qui constitue la nation par rapport aux personnes et par rapport au territoire. Par rapport aux personnes, ce sont les familles et non les individus ; car ce chef, ou père de famille, est censé stipuler pour la femme, les enfants et même les clients ; la famille est l'unité dans la société politique.”⁸⁹⁴

Cette conception familialiste du suffrage se trouve exprimée également par des députés de la partie la plus libérale de la Chambre des députés, regroupée autour de Pierre Royer-Collard et François Guizot, figures émergées de l'école doctrinaire ; l'un d'entre eux, Courvoisier, exprime en 1820 — au moment où se discute le projet d'une seconde loi électorale — la façon dont monarchie et démocratie se distinguent en fonction de l'unité de compte que chacune d'entre elles utilise : si, dans une démocratie, on ne *compte* que des individus, unité du peuple, dans un Etat monarchique, en revanche, on ne doit considérer que les familles : “Quels que soient les rangs et les fortunes, dit-il, l'Etat se compose de toutes les familles, et le peuple de tous les citoyens.”⁸⁹⁵ En distinguant l'Etat du peuple, Courvoisier reproduit la distinction qui fonde la théorie politique de François Guizot, entre la société politique inégalitaire et la société civile égalitaire⁸⁹⁶. Distinction qui n'est pas seulement fonctionnelle, mais qui repose sur le principe que le politique est distinct et séparé de la société civile en tant qu'il est “lieu où se pense l'idée même de société, comme réalité transcendante à tout le système des relations particulières qu'elle contient. (...) L'intérêt général, l'intérêt social, ne peut donc se déterminer dans une arithmétique, une addition des intérêts particuliers. Il a une existence propre qui fonde l'autonomie de la société politique.”⁸⁹⁷ Ce lieu “où se pense l'idée de société” forme une classe à part dans la société, une classe politique qui se fonde sur un critère extérieur à la société civile, celui de l'*influence ou intelligence sociale* qui n'est pas réductible aux “facultés intellectuelles et pratiques qui n'en sont que le signe”. Au vu de ce que la présence des femmes et de la famille dans la loi électorale nous a révélé, il convient maintenant de préciser que cette *influence ou intelligence sociale* est celle du citoyen non pas seulement comme “individu social”, mais comme chef de famille ; figures de l'individu et du chef de famille qui sont identiques au moment où est votée la loi, mais qui sont dissociées dans notre esprit aujourd'hui, et qui pour cette raison méritaient d'être identifiées. Cela permet de mieux comprendre comment le citoyen pouvait être à la fois un homme (une personne sexuée) dans les faits, et l'unité la plus élémentaire de la communauté politique (figure emblématique de l'*intelligence sociale*) ; comment la citoyenneté telle qu'elle est définie au lendemain de la Révolution pouvait être exclusive de la majorité de la

⁸⁹⁴ Baron de Salis, discours non prononcé, inséré en annexe à la séance de la Chambre des députés du 10 avril 1816. *Archives parlementaires*, t. XVIII.

⁸⁹⁵ Courvoisier, opinion non prononcée, insérée en annexe à la séance de la Chambre des députés du 12 juin 1820.

⁸⁹⁶ Cf. Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot, op. cit.*, pp. 103-104.

⁸⁹⁷ *Ibid.*, p. 101. Les citations suivantes sont extraites de la même page.

population, sans que pour autant femmes et enfants, sans droit de suffrage, fassent partie de ces exclus. Femmes, enfants et membres de la parenté directe du couple ne font partie des exclus que si leur patrimoine commun reste insuffisant pour faire advenir l'un d'entre eux au rang d'électeur : dans ce cas, ils sont exclus en tant que membres de familles dont le chef naturel ou désigné ne parvient pas à atteindre la cote contributive fixée par la loi électorale.

Il n'y a pas d'un côté les exclus et de l'autre les électeurs, mais deux classes dont les membres sont définis par le statut politique du chef de famille. L'électeur est en quelque sorte la partie émergée, politique au sens strict de participation, d'un "iceberg" de personnes socialement définies par lui. La pratique du calcul du cens reste donc largement traditionaliste, en permettant à tout électeur d'apparaître au politique en tant que représentant d'un patrimoine familial dont il n'est pas forcément le légitime détenteur, dans lequel son travail, c'est-à-dire sa "personne" au sens doctrinaire, n'entre pas en ligne de compte.

Si la famille est une unité politique dont le citoyen est la partie visible ; si les électeurs *incarnent politiquement* toutes les personnes qui, dans leur propre lignée, sont en droit d'amalgamer leurs contributions aux leurs, alors la frontière politique n'oppose plus 100 000 individus électeurs à tout le reste de la nation, mais 100 000 têtes de famille, à tout le reste de la nation. Dans ce "reste", ne figurent plus que les citoyens explicitement exclus du droit de suffrage, ainsi que leur famille ; on n'y trouve plus, en revanche, ni les femmes en totalité, ni même certains citoyens incapables de s'acquitter à eux seuls des 300 francs de contributions.

Ces conclusions ne valent, jusqu'ici, que pour la période censitaire de la première moitié du XIX^{ème} siècle. C'est à partir de la loi de 1817, en tant que représentative des lois électorales de toute la monarchie censitaire, y compris la Monarchie de Juillet, que nous avons pu définir la conception familialiste du suffrage. Nous le disions en introduction : le premier texte réglementaire à faire référence à une éventuelle adjonction d'autres contributions à celles de l'électeur, date de l'an X. La conception familialiste du suffrage n'est donc pas propre à la monarchie censitaire. Pour autant, est-elle valable pour aborder la citoyenneté pendant la période révolutionnaire qui précède ? En l'absence de textes définissant de manière explicite en quoi consistent, exactement, les 3 ou 10 journées de travail requises par les assemblées révolutionnaires pour permettre l'accès aux assemblées électorales, que doit-on conclure ? Que ça n'est pas un suffrage familialiste, et que c'est l'an X qui constitue, de ce point de vue, la rupture politique entre l'individualisme et le familialisme ? Outre qu'on aurait bien des difficultés à établir la validité d'une telle rupture, sur la base non pas d'un texte de loi, mais d'un seul article qui au demeurant n'est même pas discuté, il ne semble pas qu'il faille s'engager d'emblée dans de tels postulats. D'autres éléments que les seuls textes électoraux permettent de retrouver à partir de quelles

conceptions du citoyen et de l'individu, le suffrage a été accordé pendant la période révolutionnaire : en faisant se recouper les lois fiscales, matrimoniales et électorales telles qu'elles étaient pratiquées à la veille de la Révolution, et en confrontant celles-ci avec la législation révolutionnaire, on parvient à déduire la définition la plus probable du citoyen : non pas l'individu nu, abstrait, tel qu'on se plaît à se le représenter aujourd'hui, mais bien, là encore — ou là déjà —, le *pater familias*.

4.2.2 La période révolutionnaire : un silence significatif

Cette manière qu'a la loi électorale de 1817 de considérer le citoyen comme un chef de famille désigné ou naturel n'est pas sans rappeler des pratiques en usage, déjà, sous l'ancien régime ; du point de vue électoral pour la réunion des Etats généraux, mais également du point de vue fiscal, pour définir qui, en définitive, paie les contributions dues par certaines propriétés : est-ce le propriétaire réel, ou un représentant de la communauté familiale ?

Jean Villain, auteur d'une étude approfondie sur le recouvrement des impôts directs sous l'ancien régime, a montré qu'en ce qui concernait alors la taille...

"...le patrimoine n'était pas attaché à une unique personne physique. Le contribuable figurait au rôle comme chef de famille et son imposition engageait tous les biens de la famille, même s'ils appartenaient réellement à certaines des personnes réunies sous son autorité. Dans l'impossibilité d'établir nettement la mesure dans laquelle chacune d'elles profitait de la jouissance de ses biens, on faisait jouer la solidarité familiale."⁸⁹⁸

On ne s'étonnera donc pas, pour ce qui concerne les contributions de la femme mariée sous l'ancien régime, de ne voir apparaître sur les rôles de contributions que le chef de la *communauté de biens*. Quant à la

⁸⁹⁸ Jean Villain, *Le recouvrement des impôts directs sous l'Ancien Régime*, Genève, Slatkine Reprints, 1992 (la date de la première édition, largement antérieure, ne figure pas sur cet ouvrage).

femme mariée *en séparation de biens*, il semble que la législation ait subi des modifications quelques années avant la Révolution : jusqu'en 1747 la femme mariée en séparation profite d'une sorte de vide juridique qui lui permet, semble-t-il⁸⁹⁹, d'échapper à l'impôt ; mais à partir de cette date au contraire, toute femme séparée de corps et de biens est taxée personnellement⁹⁰⁰.

Sur la base de ces deux informations, tout à fait parcellaires, on peut *supposer* qu'a régné, en matière de droit électoral et faute de textes susceptibles de nous renseigner de manière précise de 1789 à l'an X, la règle commune au droit fiscal et au droit matrimonial d'ancien régime. Le chef de famille s'acquittant en son nom des contributions de la communauté de biens qu'il forme au moment du mariage avec sa femme c'est, suppose-t-on, en tant que tel, c'est-à-dire en tant que chef de la communauté de biens, qu'il est admis à exercer ses droits de citoyens et ses fonctions d'électeur⁹⁰¹. L'équivalent des 3 journées de travail correspond donc, pour l'électeur marié en communauté, au revenu d'une propriété dont il n'est pas l'unique propriétaire.

Pour ce qui concerne la séparation de biens, il est impossible de faire la moindre supposition sur la manière dont les contributions de la femme mariée sous ce régime sont considérées par les administrations chargées de calculer le montant des revenus du citoyen ; ce qui est certain, c'est que jusqu'au décret de l'an X, on ne trouve nulle mention, dans les lois et règlements qui régissent le droit électoral, d'une adjonction possible de ces contributions et revenus à ceux du citoyen. On peut tout de même faire des recoupements, à partir de ce qui s'est pratiqué en matière électorale au moment de la réunion des États généraux ; non pour en déduire les conduites qui ont pu prévaloir par la suite, mais pour se faire une idée du cadre à partir duquel le suffrage des femmes et leur représentation politique ont pu être pensés à ce moment-là.

René Larivière, qui a étudié les travaux préparatoires du Règlement du 24 janvier 1789, cite des interprétations intéressantes à ce propos⁹⁰². Sachant que c'est le modèle traditionnel de la représentation qui

⁸⁹⁹ L'étude de Jean Villain ne permet pas de savoir de manière certaine si cet impôt dû par la femme séparée était finalement payé par le mari (ce que l'on ne peut que supposer), ou s'il échappait au contraire à tout recouvrement. Cf. la note suivante.

⁹⁰⁰ "La taille étant personnelle en France, il eût fallu qu'elle fût chef de famille pour être assujettie. Or la séparation de corps ne rompt pas les liens du mariage et n'empêche pas que le mari demeure chef de famille. Ainsi durant toute la vie de son mari, la femme séparée échappait à l'impôt, même si elle exploitait personnellement ses biens ou si elle avait une autre habitation que son époux. (...) Mais cette faveur ne se perpétua pas. Étendant à la taille une disposition concernant la capitation, la déclaration du 19 mars 1747 décida que les femmes de condition taillable, séparées de corps et de biens par autorité de justice ou de fait, seraient taxées personnellement dans les rôles des tailles de leur demeure, non seulement à raison des biens et propriétés que de leurs facultés, commerce et industrie." Jean Villain, *Le recouvrement des impôts directs sous l'Ancien Régime*, op. cit., p. 66.

⁹⁰¹ Si l'exercice des droits du citoyen des assemblées primaires était, comme l'ont montré des études récentes, peu contrôlé, donc peu sujet à écritures et comptes-rendus [cf. Malcolm Crook, *Elections in the French Revolution. An apprenticeship in democracy, 1789-1799*, Cambridge University Press, 1996], on peut penser que pour l'exercice des droits d'électeur, les pratiques devaient être sinon codifiées, du moins sujettes à contestations donc, à vérification.

⁹⁰² René Larivière, "Les femmes dans les assemblées de paroisses pour les élections aux États généraux de 1789", *Bulletin d'histoire économique et sociale de la Révolution française*, 1974, pp. 123-157.

continue de prévaloir dans les assemblées provinciales⁹⁰³, on voit mieux, par contraste, les conséquences que la Révolution politique de la souveraineté nationale a pu avoir sur la participation et sur la représentation des femmes dans ce genre d'assemblées. De cette meilleure compréhension de la situation politique des femmes émerge, par contraste, la figure du citoyen chef de famille telle qu'elle est pensée par les législateurs de la Révolution.

Lorsque, sous l'ancien régime, une femme mariée est propriétaire d'un bien soumis à 50 livres d'impositions, elle se voit attribuer un droit de suffrage indirect, exercé par son mari ; une veuve peut, sur ces mêmes bases, donner procuration à l'un de ses enfants majeurs qui, de ce fait, devient électeur ou éligible. Un des bureaux de la seconde Assemblée des Notables, en donnant son interprétation du Règlement de janvier 1789, précise que "tous les chefs de famille [du Tiers] peuvent être électeurs ou éligibles" et qu'il...

"...ne voit point de doute que toutes les personnes qui forment tête civile, ou qui ont des propriétés en leur nom, ne puissent, ou concourir ou se faire représenter dans les assemblées, celles qui sont en puissance d'autrui [demeurant] assujetties à n'exercer ces droits que par celui en la puissance de qui elles sont. Ainsi les mineurs pourront sans doute les exercer par leurs tuteurs, qui peuvent leur nommer des fondés de procuration ; les veuves, les filles majeures jouissant de leurs droits peuvent en nommer en leur nom ; les femmes possédant divisément des biens non soumis à la puissance maritale le peuvent de même, et toujours dans le même ordre auquel appartient la personne constituante."⁹⁰⁴

Il apparaît clairement, à travers ce texte, que c'est la situation *effective* des chefs de famille, c'est-à-dire des personnes "formant tête civile", qui importe alors aux yeux de la plupart des membres des bureaux⁹⁰⁵. On a pu penser, sur la base d'une interprétation individualiste des Règlements électoraux de cette période, que les femmes subissaient une véritable exclusion de leurs droits, puisqu'à la fin de l'année 1789, il apparaît qu'elles ne sont pas concernées par les droits électoraux des citoyens⁹⁰⁶. Est-ce parce qu'il n'est plus question, à cette date,

⁹⁰³ Cf. *supra*, le chapitre 1 sur les définitions de la citoyenneté, dans le passage de l'ancien régime à la Révolution.

⁹⁰⁴ Deuxième bureau de la seconde Assemblée des notables, *Moniteur*, I, p. 143 et suiv. Cité par René Larivière, "Les femmes dans les assemblées de paroisses...", *op. cit.*, p. 148.

⁹⁰⁵ Il n'y en a qu'un parmi eux (le 6ème Bureau) pour contester cette interprétation des Édits, et s'opposer aux procurations sous prétexte qu'il n'est point à craindre que les intérêts des femmes et des mineurs "restent sans défense, puisque les uns ont des tuteurs, les autres des officiers de justice, et des gens d'affaires qui sont individuellement électeurs et éligibles." Cité par René Larivière, *ibid.*, p. 149.

⁹⁰⁶ Ça n'est que récemment, sous l'impulsion d'une lecture féministe de l'histoire moderne, que l'on a commencé à opposer la représentation des femmes aux assemblées provinciales, et leur exclusion politique en 1789 ; des historiens du XIXème siècle, attentifs, pour diverses raisons, à ne pas *comparer* les situations respectives des hommes et des femmes, proposent de ce fait une interprétation plus proche de la pensée traditionnelle, en expliquant par les structures politiques de l'époque plutôt que par le sexisme révolutionnaire, cette particularité de la représentation politique des femmes sous l'ancien régime. C'est le cas d'Eugène Bimbenet, vers 1849 et de Jules Tixerant, en 1908 : pour le premier, "l'admission des femmes au pouvoir politique n'est venue que lorsque le fief, confondant le pouvoir et la propriété, incorporant au sol la souveraineté, a laissé la puissance publique à la femme héritière du fief... Ainsi *c'est le respect de l'hérédité et de la propriété* qui a fait reconnaître aux femmes des droits que, jusqu'alors, l'Occident leur avait refusé." ("Recherches sur l'état de la femme, l'institution du mariage et le régime nuptial", *Revue critique de Législation et de jurisprudence*, s.d., probablement vers 1849 ou 1850) ; pour le second, "les assemblées étaient élues sur le principe de la représentation des intérêts et des groupes ; c'est en tant qu'ayant des intérêts propres que les femmes, célibataires ou veuves, députaient aux états de la province ou de la nation quand elles étaient nobles, comparaissaient aux assemblées communales quand elles étaient roturières ; et c'est comme appartenant à des groupements, corporations, congrégations pour les unes, corporations pour les autres, que les religieuses et les femmes exerçant un métier étaient représentées aux états. (...) *Dans tous les cas la considération de la personne n'est pas en jeu et c'est pourquoi l'exercice du droit de suffrage est indépendant, dans une certaine mesure, du sexe.* Il en est autrement avec le suffrage universel ; le droit électoral alors devient un droit individuel, personnel, qui n'appartient qu'au citoyen." Jules Tixerant, *Le féminisme à l'époque de 1848...*, *op. cit.*, pp. 31-32 (c'est moi qui souligne). Pour un aperçu des interprétations actuelles de la dégradation politique subie par les femmes dans le passage de l'ancien régime à la Révolution, cf. Danielle Haase Dubosc et Eliane Viennot (dir.), *Femmes et pouvoirs sous l'ancien régime*, Paris, Rivages/histoire, 1991 ; ainsi que *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.

d'une éventuelle représentation de leurs intérêts, fussent-elles chefs de famille et surtout, propriétaires de biens sur lesquels elles ont pleine capacité ? Ou est-ce parce que ce ne sont plus des chefs de famille, justement, mais des *individus*, qui sont appelés à voter pour les représentants de la nation souveraine, les femmes n'étant pas considérées comme des individus ?

Ces deux interprétations ne se contredisent pas, et constituent toutes deux des arguments forts qu'il convient de ne pas négliger. Je pense que l'opposition individu-non individu, induite par la seconde question, est juste parce qu'elle rend bien compte, en utilisant des catégories qui nous sont familières, de la façon dont on pense la citoyenneté des uns et des autres, en l'occurrence des hommes et des femmes : si les femmes se voient exclues de toute représentation politique d'un règlement à l'autre, c'est en effet parce qu'elles ne sont pas des citoyens. Apparente tautologie, que l'on éclaircira en ces termes : le citoyen est avant tout une figure idéale, que l'on appelle aussi *individu* ; ce faisant, il est citoyen *en tant que chef de famille*, c'est-à-dire non pas au sens strictement juridique que lui donnait le Règlement de janvier 1789 — lequel donnait la possibilité à tout chef de famille, homme ou femme, de se faire représenter —, mais au sens *symbolique*.

P.-L. Roederer, un peu plus tard, explicite parfaitement cette différence : n'est pas chef de famille seulement celui qui l'est concrètement parce qu'il serait marié et père d'enfants mineurs, mais tout homme dès lors qu'il *peut* l'être. Commentant l'ouvrage de Guiraudet sur la famille comme élément des sociétés, paru en 1797, il fait la remarque suivante :

"Cet ouvrage, bien écrit, rempli de détails intéressants, appartient plus à la morale qu'à la politique. C'est sans doute pour animer son sujet et se donner quelque objection à combattre que l'auteur a feint de croire à l'existence d'une doctrine suivant laquelle une nation ne serait qu'une agrégation d'individus, et non une agrégation de familles. Jamais cette doctrine n'a existé, que je sache. Il me paraît universellement reconnu, il l'est surtout en France, que les *chefs de famille* seuls sont citoyens ; bien entendu que sous ce mot, comme chez les Romains, sous le mot de *pater familias*, on doit comprendre non seulement le père de famille, mais aussi celui qui *peut l'être*. *C'est en vertu de ce principe que les femmes, les mineurs, les domestiques, les soldats mêmes, sont exclus des droits de cité.*"⁹⁰⁷

Autrement dit, on a là une figure symbolique susceptible d'englober des catégories hétérogènes d'un point de vue juridique (hommes mariés, célibataires, avec ou sans enfants, hormis les domestiques) mais qui, par ailleurs, a des effets de droit absolument réels. Le symbolique n'est pas qu'une figure de style ; il entraîne une organisation pratique du monde concret dont on a vu les conséquences sur la manière de calculer le cens électoral du citoyen qui, en tant que chef de famille, peut se faire adjoindre d'autres contributions, d'autres revenus que les siens propres. Et c'est bien pour cette raison, parce que la catégorie des chefs de famille est à la fois plus large que celle des pères et maris, et plus étroite que celle des personnes exerçant de fait une autorité

⁹⁰⁷ "Réflexions sur l'ouvrage du citoyen Guiraudet, intitulé : *De la famille, considérée comme l'élément des sociétés*", *Journal d'économie publique*, 20 thermidor an V. C'est moi qui souligne.

parentale, que les veuves et les femmes "possédant divisément" se voient dénier, politiquement, leur qualité "d'individu".

Un individu est, dans les esprits de l'époque, un chef de famille au sens de *pater familias* : non pas la catégorie sexuée de tous les hommes (même adultes), non pas la catégorie matrimoniale des maris, ni enfin celle des individus autonomes exerçant une puissance juridique sur des biens et des personnes, mais bien celle, universelle, des *citoyens*. C'est donc dans le double mouvement qui d'une part fait passer la citoyenneté des droits de la terre⁹⁰⁸ à l'indépendance individuelle, et d'autre part assimile implicitement cet individu citoyen au *pater familias*, que les femmes se trouvent exclues de la pensée de la citoyenneté politique révolutionnaire. Dans ce mouvement, il faut moins voir le résultat d'une politique *d'exclusion*, que le prolongement d'un état de fait existant déjà sous l'ancien régime ; certes, les femmes pouvaient se faire représenter dans les assemblées provinciales et elles ne le peuvent plus dans l'assemblée nationale souveraine ; mais, outre qu'elles ne le pouvaient qu'en raison de leur statut de "seigneurs", il leur était de toute façon interdit d'apparaître *physiquement* dans ces assemblées⁹⁰⁹.

La démarche déductive semble la plus efficace, en attendant la découverte de documents directement relatifs à cette question, pour penser la conception de l'individu-citoyen dans la période qui va de la réunion des Etats généraux à ce décret de l'an X. Étant donné la situation politique des femmes sous l'ancien régime, les règles du droit matrimonial, le maintien de l'autorité du chef de famille non seulement dans le droit civil mais également son utilisation par les théories politiques qui cherchent après 1794 à renouer avec une certaine autorité dans la société politique, et enfin, la façon dont, dans le décret de l'an X, il est simplement dit, sans débat et sans apparente rupture avec les pratiques antérieures, que les femmes sont considérées comme incluses dans le suffrage de leur époux, on peut penser que la conception du suffrage est familialiste dès 1789 ; c'est-à-dire depuis l'ancien régime, la Révolution n'apportant pas de rupture *sur ce plan*.

En revanche, on ne peut rien affirmer quant aux différentes applications concrètes de cette conception

⁹⁰⁸ Car c'est bien cette philosophie, dominante au moment de la réunion des États généraux, qui explique l'existence d'une représentation des intérêts des femmes propriétaires : à travers elles, c'est le domaine qui est visé, et c'est lui qui est représenté. Voir *supra*, le chapitre 1 sur les définitions de la citoyenneté au moment de la Révolution.

⁹⁰⁹ On n'a pas assez insisté sur cette particularité de la participation politique des femmes représentant leur fief, probablement par souci de mieux faire apparaître l'écart entre l'ancien régime et la Révolution — dans laquelle on se plaît à voir, de ce fait, une "réaction". Or, même si l'on a relevé des traces de présence féminine dans les baillages et sénéchaussées (René Larivière relève en effet des présences féminines dans 30 des 60 baillages et sénéchaussées dont il a recensé les cahiers. Comme il l'explique, les assemblées ont été tenues "suivant l'usage accoutumé" ; les femmes ont voté ou non, selon la tradition en vigueur et sans qu'il soit toujours tenu compte et du Règlement du 24 janvier, et des interprétations des différents bureaux de l'Assemblée des Notables), les textes, eux, sont tout à fait clairs : toute femme doit se faire représenter par un homme de sa famille, ou par un représentant légal, toujours masculin. Il y a bien là une distinction nette qui attribue au citoyen des fonctions consubstantielles à son sexe ; un citoyen n'est pas une citoyenne du point de vue de la *présence physique* dans les assemblées, sous l'ancien régime comme sous la Révolution ; quant au support physique de la représentation politique, il évolue, certes, de la terre à la personne individuelle, mais il est toujours concrétisé, incarné par l'homme en tant que membre de la famille (et en l'occurrence, *chef*).

familialiste dont on a vu qu'elle pouvait recouvrir bien des manières de penser la famille, du noyau conjugal aux lignées ascendantes et descendantes des deux époux. Le citoyen est au moins le chef de famille au sens le plus restreint, celui de la communauté de biens qu'il forme avec son épouse et ses enfants ; mais quant aux autres membres de la famille au sens que lui donneront par la suite les législations impériale et monarchiste, rien ne permet d'affirmer ni de supposer qu'ils sont, pendant la période révolutionnaire, susceptibles de déléguer leurs contributions à un "chef" désigné⁹¹⁰.

Ce silence, quoique problématique pour conclure, est significatif des catégories de pensée de la période révolutionnaire, plus attentive à émanciper les citoyens des anciennes entraves de la société d'ordre, qu'à les définir précisément. On a déjà pu observer les conséquences d'un tel décalage à travers le débat sur le citoyen de la société civile et celui de la société politique, dont certains pensent qu'il est *conceptuellement* une seule et même personne tandis que d'autres observent qu'en *réalité*, il subsiste un écart entre l'ensemble des personnes civiles et l'ensemble des électeurs : les deux affirmations sont vraies, parce qu'elles ne considèrent pas la même chose du même point de vue. Alors que la première s'attache à retrouver les catégories de la pensée et de l'action politiques d'une époque (et en l'occurrence, *le* citoyen, civil *et* politique), l'autre s'attarde au contraire sur les conséquences pratiques de la loi, ses modalités d'application et ses effets de droit : c'est ainsi qu'en effet, apparaissent *des* personnes qui, tout en pouvant se revendiquer d'une égalité civile universelle, ne peuvent accéder à la citoyenneté électorale, beaucoup plus restrictive. La contradiction, qui naît de cette confrontation entre les diverses situations des personnes concrètes a l'intérêt de faire émerger ce qui, alors, n'est pas pensé socialement et politiquement : par exemple, la catégorie de la femme civile qui existe en fait (c'est la femme célibataire majeure) mais dont il n'est tiré aucune conséquence sur le plan politique et social, parce qu'elle n'existe pas dans l'esprit des législateurs.

C'est la même chose qui se passe en matière de définition des propriétés concernées dans le calcul des contributions *du* citoyen : une fois posé cet axiome apparemment objectif et universel qu'est la somme de trois journées de travail, nul ne se préoccupe, au moment de la Révolution, des applications extensives (familialistes) qu'il peut recouvrir, alors qu'une propriété est tout sauf individuelle quand on la considère dans le cadre et de sa gestion matrimoniale, et de l'inaliénabilité de certains biens des époux. Ainsi, les contributions *du* citoyen ne sont-elles pas forcément les contributions payées en nom propre par le citoyen, et encore moins celles d'un bien dont il est le propriétaire réel.

⁹¹⁰ Deux thèses récentes, que je n'ai encore pas pu consulter, se sont attachées à l'activité des autorités administratives pendant la Révolution (Philippe Delaigne, *Un exemple de justice administrative départementale sous la Révolution*, Thèse de droit, Lyon III, 1993 ; S. Ségala, *L'activité des autorités administratives départementales des Bouches-du-Rhône de 1790 à 1792*, Thèse de droit, Aix-en-Provence, 1994) ; leur consultation pourrait permettre de faire émerger, par l'évocation de réclamations individuelles sur la qualité de citoyen — reçues par les tribunaux de district (selon Jean-Louis Mestre, "Le contentieux administratif sous la révolution française d'après des travaux récents", *Annuaire d'histoire administrative européenne. Images de l'administration. Mémoires, caricatures, romans, architecture*, n° 6, Baden-Baden, 1994) — d'autres pratiques et conceptions en matière d'attribution des contributions.

Finalement, quoi qu'il en soit de la définition de la propriété et de la famille impliquées dans le calcul du cens électoral pendant cette période, on doit considérer que l'absence même de visibilité de la famille dans les Constitutions et lois électorales est à prendre en compte comme un élément significatif de la façon dont on pense la participation politique sous la Révolution ; là, plus que sous une monarchie, le citoyen est pensé comme un individu, c'est-à-dire une unité abstraite de la cité. Si la famille est présente dans la construction de la citoyenneté, c'est de manière implicite, silencieuse et non problématisée, parce que c'est l'individu abstrait qui occupe et préoccupe le législateur révolutionnaire, et non "l'homme social" des législateurs de la monarchie, situé dans une famille, une classe sociale, une localité, et ouvertement électeur en vertu de sa qualité de propriétaire.

* * *

On voit bien comment s'entrecroisent les différents niveaux de la pensée et de l'action politiques lorsque de la citoyenneté des femmes on passe à celle des chefs de famille. Dans un premier temps, on a pu observer combien jouait, *vraisemblablement*, une représentation implicite, très structurante, de la famille comme modèle de l'organisation des droits et fonctions de ces deux membres de la société ; on a vu que c'était en tant qu'épouse que la femme était pensée, systématiquement, et que c'était en tant que telle, membre de la famille comme unité politique, qu'elle ne pouvait être admise à l'exercice des droits particuliers du citoyen.

Dans un second temps, qu'observe-t-on ? Plusieurs choses qu'il ne faut pas confondre : d'abord et avant tout, une confirmation de l'emprise de ce modèle familialiste sur les pratiques en matière de droits électoraux du citoyen. Ainsi, la possibilité offerte à l'époux de se faire adjoindre les contributions de sa femme et de ses enfants

montre, mieux que n'importe quelle reconstruction, la tendance à ramener systématiquement les citoyens et les femmes à un modèle politique de la famille. A une nuance près, cependant : c'est que cette fois, dans le cas de la conception familialiste du suffrage, le modèle politique implicite vient se confondre avec la famille réelle, empirique, du citoyen. Saisir une telle nuance est important, car elle conduit à ne pas déduire de l'éventuelle absence de l'une, l'inexistence de l'autre : autrement dit, lorsqu'un citoyen n'a pas recours aux contributions de son épouse, soit parce qu'il est célibataire, soit parce qu'il est assez riche lui-même pour pouvoir prétendre à l'exercice des droits électoraux indépendamment de toute aide "extérieure", ou lorsque la loi ne prévoit pas explicitement cette adjonction automatique des contributions de la femme, il n'y a pas pour autant invalidation du modèle familialiste mis à jour. Ceci est particulièrement visible au moment de la Révolution, qui ne juge pas nécessaire de réglementer sur ce point en particulier et laisse finalement les autres lois agir d'elles-mêmes — en l'occurrence, les lois matrimoniales et fiscales qui, de fait, réunissent en une seule entité les patrimoines respectifs ou communs des deux époux et font en sorte qu'il n'y ait qu'un seul contribuable pour la famille nucléaire.

La conception familialiste du suffrage vient confirmer l'hypothèse émise au début de ce travail ; elle en est même l'argument le plus fort. N'est-ce pas à travers la législation électorale de la Restauration et de la Monarchie de Juillet que l'on a pu examiner d'un tout autre oeil celle de la Révolution, qui sans cela n'aurait livré d'elle-même que ce que nous en voyions et que nous en avons dit dans le premier chapitre, à savoir : un ordonnancement impeccable de conceptions et de catégories individualistes, au regard duquel l'emprise du modèle politique de la famille, abordée dans le chapitre 2, pouvait s'offrir comme une interprétation satisfaisante de la *situation des femmes*, mais ni plus ni moins, finalement ?

Reste que cette conception familialiste du suffrage, si visible, si construite sous la monarchie censitaire, est un *effet* du modèle politique de la famille, et qu'il n'est que cela. C'est pourquoi il faut distinguer entre les implications concrètes du modèle, celles qui entraînent des techniques électorales particulières, et celles qui ont des effets moins visibles, comme l'organisation de la citoyenneté des uns et des autres. C'est à cette dernière qu'il faut s'attacher, plus qu'à la première ; car en vérité, il faut bien garder à l'esprit que, même sous la Révolution qui en dit si peu sur le sujet, qui se préoccupe si peu de faire adjoindre au citoyen des propriétés autres que les siennes propres parce que ça n'est pas son problème essentiel, même sous la Révolution, c'est la répartition des propriétés au sein du couple qui nous a permis de montrer qu'elle-même était traversée de la conception familialiste du suffrage ; ou plutôt, c'est parce que la Révolution assied la citoyenneté sur la propriété que nous avons pu faire le lien entre la citoyenneté et la famille, par l'intermédiaire des lois matrimoniales et fiscales.

Maintenant, supposons que le suffrage soit universel et ne repose plus sur aucun signe patrimonial. Que se passe-t-il ? Toute l'analyse s'en trouve-t-elle réduite à néant ? On pourrait le supposer s'il n'avait pas été établi

que jouait, en amont, une représentation politique de la *famille*.

En réalité, même en l'absence d'un suffrage censitaire, même indépendamment de tous les droits qui régissent la gestion et la transmission du patrimoine, la famille continue de fonctionner comme catégorie implicite de la pensée politique. La propriété, le cens, ne jouent ici que comme les supports (bienvenus) de la démonstration que nous avons tentée, pour donner plus de force à l'argument premier, et qui est celui de l'emprise "non idéologique" d'un modèle politique sur les représentations⁹¹¹. Encore une fois, on ne peut pas confondre la famille qui empiriquement sert de base au calcul du cens (et qui est en fait la lignée), et le modèle politique de la famille qui organise la citoyenneté des femmes, des chefs de famille, des domestiques et des enfants. Elles ont un lien de causalité, mais pas d'identité.

Le fait que les femmes et les domestiques soient exclus du suffrage aurait pu suffire à mettre en évidence l'existence d'une confusion entre l'autorité politique nécessaire à un homme pour devenir l'individu-citoyen et l'autorité dans la famille. Ce que nous avons montré dans ce chapitre, ce sont les effets les plus visibles et surtout, indéniables, que le système électoral, basé sur la propriété, laisse transparaître ; mais quant aux effets les plus concrets, les plus immédiats de cette confusion, ils résident bel et bien dans l'organisation dissymétrique de la citoyenneté des "hommes" et des femmes.

Ne pas lier l'emprise du modèle politique de la famille au suffrage censitaire est d'autant plus important que de cette distinction dépend la compréhension des événements qui suivent. La Révolution de 1848, on le sait, institue pour la première fois un suffrage universel strictement individualiste ; la propriété n'est plus la condition, même minimum, pour accéder à l'exercice des droits électoraux. Tout individu, désormais, peut prétendre au statut de citoyen. Si l'on garde à l'esprit l'indispensable distinction que nous avons préconisée, on doit en déduire logiquement que peut continuer de fonctionner le modèle politique de la famille, même si désormais ne peut plus jouer l'argument du calcul familialiste du cens électoral. Pourtant, c'est une rupture bien plus importante que le simple passage d'un suffrage censitaire à un suffrage radicalement individualiste qui a lieu, en 1848 et qui nous permet de clore la période que nous avons délimitée pour étudier l'emprise de la famille comme catégorie politique ; c'est que, au-delà de l'ouverture du droit de suffrage à tous les citoyens, a lieu un élargissement de la citoyenneté à des hommes qui jusque-là n'étaient pas des individus, à savoir : les domestiques.

La simple adjonction de cette catégorie de la population à la citoyenneté n'a que peu à voir, *a priori*, avec l'efficacité, toujours forte, du modèle politique de la famille : toutes les femmes ne continuent-elles pas d'être

⁹¹¹ S'il fallait un ultime exemple, nous prendrions celui du domestique, dont l'absence de participation au calcul du cens du citoyen n'induit nullement qu'il n'appartient pas, politiquement, à la famille. Il est exclu du patrimoine familial, c'est une chose ; n'en déduisons pas qu'il est victime d'une plus grande exclusion politique que la femme, sous prétexte qu'il ne participe *même pas* à la constitution du cens électoral.

exclues du droit de suffrage ? Certes ; mais de cette "simple adjonction" découle aussi une confusion toute nouvelle, et qui va avoir des conséquences importantes sur la manière dont on considère la citoyenneté des hommes et des femmes : c'est que pour la première fois, *tous* les hommes sont des individus, tandis que les femmes sont désormais les *seules* exclues du droit de suffrage. 1848 va opérer une rupture dans les représentations parce qu'à travers l'institution du suffrage universel, très probablement encore issue du modèle politique de la famille, peuvent se mettre en place d'autres catégories politiques, qui vont s'avérer beaucoup plus pertinentes au regard de cette définition nouvelle citoyenneté, à savoir : l'appartenance sexuelle et l'identité individuelle.

Chapitre 4

La famille, unité dans le droit électoral

Toute la première moitié du XIXème siècle est traversée de la distorsion entre les effets de l'idéologie individualiste et ceux du modèle familialiste, qui tous deux structurent, à des niveaux différents, la pensée politique. *Distorsion*, parce que ces effets, au lieu de se répartir distinctement entre la sphère civile et politique des citoyens d'une part et celle, domestique, des citoyennes (ce qui pourrait laisser penser que la construction privé-public n'est qu'une habile réponse à une volonté politique de rejeter les femmes hors du politique), *ces effets sont visibles jusque dans l'organisation de la citoyenneté des hommes*. Autrement dit, lorsqu'on a affirmé jusqu'à présent que c'était en référence à un modèle de la famille qu'était organisée la société politique, c'est-à-dire *et la citoyenneté des femmes et celle des hommes*, on ne se contentait pas de le *déduire* de la situation

particulière des femmes. On n'a pas transformé les citoyens en époux, sous prétexte que les citoyennes sont des épouses, et ce pour servir notre thèse, ou plus généralement pour *donner* à la philosophie universaliste la cohérence que nous lui supposons. Il se trouve au contraire qu'on peut vérifier jusque dans l'organisation des lois électorales, jusque dans la constitution du droit de suffrage, les effets de la définition implicite du citoyen comme chef de famille, et non comme "pur individu" au sens actuel du terme.

C'est en effet une chose d'avoir établi que les femmes sont toujours pensées comme épouses, et que c'est comme telles qu'elles sont investies de fonctions politiques spécifiques. Mais, peut-on se demander, en quoi cela remet-il en question, au fond, l'analyse en termes d'opposition entre le domestique féminin et le politique masculin, l'un archaïque et holiste, l'autre moderne et individualiste, et finalement, l'accusation d'avoir exclu les femmes de l'universel ? Certes, la famille réunit les époux, au lieu que l'appartenance sexuelle les opposait comme deux catégories naturelles. Certes, la famille comme unité indivisible montre que les citoyennetés des uns et des autres sont pensées conjointement, et non pas l'une contre l'autre, comme deux classes que leurs intérêts opposeraient ; et que s'il y a exclusion des femmes de la participation électorale, il n'y a pas exclusion du politique, dès lors que c'est l'unité familiale qui sert de référence pour penser l'organisation de la citoyenneté, et non l'unité du genre humain décomposée en autant d'individus qu'il y a de personnes physiques. Tout cela constitue la trame de la pensée politique de 1789 à 1848, et l'on ne saurait la négliger : elle permet de comprendre et la situation politique particulière des femmes dans la cité, et la conception universaliste qui exclut moins qu'elle n'englobe les uns et les autres à travers la famille comme unité politique représentée électoralement par le citoyen. Tout ceci se montre facilement dès lors qu'a été aperçue la puissance de la famille comme catégorie implicite de la pensée politique.

Reste qu'on ne prouvera pas à un esprit sceptique la prégnance de ce modèle, tant que subsistera l'opposition manifeste entre l'organisation individualiste de la société civile et politique dans laquelle tous les citoyens sont déclarés libres et égaux, et l'organisation de la famille dans laquelle il n'y a plus d'individus mais des épouses et des enfants : n'y a-t-il pas là une "preuve" que la société civile et politique n'a que faire de la famille et de la citoyenne, qu'elle relègue à ses frontières extérieures ? que notre analyse vaut peut-être pour *expliquer* la mise en place de la distinction entre le domestique et le politique, mais qu'elle ne modifie finalement en rien notre compréhension actuelle de la sphère civile et politique des individus, qui reste traversée des mêmes principes égalitaires, de la même figure du citoyen, et des mêmes critères d'abstraction qui fondent l'universalisme ? Qu'une fois de plus, et pour reprendre la question devenue fameuse de cet intervenant, l'histoire des femmes est très intéressante, mais que le résultat de ses recherches ne change pas fondamentalement notre vision de la Révolution. Celle-ci s'est certes élargie, en intégrant la citoyenneté des femmes et en la rendant cohérente avec la philosophie universaliste, mais en quoi s'en trouve-t-elle modifiée ?

Elle se trouvera modifiée d'elle-même, quand on aura montré que le modèle familialiste a des effets non seulement sur la citoyenneté des femmes, mais également sur celle des hommes ; et qu'il n'y a pas un époux qui se serait débarrassé de sa spécificité en entrant dans la sphère politique, et une épouse qui, parce qu'elle aurait conservé cette particularité, en serait exclue. S'il y a bien, en effet, d'un côté des individus et de l'autre les membres subordonnés de la famille, il faut bien voir que ces individus, que nous pensions émancipés de toutes leurs appartenances sociales, sont en réalité pensés sur le modèle du chef de famille. En l'occurrence, et c'est ce que l'on n'a pas su voir jusqu'à maintenant, *l'époux reste un époux jusque dans la sphère politique*. L'individu élémentaire n'est pas celui qu'on imagine aujourd'hui, mais un être dont la stature de chef de famille n'est pas laissée au dehors, et n'est donc pas considérée comme attentatoire à l'égalité et à l'abstraction qui règnent dans la cité. C'est que tous les individus de la société civile et politique sont des chefs de famille en puissance, et c'est là leur égalité fondamentale ; je dirais même, la base de leur *identité*. On n'a pas d'une part les femmes restées des épouses et d'autre part des hommes devenus des individus ; on n'a donc pas un modèle familialiste qui laisserait aux femmes seulement les effets politiques de leur statut universel d'épouses, mais un modèle qui s'applique aussi bien aux uns qu'aux autres, avec des effets similaires. Cette constatation, qui forme un des arguments les plus forts de ce travail, s'offre à voir dans les lois électorales elles-mêmes, ainsi que dans les lois qui, en régissant le régime de la propriété dans le mariage, déterminent automatiquement les droits politiques des citoyens et citoyennes. Dans tous les cas, il s'avère que l'individu de la société politique peut, sans blesser l'égalité qui la fonde, se prévaloir de son statut de chef de famille pour accéder aux différents niveaux de la hiérarchie électorale.

Les lois électorales de la Révolution ne disent rien de ce qu'il faut entendre par la contribution des 3 ou 10 journées de travail ; aussi, la question n'a-t-elle, à notre connaissance, jamais été posée par les historiens, comme si l'application d'un calcul aussi simple ne pouvait qu'aller de soi. Et en effet, quoi de plus facile pour une administration que de distinguer les contribuables de part et d'autre de cette frontière chiffrée ? En vertu de ce présumé, on tend à penser que le citoyen est le contribuable, et que le contribuable est l'individu dont le travail et la propriété ont permis d'atteindre ce seuil fixé par les lois électorales. Or, rien de plus inexact puisque d'autres contributions que les siennes propres peuvent être prises en compte pour atteindre ce seuil des 3 journées de travail. La simplicité n'est donc qu'apparente, alors que les notions de "tien" et de "mien" sont tout sauf claires dès lors qu'on entre dans les méandres du droit matrimonial, et de ce qui n'est jamais défini juridiquement mais qui structure pourtant tout le droit de la propriété : la notion de patrimoine familial.

Pour mettre en évidence ce qui *n'apparaît pas* dans les lois ou les règlements de la période révolutionnaire, il nous faut commencer par mettre cette période entre parenthèse, et nous attarder sur la période

suivante, dont les lois électorales disent elles-mêmes de quelle manière il convient de calculer le cens. C'est seulement une fois munis de cette grille de lecture que l'on pourra revenir sur la décennie révolutionnaire et, par des moyens détournés et une approche déductive, tenter de comprendre le fonctionnement de son système électoral. On verra alors que si écart il y a entre la Révolution et la Restauration, il ne joue pas sur cet aspect de la conception du droit de suffrage, toujours *familialiste*, mais sur les préoccupations divergentes des législateurs de l'une et l'autre périodes, dans un cas plus attentifs à dégager le citoyen comme unité élémentaire, et dans l'autre, d'abord soucieux de le définir et de le situer socialement.

4.1 Un cens électoral dont l'« assiette » est le patrimoine familial

L'approche institutionnelle et conceptuelle des élections de l'Empire et de la Restauration n'évoque jamais les modalités de la constitution du cens électoral, pourtant clairement énoncées par un article, dans chacune des lois électorales depuis l'an X jusqu'en 1831. Cette constitution, pour être technique et comme telle, peu sujette à débat entre les parlementaires, n'en a pas moins des implications d'ordre conceptuel quant aux différentes manières d'envisager la participation, l'appartenance et l'exclusion politiques.

On connaît, grâce à une approche sociologique des élections de la monarchie, la composition de l'électorat⁹¹², des «partis» et clubs politiques⁹¹³, ainsi que des Chambres⁹¹⁴. On connaît l'évolution des droits des électeurs⁹¹⁵, à quelle classe politique et sociale ils appartiennent⁹¹⁶ et au nom de quels principes la classe dite moyenne a été propulsée sur le devant de la scène politique par les doctrinaires, en 1817 et surtout à partir de la loi électorale de 1831⁹¹⁷; on sait qu'ils doivent payer une contribution directe de 300 francs qui réduit le corps électoral à 100 000 citoyens mais, sauf exception⁹¹⁸, ces travaux négligent de préciser que le cens est construit

⁹¹² André-Jean Tudesq, «Les comportements électoraux sous le régime censitaire», AFSP, deuxième congrès national, Grenoble, 1984.

⁹¹³ Augustin Challamel, *Les Clubs contre-révolutionnaires : cercles, comités, sociétés, salons, réunions, cafés, restaurants, et librairies*, Paris, 1895; Jean-Jacques Oechslin, «Sociologie, organisation et stratégie de l'ultra-royalisme», *Politique. Revue internationale des doctrines et des institutions*, juillet-septembre 1958; Paul Thureau-Dangin, *Le parti libéral sous la Restauration*, Paris, 1876.

⁹¹⁴ Jehan Crauffon, *La Chambre des députés sous la Restauration, son recrutement et son organisation*, thèse de sciences politiques et économiques, Tulle, 1908; Jean Becarud, «La noblesse dans les Chambres, (1815-1848)», *Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle*, juillet-septembre 1953, qui montre notamment que le pourcentage de nobles dans les Chambres de la période censitaire diminue régulièrement, en passant de 54% en 1815 à 27% en 1846.

⁹¹⁵ Outre la bibliographie donnée plus haut (chapitre 1), voir Albert Lheure, *De l'influence de la fortune sur la capacité politique*, Paris, 1900, qui étudie la législation électorale sous l'angle des contributions, depuis la Révolution; lui non plus ne précise pas que ces contributions pouvaient être déléguées par d'autres que par l'électeur.

⁹¹⁶ Adeline Daumard, «Structures sociales et classement sociologique», *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, tome X, 1963; André-Jean Tudesq, *Les grands notables en France (1840-1849), Etude historique d'une psychologie sociale*, thèse de lettres, Bordeaux, 1964, 2 vol.; et du même auteur, «Les structures sociales du régime censitaire», *Conjoncture économique, structures sociales, hommage à Ernest Labrousse*, Mouton, Paris, 1974, Ecole Pratiques des Hautes Études/Sorbonne, 1974.

⁹¹⁷ Outre l'ouvrage de Pierre Rosanvallon (*Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985), qui analyse bien la philosophie de François Guizot concernant les capacités politiques, on peut également renvoyer à celui d'André-Jean Tudesq, *Les grands notables en France...*, op. cit., notamment le chap. III du vol. 2, intitulé «La représentation nationale dans la pensée des Notables», pp. 730-742.

⁹¹⁸ Cf. Jean-Paul Charnay, *Théorie et pratique du suffrage politique en France*, Paris, 1965, qui est le seul, à ma connaissance, à souligner la possibilité donnée au citoyen d'ajouter à ses contributions celles dues par sa femme ou ses enfants, et à la veuve de transférer ses contributions à l'un de ses descendants directs: «Deux mesures renforçaient la montée de cette classe [moyenne]: l'art. 40 de la Charte de 1814 disposait que seuls étaient électeurs les citoyens âgés de plus de 30 ans, et payant une «contribution directe de 300f.» (...) D'autre part, afin d'assurer l'autorité et le prestige de la cellule sociale (la famille), son chef ajoutait à ses contributions celles dues par sa femme ou ses enfants mineurs (art. 2 de la loi Lainé du 5 février 1817); et afin de reconnaître sur le plan politique l'importance sociale de la femme, la veuve fut admise à transférer ses contributions à celui de ses fils, petits-fils ou gendres, qu'elles désignerait (art. 5 de la loi Siméon du 29 juin 1820).» (*Ibid.*, p. 87).

non seulement à partir des contributions de l'électeur, mais également à partir de celles de certains membres (hommes ou femmes) de sa famille.

Ce qui paraissait tellement évident aux yeux des législateurs au point que cet aspect de la constitution du cens ne fut jamais vraiment débattu dans les Chambres, a finalement disparu de notre lecture actuelle de leurs lois, textes réglementaires et discours politiques. On voit aujourd'hui dans le cens la frontière économique mise par les bourgeois de la monarchie censitaire entre les 100 000 électeurs et tous les autres exclus du suffrage : pauvres, femmes, domestiques, enfants, petits bourgeois, paysans, ouvriers, etc. C'est là une vision tout à fait *objective* de la réalité : il n'y a en effet que 100 000 électeurs pendant toute la Restauration, parce qu'il n'y a, effectivement, que 100 000 citoyens capables de payer un cens de 300 francs. Mais, la question que nul ne s'est posé est la suivante : ces citoyens, capables de s'acquitter d'un cens électoral de 300 francs, le sont-ils seulement par des biens qui leur sont *propres*, c'est-à-dire pour lesquels ils payent effectivement des contributions ? Outre que cette définition toute fiscale de la propriété oblitère déjà la diversité des propriétés contenues dans une communauté matrimoniale par exemple, elle ne suffit de toute façon pas à rendre compte de la manière dont le cens électoral du citoyen est calculé : en effet, d'autres contribuables peuvent déléguer leurs contributions au citoyen pour l'aider, collectivement, à atteindre le seuil des 300 francs.

Les délégations de contributions pratiquées de l'an X à la loi de 1831 le sont dans un cercle bien précis : celui de la "propriété familiale" comprenant l'ensemble des biens appartenant à la *parenté* directe, ascendante et descendante, du *couple* formé par l'électeur et son épouse. L'électeur est pensé, sur une ligne verticale, comme une sorte d'héritier universel fictif de toute sa parenté directe ; et sur une ligne horizontale, comme le chef de la communauté morale et politique qu'il forme avec son épouse. Sans jamais tenir compte de la diversité des situations prévues par le droit civil, que ce soit en matière de droit matrimonial ou successoral, la loi électorale pose une définition de la famille qui lui est au contraire tout à fait spécifique.

4.1.1 L'électeur, ou la fiction de l'héritier universel

Il est nécessaire, avant d'aborder la législation électorale en matière de définition des propriétés concernées dans le calcul du cens, de donner un bref aperçu des structures juridiques et sociales dans lesquelles elle s'insère. Insertion de fait, qui comme on va le constater, semble avoir peu d'influence sur sa propre conception de ce qui peut être, du point de vue politique, un patrimoine. Face à des catégories juridiques et des

pratiques sociales *individualistes* qui tendent toutes à morceler la propriété, on voit la construction politique se baser sur une conception *lignagère* du patrimoine familial.

Un contexte juridique et social marqué d'individualisme

On sait que la Révolution souhaitait multiplier les petits propriétaires d'une part, et amoindrir socialement les grandes familles d'autre part, en morcelant leur patrimoine immobilier⁹¹⁹. Sous l'ancien régime, le principe de la conservation des biens dans la famille interdisait de disposer librement de ceux-ci ; la Révolution a rompu avec cette logique, on le sait, en abolissant : la distinction entre les biens nobles et les biens roturiers ; le droit d'aînesse ; et en obligeant les parents à transmettre une part égale de leurs biens à chacun de leurs enfants. Ainsi, selon la loi du 17 nivôse an II, la seule quotité laissée au testataire, faible au demeurant⁹²⁰, ne saurait avantager que des tiers, afin de ne pas rompre "la sainte égalité" entre les descendants⁹²¹. Par cette loi, disparaît également ce qui faisait l'ossature de l'ancienne conception lignagère de la famille, à savoir l'ancienne distinction entre les biens de famille (dits *propres*⁹²²) et ce qu'on appelait les *acquêts*, qui permettait de conserver dans la "branche" d'une famille ce que celle-ci regardait comme sa propriété inaliénable, indépendamment de la volonté (et des dettes) des individus.

Quoique modérée par les législateurs du Code civil qui souhaitent redonner au chef de famille la possibilité de privilégier l'un de ses descendants (et donc, de retrouver un moyen de pression qui, à leurs yeux, permettra de renforcer à bon escient son autorité⁹²³), cette volonté politique de morceler les patrimoines survit à la période révolutionnaire. D'abord, parce qu'à défaut de testament, le père est supposé avoir voulu *l'égalité* entre ses enfants ; ensuite, parce que même s'il établit un testament, le père n'est pas complètement libre de ses choix :

⁹¹⁹ La loi du 17 nivôse an II, emblématique de l'esprit révolutionnaire en matière de droit successoral selon Jacques Poumarède, cherchait à diffuser la propriété, en multipliant le nombre des propriétaires attachés à la Révolution ; la loi "devait être, dans l'esprit de ses rédacteurs, 'un moyen d'émancipation de l'individu par la propriété'". Cf. Jacques Poumarède, "La législation successorale de la Révolution entre l'idéologie et la pratique", 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. 172. Sur la lutte législative contre le maintien des patrimoines pendant la Révolution, cf. Louis Chaine, *Contribution à l'étude du patrimoine familial dans le droit français*, thèse de droit, Lyon, 1943.

⁹²⁰ Elle est d'1/10 si on laisse des héritiers directs, et d'1/6 s'il n'y a que des collatéraux (art. 13 de la loi du 17 nivôse an II).

⁹²¹ Cf. Jacques Poumarède, "La législation successorale de la Révolution...", *op. cit.*, p. 169.

⁹²² Cette distinction n'était appliquée qu'en pays de droit coutumier, c'est-à-dire dans toute la France à l'exception des pays méridionaux (selon une frontière suivant grossièrement les régions actuelles de l'Aquitaine (exception faite du Béarn), Midi-Pyrénées, Languedoc-Roussillon, Rhône-Alpes et Provence-Alpes-Côte-d'Azur). "Les *propres*, c'est-à-dire les biens patrimoniaux reçus des ancêtres, devaient revenir à la famille et d'abord aux enfants, et, pour cela, étaient protégés par une réserve des quatre cinquièmes ou des deux tiers. Les dettes et les legs du défunt étaient payés sur les meubles et acquêts", explique Jacques Poumarède, qui remarque en annexe que "à l'exception du droit d'aînesse des nobles, critiqué au titre des abus de la féodalité, il faut noter qu'en 1789 aucun cahier de doléances ne réclamait de réforme dans le domaine si sensible de la transmission des patrimoines." Jacques Poumarède, "La législation successorale de la Révolution...", *op. cit.*, p. 181.

⁹²³ C'est Jaubert qui, pour justifier la liberté donnée au père de famille de privilégier un enfant au détriment des autres, déclare que "si les enfants d'un même père ont tous un droit égal à son affection, l'autorité paternelle doit aussi pouvoir distribuer des récompenses." Principe d'autorité toutefois aussitôt tempéré par le souci de justice qui est censé l'accompagner : "La différence entre les besoins et les moyens des enfants exige que le père de famille ait un pouvoir suffisant pour rectifier les inégalités de la nature." Cité par Jean-Michel Poughon, *Le Code civil*, Paris, PUF, coll. Que sais-je ?, n° 2718, 1992, p. 72.

il est contraint de réserver à ses enfants une proportion de ses biens, proportion fixée par le Code en fonction du nombre d'enfants. Mais, "juste retour" au respect de l'autorité paternelle⁹²⁴, le père retrouve la possibilité d'attribuer la "quotité disponible" à celui qu'il désire, fût-il déjà héritier au titre de l'égalité de partage entre les enfants. Ainsi que le résume fort bien Jean-Michel Poughon :

*"le Code laisse ainsi une grande place à l'individualisme : la succession est la transmission du patrimoine d'un individu dont on présume les intentions, à un autre individu. Les préoccupations de grandeur du nom, de conservation des biens dans la famille, si elles conservent une place, sont moins considérées que l'individu et sa volonté."*⁹²⁵

Reste que la notion de bien de famille n'a pas perdu de sa force symbolique et sociale, puisqu'on la retrouve dans certaines pratiques régionales — qui, soumises à la coutume de la famille-souche, continuent de transmettre intégralement le domaine ancestral à l'aîné(e) des enfants⁹²⁶ —, ainsi que dans l'institution du Majorat, destinée par Napoléon Bonaparte à asseoir la nouvelle noblesse d'Empire⁹²⁷. La propriété n'est pas qu'une chose, quoi qu'en disent depuis longtemps les économistes qui cherchent à faciliter le plus possible son échange et sa circulation en tant que marchandise⁹²⁸ ; elle est encore largement, dans le durable passage de l'ancien régime à la période moderne, un bien dont les propriétaires du moment se considèrent comme des propriétaires momentanés, à mi-chemin dans la chaîne des générations entre les anciens et les futurs propriétaires⁹²⁹.

Ces survivances, qui témoignent de l'emprise du modèle traditionaliste et de la capacité des individus à contourner s'il le faut une règle de droit, montrent l'existence d'un certain "décalage entre les proclamations

⁹²⁴ En fait, le Code civil tempère et la volonté égalisatrice des révolutionnaires, et la volonté post-révolutionnaire de certains législateurs de revenir à une "idéologie qui privilégiait 'la tige'", comme l'indique Pierre Murat. Ainsi, les rédacteurs du Code civil repoussent-ils les propositions consistant à redonner au père soit le droit d'exhérer ses enfants, soit celui de "sauter" une génération en léguant aux descendants de l'un de leurs enfants qui aurait déçu, l'entière propriété de sa portion héréditaire. Cf. Pierre Murat, "La puissance paternelle et la Révolution française : essai de régénération de l'autorité des pères", in *La famille, la loi, l'Etat...*, op. cit., p. 404.

⁹²⁵ Jean-Michel Poughon, *Le Code civil*, op. cit., p. 69. C'est moi qui souligne.

⁹²⁶ Cf. Eugène Cordier (*Le droit de famille aux Pyrénées. Barèges - Lavedan - Béarn et pays basque*, Extrait de la *Revue historique de droit français et étranger*, numéros de juillet-août, septembre-octobre, novembre-décembre 1859, Paris, Auguste Durand, 1859) qui après avoir décrit les coutumes d'ancien régime dans cette région particulière qu'est, du point de vue de la transmission du patrimoine familial, le Sud-Ouest de la France, prétend que "ces usances, qui, suivant l'expression d'un vieil annotateur, tirent leur force de rides du temps et de l'usage, n'abandonnent point tout à coup des populations éloignées des centres et qui ne renouvellent point leur esprit dans un jour. On les voit se perpétuer encore, au travers des obstacles que la loi moderne leur oppose, la tourner, la frauder parfois, et profiter sans cesse des moindres facilités qu'elle offre à revenir à la tradition." Propos confirmé, un demi-siècle plus tard, par l'enquête menée auprès des notaires de cette région par le juriste Julien Bonnacase (*Le féminisme et le régime dotal*, thèse de droit, Toulouse, 1905), qui montre qu'en cette partie de la France les familles continuent de fonctionner sur le modèle de la famille-souche, lequel permet par exemple au chef de famille de toucher la dot de sa bru, fût-il le grand-père de son époux (pp. 165-170). Sur le modèle de la famille-souche par rapport aux familles dites "patriarcale" et "instable", voir les travaux de Frédéric Le Play, et notamment *L'organisation de la famille*, 1871.

⁹²⁷ Cf. P. Frain de la Gaulayrie, *Les Majorats, du premier Empire jusqu'à nos jours*, thèse de droit, Rennes, 1909. Les Majorats étaient destinés à maintenir la grandeur d'une famille en rendant son patrimoine inaliénable, indivisible et transmissible au seul profit de l'aîné mâle ; créés par les Senatus-consulte des 30 mars et 14 août 1806, ils seront supprimés par les lois du 12 mai 1835 et du 7 mai 1849.

⁹²⁸ Cf. Louis Dumont, *Homo aequalis, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977.

⁹²⁹ La notion de "propriétaire momentané" n'est pas juridique ; elle n'en a pas moins des effets quant à l'attitude des héritiers, conscients d'avoir à maintenir en l'état ce qui, au fond, n'est pas censé leur appartenir et dont ils ne peuvent pas disposer librement. Et le simple fait que la propriété continue de se transmettre principalement par la voie familiale montre que même les rédacteurs du Code civil lui donnent un sens qui va bien au-delà de la notion de marchandise, signe d'un travail, fruit du mérite individuel, objet dont la valeur ne serait que marchande, notions individualistes qui jalonnent pourtant le discours des législateurs de cette période.

révolutionnaires et la pratique"⁹³⁰. Elles ne doivent pas cacher, cependant, l'efficacité du modèle individualiste véhiculé par le Code civil, notamment dans les classes bourgeoises, plus sensibles par leur position sociale sans doute aux idées de la "civilisation"⁹³¹. Selon Adeline Daumard, la conception individualiste de la propriété s'est rapidement répandue dans la classe possédante — bourgeoisie et noblesse confondues — largement acquise (par la force du droit ou par conviction) aux principes égalitaristes et individualistes de la famille et du couple :

"On maintient l'héritage, explique l'historienne, — car la bourgeoisie refuse la fortune viagère qui limite les entreprises — mais sous deux réserves qui donnent à l'héritage une place très différente de celle qu'il avait sous l'Ancien Régime : le partage égal des héritages entre les enfants est devenu un usage tellement général, il apparaît comme une pratique tellement nécessaire que *même la noblesse est contaminée*, pour employer un mot qui traduit la pensée des nobles de la Restauration ; d'autre part, si la dot est d'usage courant, pour les garçons comme pour les filles, la fortune des parents ne revient aux enfants que le plus tard possible. Les bourgeois, au moins à Paris et dans d'autres grandes villes, préfèrent laisser la quasi-totalité de leurs biens à leur femme ou à leur mari, fût-ce sous forme d'usufruit, au détriment des descendants directs ou des collatéraux. C'est là un point essentiel qui, à mon sens, exprime une conception nouvelle de la famille : des liens d'affection et des rapports individuels sont substitués à la défense de la lignée qui caractérisait la pensée de l'Ancien Régime."⁹³²

Au vu de ces éléments, la classe politique — qui est aussi la classe possédante — va nous paraître en pleine contradiction avec la philosophie du Code civil ainsi qu'avec ses propres pratiques en matière successorale, puisqu'elle se fonde, pour le calcul du cens, sur une conception non plus individualiste, mais *lignagère*, du patrimoine.

La lignée : une fiction de la loi électorale

La première mention de l'adjonction des contributions de *propriétaires capables* à celles des citoyens les plus imposés, membres des collèges supérieurs (arrondissement et département) date de l'an X⁹³³. Le titre III, portant sur la formation de la liste des plus imposés, indique pour la première fois depuis le début des élections révolutionnaires que :

⁹³⁰ Jacques Poumarède, "La législation successorale de la Révolution...", in *La famille, la loi, l'Etat...*, *op. cit.*, p. 177.

⁹³¹ C'est Eugène Cordier qui stigmatise les individus qui, ayant quitté le pays et revenant "imbus des idées de notre civilisation", s'étonnent du maintien de certains usages en contradiction avec les règles du Code civil : "C'est ainsi, dit-il, que dans nos vallées, en présence du Code civil, le droit d'aînesse se maintient comme un fait issu de la volonté des parents. Si c'est une fille et qu'on la marie, elle obtient le même avantage. Son [?] s'ajoute alors à celui de son époux et se transmet à ses enfants. De pareilles adjonctions se sont glissées jusque dans les registres de l'état-civil. L'usage défère encore aux fils des héritières le nom de la maison où ils sont nés : s'ils ont quitté le pays et qu'ils y reviennent, imbus des idées de notre civilisation, ils s'étonnent parfois du silence où l'on relègue la mémoire de leur père et ils cherchent, en vain, à dépouiller le nom maternel." Eugène Cordier, "Le droit de famille aux Pyrénées...", *op. cit.*, p. 115.

⁹³² Cf. Adeline Daumard, "Les fondements de la société bourgeoise en France au XIX^e siècle", *Ordres et classes* (colloque d'histoire sociale, Saint-Cloud, 1967), communications réunies par D. Roche et présentées par C. E. Labrousse, Paris, Mouton, 1973, p. 219. C'est moi qui souligne.

⁹³³ Arrêté du 19 fructidor an X (6 septembre 1802), contenant règlement pour l'exécution du sénatus-consulte du 16 thermidor an 10, relativement aux assemblées de canton, aux collèges électoraux, etc. (Bull. CCXIII, n° 1964, Mon. du 22 fructidor an 10, dans la *Collection complète des lois, décrets, ordonnances, règlements, et avis du conseil d'Etat, publiée sur les éditions officielles du Louvre, de l'imprimerie nationale et du bulletin des lois ; de 1788 à 1824 inclusivement, par ordre chronologique, avec un choix d'instructions ministérielles, et des notes sur chaque loi...*, par J.-B. Duvergier, t. 13, p. 291).

l'on "comptera au mari les contributions de toute nature payées par sa femme, quoique non commune en biens" (art. 66) ; "au père les contributions payées sur les biens de ses enfants mineurs" (art. 67) ; qu'un "citoyen dont le père paie une somme totale de contributions assez forte pour être des six cents plus imposés de son département pourra, si son père consent par une déclaration authentique, visée du maire du lieu de son domicile, être inscrit en sa place comme plus imposé sur la liste des éligibles" (art. 38) ; enfin, que "si une femme veuve et non remariée paie une somme de contributions assez forte pour être du nombre des six cents plus imposés, elle pourra désigner un de ses fils majeurs pour être inscrit sur la liste des éligibles comme plus imposé" (art. 69).

En outre, un arrêté du 12 Brumaire an XI (3 novembre 1802), précise que par "fils", l'on peut aussi bien entendre le "gendre" :

"les dispositions de l'art. 68, titre III, de l'arrêté du 19 fructidor, qui autorisent l'inscription d'un de ses fils, au lieu de son père, sur la liste des plus imposés de la commune ou du département, pourront s'appliquer aux gendres" (art. 1er) ; "si un citoyen interdit paie une somme de contribution suffisante pour être inscrit sur la liste des plus imposés de la commune ou du département, et qu'il ait des fils ou gendres majeurs, ses impositions profiteront, pour l'inscription sur la liste des plus imposés, à l'aîné de ses fils, ou successivement, du consentement de l'aîné, à l'un des puînés. A défaut des fils ou de leur consentement, les impositions de l'interdit profiteront, pour l'inscription sur la liste des plus imposés, au mari de l'aînée des filles, ou successivement au mari d'une des puînées, du consentement du mari de l'aîné."⁹³⁴

A partir de cette date, les projets de lois électorales suivants vont continuer d'admettre de manière explicite l'inclusion, parmi les contributions comptées à l'électeur, de celles de ses parents et beaux-parents ; ce, jusqu'à la loi électorale de 1817 qui ne prend plus la peine de préciser ce que les administrations, par ailleurs, continuent d'appliquer. Ainsi, le premier projet de loi de Vaublanc, présenté le 18 décembre 1815, stipule-t-il, dans son article 37, que

"pour justifier de la quotité des contributions directes exigées par les articles 2, 7 et 9 de la présente loi, et par les articles 38 et 40 de la Charte, on pourra réunir les contributions payées dans plusieurs départements.

On comptera :

Au mari, les contributions payées par sa femme, quoique non commune en biens ;

Au père, celles de ses enfants mineurs ;

Celles d'une veuve non remariée, en faveur de celui de ses fils qu'elle choisira ;

Au gendre, celles de sa belle-mère, veuve non remariée, dont il aurait épousé la fille unique ;

Au fils et au gendre, celles du père ou du beau-père, si le père ou le beau-père leur transfère leur droit."

Cet article reprend exactement, et sans que cela soit discuté, les modalités de l'arrêté du 19 fructidor an X ; les mêmes modalités sont reprises, à l'Art. 35 du même projet, amendé par la Commission, du 16 février 1816 ; enfin, il devient l'Art. 37 du projet adopté le 6 mars de la même année. On sait déjà que ce projet, voté par la Chambre des députés, ne fut jamais appliqué ; il a l'intérêt, pour nous, de montrer que cet aspect de la loi électorale continue de passer pour une modalité technique, sans enjeu politique susceptible de justifier des débats

⁹³⁴ Arrêté relatif à la faculté de substituer les gendres aux fils, et les fils ou gendres aux interdits, sur la liste des plus imposés d'une commune, ou d'un département (3, Bull. 225, n° 2066, Mon. du 19 Brumaire an 11, dans la *Collection complète...* de Duvergier, t. 13, pp. 319-320). Je remercie Jean Bart de m'avoir fait connaître cet arrêté dont, par manque d'habileté dans la manipulation de la collection Duvergier, l'existence m'avait échappé.

entre les parlementaires. Les lois suivantes, qui elles seront appliquées, laissent ces modalités dans un silence qui, au premier abord, pourra paraître ambigu, en s'en tenant à l'adjonction des contributions de l'épouse (même non commune en biens) et des enfants mineurs ; en réalité, elles se contentent de renvoyer au domaine réglementaire des principes dont l'application est maintenue en l'état tout au long de la monarchie censitaire.

L'article 2 de la loi du 5 février 1817 dans lequel sont définies les modalités de calcul du cens électoral est considérablement amoindri, par rapport aux versions antérieures du projet Vaublanc de 1816 ; il ne stipule plus que pour le mari et le père d'enfants mineurs, comme si le fils, le petit-fils, le gendre, tous majeurs, n'étaient plus concernés⁹³⁵. Il ne faut pourtant pas déduire de ce laconisme que les contributions des autres membres de la famille ne seront plus comptées au citoyen ; en cette matière, il semble que l'on soit sans cesse à la limite de ce que dit la loi et de l'application d'autres textes (textes dont on n'a pas réussi à déterminer de quelle catégorie ils relevaient⁹³⁶).

Plusieurs éléments coïncident qui nous permettent d'affirmer avec certitude que l'on continue à pratiquer l'adjonction des contributions de la belle-famille et d'une manière générale, de toute la parenté directe du couple, jusqu'à la fin de la monarchie de Juillet.

Un premier indice vient de l'existence, repérée pour la session de 1816, d'un décalage entre le mutisme des textes et leur application : ainsi, a-t-on découvert par hasard, à la lecture de la vérification des pouvoirs des députés élus au lendemain de la dissolution de la Chambre introuvable (automne 1816), le cas d'un député, du nom de Tibord, qui s'était fait adjoindre les contributions de son beau-père afin de remplir les conditions d'éligibilité (1 000 francs) ; or, l'ordonnance du 5 septembre 1816, destinée à régler ces élections, était restée muette sur ce point, en se contentant de préciser que l'"on comptera au mari les contributions payées par sa femme, au père celle de ses enfants mineurs"⁹³⁷ ; nulle part elle ne faisait mention de la possibilité pour l'électeur de se faire déléguer les contributions de son beau-père. Or, le député Tibord doit précisément son éligibilité aux contributions de son beau-père⁹³⁸. Il y a donc bien, en la matière, une pratique qui peut largement déborder le

⁹³⁵ "Pour former la masse des contributions nécessaires à la qualité d'électeur ou d'éligible, on comptera à chaque Français les contributions directes qu'il paye dans tout le royaume ; Au mari, celles de sa femme, même non commune en biens ; et au père, celles des biens de ses enfants mineurs, dont il aura la jouissance".

⁹³⁶ Je n'ai trouvé aucun règlement précisant de quelle manière il convenait de calculer le cens électoral du citoyen ; ce qui ne veut pas dire qu'il n'en existe pas. Des chercheurs mieux doués ou plus chanceux trouveront peut-être les textes qui, hors de la loi, régissent le calcul du cens. C'est donc par d'autres voies que j'ai dû et pu faire les recoupements, notamment grâce à des manuels de droit électoral rendant compte d'arrêts du Conseil d'Etat par exemple, ou comme on le verra, à des situations individuelles montrant que les administrations chargées d'établir le cens électoral continuaient d'appliquer des principes qui par ailleurs sont absents des lois électorales.

⁹³⁷ Article 9.

⁹³⁸ Séance de la Chambre des députés du 7 novembre 1816.

cadre explicite de la loi⁹³⁹.

Si le cas du député Tibord est étudié par les députés lors de la vérification des pouvoirs, ça n'est nullement parce qu'il s'est fait adjoindre indûment les contributions de son beau-père, mais parce que le lien de parenté qui l'unit à ce beau-père est problématique. En effet, M. Tibord est veuf et sans enfant : le père de son épouse décédée peut-il encore être considéré comme un membre de sa famille ? s'interrogent les parlementaires. Y a-t-il un *lien de parenté* entre ces deux hommes qui justifie l'adjonction des contributions de l'un à l'autre ? Les réponses apportées à ces questions sont divergentes, et au fond, peu importe de quelle manière on a finalement tranché ; il suffit de constater que le lien familial, s'il est prouvé — c'est-à-dire s'il est reconnu par les députés indépendamment d'une règle de droit précise —, suffit à faire considérer ces deux patrimoines, distincts au regard du droit civil, comme un seul⁹⁴⁰. Ainsi, le député Aupetit-Durand demande-t-il l'ajournement du député, sous prétexte qu'étant veuf et sans enfant, de surcroît remarié, "il ne peut donc pas recevoir la délégation d'un premier beau-père qui n'est plus rien pour lui". Pour M. de Luzines, qui clôt le débat, l'absence d'un tel lien de parenté n'est pas aussi évident ; aussi renvoie-t-il la question à une vérification préalable de l'existence de ce lien, sans que l'on sache selon quels critères il faudra trancher⁹⁴¹.

On trouve un second indice de la prégnance de cette pratique permettant de calculer le cens électoral sur une base plus large que celle donnée par le texte de la loi électorale, dans l'étude d'un autre cas individuel, celui d'un député élu en 1828. Il faut savoir que, pas plus que celle de 1817, la loi électorale de 1820 ne précise que des parents peuvent déléguer leurs contributions à l'époux de leur fille ; pourtant, c'est bien ce qui s'est passé pour Cormenin, dont le détail du cens électoral nous est fourni par Paul Bastid, dans la biographie qu'il lui consacre⁹⁴². Du fait de ses seules propriétés, le cens électoral de Cormenin ne se serait élevé qu'à 594,30 francs ; grâce à la délégation des contributions de propriétés inscrites au nom de M. et Mme Gillet, parents de son

⁹³⁹ D'ailleurs, le problème sera évoqué lors de la discussion de l'article 2, le 4 janvier 1817 : est-il bien nécessaire de préciser que les contributions de la femme et des enfants seront comptées au mari et au père, alors qu'il suffirait de laisser les tribunaux décider d'après les lois existantes ? demande le député Benoist ; ce à quoi Lainé répond que "ces observations seraient parfaitement justes, si les mêmes dispositions ne se trouvaient pas consignées dans des ordonnances qui seront abrogées par la présente loi. Si dans cette loi, on ne renouvelait pas les mêmes dispositions, on pourrait croire qu'elles sont comprises dans l'abrogation générale des ordonnances. Il est donc nécessaire de conserver les deux paragraphes, afin que les tribunaux n'appliquent point la loi contre le vœu même de la loi." Interventions devant la Chambre des députés dans la séance du 4 janvier 1817. *Archives parlementaires*, t. XVIII.

⁹⁴⁰ Il aurait été intéressant de pouvoir déterminer si ce beau-père devait encore de l'argent à son gendre, ne serait-ce que par les promesses de dot qui se faisaient au moment du mariage et qui pouvaient être suspendues jusqu'au décès des parents. L'épouse de M. Tibord était-elle fille unique et ses parents lui avaient-ils légué, par avance, tout leur patrimoine, ce qui aurait pu donner alors à l'époux des droits sur la succession de ses beaux-parents ? Je n'ai pas entrepris ces recherches, qui auraient nécessité de connaître le lieu où cet homme s'est marié, de pouvoir accéder aux archives notariales, si archives il subsiste.

⁹⁴¹ "Il paraît que c'est par erreur qu'on donne au député dont il s'agit la qualification de gendre. Il faut vérifier s'il existe en effet un *lien de parenté* entre lui et la personne qui lui délègue son droit, pour qu'il puisse profiter du bénéfice de l'ordonnance". M. de Luzines, intervention dans la séance du 7 novembre 1816. Comment ce lien de parenté fut mis en évidence, c'est ce que je n'ai pas réussi à déterminer, les archives parlementaires ne revenant plus, à ma connaissance, sur ce sujet. On sait seulement que M. Tibord siégera effectivement à la Chambre des députés de 1816 à 1820, au côté droit (cf. A. Robert, *Dictionnaire des parlementaires français, 1789-1889*).

⁹⁴² Paul Bastid, *Un juriste pamphlétaire. Cormenin, précurseur et constituant de 1848*, Paris, Hachette, 1948, p. 88.

épouse⁹⁴³, il peut remplir les conditions d'éligibilité (qui sont toujours de 1 000 francs) .⁹⁴⁴ Selon Paul Bastid, 3/5 de ces propriétés — dont les contributions sont toujours payées par les usufruitiers, en l'occurrence les parents — étaient possédées, en avancement d'hoirie, par leur fille unique, épouse de Cormenin ; c'est donc indépendamment de cette considération qui fait de Mme Cormenin la nue-propriétaire de seulement 3/5 de ces biens, que le *gendre* accède à l'éligibilité, la totalité des contributions lui ayant été déléguée par ses beaux-parents.

Le droit électoral considère l'électeur comme s'il était l'héritier universel de la communauté des biens de toute la parenté, ascendante et descendante, du couple qu'il forme avec son épouse. C'est là une définition originale de la famille, dans la mesure où elle ne tient compte ni des propriétaires réels, ni même des éventuels futurs propriétaires : la délégation de contributions est dans ce cas une opération *politique*, sans conséquences en aval sur la transmission ultime de la propriété, quoique dépendante en amont de la mise en évidence d'un lien de parenté et enfin, temporaire puisque toujours susceptible d'être modifiée au profit d'un autre membre de la famille. La notion de "patrimoine familial" met en avant une approche lignagère de la famille qu'on peut dire spécifique à la loi électorale puisqu'elle contredit les principes du Code civil en matière de droit successoral. Ce faisant, elle répond exactement à la conception que les législateurs de la monarchie censitaire se font de l'électeur comme "individu *social*".

Cette contradiction entre les catégories juridiques et les conceptions politiques n'est qu'apparente. Il faut considérer que l'électeur n'est pas, dans l'esprit des législateurs de la loi électorale, un simple individu issu de la société civile par la vertu de ses propriétés. Certes la propriété individuelle suffit, mais elle n'est pas nécessaire *stricto sensu* ; aussi sa faiblesse relative peut-elle être compensée par d'autres critères susceptibles, comme elle, de prouver la capacité politique de son propriétaire. En matière de construction de la citoyenneté électorale, il va s'agir pour les législateurs de *rétablir*, en compensant l'effet atomisant des lois successorales, le principe de l'unicité familiale autour d'un seul individu. De sorte que de la société civile égalitaire émergent, non pas seulement des individus propriétaires, mais également des citoyens investis de l'autorité politique par un ensemble de personnes privées.

Cette autorité qui leur est conférée puise sa légitimité à deux sources : dans la "nature des choses" s'ils sont pères ou mariés, puisque dans ce cas, épouses et enfants mineurs leur délèguent automatiquement, *nécessairement*, leurs contributions ; et dans l'élection, c'est-à-dire par la désignation effectuée au sein de la famille la plus large, s'ils sont fils et gendres de chefs de famille propriétaires. Dans cet ensemble de personnes

⁹⁴³ Propriétés inscrites dans un autre département et d'un montant de 405,09 francs.

⁹⁴⁴ Notons au passage que l'addition des deux est légèrement inférieure à 1 000 francs ; il se trouve que Cormenin, à cette date, avant de devenir un polémiste remarqué de la Monarchie de Juillet, était un serviteur dévoué de la Couronne, ce qui a pu inciter des administrateurs zélés à ne pas se montrer trop pointilleux (l'écart entre la règle et le fait n'étant, il faut le dire, que de 61 centimes : 405,09 + 594,30 = 999,39).

qui procèdent, par nature ou par choix, à cette sorte d'investiture politique ne figurent, par la vertu de la loi électorale, que ceux que les législateurs veulent bien considérer comme les membres légitimes de la famille de l'électeur, à savoir : son épouses, ses enfants, et ses [beaux-] parents. Il n'y a, par contre, nulle possibilité pour un célibataire en ligne collatérale, — c'est-à-dire en tant que frère, soeur, tante, oncle, cousin, etc. — de déléguer ses contributions. Seule la filiation et la conjugalité sont prises en compte pour définir la "famille politique", comme si la solidarité familiale ne pouvait jouer qu'en direction des membres de la "tige" ou lignée de chacun des membres du couple.

Alors que depuis la Révolution, le pouvoir politique a cherché à diviser le plus possible les patrimoines qui faisaient la grandeur et la force des familles opulentes de l'ancien régime, il continue, de l'Empire à la Monarchie de Juillet incluse, dans le domaine de la représentation politique et de la constitution du droit de suffrage, à situer l'électeur au centre d'une famille "aplatie", celle des propriétaires et usufruitiers *vivants*, toutes générations confondues, sans considérations de transmission ; une famille solidairement réunie pour l'occasion autour des intérêts de l'un d'entre eux, futur électeur ou futur élu qui portera le blason politique de ce "groupe" qui n'a pas d'équivalent dans les lois civiles. Ainsi, l'électeur de la monarchie censitaire est-il autant admis à représenter cette *communauté politique*, que sa propre individualité.

Un autre signe souligne le caractère volontariste de la définition politique de la famille : c'est l'obstination à voir dans les époux une *unité patrimoniale systématiquement solidaire*, même si, par ailleurs, ceux-ci ont montré quelque réticence face à une confusion de ce genre en se mariant sous le régime matrimonial de la séparation de biens. Dans ce cas, ça n'est plus seulement l'héritier universel du patrimoine familial que la loi veut voir dans la personne de l'électeur, mais aussi le représentant de la communauté *morale* que celui-ci, lorsqu'il est marié, forme de toute façon avec son épouse.

4.1.2 Le lien conjugal comme lien politique

Le Code civil laisse la possibilité aux époux de ne pas fondre tous leurs biens en une unité patrimoniale sous la direction du seul chef de famille. C'est même pour protéger certains biens immobiliers *contre* les époux que le régime dotal, institution d'ancien régime, a été maintenu dans le Code civil : ainsi le lien conjugal reste-t-

il, selon l'esprit du droit civil, une association temporaire entre des patrimoines étrangers l'un à l'autre, dont la fusion n'est censée opérer qu'à la génération suivante, à travers la descendance commune. Or, la loi politique outrepassa ouvertement, pour des motifs qui n'appellent pas de justification autre que l'intérêt conjoint de la famille et de la société, ces limites posées par le Code civil à la solidarité matrimoniale en matière de propriété.

Les époux, étrangers l'un à l'autre au regard du Code civil

Le régime dotal permet aux époux de séparer une partie de leurs patrimoines propres, et de maintenir dans leurs familles respectives les biens que celles-ci estiment devoir leur revenir⁹⁴⁵. La femme mariée sous ce régime conserve en effet un droit de regard, de gestion et de jouissance sur une partie de ses biens, pourvu qu'ils soient paraphernaux, c'est-à-dire hors de la dot au sens strict. La femme peut donc réserver par contrat un droit d'administration ou de jouissance sur des biens dits "paraphernaux" — parce qu'il "aurait répugné à la conscience française, nous dit Julien Bonnecase, de voir la femme se dépouiller, par le seul fait du mariage, de toute espèce de revenu propre"⁹⁴⁶. Et en effet, précise l'article 1536 du Code, "lorsque les époux ont stipulé par leur contrat de mariage qu'ils seraient séparés de biens, la femme conserve l'entière administration de ses biens meubles et immeubles, et la jouissance libre de ses revenus." Les biens dits "dotaux" étant affectés aux charges du ménage, ils sont placés sous l'administration du mari qui peut en jouir, mais ne peut jamais les aliéner⁹⁴⁷.

Mais, que les biens soient dotaux ou paraphernaux, ils appartiennent de toute façon aux familles respectives de chacun des époux, qui les mettent à leur disposition pour subvenir à leurs besoins ; aussi ces biens ne peuvent-ils être aliénés, ni par l'un qui a pourtant l'autorité maritale, ni par l'autre qui en est pourtant le propriétaire ; ils reviennent, au moment de la dissolution de la communauté, c'est-à-dire à la mort de l'un des époux, à la famille d'origine. Cela étant, une séparation réelle des patrimoines respectifs des époux est possible, si l'on considère les biens paraphernaux sur lesquels le conjoint n'a aucune autorité en matière de gestion et d'administration.

⁹⁴⁵ La famille, selon cette acception, n'est pas celle que le futur époux forme en se mariant, mais celle à laquelle il appartient en vertu de son statut d'héritier. Il en va différemment dès l'instant où un enfant naît de l'union matrimoniale : il a, dès lors, un droit sur les biens dotaux de chacun de ses parents, parce qu'il appartient à chacune des familles de ceux-ci. Il n'y a que les époux qui, à défaut de notifications expresses par voie testamentaire, échappent à la succession l'un de l'autre, la loi les considérant comme deux étrangers, comme deux rejetons de tiges qui ne se rejoignent momentanément que pour produire des héritiers communs. Il va sans dire que c'est là la *philosophie* du Code civil, à laquelle, comme le montre Adeline Daumard, les individus ne se sont généralement pas soumis, en prenant leurs devants pour assurer les droits du conjoint survivant sur la communauté de biens. Cf. *supra*, p. 244. Sur le régime dotal, voir Julien Bonnecase, *Le féminisme et le régime dotal*, *op. cit.*

⁹⁴⁶ *Ibid.*, p. 143

⁹⁴⁷ Les biens dotaux sont destinés à "supporter les charges du mariage" (art. 1540) : "les immeubles dotaux sont la garantie financière de la famille, et on doit protéger les époux contre eux-mêmes", selon Jean-Michel Poughon, *Le Code civil*, *op. cit.*, p. 111.

Quant au régime légal⁹⁴⁸, celui de la communauté de biens, il tend lui aussi à diminuer l'autorité maritale par rapport à ce qui prévalait dans l'ancien droit : le mari n'est plus considéré comme le "seigneur et maître de la communauté", mais simplement comme "l'administrateur de ses biens", ce qui constitue "une rupture complète avec les doctrines anciennes" :

“entre ces deux positions, explique un avocat de l'époque, voici la différence : dans la première [celle d'une communauté-fantôme dont le mari est le seigneur et maître], le pouvoir du mari est sans limites, sans responsabilité. Le mari dispose des biens communs comme de ses biens personnels ; il les peut donner, dissiper, détruire sans en être comptable ; il les grève définitivement de toutes les obligations auxquelles il s'engage, à quelque titre et pour quelque cause que ce soit ; et l'on arrive à ce résultat bizarre, mais logique, que la communauté ne commence que lorsqu'elle se dissout, car ce n'est qu'au moment où cessent les pouvoirs absolus et exclusifs du mari, que les droits de la femme prennent naissance.

Dans la seconde hypothèse au contraire [celle d'une communauté-société où le mari n'est qu'un administrateur des biens], le mari et la femme ont comme associés des droits égaux, contemporains. Le mari est, il est vrai, seul administrateur des biens de la société ; mais cette qualité d'administrateur, pour être réunie à celle d'associé, ne perd pas ses caractères essentiels. En effet, les pouvoirs qu'elle confère sont restreints dans des limites déterminées. Tout acte fait par le mari en dehors des limites du pouvoir qui lui est remis, n'oblige pas la société (...).

Enfin, lorsque le mari, sans même excéder ses pouvoirs, commet des fautes, il en est responsable.”⁹⁴⁹

En effet, celui-ci ne peut ni hypothéquer les immeubles, ni les donner en antichrèse pour la dette d'autrui ; il ne peut en outre disposer du mobilier à titre universel ou en s'en réservant l'usufruit ; enfin, tout acte d'aliénation qu'il ferait en dehors du mandat qui lui est conféré ne porte pas atteinte aux droits de la communauté. A cet égard, il est bien prévu par la loi que tout acte de vente, s'il veut être purgé de l'hypothèque légale que la femme peut faire valoir sur les biens de la communauté, doit comporter la signature de l'épouse, même si ces biens appartiennent en propre au mari⁹⁵⁰. C'est cet ensemble de restrictions à l'ancienne puissance maritale d'ancien régime, que l'on retrouve et dans le régime légal et dans le régime de la séparation, qui fait dire qu'il n'y a finalement pas grande différence entre eux, puisque tous deux protègent les intérêts de la femme⁹⁵¹.

Reste que la *destination* de ces régimes matrimoniaux, c'est-à-dire leur objet et leur motivation, est moins de protéger la femme contre son époux, que de protéger les intérêts patrimoniaux de chacune des deux familles contre les époux eux-mêmes : autrement dit, la femme est certes protégée contre son époux, mais elle est aussi protégée contre elle-même, ce qui revient à dire que les biens qui sont mis entre ses mains ne lui appartiennent pas, mais restent une sorte de propriété collective de sa famille d'origine ; par le régime dotal, cette dernière s'assure que les biens immobiliers qu'elle considère comme sa propriété lui reviendront en dernier ressort, soit

⁹⁴⁸ Le régime matrimonial de la communauté de biens n'est celui qui s'impose aux époux que s'ils n'ont pas choisi, par contrat notarié, celui de la séparation. C'est ce qu'on appelle le régime légal. Les rédacteurs du Code civil le choisissent, de préférence au régime de la séparation, parce que son "essence" est censée se rapprocher le plus de la nature du mariage, c'est-à-dire de l'association et de l'union que forment les deux époux. D'un point de vue économique qui n'a pu échapper non plus aux rédacteurs, il est également le régime qui permet le mieux de faire circuler les richesses, en n'immobilisant pas les biens. *Ibid.*, pp. 106-111.

⁹⁴⁹ R. Cubain, *Traité des droits des femmes en matière civile et commerciale*, Paris, 1842, p. 108.

⁹⁵⁰ *Ibid.*, pp. 107-108 et suiv.

⁹⁵¹ Jean-Michel Poughon note d'ailleurs que l'obligation imposée au mari de demander à sa femme un abandon d'hypothèque a conduit certains à parler "d'incapacité du mari". Cf. Jean-Michel Poughon, *Le code civil, op. cit.*, p. 113.

directement à la mort de cette femme restée leur enfant⁹⁵², soit indirectement si cette femme est devenue mère⁹⁵³.

A titre anecdotique, citons la réaction d'Aurore Dupin, future George Sand qui, au moment de son mariage, lutte contre la volonté maternelle d'imposer au futur couple le régime dotal ; celui-ci est bien plus vu, par une fiancée de 18 ans peu prévenue contre le mariage et les maris, comme une aliénation des individus à la propriété immobilière — propriété inaliénable parce que, selon la philosophie du régime dotal, familiale et lignagère — que comme une nécessaire protection de l'épouse contre d'éventuelles malversations de son mari⁹⁵⁴ :

"J'avais engagé Casimir, raconte-t-elle dans ses *Mémoires*, à résister de son mieux à cette mesure conservatrice de la propriété [le régime dotal que cherche à lui imposer sa mère], qui a presque toujours pour résultat de sacrifier la liberté morale de l'individu à l'immobilité tyrannique de l'immeuble"⁹⁵⁵.

Autrement dit, une jeune fille de la "grande bourgeoisie" peut, en 1822, considérer la communauté comme plus souple que la séparation, et manifester ainsi sa préférence pour l'autorité maritale — dont une fiancée pense par destination pouvoir s'accommoder —, plutôt que pour l'inaliénabilité des biens immobiliers avec laquelle il est impossible, pour le coup, de composer⁹⁵⁶.

Le père est toujours le chef de la famille

C'est une définition politique du lien conjugal qu'imposent les législateurs à travers les lois électorales de cette période : une définition politique parce que, cherchant moins un propriétaire que le détenteur de l'autorité dans la famille, la loi se désintéresse ostensiblement des régimes matrimoniaux qui régissent le droit de propriété des époux.

⁹⁵² N'oublions pas, en effet, qu'au regard du droit successoral, les époux restent des étrangers l'un pour l'autre : ainsi, lorsque le défunt n'a pas pris de dispositions testamentaires, le conjoint survivant est-il considéré par le Code comme le dernier successible, après les enfants, les ascendants, les collatéraux et enfin, les enfants naturels reconnus. L'ordre des successions, tel qu'il est posé par le Code, est donc familial et non conjugal : "le conjoint survivant, quelque étroit que fût le lien qui l'unissait avec le défunt, appartient à une famille étrangère", explique Siméon ; aussi, n'est-il finalement successible que parce qu'à défaut de cette famille, on peut penser que le conjoint survivant sera toujours préféré et préférable au fisc, "qui est l'héritier de ceux qui n'en ont point". Siméon, cité par Jean-Michel Poughon, *Le Code civil, op. cit.*, p. 66.

⁹⁵³ En transmettant à ses enfants les biens qui lui ont été confiés au moment de son mariage, la fille devenue mère les maintient dans sa famille, c'est-à-dire dans la lignée dont elle est issue et à laquelle elle et ses enfants continuent d'appartenir.

⁹⁵⁴ Voir le beau portrait qu'en fait Mona Ozouf, dans *Les mots des femmes. Essai sur la singularité française* (Paris, Fayard, 1995), qui décrit bien l'espèce de naïveté avec laquelle la jeune fille est entrée dans le mariage, "pétrie de bonne volonté, d'illusions sur la sublimité du dévouement conjugal, avec la certitude que dans le mariage c'est à la femme de plier son caractère à celui de l'autre et en y puisant même quelque exaltation" (p. 187).

⁹⁵⁵ George Sand, *Oeuvres autobiographiques*, Paris, Gallimard, La Pléiade, tome II, p. 31. On sait ce qu'il advint de cette communauté : au bout de 13 années de mariage, la séparation de biens est prononcée à la demande de George Sand qui récupère le château de sa grand-mère (Nohant), les enfants et, avec eux, la charge de les élever et de les éduquer. Les détails de cette séparation se trouvent dans la biographie d'André Maurois, *Lélia ou la vie de George Sand*, Paris, Hachette, 1952.

⁹⁵⁶ "Grande bourgeoisie" n'est peut-être pas le terme qui convient le mieux pour qualifier la situation originale d'Aurore, enfant élevée entre une grand-mère paternelle fière de ses origines royales, et par une mère rêveuse, romantique et artiste qui avait été jusqu'à son mariage avec l'officier Dupin, "une fille qui suivait les armées" (cf. Mona Ozouf, *Les mots des femmes..., op. cit.*, p. 179) ; mais s'il faut suivre les grandes catégories sociologiques, qui par définition gommement les particularités individuelles, c'est probablement celui-là qui convient le mieux.

L'article 2 du projet de loi électorale présenté par Lainé en 1816 porte sur l'adjonction des contributions de l'épouse et des enfants mineurs. Il est soumis à la discussion sous deux versions différentes ; celle du projet des ministres, et celle de la Commission (par ailleurs toute dévouée au projet⁹⁵⁷) qui propose de modifier un paragraphe de cet article 2 : au lieu de compter au mari les contributions "de sa femme, même non commune en biens", elle propose de ne compter "au mari [que] les contributions *foncières* de sa femme, *lorsqu'il n'y aura pas séparation de corps*". Voici comment Bourdeau, au nom de cette Commission, justifie la nécessité de ces modifications :

"Lorsque les liens civils et moraux sont rompus entre la femme et le mari par la séparation de corps, il n'a pas paru possible de conserver aucun *lien politique* entre eux ; c'est pourquoi la contribution de la femme séparée de corps ne comptera point au mari."⁹⁵⁸

Lorsque l'article est soumis à la discussion, le 4 janvier 1817, Villèle, chef de l'opposition ultra-royaliste, prend la parole pour réclamer un calcul du cens strictement *individuel* : "L'article 40 dit que les électeurs devront payer une contribution directe de 300 francs. Il faut donc qu'ils la payent par eux-mêmes, et non par *leur femme* ou par *leurs enfants mineurs*."⁹⁵⁹ Mais, lui demande alors, en guise de réponse, Jollivet, "qui paye les contributions d'une femme mariée ? c'est le mari. Qui paye les contributions des enfants mineurs ? c'est le père, lorsqu'il a la jouissance de leurs biens."⁹⁶⁰ Dans ce cas, rétorque Villèle, il convient de retrancher au moins les mots "non commune en biens" du paragraphe concernant l'attribution des contributions de la femme au mari. Cette approche très individualiste du droit de suffrage fait long feu. Lainé, ministre de l'intérieur, argue à l'encontre de la position de Villèle qu'en supprimant les deux paragraphes sur l'adjonction des contributions de la femme, on enlèverait "le droit de voter à un grand nombre de pères de famille"⁹⁶¹ ; or, ajoute-t-il :

"...nous ne saurions trop élever, trop honorer les pères de famille et la puissance paternelle. Ici la loi est politique, en ce qu'elle ouvre une porte large au droit de voter. Supprimer les deux paragraphes, ce serait les restreindre, et ce serait une injustice à l'égard du père, qui, *quoique non en communauté, est toujours le chef de la famille*, et auquel, dans l'intérêt de la famille comme de la société, une grande autorité doit toujours être conservée."⁹⁶²

⁹⁵⁷ La commission nommée pour le projet de loi relatif aux collèges électoraux est composée de 9 bureaux, sous les présidences respectives de Bourdeau, Siméon, Tournemine, Caumont, Breton, Bruyères-Chalabre, Ribard, Mousnier-Buisson et le prince de Broglie, qui à eux tous forment ce qu'on appelle alors la Commission centrale, chargée du rapport présenté devant les députés (par Bourdeau).

⁹⁵⁸ Rapport au nom de la commission chargée de l'examen du projet de loi sur les élections, prononcé par Bourdeau devant la Chambre des députés, dans la séance du 19 décembre 1816. *Archives parlementaires*, t. XVII. C'est moi qui souligne. Rapport qui ajoute aussitôt : "En thèse plus générale, votre commission a cru que les seules contributions foncières de la femme devaient profiter à son époux, ce qui exclut la patente prise au nom de la femme en fraude des tiers, par honte et plus souvent par incompatibilité des fonctions ou d'emplois remplis par le mari."

⁹⁵⁹ Villèle, intervention lors de la discussion de l'article 2, dans la séance de la Chambre des députés du 4 janvier 1817. *Archives parlementaires*, t. XVIII.

⁹⁶⁰ Jollivet, intervention lors de la discussion de l'article 2..., *op. cit.*

⁹⁶¹ Lainé, intervention lors de la discussion de l'article 2..., *op. cit.*

⁹⁶² *Ibid.* C'est moi qui souligne.

L'article 2 est finalement voté dans les termes prévus initialement par le projet du gouvernement⁹⁶³. Aucun des amendements n'est retenu, que ce soit pour respecter la séparation de corps en empêchant le mari de se prévaloir des contributions payées par son épouse, ou pour interdire l'adjonction de contributions autres que foncières.

C'est au principe de l'autorité maritale, dont les époux ne peuvent s'écarter, et cela quel que soit leur contrat de mariage⁹⁶⁴, que les députés se réfèrent pour maintenir, en dépit d'une éventuelle séparation des biens, l'unicité politique de la communauté conjugale. Leur définition (univoque) du mariage comme société politique s'oppose aux multiples possibilités laissées par le Code civil aux époux (et à leurs parents) en matière de gestion des biens⁹⁶⁵. Si l'épouse, selon la loi électorale, *doit* déléguer ses contributions, c'est donc moins en vertu du contrat qu'elle a passé au moment de son mariage, et qui plaçait tous ses biens sous la responsabilité du mari, qu'en vertu de la conception toute politique de ce que *doit* être un homme dans sa famille : non pas tant le gestionnaire ou l'administrateur des biens de la communauté, que le seigneur et maître de l'unité conjugale.

Ce qui distingue les lois électorales des lois civiles sur la transmission du patrimoine, est leur statut dans le temps : autant l'une ne considère le patrimoine qu'à l'instant *t*, comme quelque chose de statique et voit, par conséquent, moins les véritables propriétaires que la fiction que constitue la communauté familiale sous l'autorité morale du chef de famille, autant l'autre doit prendre en compte les intérêts divergents des deux familles qui, à travers l'union matrimoniale des époux, se sont un instant partagé leurs patrimoines pour le transmettre aux générations suivantes. Ce souci de la transmission explique la nécessité de définir la "vraie" propriété, nécessité dont n'ont pas à tenir compte les rédacteurs de la loi électorale, attentifs avant tout à trouver le détenteur de l'autorité. Du point de vue de la définition du citoyen, cette nuance est intéressante puisqu'elle pointe du doigt ce qui, aux yeux de ces derniers, est considéré comme déterminant : non pas la possession réelle, ni la jouissance, ni la capacité à acquérir ou gérer une propriété, mais bien *l'autorité signalée par la position de chef dans la famille*, indépendamment des modalités techniques du droit matrimonial, et même du droit de la propriété tout court. Ça n'est donc pas seulement en tant que propriétaire ou administrateur, mais également en tant que *chef naturel de la famille*, que l'électeur issu de la société civile est habilité à se prévaloir de contributions payées par d'autres que lui-même.

⁹⁶³ Article 2 : Pour former la masse des contributions nécessaires à la qualité d'électeur ou d'éligible, on comptera à chaque Français les contributions directes qu'il paye dans tout le royaume ; au mari, celles de sa femme, même non commune en biens ; au père, celles des biens de ses enfants mineurs, dont il aura la jouissance.

⁹⁶⁴ Cf. *supra*, chapitre 2. Rappelons que selon les art. 223 et 1388 du Code civil, les époux ne peuvent écarter le principe d'ordre public qu'est l'autorité maritale.

⁹⁶⁵ Nicole Arnaud-Duc note à cet égard la distorsion, dans la construction du Code civil, entre le chapitre consacré au mariage d'une part, et la "dislocation du droit matrimonial" d'autre part, englobé dans les contrats, entre les donations et testaments, et la vente. Cf. Nicole Arnaud-Duc, "Le droit et les comportements, la genèse du titre V du livre III du Code civil : les régimes matrimoniaux", in *La famille, la loi, l'Etat...*, *op. cit.*, pp. 183-195.

4.2 Une conception familialiste du suffrage qui traverse toute la période (de 1789 à la veille de 1848)

Une approche moderne du suffrage, en mettant l'accent sur la *participation* politique, tend naturellement à opposer l'ensemble des citoyens à celui des femmes et du peuple. Autrement dit, 100 000 hommes propriétaires à tout le reste de la nation. C'est un découpage qui rend bien compte de la réalité observable, nul ne le niera. Mais on voit bien, désormais, qu'il ne rend pas compte de la façon dont les législateurs *pensent et organisent* la citoyenneté. Femmes et peuple ne se confondent pas, en dépit d'une situation politique apparemment semblable ; car dès lors que, pour devenir électeur, le citoyen peut se prévaloir des propriétés d'autres que lui-même, le seul critère de la participation électorale ne suffit plus pour définir correctement les diverses situations politiques des personnes concernées dans la constitution du cens électoral. Pour ce faire, on parlera d'une *conception familialiste du suffrage* ; dès lors que l'on admet que la famille est une unité politique, et que c'est avec cette unité-là qu'il faut compter pour situer politiquement les personnes, on ne peut plus considérer les femmes et le peuple comme une seule et même catégorie politique, celle des "exclus". Autrement dit, l'exclusion du droit de suffrage, critère objectif ("celui qui ne vote pas"), ne fait pas à elle seule une catégorie politique. Il faut l'aborder encore sous l'angle des représentations d'une époque. De ce point de vue, la monarchie censitaire et la période révolutionnaire forment une unité, quoique l'une ait formalisé ce que l'autre avait, pour des raisons bien particulières, passé sous silence.

4.2.1 Appartenance familiale et droits politiques sous la Monarchie censitaire

La prégnance du modèle politique de la famille sur l'organisation électorale, se voit tout particulièrement à travers ses "cas particuliers" ; on a vu jusqu'à maintenant les grandes lignes permettant de tracer les contours probables d'une conception du suffrage faisant de la famille l'unité élémentaire de la société politique ; on va voir à présent, par l'étude de situations plus exceptionnelles (celle des veuves, notamment), de questions plus anachroniques (autour de la célibataire), mais aussi à travers ce que le vocabulaire des parlementaires laisse transparaître, à quel point se vérifie cette présence, et par là, l'effectivité de la conception familialiste du suffrage.

"Les droits que la femme perd par son veuvage..."

L'exemple des veuves est particulièrement riche d'enseignements pour notre propos, parce qu'il souligne à quel point la simple opposition entre les sexes est insuffisante pour aborder les droits et obligations politiques des uns et des autres, dans le système électoral de la Monarchie censitaire. Par l'examen plus attentif de leur "cas", on va constater en effet qu'il peut y avoir similitude de droits entre des personnes de sexe différent, et différence d'obligations entre des personnes du même sexe.

C'est sans opposition aucune qu'en 1820, lors du débat sur ce qui deviendra la deuxième loi électorale de la monarchie censitaire, le député Bayet fait à nouveau préciser, par un amendement, la possibilité pour la veuve de désigner le fils, petit-fils ou gendre qu'elle souhaitera pour apparaître à la place de son mari défunt dans l'enceinte de la Chambre des députés. La loi du 29 juin 1820, par le débat un peu plus étoffé⁹⁶⁶ auquel le vote de cet article donne lieu, confirme la définition que les juristes donnent à cette époque de la puissance du mari sur la communauté de biens, à savoir : qu'il doit être considéré comme son *représentant* plutôt que comme son véritable propriétaire. Ainsi, son décès ne doit pas poser d'obstacle au maintien d'une représentation politique de cette communauté. Le père, en mourant, ne doit pas priver ses fils (et à travers eux, la famille) de la représentation politique à laquelle l'importance fiscale du patrimoine familial leur donne droit ; en outre, en laissant à la veuve le paiement des contributions des propriétés dont elle est usufruitière, cette mort ne doit pas non plus faire perdre aux hommes de la famille la représentation politique de laquelle ces propriétés participent. Ainsi le député Bayet constate-t-il qu'à la mort du père de famille...

“sa fortune et par conséquent ses contributions sont partagées par moitié entre la mère et les enfants. Dans les familles jouissant d'une fortune médiocre, les droits politiques du fils sont souvent paralysés par l'usufruit de sa mère, jusque dans un âge avancé, et c'est une déduction à faire sur la liste électorale.”⁹⁶⁷

⁹⁶⁶ Relativement à celui de 1817, car en réalité, il ne consiste qu'en quelques échanges très courts.

⁹⁶⁷ Bayet, Intervention justifiant sa proposition d'amendement à la loi électorale, prononcée dans la séance de la Chambre des députés du 12 juin 1820. L'article amendé deviendra l'article 5 de la loi du 29 juin 1820. La loi de 1831 maintiendra ce droit des veuves, en l'étendant aux femmes séparées de corps ou divorcées ; cette loi leur permet, en n'imposant plus l'ordre selon lequel elles doivent déléguer leurs contributions, de choisir l'un de leurs descendants sans égard au degré de parenté ou d'alliance, ou de privilégier un gendre par rapport à un fils ; enfin, elle ajoute au nombre de ceux-ci les petits-gendres (art. 8 de la loi électorale du 19 avril 1831, et circulaire ministérielle du 20 avril, citée par Jules Tixerant, *Le féminisme à l'époque de 1848. Dans l'ordre politique et dans l'ordre économique*, Paris, 1908, pp. 30-31).

Autrement dit, à la dissolution du couple, qui redonne à la veuve la plénitude de ses droits sur les biens qu'elle avait apportés à la communauté, celle-ci doit pouvoir investir des droits politiques attachés à cette nouvelle unité fiscale n'importe lequel de ses descendants directs :

“dans le cas où la mère veuve ne tient pas de la libéralité de son mari la fortune dont elle jouit, et où cette fortune est son patrimoine, est-il moral de la tenir dans une interdiction politique, tandis qu'elle trouve si près d'elle, dans ses fils, des organes fidèles de ses sentiments ?”⁹⁶⁸ demande Bayet.

Ou comment, par de subtils arguments, donner à la définition de la propriété l'assise la plus large possible, le long de la ligne verticale des descendants et ascendants directs. On pourrait déduire de cette remarque du député qu'il s'agit de reconnaître une existence politique, quoique de second rang, aux femmes propriétaires : ne dit-il pas explicitement que la veuve trouvera dans ses fils des "organes fidèles de ses sentiments" ? Il semble bien y avoir, là, une tendance à interpréter le délégation des contributions de la veuve comme un *droit* politique indirect. Selon cette conception de la délégation des contributions de la veuve, le fils, petit-fils ou gendre qu'elle aura désigné, serait véritablement son *mandataire* :

“quoi, Messieurs, poursuit le député du Puy-de-Dôme, la loi du 5 février [1817] nous présente dans le mari et dans le père des mandataires pour les fonctions politiques que la femme ou des enfants mineurs ne peuvent exercer par eux-mêmes ; la loi a voulu donner de la force au lien moral qui unit la femme à son mari et le père à ses enfants, et vous refuseriez au fils de se présenter comme mandataire de sa mère, avec laquelle tant de sentiments l'identifient !”⁹⁶⁹

Il faut s'interroger sur la nature de cette délégation permise aux veuves : s'agit-il d'un droit indirect, comme Bayet le laisse entendre, ou bien s'inscrit-elle dans la conception familialiste du suffrage que nous avons vue à l'oeuvre dans la construction du droit de suffrage des citoyens mariés, fils et gendres de parents propriétaires ? L'idée du député, selon laquelle la veuve trouvera dans un homme de la famille *un organe fidèle de ses sentiments* vient, selon toute probabilité, de sa position hiérarchique de mère (ou belle-mère ou grand-mère), plutôt que d'un droit individuel à être représentée, en tant qu'individu. En tant que mère, il lui est en effet reconnu une autorité naturelle sur les hommes auxquels elle a donné naissance, ou auxquels elle a donné une fille à marier : autorité qui lui vient de son âge et de sa fonction parentale⁹⁷⁰ et qu'elle perd dès qu'elle se remarie,

Le cas des femmes divorcées avait été résolu de manière contradictoire par les Cours royales de Rennes, en 1828, et de Bourges, en 1829 : la première avait accepté d'assimiler la femme divorcée à la veuve, arguant de l'art. 227 du Code civil selon lequel le mariage est dissout par le divorce aussi bien que par la mort naturelle. La seconde était restée plus près de la lettre de la loi électorale, en arguant qu'une veuve est une femme dont le mari est mort, et non une femme dont le mariage a été dissout ; de ce fait, une femme divorcée n'étant pas une veuve, elle ne pouvait se prévaloir des droits que la loi avait exceptionnellement reconnus à la première. Cet arrêt de la Cour royale de Bourges, déféré à la cour de cassation, avait été confirmé par elle, selon Favard de Langlade, *Législation électorale*, Paris, 1830, pp. 117-118.

⁹⁶⁸ Bayet, intervention devant la Chambre des députés, dans la séance du 12 juin 1820.

⁹⁶⁹ Bayet, intervention devant la Chambre des députés..., *op. cit.* Son amendement est adopté en ces termes : "les contributions foncières d'une veuve sont comptées à celui de ses fils ou de ses petits-fils qu'elle désigne, ou à défaut de fils ou petit-fils, à celui de ses gendres qu'elle désigne". Notons que cette indignation du député est toute formelle, sinon feinte, car en vérité nul ne songe à critiquer cette mesure ; l'article 14 est voté sans discussion, de même que l'amendement qui lui adjoint les petits-fils et les gendres, et la proposition de la droite faisant préciser, par un ultime amendement, qu'il ne s'agira que des contributions *foncières* de la veuve.

⁹⁷⁰ Favard de Langlade, en 1830, interprète comme une mesure destinée à "renforcer la puissance maternelle", cette liberté laissée à la veuve de déléguer ou non ses contributions. Cf. Favard de Langlade, *Législation électorale, op. cit.*, p. 127.

puisque par son mariage, toute femme se place sous l'autorité de son époux⁹⁷¹ (et perd tout droit de déléguer ses contributions à l'un de ses descendants : celles-ci reviennent automatiquement à son nouveau mari). Connaissant l'ordre naturel de préséance, du mari sur la femme, et des parents sur les enfants, on devine sans peine que le nouvel époux n'est certainement pas pensé comme un "organe fidèle des sentiments de sa femme", contrairement à l'enfant, fût-il majeur, vis à vis de sa mère. C'est le *degré* dans la hiérarchie familiale qui permet de comprendre pourquoi le député Bayet parle ainsi de la délégation des contributions de la veuve, et non une perception individualiste de la représentation politique, auxquelles les femmes auraient soudainement droit sous prétexte qu'elles sont effectivement propriétaires et chefs de famille⁹⁷².

Même veuves, c'est bien en tant que membres de la famille que les femmes apparaissent dans les lois électorales, et non en tant qu'individus ; même si le fait d'être des aïeules leurs donnent droit à des égards, voire à un respect filial de leurs opinions politiques, c'est en tant que femmes de/dans la famille qu'elles délèguent leurs contributions. Le caractère familialiste du suffrage, qui permet à des personnes de participer à la constitution de la citoyenneté d'un membre de leur famille, en tant que parties d'un tout et non en tant qu'individus, explique par ailleurs que la *moindre* contribution individuelle puisse être prise en compte. Car l'électeur n'est pas censé parler au nom de ceux qui, en raison de leur âge ou de leur sexe, n'ont pas le droit de suffrage ; s'il exprime une opinion politique, c'est celle de toute une famille considérée solidairement, comme parlant d'une seule voix à travers son représentant, naturel ou désigné. A ce titre, l'unité familiale en question peut bien être constituée d'une multitude de petites contributions, puisque seul est considéré, en définitive, l'ensemble comme entité indivisible⁹⁷³.

On peut être situé politiquement, sans exister politiquement : nous avons déjà dit que notre démarche, qui consiste à retrouver les catégories de répartition des personnes selon l'organisation politique induite par les lois

⁹⁷¹ Dès qu'une veuve se remarie, elle perd à nouveau la possibilité de déléguer ses contributions à l'un de ses fils, fût-il du premier lit et nu-propriétaire d'un bien dont elle est usufruitière, et cela même si le second époux l'autorisait. Ces contributions d'un bien retourné dans la communauté conjugale sont désormais comptées au second mari, chef incontestable de la nouvelle famille ainsi reconstituée. Solution du 29 novembre 1820, citée par Favard de Langlade, *ibid*.

⁹⁷² J'emploie sciemment cette expression de "chef de famille", pour faire apparaître la distance entre les deux acceptions possibles de cette notion : acception juridique, qui reconnaît à la veuve des droits similaires à ceux du père de famille ; et l'acception que nous utilisons dans le cadre de la conception familialiste du suffrage, et qui renvoie à la figure symbolique de l'autorité politique et familiale : celle du *pater familias* tel que le définit P.-L. Roederer, et sur laquelle nous reviendrons en temps voulu, en abordant la période révolutionnaire (et notamment, pp. 277-278).

⁹⁷³ On aurait pu penser, en effet, que le patrimoine d'une femme, pour prétendre à une représentation politique, même indirecte, dût, comme celui de tout électeur, remplir les conditions censitaires requises par la loi, donc atteindre le niveau minimum des 300 francs ; mais c'était raisonner en termes d'individualités, alors qu'au contraire, comme on le voit, celles-ci s'effacent devant *l'unité familiale qui seule doit atteindre la cote contributive de 300 francs*. Comme les contributions de la femme mariée, celles d'une veuve peuvent profiter à un tiers, sans atteindre le niveau des 300 francs de contributions requis. Sont admises à déléguer leurs contributions toutes les veuves, quel que soit leur revenu, de même que toutes les femmes mariées font profiter leur mari du droit attaché à leurs biens. Dès lors, un électeur peut cumuler les contributions de ses mère, belle-mère et aïeules paternelle et maternelle [Solution du 29 août 1820, citée par Favard de Langlade, *Législation électorale, op. cit.*], mais aussi de ses père, beau-père et aïeuls, selon l'exemple du député Tibord, (ce que Favard de Langlade de précise pas). Ne nous y trompons pas : c'est bien un vote *individuel* que cet électeur exprime et exerce, et non un vote *plural* tel qu'il sera proposé sous la IIIème République [Cf. *infra*, le chapitre 6, sur le vote familial permettant aux pères de famille d'avoir autant de suffrages qu'ils ont de membres dans la famille.] Autrement dit, les membres de la famille n'apparaissent ni directement ni indirectement, si tant est que l'apparition soit un mode individualiste d'existence politique : ils se *fondent* dans l'unité familiale, et c'est cette unité familiale que le citoyen incarne, comme un tout indivisible *sans individualités* politiquement apparentes.

électorales, n'impliquait pas la reconstruction, *a posteriori*, d'une citoyenneté, fût-elle de seconde zone, pour les personnes que l'on aura réussi à situer. Car ce qui apparaît, au terme de cette étude du cens électoral, c'est que les femmes, situées politiquement dans la famille au sens le plus large du terme (la lignée), ne se voient pas reconnaître la moindre individualité politique, au sens strict du terme. S'il faut parler de citoyenneté, c'est dans les termes très précis que nous avons définis au cours du chapitre 3 : à savoir, une fonction politique des femmes en tant qu'épouses de citoyens, avec tout ce que cela comporte de hiérarchie, de complémentarité, et de dissymétrie. Mais de citoyenne exerçant des droits équivalents au droit de suffrage, par l'intermédiaire de cette délégation de contribution, il n'y en a pas. Il n'y a pas d'exercice du droit de suffrage, mais bien présence passive du patrimoine des épouses, filles et autres femmes de la famille, au patrimoine du citoyen.

On a pu observer qu'il n'est jamais question, à l'époque, de comparer le droit de suffrage des électeurs, et la contribution des femmes à la constitution du cens électoral. Celle-ci, nous l'avons vu, n'est pas destinée à compenser une quelconque exclusion ou inexistence politique des femmes : pour cela, il aurait fallu déjà que cette exclusion soit pensée, problématisée, exprimée et que l'on ait cherché à y répondre. Or, ça n'est pas le cas. Non seulement ces articles sont très peu discutés, mais en dehors de ces rares moments où, dans les débats autour des lois électorales, il est question des femmes à travers leurs contributions, *jamais* leur situation politique n'est évoquée. C'est ce qui nous amène, entre autres, à rejeter toute assimilation politique des femmes aux prolétaires : car contrairement aux seconds, les femmes ne sont à aucun moment explicitement exclues du suffrage. Leur situation va de soi ; on ne peut même pas dire qu'elle soit passée sous silence, comme par aveu implicite d'un aveuglement sur leur exclusion. Car elle est évoquée au moment des articles sur les contributions de la femme dans sa famille, comme une chose aussi vite réglée qu'elle a été abordée ; ni tue, ni problématique. Simplement "naturelle".

Il ne s'agit pas non plus de voir dans cette conception familialiste du suffrage, une délégation, par les membres de la famille, de leur opinion politique : si l'électeur est amené à voter grâce au patrimoine familial constitué d'une multitude de propriétés dont il n'est pas le légitime propriétaire, il ne parle pas pour autant *au nom* des membres de cette famille ainsi reconstituée. Il s'agit, on l'a vu, de redonner à la veuve la possibilité de déléguer ses contributions à un autre membre de la famille, c'est-à-dire d'adjoindre ses biens au patrimoine familial dont elle est considérée comme partie prenante, indépendamment des modalités du droit fiscal et matrimonial. *Membre* de la famille, *partie* prenante du patrimoine familial, *délégation* des contributions : autant de notions qui montrent que c'est à partir de catégories holistes (telles que l'appartenance à la communauté et la conception familialiste du suffrage) plutôt qu'individualistes (telles que le droit individuel et la participation électorale) qu'on peut (re)penser la situation politique des membres de la famille.

A l'intérieur d'une même famille, un père pouvait, *comme une mère si elle était veuve*, déléguer ses

contributions à celui de ses fils, petits-fils ou gendres qu'il choisissait. Pour le père comme pour la veuve, c'est d'un *choix* qu'il s'agit, et non, comme pour l'épouse et les enfants, d'une obligation. Entre le père et la veuve d'un citoyen, on constate qu'il y a similitude de droits mais pas de sexe ; entre la veuve et l'épouse, similitude de sexe mais pas de droits ; c'est donc *la situation des personnes dans la famille et vis-à-vis du citoyen concerné* qui décide de leurs droits ou obligations politiques. On voit ainsi que ça n'est pas *un homme* qui s'arroge les droits politiques attachés à la propriété de sa femme mais un *chef de famille* désigné qui se voit reconnaître le droit de parler au nom de tous les membres de la parenté directe, ascendante ou descendante, du couple qu'il forme avec son épouse, en se faisant déléguer leurs contributions.

Le "chef de famille", c'est bien plus qu'un état d'autorité par rapport à une communauté familiale, que n'importe quel homme ou n'importe quelle femme pourraient indifféremment remplir. C'est une position sociale et morale qui fonde le suffrage, qui cristallise à la fois l'état de propriétaire et celui d'autorité politique naturelle, qui fait se correspondre les deux critères de la propriété et de la famille. Dans ce cas, tout homme, s'il n'est pas indépendant, ne correspond pas à cette qualité morale de chef de famille ; et toute femme, même propriétaire, ne saurait non plus répondre aux exigences de cette charge à la fois sociale et naturelle. Les femmes délèguent *automatiquement* leurs contributions, en tant que membres de la famille, au nom d'une autorité maritale qui n'a rien perdu de sa force, politiquement (alors que juridiquement, on a vu que cette autorité avait diminué par rapport à l'ancien régime) — et contrairement aux parents qui, eux, ont la possibilité de déléguer ou non, parce qu'ils sont déjà, depuis l'abolition de la puissance paternelle sur les enfants majeurs, situés dans un cercle extérieur de la famille nucléaire, conjugale. On voit bien, ce faisant, combien ni la catégorie sexuelle, ni le niveau économique des propriétés individuelles, ne suffisent pour rendre compte de la situation politique des uns et des autres, puisqu'il faut aussi tenir compte de la *situation dans la famille* pour juger des droits politiques de chacun (exclusion, délégation, participation). Le principe sous-jacent n'est donc pas celui d'un rapport de sexes divisant la société politique de part en part, mais d'une conception familialiste du suffrage qui dépasse, en l'englobant, l'appartenance sexuelle des membres de la lignée du couple.

Toutefois, cette pratique englobante du cens laisse apparemment en dehors de toute représentation des personnes dont la cote contributive atteint d'elle-même les 300 francs requis : ce sont les femmes majeures non mariées, sans enfants, et donc sans possibilité de déléguer leurs contributions à un membre de leur famille. Car de famille, il ne semble pas y en avoir, aux yeux de l'époque, s'il n'y a ni mariage, ni adoption⁹⁷⁴, ni filiation descendante. Ces célibataires sont-elles le lieu d'une contradiction ou peut-on, sinon les situer dans le système

⁹⁷⁴ Un arrêt de la Cour royale de Nancy assimile la mère adoptive *non mariée* à une veuve, puisqu'il lui donne la possibilité de déléguer ses contributions directes : ainsi son fils adoptif, assimilé à l'enfant né dans le mariage quant au nom et au droit de succession, peut-il profiter des contributions de sa mère pour devenir électeur. (Arrêt de la Cour royale de Nancy (sic) du 9 septembre 1829, cité par Favard de Langlade, *Législation électorale, op. cit.*, p. 127). Dès lors qu'une propriété peut se transmettre à la parenté directe, elle devient patrimoine et peut faire prétendre une famille qui le possède à la représentation politique. Une parente collatérale (telle qu'une tante) ne peut déléguer ses contributions à ses descendants, à moins de leur transmettre, par testament, l'usufruit de sa propriété, alors qu'une ascendante ou descendante directe par alliance ou adoption, peut le faire.

politique, du moins comprendre, à partir de la *cohérence* de celui-ci, leur exclusion⁹⁷⁵ ? Car, si l'homme célibataire, non domestique et propriétaire renvoie sans conteste à la figure du chef de famille par le seul fait qu'il peut le devenir, à quoi renvoie la femme célibataire et propriétaire ? Où la situer, politiquement ?

La femme célibataire dans la conception familialiste du suffrage

Si la femme célibataire est exclue, c'est comme telle. C'est parce que, contrairement à son équivalent matrimonial, le célibataire, elle ne peut se prévaloir d'aucune position sociale qui la ferait assimiler au chef de famille des législateurs⁹⁷⁶. Non mariée, elle est comme la veuve : privée des droits que le mariage lui confér(er)ait ; non mariée, elle s'exclut socialement, donc politiquement. Alors que le célibataire — non domestique, faut-il le préciser ? —, parce qu'il est un homme indépendant, se voit implicitement conférer les qualités du chef de famille, véritable figure sociale de l'électeur, une femme ne saurait, parce qu'elle est femme, incarner politiquement la famille. Car, de même que l'homme célibataire est par essence, potentiellement et naturellement chef de famille, la femme célibataire est toujours le membre subordonné d'une unité familiale, quelle qu'elle soit. A ce titre, elle ne saurait prétendre exercer l'autorité politique et sociale dont le suffrage n'est que l'un des modes d'expression, et qui prend sa source dans la société politique qu'est la famille. Hommes et femmes célibataires sont sans doute des exceptions, mais certainement pas des contradictions ; en tant que célibataires, ils représentent bien plus que leur sexe, entendu comme différence biologique ; ils cristallisent chacun les représentations sociales qui accompagnent le critère explicite mais insuffisant de la propriété, et qui prennent leur source dans l'unité familiale. Contrairement à ce que l'on aurait pu penser, le célibataire n'est pas, par opposition avec le père de famille, une préfiguration de l'individu, une personne détachée des déterminismes naturels et des relations de pouvoir de la société locale ; car on l'aura compris, l'individu n'est pas pensé indépendamment de son inscription socio-naturelle dans la famille. Aussi y a-t-il moins de différences entre le célibataire et le père de famille, qu'entre le domestique et le célibataire. Les deux premiers sont toujours susceptibles de se rejoindre : c'est pourquoi il n'y a pas de législation distinguant les uns des autres⁹⁷⁷. Tout homme est un chef de famille en puissance ; non parce qu'il est un homme, mais parce que sa position sociale de

⁹⁷⁵ J'ai conscience de ce que cette question peut avoir d'anachronique, dans la mesure où elle n'est jamais posée comme telle à l'époque ; mais je m'adresse ici à des lecteurs contemporains, et c'est pour prévenir de légitimes objections, correspondant à nos catégories actuelles — et dont j'ai pu mesurer moi-même, à travers les difficultés que j'ai rencontrées pour penser selon d'autres catégories, la pesanteur et la prégnance —, que j'aborde ici le cas de la femme célibataire. Aujourd'hui que j'ai mieux intégré les façons de penser de cette période, j'aurais tendance à ne pas aborder cette question, parce qu'il me paraît tout à fait cohérent de ne pas reconnaître d'existence politique à ce qui n'existe pas, socialement, c'est-à-dire à la femme célibataire ; cette évidence n'en était cependant pas une pour moi lorsque j'ai commencé mes recherches ; je suppose donc qu'elle n'en est pas forcément une non plus pour mon lecteur, même averti.

⁹⁷⁶ Cf. *Madame ou Mademoiselle. Itinéraires de la solitude féminine XVIIIème-XXème siècle*, textes rassemblés par Arlette Farge et Christiane Klapisch-Zuber, Paris, Arthaud-Montalba, 1984 ; ainsi que l'article de Michelle Perrot, "En marge : célibataires et solitaires", in Philippe Ariès et Georges Duby (dir.), *Histoire de la vie privée*, vol. 4, Michelle Perrot (dir.), *De la Révolution à la Grande Guerre*, Paris, Ed. du Seuil, 1987.

⁹⁷⁷ Il n'y a pas de législation : mais il existe quantité de projets tendant à distinguer le célibataire du citoyen marié et père de famille, comme on le verra plus loin en étudiant le vote familial comme alternative à la conception familialiste du suffrage (cf. *infra*, chap. 6).

non-domestique lui permet de le devenir.

C'est l'unité familiale qui est considérée, et non les membres de la famille en tant qu'individus dont la représentation politique devrait être assurée. Aussi, les personnes qui ne feraient pas partie d'une "famille", pour une raison ou pour une autre, ne sont-elles pas prises en considération. La différence entre les citoyens célibataires et les femmes célibataires vient de leur situation dans la famille : non à l'instant où ils sont célibataires et donc concrètement hors de la famille, mais dans l'absolu, l'un comme chef, l'autre comme épouse. Tout homme, dès lors qu'il n'est pas domestique, est potentiellement chef de famille et donc détenteur d'une autorité qui lui donne droit à l'exercice de la citoyenneté ; toute femme, même si elle est célibataire, est potentiellement soit la fille, soit l'épouse d'un citoyen et comme telle, amenée à figurer dans une famille. De cette assimilation implicite, donc systématique, de toute personne à sa situation dans la famille, se déduit sa situation dans la société politique. Chefs de famille, domestiques, épouses et enfants sont les quatre catégories socio-naturelles dans lesquelles se rangent d'emblée les célibataires selon leur âge, leur sexe et leur état. La propriété (individuelle ou familiale) est ensuite le critère économique qui répartit ces quatre catégories de part et d'autre de la frontière politique établie par les lois électorales, entre électeurs et citoyens prolétaires — entre *familles* électorales et *familles* prolétaires, devrions-nous dire.

Par la femme mariée, on a découvert la présence de la famille dans les lois électorales, présence matérielle par le calcul du cens auquel elle participe en tant que membre de la famille, partie du tout que l'homme incarne en tant que détenteur naturel de l'autorité dans la société. Par la femme célibataire, on parvient à mieux comprendre que si le citoyen est un homme, c'est parce que c'est une conception familialiste du suffrage qui préside à l'organisation de la société politique. Aussi n'y a-t-il pas de contradiction à ne pas inclure la femme célibataire et propriétaire, sous prétexte que sans époux, elle est sans représentation politique. Car on a vu que ça n'est jamais la représentation politique des femmes qui importe aux législateurs qui évoquent les contributions de la femme mariée ; *a fortiori*, la représentation politique des femmes qui ne sont même pas encore mariées, c'est-à-dire soit encore dans leur famille, soit socialement marginalisées par un célibat tardif.

Si tout électeur est, pratiquement, propriétaire et généralement chargé de famille ; si, idéalement, il peut répondre au qualificatif de chef de famille alors même qu'il est célibataire ; encore faut-il admettre également qu'il détient toutes ces fonctions d'une appartenance naturelle qui, en première instance, laisse la femme à l'écart du politique. Si l'on n'a abordé cette particularité qu'en dernière instance, alors qu'elle peut sembler *fondatrice* de cette ultime différence politique entre individus de même capacité juridique et de même rang social, c'est qu'elle ne préside pas à la définition du citoyen politique. A travers la femme propriétaire et célibataire, on devrait finalement percevoir que c'est *bien avant* qu'a lieu la différenciation sociale née de la complémentarité sexuelle, et que *si le suffrage est masculin, c'est avant tout parce qu'il est familialiste*.

On ne peut pas *opposer*, sinon de manière simple, la sphère politique des hommes à la sphère privée des femmes, alors que la participation des électeurs capables de s'acquitter ainsi d'un cens, peut dépendre de leur patrimoine *familial*. On ne peut pas non plus opposer participation directe masculine et participation indirecte des femmes, alors que *tous les hommes* ne participent pas, que *certain*s délèguent, comme les veuves, leurs contributions et participent à la constitution du cens électoral d'un membre de leur famille, et que la grande majorité des hommes et des femmes, dont le patrimoine familial ne permet pas de s'acquitter d'une contribution globale suffisante, forment la classe politique des "prolétaires" c'est-à-dire des véritables exclus du droit de suffrage. Peuple et femmes n'ont pas une situation politique comparable : les uns sont exclus, les autres n'existent pas ; c'est-à-dire que les uns sont explicitement *rejetés* hors de la participation politique, alors que les autres, dont il est très peu parlé, se situent à l'intérieur des unités politiques que sont les familles des électeurs. Autrement dit, s'il y a bien 100 000 citoyens, chiffre objectif, il n'y a pas en revanche autant d'exclus politiques qu'on pourrait en dénombrer en soustrayant ces 100 000 votants de la population totale. C'est en unités numériques familiales qu'il faut au contraire compter, en opposant politiquement d'une part les 100 000 familles et d'autre part toutes les familles des citoyens exclus du suffrage. L'approche individualiste, qui sépare l'ensemble de ceux qui votent de l'ensemble de ceux qui ne votent pas, ne permet pas de rendre compte de la situation des personnes qui participent à la constitution du cens électoral : on ne peut pas considérer comme un bloc politiquement homogène les citoyens exclus du droit de suffrage par la loi électorale de 1817, les femmes et enfants propriétaires qui *doivent*, et les parents qui *peuvent*, déléguer leurs contributions.

La conception familialiste du suffrage, sans invalider la partition entre votants et non votants, lui rend la profondeur que l'observation objective ne laisse pas apparaître. Elle permet de situer derrière les votants tout un ensemble de personnes qui ne relèvent pas d'une situation d'exclusion politique similaire à celle dont sont "victimes" les petits propriétaires. Aussi la frontière politique ne passe-t-elle plus entre les hommes propriétaires d'une part et tous les autres d'autre part, mais entre des unités patrimoniales temporairement incarnées par des électeurs d'une part, et tout le reste d'autre part, ensemble indéfini puisque non convoqué, non recensé. Derrière les votants, se trouvent donc toute une série de personnes qui, tout en ne votant pas, n'appartiennent pas à la classe politique des exclus, parce qu'ils participent à la constitution du cens électoral d'un membre de leur famille ; parmi ces non votants, figurent aussi bien des hommes que des femmes, des majeurs que des mineurs, ainsi que des "citoyens" (hommes, propriétaires et majeurs) dont le niveau insuffisant de contributions devrait les situer, objectivement, parmi les exclus du droit de suffrage. Ainsi, le beau-père de Cormenin, dont nous citons l'exemple plus haut, est-il aux yeux de la loi électorale un "petit propriétaire" qui comme tel ne peut prétendre au droit de suffrage ; et Cormenin lui-même n'a pas un patrimoine suffisant pour atteindre les 300 francs requis par la loi électorale. Pris individuellement, ces deux hommes sont des exclus du droit de suffrage. Or, grâce aux contributions de son beau-père, le gendre parvient à devenir électeur, et à passer de l'autre côté de la frontière

politique ; mais le beau-père en question, quoique non votant, doit-il être considéré comme un exclu du droit de suffrage ? Ne doit-on pas, pour évaluer sa situation, prendre en considération, nous aussi, la solidarité familiale qui a permis à l'un des deux de devenir électeur ? Autrement dit, dans la mesure où la solidarité familiale est prise en compte comme un élément constitutif de la participation électorale, ne doit-elle pas à son tour servir de critère pour juger de la situation politique des personnes ?

Il serait intéressant, à cet égard, de connaître le sentiment d'appartenance que pouvait ressentir, en dépit de son exclusion objective du droit de suffrage, le beau-père qui, en déléguant ses contributions à son gendre, permettait à celui-ci de devenir électeur : il est probable qu'il ne se considérait plus lui-même comme un exclu, et plus probable encore qu'il ne se situait pas au même niveau, dans la hiérarchie politique, que le "prolétaire" tel qu'il avait été défini par les parlementaires de 1817. Le fait de déléguer induit déjà en lui-même un sentiment de solidarité familiale, dont on peut penser qu'il entraîne celui d'appartenir à une même classe socio-politique de familles d'électeurs⁹⁷⁸.

Pas plus que pour la veuve, dont nous avons vu qu'elle n'exerçait *pas* un droit politique indirect, mais participait d'un ensemble unitaire, il ne s'agit de décider que le beau-père exerce une manière de citoyenneté, en déléguant ses contributions à son gendre. Une frontière politique sépare bien les votants des exclus ; et le droit de suffrage existe ou n'existe pas, est accordé ou refusé : il n'y a pas de moyen terme. Reste que toutes les personnes ne sont pas concernées par cette partition nette qui ne recouvre pas l'ensemble de la société et qu'il faut bien, pour comprendre leur situation, considérer la façon dont celle-ci pouvait être pensée à l'époque. C'est parce qu'ils appartiennent à des familles qui se pensent et se pratiquent comme solidaires que certains beaux-pères, certaines veuves, les épouses et les enfants figurent derrière chacun des votants, dans une ombre qui ne remet pas en question la validité de la partition entre électeurs et exclus, mais *double* cette partition de toute une série de personnes qui n'entrent pas dans les catégories qu'elle découpe⁹⁷⁹.

On retrouve, dans les débats parlementaires autour des lois électorales de 1817 et 1820, des références explicites aux membres de la famille, notamment lorsqu'il s'agit de mesurer le poids politique d'une classe par rapport à l'autre. Se vérifie par là combien, dans les représentations politiques de la Monarchie censitaire, le citoyen est inscrit dans la société, non pas seulement comme individu social, mais également comme chef de

⁹⁷⁸ Il y aurait toute une sociologie politique à entreprendre, pour examiner ce sentiment d'appartenance des membres de la famille d'un citoyen à la sphère politique ; les archives de cette période n'ont certes pas fini de livrer leurs richesses, pour nous donner à voir ce genre d'attitudes, que le seul examen des lois, des droits attachés à la personne, ne permet pas de mettre en évidence (même si l'examen en question a le mérite de faire naître les questions, donc de nouvelles hypothèses et finalement, des recherches qui sans cela, n'auraient peut-être pas vu le jour).

⁹⁷⁹ Il serait intéressant, à cet égard, de connaître à partir de témoignages, le sentiment d'appartenance que pouvait ressentir, en dépit de son exclusion objective du droit de suffrage, le beau-père qui, en déléguant ses contributions à son gendre, permettait à celui-ci de devenir électeur : il est probable qu'il ne se considérait plus lui-même comme un exclu, et plus probable encore qu'il ne se situait pas au même niveau, dans la hiérarchie politique, que le "prolétaire" tel qu'il avait été défini par les parlementaires de 1817. Le fait de déléguer induit déjà en lui-même un sentiment de solidarité familiale, dont on peut penser qu'il entraîne celui d'appartenir à une même classe socio-politique de familles d'électeurs.

famille. Cette différence marquée, par rapport aux représentations des hommes de la Révolution, est très significative : non seulement elle explique pour une grande part l'opposition théorique entre les différentes doctrines de la souveraineté et de la représentation, comme on l'a vu déjà ; mais elle explique aussi, comme on le verra juste après, l'indifférence des révolutionnaires pour tout ce qui concerne le citoyen en tant qu'individu socialement situé.

Frontière et appartenance politiques chez les parlementaires

Lorsqu'ils cherchent à dénombrer les membres de la classe politique, il est certains députés qui, spontanément, comptent en unités familiales ; ainsi, au lieu de considérer, comme la plupart de leurs collègues, uniquement les 100 000 individus qui auront le droit de voter, ils incluent de fait les épouses et les enfants pour évaluer le poids de cette classe dans la nation : ce sont alors 500 000 individus (c'est-à-dire 100 000 familles de 3 enfants) qui s'opposent politiquement, à leurs yeux, au reste de la nation. La partition, verticale, que nous évoquions tout à l'heure entre votants et non votants, doit bien être prolongée, sur l'horizontale, vers les membres de la famille pour rendre compte de la situation politique de ceux qui, tout en ne votant pas, n'appartiennent pas non plus à la classe politique des "prolétaires".

La Bourdonnaye, un député ultra-royaliste, tentant de démontrer l'inanité du projet de loi des doctrinaires, en 1816, considère la France comme un pays que la loi sur les élections diviserait en deux classes : d'une part, les propriétaires de 300 francs, et de l'autre, ceux qui sont privés du droit de concourir à l'élection des députés par la modicité de leur imposition ; or, poursuit-il :

“on a fixé approximativement le nombre des électeurs à cent mille : supposant qu'ils soient tous pères de famille, et leur famille composée de 5 personnes, la classe entière serait de 500 000 individus ; tandis que l'autre, celle qui est privée du droit d'élire, s'élèverait à plus de 20 millions.”⁹⁸⁰

Ainsi, les membres de la famille, au sens restreint du couple et des enfants cette fois, sont considérés dans le dénombrement des individus de la classe des électeurs ; il n'y a pas d'une part, tous les citoyens politiques, et

⁹⁸⁰ La Bourdonnaye, intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 28 décembre 1816. *Archives parlementaires*, t. XVII. On retrouve cette façon de calculer en unités familiales chez Richard, un député ultra-royaliste lui aussi : “En effet, qui n'a pas été frappé de cette énorme disproportion entre la portion de la nation admise à participer aux élections, et la portion exclue de toute participation ? Cent mille individus ne forment que la deux cent quatre-vingtième partie d'une population de 28 millions, ou le soixante-dixième partie, si on les considère tous comme chefs de famille, et si l'on suppose chaque famille composée de quatre personnes.” Intervention devant la Chambre des députés dans la séance du 2 janvier 1817. *Archives parlementaires*, t. XVIII.

de l'autre, tous les exclus, mais bien deux classes considérées sous l'angle de la situation politique du chef de famille ; ce ne sont pas des individus qui sont comptés, mais les membres de familles toutes définies par le statut du père. C'est ce qu'explique un autre député, le baron de Salis :

“Où placer, à qui attribuer dans les élections nouvelles le droit de suffrage ? Considérons pour cela ce qui constitue la nation par rapport aux personnes et par rapport au territoire. Par rapport aux personnes, ce sont les familles et non les individus ; car ce chef, ou père de famille, est censé stipuler pour la femme, les enfants et même les clients ; la famille est l'unité dans la société politique.”⁹⁸¹

Cette conception familialiste du suffrage se trouve exprimée également par des députés de la partie la plus libérale de la Chambre des députés, regroupée autour de Pierre Royer-Collard et François Guizot, figures émergées de l'école doctrinaire ; l'un d'entre eux, Courvoisier, exprime en 1820 — au moment où se discute le projet d'une seconde loi électorale — la façon dont monarchie et démocratie se distinguent en fonction de l'unité de compte que chacune d'entre elles utilise : si, dans une démocratie, on ne *compte* que des individus, unité du peuple, dans un Etat monarchique, en revanche, on ne doit considérer que les familles : “Quels que soient les rangs et les fortunes, dit-il, l'Etat se compose de toutes les familles, et le peuple de tous les citoyens.”⁹⁸² En distinguant l'Etat du peuple, Courvoisier reproduit la distinction qui fonde la théorie politique de François Guizot, entre la société politique inégalitaire et la société civile égalitaire⁹⁸³. Distinction qui n'est pas seulement fonctionnelle, mais qui repose sur le principe que le politique est distinct et séparé de la société civile en tant qu'il est “lieu où se pense l'idée même de société, comme réalité transcendante à tout le système des relations particulières qu'elle contient. (...) L'intérêt général, l'intérêt social, ne peut donc se déterminer dans une arithmétique, une addition des intérêts particuliers. Il a une existence propre qui fonde l'autonomie de la société politique.”⁹⁸⁴ Ce lieu “où se pense l'idée de société” forme une classe à part dans la société, une classe politique qui se fonde sur un critère extérieur à la société civile, celui de l'*influence ou intelligence sociale* qui n'est pas réductible aux “facultés intellectuelles et pratiques qui n'en sont que le signe”. Au vu de ce que la présence des femmes et de la famille dans la loi électorale nous a révélé, il convient maintenant de préciser que cette *influence ou intelligence sociale* est celle du citoyen non pas seulement comme “*individu social*”, mais comme chef de famille ; figures de l'individu et du chef de famille qui sont identiques au moment où est votée la loi, mais qui sont dissociées dans notre esprit aujourd'hui, et qui pour cette raison méritaient d'être identifiées. Cela permet de mieux comprendre comment le citoyen pouvait être à la fois un homme (une personne sexuée) dans les faits, et l'unité la plus élémentaire de la communauté politique (figure emblématique de l'*intelligence sociale*) ; comment la citoyenneté telle qu'elle est définie au lendemain de la Révolution pouvait être exclusive de la majorité de la

⁹⁸¹ Baron de Salis, discours non prononcé, inséré en annexe à la séance de la Chambre des députés du 10 avril 1816. *Archives parlementaires*, t. XVIII.

⁹⁸² Courvoisier, opinion non prononcée, insérée en annexe à la séance de la Chambre des députés du 12 juin 1820.

⁹⁸³ Cf. Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot, op. cit.*, pp. 103-104.

⁹⁸⁴ *Ibid.*, p. 101. Les citations suivantes sont extraites de la même page.

population, sans que pour autant femmes et enfants, sans droit de suffrage, fassent partie de ces exclus. Femmes, enfants et membres de la parenté directe du couple ne font partie des exclus que si leur patrimoine commun reste insuffisant pour faire advenir l'un d'entre eux au rang d'électeur : dans ce cas, ils sont exclus en tant que membres de familles dont le chef naturel ou désigné ne parvient pas à atteindre la cote contributive fixée par la loi électorale.

Il n'y a pas d'un côté les exclus et de l'autre les électeurs, mais deux classes dont les membres sont définis par le statut politique du chef de famille. L'électeur est en quelque sorte la partie émergée, politique au sens strict de participation, d'un "iceberg" de personnes socialement définies par lui. La pratique du calcul du cens reste donc largement traditionaliste, en permettant à tout électeur d'apparaître au politique en tant que représentant d'un patrimoine familial dont il n'est pas forcément le légitime détenteur, dans lequel son travail, c'est-à-dire sa "personne" au sens doctrinaire, n'entre pas en ligne de compte.

Si la famille est une unité politique dont le citoyen est la partie visible ; si les électeurs *incarnent politiquement* toutes les personnes qui, dans leur propre lignée, sont en droit d'amalgamer leurs contributions aux leurs, alors la frontière politique n'oppose plus 100 000 individus électeurs à tout le reste de la nation, mais 100 000 têtes de famille, à tout le reste de la nation. Dans ce "reste", ne figurent plus que les citoyens explicitement exclus du droit de suffrage, ainsi que leur famille ; on n'y trouve plus, en revanche, ni les femmes en totalité, ni même certains citoyens incapables de s'acquitter à eux seuls des 300 francs de contributions.

Ces conclusions ne valent, jusqu'ici, que pour la période censitaire de la première moitié du XIX^{ème} siècle. C'est à partir de la loi de 1817, en tant que représentative des lois électorales de toute la monarchie censitaire, y compris la Monarchie de Juillet, que nous avons pu définir la conception familialiste du suffrage. Nous le disions en introduction : le premier texte réglementaire à faire référence à une éventuelle adjonction d'autres contributions à celles de l'électeur, date de l'an X. La conception familialiste du suffrage n'est donc pas propre à la monarchie censitaire. Pour autant, est-elle valable pour aborder la citoyenneté pendant la période révolutionnaire qui précède ? En l'absence de textes définissant de manière explicite en quoi consistent, exactement, les 3 ou 10 journées de travail requises par les assemblées révolutionnaires pour permettre l'accès aux assemblées électorales, que doit-on conclure ? Que ça n'est pas un suffrage familialiste, et que c'est l'an X qui constitue, de ce point de vue, la rupture politique entre l'individualisme et le familialisme ? Outre qu'on aurait bien des difficultés à établir la validité d'une telle rupture, sur la base non pas d'un texte de loi, mais d'un seul article qui au demeurant n'est même pas discuté, il ne semble pas qu'il faille s'engager d'emblée dans de tels postulats. D'autres éléments que les seuls textes électoraux permettent de retrouver à partir de quelles

conceptions du citoyen et de l'individu, le suffrage a été accordé pendant la période révolutionnaire : en faisant se recouper les lois fiscales, matrimoniales et électorales telles qu'elles étaient pratiquées à la veille de la Révolution, et en confrontant celles-ci avec la législation révolutionnaire, on parvient à déduire la définition la plus probable du citoyen : non pas l'individu nu, abstrait, tel qu'on se plaît à se le représenter aujourd'hui, mais bien, là encore — ou là déjà —, le *pater familias*.

4.2.2 La période révolutionnaire : un silence significatif

Cette manière qu'a la loi électorale de 1817 de considérer le citoyen comme un chef de famille désigné ou naturel n'est pas sans rappeler des pratiques en usage, déjà, sous l'ancien régime ; du point de vue électoral pour la réunion des Etats généraux, mais également du point de vue fiscal, pour définir qui, en définitive, paie les contributions dues par certaines propriétés : est-ce le propriétaire réel, ou un représentant de la communauté familiale ?

Jean Villain, auteur d'une étude approfondie sur le recouvrement des impôts directs sous l'ancien régime, a montré qu'en ce qui concernait alors la taille...

"...le patrimoine n'était pas attaché à une unique personne physique. Le contribuable figurait au rôle comme chef de famille et son imposition engageait tous les biens de la famille, même s'ils appartenaient réellement à certaines des personnes réunies sous son autorité. Dans l'impossibilité d'établir nettement la mesure dans laquelle chacune d'elles profitait de la jouissance de ses biens, on faisait jouer la solidarité familiale."⁹⁸⁵

On ne s'étonnera donc pas, pour ce qui concerne les contributions de la femme mariée sous l'ancien régime, de ne voir apparaître sur les rôles de contributions que le chef de la *communauté de biens*. Quant à la

⁹⁸⁵ Jean Villain, *Le recouvrement des impôts directs sous l'Ancien Régime*, Genève, Slatkine Reprints, 1992 (la date de la première édition, largement antérieure, ne figure pas sur cet ouvrage).

femme mariée *en séparation de biens*, il semble que la législation ait subi des modifications quelques années avant la Révolution : jusqu'en 1747 la femme mariée en séparation profite d'une sorte de vide juridique qui lui permet, semble-t-il⁹⁸⁶, d'échapper à l'impôt ; mais à partir de cette date au contraire, toute femme séparée de corps et de biens est taxée personnellement⁹⁸⁷.

Sur la base de ces deux informations, tout à fait parcellaires, on peut *supposer* qu'a régné, en matière de droit électoral et faute de textes susceptibles de nous renseigner de manière précise de 1789 à l'an X, la règle commune au droit fiscal et au droit matrimonial d'ancien régime. Le chef de famille s'acquittant en son nom des contributions de la communauté de biens qu'il forme au moment du mariage avec sa femme c'est, suppose-t-on, en tant que tel, c'est-à-dire en tant que chef de la communauté de biens, qu'il est admis à exercer ses droits de citoyens et ses fonctions d'électeur⁹⁸⁸. L'équivalent des 3 journées de travail correspond donc, pour l'électeur marié en communauté, au revenu d'une propriété dont il n'est pas l'unique propriétaire.

Pour ce qui concerne la séparation de biens, il est impossible de faire la moindre supposition sur la manière dont les contributions de la femme mariée sous ce régime sont considérées par les administrations chargées de calculer le montant des revenus du citoyen ; ce qui est certain, c'est que jusqu'au décret de l'an X, on ne trouve nulle mention, dans les lois et règlements qui régissent le droit électoral, d'une adjonction possible de ces contributions et revenus à ceux du citoyen. On peut tout de même faire des recoupements, à partir de ce qui s'est pratiqué en matière électorale au moment de la réunion des États généraux ; non pour en déduire les conduites qui ont pu prévaloir par la suite, mais pour se faire une idée du cadre à partir duquel le suffrage des femmes et leur représentation politique ont pu être pensés à ce moment-là.

René Larivière, qui a étudié les travaux préparatoires du Règlement du 24 janvier 1789, cite des interprétations intéressantes à ce propos⁹⁸⁹. Sachant que c'est le modèle traditionnel de la représentation qui

⁹⁸⁶ L'étude de Jean Villain ne permet pas de savoir de manière certaine si cet impôt dû par la femme séparée était finalement payé par le mari (ce que l'on ne peut que supposer), ou s'il échappait au contraire à tout recouvrement. Cf. la note suivante.

⁹⁸⁷ "La taille étant personnelle en France, il eût fallu qu'elle fût chef de famille pour être assujettie. Or la séparation de corps ne rompt pas les liens du mariage et n'empêche pas que le mari demeure chef de famille. Ainsi durant toute la vie de son mari, la femme séparée échappait à l'impôt, même si elle exploitait personnellement ses biens ou si elle avait une autre habitation que son époux. (...) Mais cette faveur ne se perpétua pas. Étendant à la taille une disposition concernant la capitation, la déclaration du 19 mars 1747 décida que les femmes de condition taillable, séparées de corps et de biens par autorité de justice ou de fait, seraient taxées personnellement dans les rôles des tailles de leur demeure, non seulement à raison des biens et propriétés que de leurs facultés, commerce et industrie." Jean Villain, *Le recouvrement des impôts directs sous l'Ancien Régime*, op. cit., p. 66.

⁹⁸⁸ Si l'exercice des droits du citoyen des assemblées primaires était, comme l'ont montré des études récentes, peu contrôlé, donc peu sujet à écritures et comptes-rendus [cf. Malcolm Crook, *Elections in the French Revolution. An apprenticeship in democracy, 1789-1799*, Cambridge University Press, 1996], on peut penser que pour l'exercice des droits d'électeur, les pratiques devaient être sinon codifiées, du moins sujettes à contestations donc, à vérification.

⁹⁸⁹ René Larivière, "Les femmes dans les assemblées de paroisses pour les élections aux États généraux de 1789", *Bulletin d'histoire économique et sociale de la Révolution française*, 1974, pp. 123-157.

continue de prévaloir dans les assemblées provinciales⁹⁹⁰, on voit mieux, par contraste, les conséquences que la Révolution politique de la souveraineté nationale a pu avoir sur la participation et sur la représentation des femmes dans ce genre d'assemblées. De cette meilleure compréhension de la situation politique des femmes émerge, par contraste, la figure du citoyen chef de famille telle qu'elle est pensée par les législateurs de la Révolution.

Lorsque, sous l'ancien régime, une femme mariée est propriétaire d'un bien soumis à 50 livres d'impositions, elle se voit attribuer un droit de suffrage indirect, exercé par son mari ; une veuve peut, sur ces mêmes bases, donner procuration à l'un de ses enfants majeurs qui, de ce fait, devient électeur ou éligible. Un des bureaux de la seconde Assemblée des Notables, en donnant son interprétation du Règlement de janvier 1789, précise que "tous les chefs de famille [du Tiers] peuvent être électeurs ou éligibles" et qu'il...

"...ne voit point de doute que toutes les personnes qui forment tête civile, ou qui ont des propriétés en leur nom, ne puissent, ou concourir ou se faire représenter dans les assemblées, celles qui sont en puissance d'autrui [demeurant] assujetties à n'exercer ces droits que par celui en la puissance de qui elles sont. Ainsi les mineurs pourront sans doute les exercer par leurs tuteurs, qui peuvent leur nommer des fondés de procuration ; les veuves, les filles majeures jouissant de leurs droits peuvent en nommer en leur nom ; les femmes possédant divisément des biens non soumis à la puissance maritale le peuvent de même, et toujours dans le même ordre auquel appartient la personne constituante."⁹⁹¹

Il apparaît clairement, à travers ce texte, que c'est la situation *effective* des chefs de famille, c'est-à-dire des personnes "formant tête civile", qui importe alors aux yeux de la plupart des membres des bureaux⁹⁹². On a pu penser, sur la base d'une interprétation individualiste des Règlements électoraux de cette période, que les femmes subissaient une véritable exclusion de leurs droits, puisqu'à la fin de l'année 1789, il apparaît qu'elles ne sont pas concernées par les droits électoraux des citoyens⁹⁹³. Est-ce parce qu'il n'est plus question, à cette date,

⁹⁹⁰ Cf. *supra*, le chapitre 1 sur les définitions de la citoyenneté, dans le passage de l'ancien régime à la Révolution.

⁹⁹¹ Deuxième bureau de la seconde Assemblée des notables, *Moniteur*, I, p. 143 et suiv. Cité par René Larivière, "Les femmes dans les assemblées de paroisses...", *op. cit.*, p. 148.

⁹⁹² Il n'y en a qu'un parmi eux (le 6ème Bureau) pour contester cette interprétation des Édits, et s'opposer aux procurations sous prétexte qu'il n'est point à craindre que les intérêts des femmes et des mineurs "restent sans défense, puisque les uns ont des tuteurs, les autres des officiers de justice, et des gens d'affaires qui sont individuellement électeurs et éligibles." Cité par René Larivière, *ibid.*, p. 149.

⁹⁹³ Ça n'est que récemment, sous l'impulsion d'une lecture féministe de l'histoire moderne, que l'on a commencé à opposer la représentation des femmes aux assemblées provinciales, et leur exclusion politique en 1789 ; des historiens du XIXème siècle, attentifs, pour diverses raisons, à ne pas *comparer* les situations respectives des hommes et des femmes, proposent de ce fait une interprétation plus proche de la pensée traditionnelle, en expliquant par les structures politiques de l'époque plutôt que par le sexisme révolutionnaire, cette particularité de la représentation politique des femmes sous l'ancien régime. C'est le cas d'Eugène Bimbenet, vers 1849 et de Jules Tixerant, en 1908 : pour le premier, "l'admission des femmes au pouvoir politique n'est venue que lorsque le fief, confondant le pouvoir et la propriété, incorporant au sol la souveraineté, a laissé la puissance publique à la femme héritière du fief... Ainsi *c'est le respect de l'hérédité et de la propriété* qui a fait reconnaître aux femmes des droits que, jusqu'alors, l'Occident leur avait refusé." ("Recherches sur l'état de la femme, l'institution du mariage et le régime nuptial", *Revue critique de Législation et de jurisprudence*, s.d., probablement vers 1849 ou 1850) ; pour le second, "les assemblées étaient élues sur le principe de la représentation des intérêts et des groupes ; c'est en tant qu'ayant des intérêts propres que les femmes, célibataires ou veuves, députaient aux états de la province ou de la nation quand elles étaient nobles, comparaissaient aux assemblées communales quand elles étaient roturières ; et c'est comme appartenant à des groupements, corporations, congrégations pour les unes, corporations pour les autres, que les religieuses et les femmes exerçant un métier étaient représentées aux états. (...) *Dans tous les cas la considération de la personne n'est pas en jeu et c'est pourquoi l'exercice du droit de suffrage est indépendant, dans une certaine mesure, du sexe.* Il en est autrement avec le suffrage universel ; le droit électoral alors devient un droit individuel, personnel, qui n'appartient qu'au citoyen." Jules Tixerant, *Le féminisme à l'époque de 1848...*, *op. cit.*, pp. 31-32 (c'est moi qui souligne). Pour un aperçu des interprétations actuelles de la dégradation politique subie par les femmes dans le passage de l'ancien régime à la Révolution, cf. Danielle Haase Dubosc et Eliane Viennot (dir.), *Femmes et pouvoirs sous l'ancien régime*, Paris, Rivages/histoire, 1991 ; ainsi que *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.

d'une éventuelle représentation de leurs intérêts, fussent-elles chefs de famille et surtout, propriétaires de biens sur lesquels elles ont pleine capacité ? Ou est-ce parce que ce ne sont plus des chefs de famille, justement, mais des *individus*, qui sont appelés à voter pour les représentants de la nation souveraine, les femmes n'étant pas considérées comme des individus ?

Ces deux interprétations ne se contredisent pas, et constituent toutes deux des arguments forts qu'il convient de ne pas négliger. Je pense que l'opposition individu-non individu, induite par la seconde question, est juste parce qu'elle rend bien compte, en utilisant des catégories qui nous sont familières, de la façon dont on pense la citoyenneté des uns et des autres, en l'occurrence des hommes et des femmes : si les femmes se voient exclues de toute représentation politique d'un règlement à l'autre, c'est en effet parce qu'elles ne sont pas des citoyens. Apparente tautologie, que l'on éclaircira en ces termes : le citoyen est avant tout une figure idéale, que l'on appelle aussi *individu* ; ce faisant, il est citoyen *en tant que chef de famille*, c'est-à-dire non pas au sens strictement juridique que lui donnait le Règlement de janvier 1789 — lequel donnait la possibilité à tout chef de famille, homme ou femme, de se faire représenter —, mais au sens *symbolique*.

P.-L. Roederer, un peu plus tard, explicite parfaitement cette différence : n'est pas chef de famille seulement celui qui l'est concrètement parce qu'il serait marié et père d'enfants mineurs, mais tout homme dès lors qu'il *peut* l'être. Commentant l'ouvrage de Guiraudet sur la famille comme élément des sociétés, paru en 1797, il fait la remarque suivante :

"Cet ouvrage, bien écrit, rempli de détails intéressants, appartient plus à la morale qu'à la politique. C'est sans doute pour animer son sujet et se donner quelque objection à combattre que l'auteur a feint de croire à l'existence d'une doctrine suivant laquelle une nation ne serait qu'une agrégation d'individus, et non une agrégation de familles. Jamais cette doctrine n'a existé, que je sache. Il me paraît universellement reconnu, il l'est surtout en France, que les *chefs de famille* seuls sont citoyens ; bien entendu que sous ce mot, comme chez les Romains, sous le mot de *pater familias*, on doit comprendre non seulement le père de famille, mais aussi celui qui *peut l'être*. *C'est en vertu de ce principe que les femmes, les mineurs, les domestiques, les soldats mêmes, sont exclus des droits de cité.*"⁹⁹⁴

Autrement dit, on a là une figure symbolique susceptible d'englober des catégories hétérogènes d'un point de vue juridique (hommes mariés, célibataires, avec ou sans enfants, hormis les domestiques) mais qui, par ailleurs, a des effets de droit absolument réels. Le symbolique n'est pas qu'une figure de style ; il entraîne une organisation pratique du monde concret dont on a vu les conséquences sur la manière de calculer le cens électoral du citoyen qui, en tant que chef de famille, peut se faire adjoindre d'autres contributions, d'autres revenus que les siens propres. Et c'est bien pour cette raison, parce que la catégorie des chefs de famille est à la fois plus large que celle des pères et maris, et plus étroite que celle des personnes exerçant de fait une autorité

⁹⁹⁴ "Réflexions sur l'ouvrage du citoyen Guiraudet, intitulé : *De la famille, considérée comme l'élément des sociétés*", *Journal d'économie publique*, 20 thermidor an V. C'est moi qui souligne.

parentale, que les veuves et les femmes "possédant divisément" se voient dénier, politiquement, leur qualité "d'individu".

Un individu est, dans les esprits de l'époque, un chef de famille au sens de *pater familias* : non pas la catégorie sexuée de tous les hommes (même adultes), non pas la catégorie matrimoniale des maris, ni enfin celle des individus autonomes exerçant une puissance juridique sur des biens et des personnes, mais bien celle, universelle, des *citoyens*. C'est donc dans le double mouvement qui d'une part fait passer la citoyenneté des droits de la terre⁹⁹⁵ à l'indépendance individuelle, et d'autre part assimile implicitement cet individu citoyen au *pater familias*, que les femmes se trouvent exclues de la pensée de la citoyenneté politique révolutionnaire. Dans ce mouvement, il faut moins voir le résultat d'une politique *d'exclusion*, que le prolongement d'un état de fait existant déjà sous l'ancien régime ; certes, les femmes pouvaient se faire représenter dans les assemblées provinciales et elles ne le peuvent plus dans l'assemblée nationale souveraine ; mais, outre qu'elles ne le pouvaient qu'en raison de leur statut de "seigneurs", il leur était de toute façon interdit d'apparaître *physiquement* dans ces assemblées⁹⁹⁶.

La démarche déductive semble la plus efficace, en attendant la découverte de documents directement relatifs à cette question, pour penser la conception de l'individu-citoyen dans la période qui va de la réunion des Etats généraux à ce décret de l'an X. Étant donné la situation politique des femmes sous l'ancien régime, les règles du droit matrimonial, le maintien de l'autorité du chef de famille non seulement dans le droit civil mais également son utilisation par les théories politiques qui cherchent après 1794 à renouer avec une certaine autorité dans la société politique, et enfin, la façon dont, dans le décret de l'an X, il est simplement dit, sans débat et sans apparente rupture avec les pratiques antérieures, que les femmes sont considérées comme incluses dans le suffrage de leur époux, on peut penser que la conception du suffrage est familialiste dès 1789 ; c'est-à-dire depuis l'ancien régime, la Révolution n'apportant pas de rupture *sur ce plan*.

En revanche, on ne peut rien affirmer quant aux différentes applications concrètes de cette conception

⁹⁹⁵ Car c'est bien cette philosophie, dominante au moment de la réunion des États généraux, qui explique l'existence d'une représentation des intérêts des femmes propriétaires : à travers elles, c'est le domaine qui est visé, et c'est lui qui est représenté. Voir *supra*, le chapitre 1 sur les définitions de la citoyenneté au moment de la Révolution.

⁹⁹⁶ On n'a pas assez insisté sur cette particularité de la participation politique des femmes représentant leur fief, probablement par souci de mieux faire apparaître l'écart entre l'ancien régime et la Révolution — dans laquelle on se plaît à voir, de ce fait, une "réaction". Or, même si l'on a relevé des traces de présence féminine dans les baillages et sénéchaussées (René Larivière relève en effet des présences féminines dans 30 des 60 baillages et sénéchaussées dont il a recensé les cahiers. Comme il l'explique, les assemblées ont été tenues "suivant l'usage accoutumé" ; les femmes ont voté ou non, selon la tradition en vigueur et sans qu'il soit toujours tenu compte et du Règlement du 24 janvier, et des interprétations des différents bureaux de l'Assemblée des Notables), les textes, eux, sont tout à fait clairs : toute femme doit se faire représenter par un homme de sa famille, ou par un représentant légal, toujours masculin. Il y a bien là une distinction nette qui attribue au citoyen des fonctions consubstantielles à son sexe ; un citoyen n'est pas une citoyenne du point de vue de la *présence physique* dans les assemblées, sous l'ancien régime comme sous la Révolution ; quant au support physique de la représentation politique, il évolue, certes, de la terre à la personne individuelle, mais il est toujours concrétisé, incarné par l'homme en tant que membre de la famille (et en l'occurrence, *chef*).

familialiste dont on a vu qu'elle pouvait recouvrir bien des manières de penser la famille, du noyau conjugal aux lignées ascendantes et descendantes des deux époux. Le citoyen est au moins le chef de famille au sens le plus restreint, celui de la communauté de biens qu'il forme avec son épouse et ses enfants ; mais quant aux autres membres de la famille au sens que lui donneront par la suite les législations impériale et monarchiste, rien ne permet d'affirmer ni de supposer qu'ils sont, pendant la période révolutionnaire, susceptibles de déléguer leurs contributions à un "chef" désigné⁹⁹⁷.

Ce silence, quoique problématique pour conclure, est significatif des catégories de pensée de la période révolutionnaire, plus attentive à émanciper les citoyens des anciennes entraves de la société d'ordre, qu'à les définir précisément. On a déjà pu observer les conséquences d'un tel décalage à travers le débat sur le citoyen de la société civile et celui de la société politique, dont certains pensent qu'il est *conceptuellement* une seule et même personne tandis que d'autres observent qu'en *réalité*, il subsiste un écart entre l'ensemble des personnes civiles et l'ensemble des électeurs : les deux affirmations sont vraies, parce qu'elles ne considèrent pas la même chose du même point de vue. Alors que la première s'attache à retrouver les catégories de la pensée et de l'action politiques d'une époque (et en l'occurrence, *le* citoyen, civil *et* politique), l'autre s'attarde au contraire sur les conséquences pratiques de la loi, ses modalités d'application et ses effets de droit : c'est ainsi qu'en effet, apparaissent *des* personnes qui, tout en pouvant se revendiquer d'une égalité civile universelle, ne peuvent accéder à la citoyenneté électorale, beaucoup plus restrictive. La contradiction, qui naît de cette confrontation entre les diverses situations des personnes concrètes a l'intérêt de faire émerger ce qui, alors, n'est pas pensé socialement et politiquement : par exemple, la catégorie de la femme civile qui existe en fait (c'est la femme célibataire majeure) mais dont il n'est tiré aucune conséquence sur le plan politique et social, parce qu'elle n'existe pas dans l'esprit des législateurs.

C'est la même chose qui se passe en matière de définition des propriétés concernées dans le calcul des contributions *du* citoyen : une fois posé cet axiome apparemment objectif et universel qu'est la somme de trois journées de travail, nul ne se préoccupe, au moment de la Révolution, des applications extensives (familialistes) qu'il peut recouvrir, alors qu'une propriété est tout sauf individuelle quand on la considère dans le cadre et de sa gestion matrimoniale, et de l'inaliénabilité de certains biens des époux. Ainsi, les contributions *du* citoyen ne sont-elles pas forcément les contributions payées en nom propre par le citoyen, et encore moins celles d'un bien dont il est le propriétaire réel.

⁹⁹⁷ Deux thèses récentes, que je n'ai encore pas pu consulter, se sont attachées à l'activité des autorités administratives pendant la Révolution (Philippe Delaigne, *Un exemple de justice administrative départementale sous la Révolution*, Thèse de droit, Lyon III, 1993 ; S. Ségala, *L'activité des autorités administratives départementales des Bouches-du-Rhône de 1790 à 1792*, Thèse de droit, Aix-en-Provence, 1994) ; leur consultation pourrait permettre de faire émerger, par l'évocation de réclamations individuelles sur la qualité de citoyen — reçues par les tribunaux de district (selon Jean-Louis Mestre, "Le contentieux administratif sous la révolution française d'après des travaux récents", *Annuaire d'histoire administrative européenne. Images de l'administration. Mémoires, caricatures, romans, architecture*, n° 6, Baden-Baden, 1994) — d'autres pratiques et conceptions en matière d'attribution des contributions.

Finalement, quoi qu'il en soit de la définition de la propriété et de la famille impliquées dans le calcul du cens électoral pendant cette période, on doit considérer que l'absence même de visibilité de la famille dans les Constitutions et lois électorales est à prendre en compte comme un élément significatif de la façon dont on pense la participation politique sous la Révolution ; là, plus que sous une monarchie, le citoyen est pensé comme un individu, c'est-à-dire une unité abstraite de la cité. Si la famille est présente dans la construction de la citoyenneté, c'est de manière implicite, silencieuse et non problématisée, parce que c'est l'individu abstrait qui occupe et préoccupe le législateur révolutionnaire, et non "l'homme social" des législateurs de la monarchie, situé dans une famille, une classe sociale, une localité, et ouvertement électeur en vertu de sa qualité de propriétaire.

* * *

On voit bien comment s'entrecroisent les différents niveaux de la pensée et de l'action politiques lorsque de la citoyenneté des femmes on passe à celle des chefs de famille. Dans un premier temps, on a pu observer combien jouait, *vraisemblablement*, une représentation implicite, très structurante, de la famille comme modèle de l'organisation des droits et fonctions de ces deux membres de la société ; on a vu que c'était en tant qu'épouse que la femme était pensée, systématiquement, et que c'était en tant que telle, membre de la famille comme unité politique, qu'elle ne pouvait être admise à l'exercice des droits particuliers du citoyen.

Dans un second temps, qu'observe-t-on ? Plusieurs choses qu'il ne faut pas confondre : d'abord et avant tout, une confirmation de l'emprise de ce modèle familialiste sur les pratiques en matière de droits électoraux du citoyen. Ainsi, la possibilité offerte à l'époux de se faire adjoindre les contributions de sa femme et de ses enfants

montre, mieux que n'importe quelle reconstruction, la tendance à ramener systématiquement les citoyens et les femmes à un modèle politique de la famille. A une nuance près, cependant : c'est que cette fois, dans le cas de la conception familialiste du suffrage, le modèle politique implicite vient se confondre avec la famille réelle, empirique, du citoyen. Saisir une telle nuance est important, car elle conduit à ne pas déduire de l'éventuelle absence de l'une, l'inexistence de l'autre : autrement dit, lorsqu'un citoyen n'a pas recours aux contributions de son épouse, soit parce qu'il est célibataire, soit parce qu'il est assez riche lui-même pour pouvoir prétendre à l'exercice des droits électoraux indépendamment de toute aide "extérieure", ou lorsque la loi ne prévoit pas explicitement cette adjonction automatique des contributions de la femme, il n'y a pas pour autant invalidation du modèle familialiste mis à jour. Ceci est particulièrement visible au moment de la Révolution, qui ne juge pas nécessaire de réglementer sur ce point en particulier et laisse finalement les autres lois agir d'elles-mêmes — en l'occurrence, les lois matrimoniales et fiscales qui, de fait, réunissent en une seule entité les patrimoines respectifs ou communs des deux époux et font en sorte qu'il n'y ait qu'un seul contribuable pour la famille nucléaire.

La conception familialiste du suffrage vient confirmer l'hypothèse émise au début de ce travail ; elle en est même l'argument le plus fort. N'est-ce pas à travers la législation électorale de la Restauration et de la Monarchie de Juillet que l'on a pu examiner d'un tout autre oeil celle de la Révolution, qui sans cela n'aurait livré d'elle-même que ce que nous en voyions et que nous en avons dit dans le premier chapitre, à savoir : un ordonnancement impeccable de conceptions et de catégories individualistes, au regard duquel l'emprise du modèle politique de la famille, abordée dans le chapitre 2, pouvait s'offrir comme une interprétation satisfaisante de la *situation des femmes*, mais ni plus ni moins, finalement ?

Reste que cette conception familialiste du suffrage, si visible, si construite sous la monarchie censitaire, est un *effet* du modèle politique de la famille, et qu'il n'est que cela. C'est pourquoi il faut distinguer entre les implications concrètes du modèle, celles qui entraînent des techniques électorales particulières, et celles qui ont des effets moins visibles, comme l'organisation de la citoyenneté des uns et des autres. C'est à cette dernière qu'il faut s'attacher, plus qu'à la première ; car en vérité, il faut bien garder à l'esprit que, même sous la Révolution qui en dit si peu sur le sujet, qui se préoccupe si peu de faire adjoindre au citoyen des propriétés autres que les siennes propres parce que ça n'est pas son problème essentiel, même sous la Révolution, c'est la répartition des propriétés au sein du couple qui nous a permis de montrer qu'elle-même était traversée de la conception familialiste du suffrage ; ou plutôt, c'est parce que la Révolution assied la citoyenneté sur la propriété que nous avons pu faire le lien entre la citoyenneté et la famille, par l'intermédiaire des lois matrimoniales et fiscales.

Maintenant, supposons que le suffrage soit universel et ne repose plus sur aucun signe patrimonial. Que se passe-t-il ? Toute l'analyse s'en trouve-t-elle réduite à néant ? On pourrait le supposer s'il n'avait pas été établi

que jouait, en amont, une représentation politique de la *famille*.

En réalité, même en l'absence d'un suffrage censitaire, même indépendamment de tous les droits qui régissent la gestion et la transmission du patrimoine, la famille continue de fonctionner comme catégorie implicite de la pensée politique. La propriété, le cens, ne jouent ici que comme les supports (bienvenus) de la démonstration que nous avons tentée, pour donner plus de force à l'argument premier, et qui est celui de l'emprise "non idéologique" d'un modèle politique sur les représentations⁹⁹⁸. Encore une fois, on ne peut pas confondre la famille qui empiriquement sert de base au calcul du cens (et qui est en fait la lignée), et le modèle politique de la famille qui organise la citoyenneté des femmes, des chefs de famille, des domestiques et des enfants. Elles ont un lien de causalité, mais pas d'identité.

Le fait que les femmes et les domestiques soient exclus du suffrage aurait pu suffire à mettre en évidence l'existence d'une confusion entre l'autorité politique nécessaire à un homme pour devenir l'individu-citoyen et l'autorité dans la famille. Ce que nous avons montré dans ce chapitre, ce sont les effets les plus visibles et surtout, indéniables, que le système électoral, basé sur la propriété, laisse transparaître ; mais quant aux effets les plus concrets, les plus immédiats de cette confusion, ils résident bel et bien dans l'organisation dissymétrique de la citoyenneté des "hommes" et des femmes.

Ne pas lier l'emprise du modèle politique de la famille au suffrage censitaire est d'autant plus important que de cette distinction dépend la compréhension des événements qui suivent. La Révolution de 1848, on le sait, institue pour la première fois un suffrage universel strictement individualiste ; la propriété n'est plus la condition, même minimum, pour accéder à l'exercice des droits électoraux. Tout individu, désormais, peut prétendre au statut de citoyen. Si l'on garde à l'esprit l'indispensable distinction que nous avons préconisée, on doit en déduire logiquement que peut continuer de fonctionner le modèle politique de la famille, même si désormais ne peut plus jouer l'argument du calcul familialiste du cens électoral. Pourtant, c'est une rupture bien plus importante que le simple passage d'un suffrage censitaire à un suffrage radicalement individualiste qui a lieu, en 1848 et qui nous permet de clore la période que nous avons délimitée pour étudier l'emprise de la famille comme catégorie politique ; c'est que, au-delà de l'ouverture du droit de suffrage à tous les citoyens, a lieu un élargissement de la citoyenneté à des hommes qui jusque-là n'étaient pas des individus, à savoir : les domestiques.

La simple adjonction de cette catégorie de la population à la citoyenneté n'a que peu à voir, *a priori*, avec l'efficacité, toujours forte, du modèle politique de la famille : toutes les femmes ne continuent-elles pas d'être

⁹⁹⁸ S'il fallait un ultime exemple, nous prendrions celui du domestique, dont l'absence de participation au calcul du cens du citoyen n'induit nullement qu'il n'appartient pas, politiquement, à la famille. Il est exclu du patrimoine familial, c'est une chose ; n'en déduisons pas qu'il est victime d'une plus grande exclusion politique que la femme, sous prétexte qu'il ne participe *même pas* à la constitution du cens électoral.

exclues du droit de suffrage ? Certes ; mais de cette "simple adjonction" découle aussi une confusion toute nouvelle, et qui va avoir des conséquences importantes sur la manière dont on considère la citoyenneté des hommes et des femmes : c'est que pour la première fois, *tous* les hommes sont des individus, tandis que les femmes sont désormais les *seules* exclues du droit de suffrage. 1848 va opérer une rupture dans les représentations parce qu'à travers l'institution du suffrage universel, très probablement encore issue du modèle politique de la famille, peuvent se mettre en place d'autres catégories politiques, qui vont s'avérer beaucoup plus pertinentes au regard de cette définition nouvelle citoyenneté, à savoir : l'appartenance sexuelle et l'identité individuelle.

5.2 L'homme indéfini d'un suffrage universel "illimité"

La nouveauté du décret du 5 mars ne réside pas seulement dans l'universalisation du suffrage, mais également dans son *individualisation*, conséquence de la suppression de toute autre forme de discrimination. A partir du 5 mars 1848, pour se faire inscrire sur les listes électorales, les citoyens ne doivent plus répondre que de leur âge (21 ans), de leur nationalité, et de leur résidence⁹⁹⁹ : de fait, "l'acte de naissance constitue la pièce

⁹⁹⁹ Art. 6 du décret du 5 mars 1848 : "Sont électeurs tous les Français âgés de 21 ans, résidant dans la commune depuis six mois, et non judiciairement privés ou suspendus de l'exercice des droits civiques". Art. 7 : "Sont éligibles tous les Français âgés de 25 ans, et non privés ou suspendus de l'exercice des droits civiques."

essentielle demandée¹⁰⁰⁰. Par la suppression du cens électoral, on parvient tout d'un coup aux limites d'une citoyenneté qui n'a jamais été aussi largement définie — quoique le temps de résidence dans la commune, requis pour figurer sur les listes électorales, ait été doublé par rapport à la Constitution de 1793¹⁰⁰¹. D'un individu *social*, au fondement des institutions électorales de la monarchie censitaire, on passe alors à un individu *atomistique*¹⁰⁰² — ce dont témoigne par ailleurs le classement des électeurs sur les listes électorales : d'après la description donnée par Michel Offerlé, “alors que le vicomte Dejanzé ouvre celle de 1846 grâce aux contributions de 1 796, 82 F qu'il paye dans la commune, c'est désormais François Antoine Aubry qui figure en tête de celle de 1848.”¹⁰⁰³ L'institution du suffrage universel est donc individualiste, puisqu'elle repose sur un citoyen indéfini, détaché de toute qualification susceptible de renouveler la classification hiérarchique sur laquelle reposait le système électoral de la monarchie censitaire. En fait, tout *électeur* est indéfini, depuis la loi électorale du 5 février 1817 qui égalisait tous les électeurs par l'élection directe à un seul degré (et exception faite de la décennie 1820-1830). Ce qui est nouveau, en 1848, c'est que l'électeur se confond avec un *citoyen* dont la définition s'est étendue à l'homme sans qualité, l'homme indéfini. C'est cet individualisme qui, justement, pose problème aux députés conservateurs issus des élections législatives de 1849, bien plus que l'universalité du suffrage.

Suffrage universel, suffrage “illimité” comme cela va lui être aussitôt reproché par la majorité élue en 1849 ; mais surtout, suffrage profondément individualiste puisque désormais, rien n'est censé faire obstacle à l'exercice du suffrage : tout habitant français, résidant depuis 6 mois dans sa commune, majeur et de sexe masculin, est désormais citoyen. 1848 marque une rupture incontestable, dans l'ordre des structures sociales de la citoyenneté, en faisant passer le critère de la participation politique du patrimoine au domicile, c'est-à-dire d'une notion *collective* de la propriété, à la simple inscription sociale de *l'individu*. On ne peut plus parler de conception familialiste du suffrage, à partir du décret du 5 mars, parce que le système électoral n'a plus rien, dans son organisation concrète, qui concerne le citoyen comme chef de la communauté familiale. De ce point de vue, c'en est fini désormais, et définitivement, du patrimoine comme base du cens électoral, parce que c'en est fini de la propriété comme mode d'accès à la citoyenneté.

¹⁰⁰⁰ Michel Offerlé, “L'électeur et ses papiers. Enquête sur les cartes et les listes électorales (1848-1939)”, *Genèses*, 13, Automne 1993, p. 39.

¹⁰⁰¹ La Constitution de 1793 exigeait que le citoyen ait “résidé pendant une année sans interruption sur le territoire français” et justifié, dans la portion du territoire de la République où il souhaite exercer son droit de suffrage, d'une résidence de “trois mois sans interruption”. *Ibid.*, pp. 585-586. En 1848, on passe à six mois de résidence mais, comme l'explique Jean-Michel Poughon, c'est plus dans le but d'affirmer la coïncidence entre le domicile politique et le domicile réel que dans l'optique de réduire le corps électoral, ce dont témoigne par ailleurs l'intervention d'un député en faveur d'un domicile de six mois : “Il faut faire des lois sincères, explique Freslon au moment de la discussion sur la loi électorale du 15 mars 1848..., si, au contraire, on augmentait le temps de résidence, il arriverait qu'une partie assez considérable de la population pourrait se trouver privée de ses droits électoraux. Vous organisez le suffrage universel. Organisez-le sincèrement et pour tout le monde : c'est le moyen de le faire respecter.” Cité par J.-M. Poughon, “Le domicile politique et la loi du 31 mai 1850”, *Revue historique de droit français et étranger*, n° 4, oct.-déc. 1986, p. 587, n. 73.

¹⁰⁰² Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985, p. 253.

¹⁰⁰³ Michel Offerlé, “L'électeur et ses papiers...”, *op. cit.*, p. 37.

Pour autant, en est-ce fini de la famille comme unité politique, alors que seuls les hommes restent admis à exercer les droits de citoyens ? Autrement dit, le citoyen devenu individu n'est-il pas encore, dans la façon de concevoir sa fonction représentative, pensé comme un chef de famille ? Il y aurait là une évolution importante de ce que signifie être un "chef de famille", puisqu'y seraient admis les domestiques au même titre que les notables qui jusqu'alors symbolisaient la figure du *pater familias*. Aussi, pour ne pas tout confondre sous une seule acception, convient-il de préférer un autre terme pour désigner ce citoyen qui, tout en n'étant plus tout à fait l'ancien *pater familias*, a gardé de cette figure, la capacité à représenter plus que lui-même, plus que sa seule catégorie sexuée. Le citoyen, en s'incarnant jusque dans la personne du domestique, s'est *virilisé*. Il a perdu une part de la notabilité qui était attachée jusque-là au *pater familias*, il s'est donc abstrait de ce qui le définissait socialement comme tel ; la perte des caractères sociaux de sa fonction politique tend à réinvestir plus lourdement ce qui peut être pensé comme naturel, parce que susceptible de transcender les appartenances et différences sociales. C'est dans l'homme viril que s'incarne désormais le citoyen ; homme "viril" et non pas simplement "homme", parce que l'appartenance sexuelle (au sens biologique du terme) ne suffit pas, malgré tout, à garantir la capacité politique ; il faut encore être un "homme fait", un "travailleur" susceptible de remplir les devoirs de son âge et de sa fonction.

5.2.1 La loi de 1850 et le retour à "l'homme vrai, le vrai citoyen"

La nouvelle Assemblée, élue en 1849, se donne pour tâche de redéfinir un citoyen plus moral, moins individualiste parce que situé "au milieu des siens"¹⁰⁰⁴, "au milieu de la famille, sous l'oeil des concitoyens, au centre de toutes les relations qu'un homme possède"¹⁰⁰⁵. C'est à la lumière de ce type de réaction politique que l'on mesure le mieux la radicalité du décret du 5 mars, son caractère "gigantesque", sinon "prématuré"¹⁰⁰⁶.

¹⁰⁰⁴ "La vérité, c'est que l'homme vrai, le vrai citoyen, il faut le prendre au milieu des siens, sous leurs yeux, connu d'eux, les connaissant : connu d'eux, s'il veut exercer de l'influence ; les connaissant, s'il veut en subir. C'est pour cela que la garantie la plus morale, la plus importante que nos adversaires nous aient laissée, celle du domicile, nous l'avons employée, et nous l'avons employée dans toute son étendue." Thiers, intervention devant l'Assemblée nationale législative, dans la séance du 24 mai 1850, *Archives parlementaires*, p. 154.

¹⁰⁰⁵ "Oui, nous avons pour but de fixer la population politique ; nous avons voulu que le droit électoral s'exerçât au milieu de la famille, sous l'oeil des concitoyens, au centre de toutes les relations qu'un homme possède..." Léon Faucher, rapporteur de la commission, intervention devant l'Assemblée nationale législative, dans la séance du 25 mai 1850, *Archives parlementaires*, p. 173.

¹⁰⁰⁶ Pour reprendre les expressions de François Furet, *La Révolution...*, *op. cit.*, p. 396 : "Transformation politique gigantesque, prématurée, inévitable pourtant, au lendemain du 24 février et d'ailleurs irréversible" ; l'utilisation du terme "prématuré", en laissant entendre "qu'il était trop tôt", invalide du même coup le *fait* que constitue le décret du 5 mars. Aussi, est-il préférable d'employer le terme "radical", qui décrit la chose par rapport aux définitions alors en vigueur, plutôt que "prématuré", qui la décrit par rapport à la connaissance que l'historien a du futur (et qui, en constatant la réalisation ultérieure et durable du suffrage universel, ne peut que juger cette première rupture pré-maturée).

Contre un "individualisme poussé à sa plus haute puissance"...

On sait que la majorité sortie des premières élections au suffrage universel du 13 mai 1849 est conservatrice : on compte à peu près 500 députés du parti de l'ordre, une centaine de républicains modérés du *National*, et 180 montagnards ; malgré l'écrasement des républicains par des conservateurs largement majoritaires, l'élection de ces 180 députés qu'on voyait alors comme des "rouges" est ressentie "comme une victoire par les amis de Ledru-Rollin et comme une inquiétude par les conservateurs"¹⁰⁰⁷. Or, une expédition à Rome, menée sans l'autorisation de l'Assemblée, devient une occasion pour cette opposition d'extrême-gauche d'accuser le gouvernement de violer la Constitution¹⁰⁰⁸. Suit la fameuse journée du 13 juin, au cours de laquelle le gouvernement proclame l'état de siège à Paris et condamne une trentaine de députés.¹⁰⁰⁹ De nouvelles élections sont organisées pour remplacer ces députés déchus de leur mandat, le 10 mars 1850 : sur ces 30 sièges en compétition, la majorité réactionnaire en reconquiert 10 ; mais les 21 qui lui échappent sont l'occasion de revenir sur les mérites du suffrage universel.

Le suffrage universel tel qu'il a été défini en 1848 fait intervenir des individus qui ne sont pas des citoyens, ou qui ne devraient pas être reconnus comme tels, et qu'il faut pour cette raison exclure du droit de suffrage. Ce sont tous les individus qui n'appartiennent pas à la cité, entendue au sens de "commune" : c'est le vagabond, qui ne met "aucun intérêt à son domicile parce que souvent il n'a pas de famille"¹⁰¹⁰ ; ce sont des hommes qui forment "la partie dangereuse des grandes populations agglomérées" et qui méritent, selon Thiers, "le titre de multitude"¹⁰¹¹. Un citoyen, aux yeux de ces parlementaires, ne saurait être *n'importe quel individu*, ni la cité une simple "addition" des citoyens :

"Le suffrage universel, tel que l'organise la loi actuelle, (...) c'est l'individualisme poussé à sa plus haute puissance, c'est la corruption et la violence érigées en quelque sorte en système, c'est la ruine, hélas ! déjà commencée, de notre société.

Et voilà pourquoi j'adopte le principe fondamental d'un projet de loi qui, *tout en respectant le principe du suffrage universel*, a pour objet dans les limites fixées par la constitution, de le purger des vices qui en altèrent l'essence."¹⁰¹²

Suffrage qui, en dépit de cette "juste limitation", peut sans contradiction conserver son caractère universel,

¹⁰⁰⁷ Maurice Agulhon, *1848 ou l'apprentissage de la République...*, *op. cit.*, p. 105.

¹⁰⁰⁸ L'armée française attaque Rome, en chasse les révolutionnaires démocrates Mazzini et Garibaldi, rouvre les portes au Pape, c'est-à-dire "politiquement, à terme, au pouvoir temporel anachronique des cardinaux". Maurice Agulhon, *1848 ou l'apprentissage de la République...*, *op. cit.*, p. 107.

¹⁰⁰⁹ Cf. Maurice Agulhon, *1848 ou l'apprentissage de la République...*, *op. cit.*, pp. 106-108.

¹⁰¹⁰ Thiers, intervention devant l'Assemblée nationale législative, dans la séance du 24 mai 1850, *Archives parlementaires*.

¹⁰¹¹ Thiers, intervention devant l'Assemblée nationale législative..., *op. cit.*

¹⁰¹² Béchard, intervention devant l'Assemblée nationale législative, dans la séance du 22 mai 1850, *Archives parlementaires*, p. 87. C'est moi qui souligne.

selon la majorité des députés ; car, comme le répète à l'envie le plus éloquent d'entre eux, Thiers : “*universel* ne veut pas dire tous, mais veut dire le plus grand nombre possible, d'après l'esprit de la Constitution”¹⁰¹³.

Le 8 mai 1850, le ministre de l'intérieur, Baroche, sous la présidence de Louis-Napoléon Bonaparte, dépose un projet de loi ayant pour objet de modifier la loi électorale. Son motif principal : frapper les électeurs les plus pauvres, considérés comme les plus sensibles à la propagande démocrate-socialiste :

“De toutes les dispositions de la loi actuelle, explique-t-il, la plus dangereuse, à notre avis, est celle qui confère le droit d'élire dans un lieu déterminé, sous l'unique condition d'une habitation de fait pendant six mois, d'une *simple résidence*.”¹⁰¹⁴

La *simple résidence*, accusée ici d'être une des dispositions les plus dangereuses de la loi, s'oppose à l'ancienne notion de domicile politique : elle lui avait été volontairement substituée, en 1848, sur le brouillon du décret du 5 mars¹⁰¹⁵, pour bien marquer ce qui faisait la spécificité des nouveaux critères d'accès au suffrage universel. La résidence, simple “réalité matérielle”, correspondant au lieu d'habitation de l'individu, s'opposait à la tradition électorale, qui faisait du domicile politique une “fiction juridique”, un “concept politique autonome”, dans la mesure où il pouvait se distinguer du domicile réel de l'électeur¹⁰¹⁶.

Or, la constitution de 1848 omet malencontreusement d'*interdire* le recours à une condition de domicile pour restreindre le droit de suffrage, contrairement à l'éligibilité. Aussi, tout va-t-il consister, dans le débat de 1850, à démontrer que ce que la Constitution n'interdit pas, peut être autorisé¹⁰¹⁷. Contre la résidence, la majorité va réintroduire la notion de domicile politique, pour réduire le corps électoral accessible, selon elle, à un nombre beaucoup trop important de citoyens sans attaches, sans “garantie”, ces fameux “vagabonds” assimilés par Thiers à la “dangereuse multitude”. Celui qu'il faut atteindre, au contraire, c'est “l'homme vrai, le vrai citoyen”¹⁰¹⁸. “Nous vous proposons, déclare Montalembert, de rendre le suffrage universel sincère en substituant ... des

¹⁰¹³ Thiers, intervention devant l'Assemblée nationale législative..., *op. cit.*

¹⁰¹⁴ Baroche, intervention devant l'Assemblée nationale législative, dans la séance du 8 mai 1850, *Archives parlementaires*. C'est moi qui souligne. Voir la suite de ce discours important en annexe.

¹⁰¹⁵ Cf. Alain Garrigou, “Le brouillon du suffrage universel...”, *op. cit.*

¹⁰¹⁶ La loi du 5 février 1817 prévoyait, dans une approche typiquement libérale-conservatrice des élections, de distinguer domicile politique et domicile réel. En permettant à l'électeur de transférer son domicile politique dans un autre département que celui où il a son domicile *civil* mais où il aura simplement une *résidence* pour laquelle il paie des contributions directes, elle battait ainsi en brèche “le principe du contrôle et de l'“enracinement” de l'électeur par la communauté politique”. Cf. J.-M. Poughon, “Le domicile politique et la loi du 31 mai 1850”, *op. cit.*, p. 584.

¹⁰¹⁷ “Je conviens que si la constitution nous avait laissé le droit d'établir pour l'exercice du droit électoral d'autres conditions que le domicile ; si, comme les constitutions de la première république, elle nous avait laissé le droit d'élever l'âge de l'électorat à vingt-cinq ans, de chercher les conditions de fortune et de propriété, j'en conviens, nous pourrions insister un peu moins sur les conditions de domicile ; mais le domicile est la seule garantie que la constitution nous ait laissé le droit d'exiger ; cette garantie, nous voulons la faire sérieuse.” Léon Faucher, rapporteur de la commission, intervention devant l'Assemblée nationale législative, dans la séance du 25 mai 1850.

¹⁰¹⁸ “La vérité, c'est que l'homme vrai, le vrai citoyen, il faut le prendre au milieu des siens, sous leurs yeux, connu d'eux, les connaissant : connu d'eux, s'il veut exercer de l'influence ; les connaissant, s'il veut en subir. C'est pour cela que la garantie la plus morale, la plus importante que nos adversaires nous aient laissée, celle du domicile, nous l'avons employée, et nous l'avons employée dans toute son étendue.” Thiers, intervention devant l'Assemblée nationale législative, dans la séance du 24 mai 1850.

citoyens domiciliés, enracinés dans leur pays, à des électeurs nomades”¹⁰¹⁹.

Cette nouvelle exigence d’enracinement et de contrôle du citoyen s’accompagne d’un mode de *vérification* du domicile qui n’a plus rien à voir avec la simple inscription sur l’état civil requise pour les élections de 1848, ni avec le droit commun. Comme dans la législation antérieure, la loi électorale montre ici sa spécificité par rapport à la société civile, en posant ses propres définitions de notions en usage dans le droit commun¹⁰²⁰. Généralement, la preuve de domicile se demande soit aux tribunaux soit au maire de la commune ; respectant ce principe du droit civil, le décret du 5 mars 1848 avait attaché le suffrage à la “résidence” comme seule condition sociale de la citoyenneté. Le projet de loi de 1849, en revanche, institue d’autorité une nouvelle preuve de domicile ; non plus demandée au maire, mais vérifiée sur le rôle de la contribution personnelle¹⁰²¹. Or, et c’est en cela surtout que le “domicile politique” se différencie de la “simple résidence”, ce nouveau mode de vérification exclut toute une série de personnes qui, tout en vivant depuis plus de trois ans dans la commune, ne sont pas portées sur les rôles de la taxe personnelle. Il est intéressant de se pencher sur l’ensemble disparate de ces exclus, dont certains vont être, exceptionnellement, maintenus dans leur citoyenneté ; car ces exceptions mettent en valeur une relative continuité entre l’ancienne conception familialiste du suffrage, propre à la Monarchie censitaire, et celle des députés conservateurs de l’Assemblée nationale législative de la IIème République.

... la reprise de quelques thèmes de la conception familialiste du suffrage

Deux grandes catégories de personnes ne paient pas la contribution personnelle : les *membres de la famille*, dont les fils majeurs et les serviteurs à gages ; et les citoyens indigents exonérés du paiement de la contribution personnelle¹⁰²². N’étant pas censitaires, ni les uns ni les autres ne sont “domiciliés”¹⁰²³ ; ils

¹⁰¹⁹ Cité par J.-M. Poughon, “Le domicile politique et la loi du 31 mai 1850”, *op. cit.*, p. 588, n. 80. Le rapporteur, Léon Faucher, montre bien lui aussi que le souci des législateurs de 1850 est de réinscrire l’électeur dans son environnement familial, à la fois social et territorial. Cf. Léon Faucher, intervention devant l’Assemblée nationale législative, dans la séance du 25 mai 1850, cité précédemment, note 685.

¹⁰²⁰ On se souvient que la loi électorale de 1817 définit le lien conjugal, par exemple, de manière tout à fait spécifique, par rapport aux régimes matrimoniaux du Code civil. Voir *supra*, chap. 4, § 4.1.

¹⁰²¹ Paragraphe 1^{er} de l’Art. 3 : “Le domicile électoral sera constaté : 1° Par l’inscription au rôle de la taxe personnelle, ou par l’inscription personnelle au rôle de la prestation en nature pour les chemins vicinaux.” La prestation en nature consiste, pour les hommes qui ne pouvaient concourir aux charges de la commune, “à participer de leurs bras, parce ce qu’ils n’ont que cela, et donner à la patrie, à la commune une journée de travail” (Berryer, membre de la commission, lors de la discussion sur le projet, dans la séance de l’Assemblée nationale législative du 28 mai 1850, *Archives parlementaires*, p. 220). La loi des prestations en nature indique que “tout habitant, en qualité de propriétaire, chef de famille ou d’établissement, régisseur, fermier, colon partiaire, est soumis à la prestation en nature pour sa personne et pour celles des individus attachés à sa famille, membres ou serviteurs de la famille.” Citée par Berryer, *ibid.*

¹⁰²² Il faudrait ajouter deux autres catégories, pour être exhaustif : celle des militaires et des marins en activité de service auxquels il est reconnu la possibilité d’être portés sur la liste électorale de leur commune, bien qu’ils ne soient pas soumis à la contribution personnelle ; et celle des fonctionnaires publics, qui seront portés sur la liste de la commune où ils exercent leurs fonctions.

¹⁰²³ Cf. la loi du 21 avril 1832, à laquelle il est constamment fait référence au cours des débats, et dont l’article 12 définit la contribution personnelle en ces termes : “La contribution personnelle et mobilière est due par chaque habitant français et par chaque étranger, de tout sexe, jouissant de ses droits et non réputé indigent. Sont considérés comme jouissant de leurs droits, les veuves et les femmes séparées de leur mari, les garçons et les filles majeurs, *ayant des moyens suffisants de subsistance*, soit par leur fortune personnelle, soit par la profession

devraient donc être inaptes à exercer les droits de citoyen. Pourtant, le projet de loi fait d'emblée une exception pour les membres de la famille, auxquels il est permis de faire la preuve de leur domiciliation. En revanche — et c'est pourquoi le projet est accusé de vouloir rétablir un suffrage censitaire — les citoyens réputés indigents, exonérés de la contribution personnelle, restent définitivement en dehors de la citoyenneté électorale.

En ce qui concerne les fils de famille, la loi prolonge les pratiques électorales de la période censitaire, quoique sous leur angle strictement familialiste, et non plus patrimonial : elle permet en effet, sur simple *déclaration* des parents ou autres ascendants, de faire constater le domicile électoral des fils de famille majeurs vivant dans la maison paternelle¹⁰²⁴. Selon l'esprit de la loi, c'est l'appartenance à la maison paternelle qui donne le droit de suffrage au fils majeur, car dès que celui-ci se marie, et quitte la maison pour s'installer dans une autre commune, il perd automatiquement ce droit. En dépit de l'intervention d'un député pour attirer l'attention sur ce point, il n'est pas fait d'exception en faveur des jeunes mariés ayant changé de commune depuis moins de trois ans¹⁰²⁵. C'est donc bien l'ancrage dans la cité — signalé ici par l'appartenance familiale — qui, aux yeux de la majorité des députés, importe pour reconnaître le citoyen, et non le simple fait d'être marié ou père de famille¹⁰²⁶.

La loi a l'intérêt, en outre, de faire apparaître une catégorie qui jusque-là était restée dans l'ombre de la conception familialiste du suffrage ; on se souvient en effet que le cas du domestique n'avait pas été abordé par les lois électorales de la monarchie censitaire et que c'est par recoupements, à partir d'un travail de reconstitution des représentations (de la domesticité et de la famille), que nous avons pu faire l'hypothèse que le domestique était politiquement exclu en raison de son appartenance naturelle à la famille comme unité politique. Reste qu'il n'apparaissait pas dans la constitution du cens électoral de l'électeur, contrairement à l'épouse et aux parents de celui-ci.

En 1850, on voit apparaître pleinement, et pour la première fois de manière concrète, les conséquences politiques de l'appartenance familiale du domestique. Cette apparition du domestique est due, sans aucun doute,

qu'ils exercent, lors même qu'ils habitent avec leurs père, mère, tuteur ou curateur". (C'est moi qui souligne). Ne sont exonérés de la contribution personnelle, et donc de la domiciliation nécessaire à la loi électorale, que les fils de famille majeurs qui n'exercent pas de profession, ni ne possèdent de moyen d'existence.

¹⁰²⁴ Le projet de loi n'indiquait, initialement et par souci de simplicité, que les déclarations des pères et mères ; par un amendement proposé par Etcheverry, dans la séance du 29 mai 1850, la loi ajoute la déclaration des beaux-parents ; le rapporteur accepte l'amendement qui, selon lui, "se rapporte aux ascendants, aux beaux-pères, aux belles-mères ; la commission avait cru que cette disposition était impliquée par son texte ; mais elle ne se refuse pas à l'établir d'une manière plus explicite dans l'article de la loi." Le paragraphe amendé, mis aux voix et adopté dans la séance du 29 mai, est le suivant : "2° Par la déclaration des pères ou mères, beaux-pères ou belles-mères, ou autres ascendants, en ce qui concerne les fils, gendres, petits-fils ou autres descendants majeurs vivant dans la maison paternelle, et qui, par application de l'Art. 12 de la loi du 21 avril 1832, n'ont pas été portés au rôle de la contribution personnelle".

¹⁰²⁵ *Archives parlementaires*, M. de Vaujuas, intervention devant la Chambre des Députés, dans la séance du 29 mai 1850.

¹⁰²⁶ On verra plus loin que des discriminations matrimoniales telles que celle-ci, en faveur du citoyen marié et/ou contre le citoyen célibataire, ont régulièrement, depuis la Révolution, été proposées aux différentes législations, et presque systématiquement repoussées. Cf. *infra*, chapitre 6, § 6.2.

à la récente universalisation du suffrage, qui en a étendu l'exercice jusqu'à cette catégorie considérée comme une des plus aliénées de la population¹⁰²⁷. Mais l'on voit, à travers leur cas, comment se mêlent cette nouvelle approche individualiste de la citoyenneté, et d'anciennes conceptions qui continuent d'inclure les domestiques dans la maison familiale, sous la dépendance de leur maître. Il y a là une sorte de compromis, entre leur situation concrète de dépendance, et leur récent accès à la citoyenneté.

A l'origine, selon le projet de loi *initial*, le sort des domestiques, en matière d'exercice du droit de suffrage¹⁰²⁸, dépendait complètement du chef de famille : ils ne pouvaient en effet être inscrits sur le rôle de la contribution personnelle, que sur *déclaration* de celui-ci. Ce principe de la déclaration va connaître quelques modifications, au cours de la discussion des articles ; alors que le projet subordonnait complètement le droit des "membres de la famille" — c'est ainsi que domestiques et fils de famille sont couramment appelés — à la volonté du chef de famille, la commission va proposer de prévoir un recours devant le juge de paix, en cas de refus ou de défaillance du maître ou du patron¹⁰²⁹ :

"On a prétendu qu'en exigeant la déclaration du patron avec lequel l'ouvrier habite, le projet de loi plaçait l'ouvrier dans la dépendance du patron. On a voulu voir dans cette formalité, qui est tout à l'avantage des hommes attachés au travail, un signe de vasselage et comme une trace de servitude. On s'est indigné à la pensée, très gratuite assurément, qu'il pouvait appartenir à un citoyen de conférer ou de retirer par le fait à un autre citoyen les droits politiques. Afin d'enlever tout prétexte à ces appréhensions, par un paragraphe additionnel à l'article 6, nous vous proposons de commettre le juge de paix pour constater, sur le refus du maître ou du patron, et à la requête du domestique ou de l'ouvrier, le fait même du domicile. Ce recours, que nous ouvrons au domestique et à l'ouvrier, est la meilleure sanction de leur droit".

On ne peut dire si c'est par un optimisme béat, ou par volonté de réellement faire dépendre leur droit de suffrage de la volonté du chef de famille, que le projet omettait la possibilité d'un recours à une instance extérieure pour faire reconnaître leur droit aux domestiques. Toujours est-il que la loi, en finissant par admettre ce principe, reconnaît l'individualité de *ces membres-là* de la famille : les domestiques et les travailleurs vivant sous le toit de leur employeur. Quant aux fils de famille, il n'est pas prévu de recours pour eux ; un amendement destiné à leur permettre de se faire reconnaître leur droit en dépit de la volonté de leur père, est repoussé¹⁰³⁰.

¹⁰²⁷ Berryer, un avocat légitimiste très célèbre pour avoir défendu les familles nobles émigrées, est présent dans l'Assemblée nationale législative de 1850 ; fidèle aux conceptions monarchistes, il déclare réprouber l'acceptation, par le décret du 5 mars 1848, des serviteurs à gage dans la citoyenneté : "Vous avez été loin, bien loin, je l'avoue, quand vous avez été jusqu'à comprendre dans les rangs des citoyens ceux que la constitution de 1791 avait exclus, c'est-à-dire les serviteurs à gages. Franchement, je doute qu'il soit de la dignité du suffrage universel que le serviteur à gages jouisse de ce droit ; mais il l'a, il ne s'agit pas de le lui ôter." Berryer, intervention devant l'Assemblée nationale législative, dans la séance du 28 mai 1850. *Archives parlementaires*, p. 221.

¹⁰²⁸ Ainsi que des ouvriers habitant chez leur patron, auxquels il est reconnu le même droit.

¹⁰²⁹ Rapport de la commission chargée d'examiner le projet de loi sur la réforme électorale, lu par Léon Faucher devant l'Assemblée nationale législative dans la séance du 18 mai 1850. *Archives parlementaires*, p. 49. Le paragraphe final de l'Art. 6, tel qu'il est modifié par la commission, est ainsi rédigé : "en cas de refus ou d'empêchement du maître ou patron de faire ou délivrer la déclaration qui doit être remise chaque année à la mairie, le fait du domicile chez le maître ou patron sera constaté par le juge de paix."

¹⁰³⁰ Voir le dialogue entre Jules Favre et le ministre de l'intérieur, reproduit en annexe.

Pour les indigents, la loi électorale effectue un retour vers la définition censitaire du suffrage, dans les limites laissées par la Constitution de 1848, qui interdit non seulement l'élevation de l'âge et le suffrage à deux degrés, mais surtout, le recours au cens électoral¹⁰³¹. C'est l'intervention d'un député de gauche, Corne, qui attire l'attention de ses pairs sur les citoyens qui vont se trouver exclus du droit de suffrage simplement parce qu'ils ne sont pas censitaires, alors que dans les faits, ils sont tout à fait domiciliés et répondent au moins au critère d'enracinement dans la commune, exigé par la loi électorale :

“C'est qu'il y a quelquefois un tiers de la population qui se trouve rangé parmi les indigents. Ces citoyens sont inscrits sur les registres des bureaux de bienfaisance, parce que, quoique bons ouvriers, hommes très probes, très laborieux, ils sont chargés de famille sans épargne, sans patrimoine. A leur égard, on s'est dit : Que le père de famille soit malade quinze jours seulement, de quoi vivront sa femme et ses enfants ? (...)

... et c'est ainsi que presque tous les ouvriers des fabriques, presque toute la population manufacturière restent en dehors des rôles de la contribution personnelle. (...)

Voilà des hommes qui, après 40 ou 50 ans passés dans la même ville, vont être déclarés n'y avoir jamais eu de domicile ; eux qui sont nés là, qui y ont été élevés, qui n'ont jamais quitté ces lieux où ils ont leur famille, leurs intérêts, leurs attachements, ils ne seront pas domiciliés : Pourquoi ? parce qu'ils ne payent pas l'impôt ; *ils ne seront pas domiciliés, parce qu'ils ne sont pas censitaires.*” (Approbation à gauche.)¹⁰³²

On maintient le principe d'une individualisation du droit de vote, au sens où l'on ne revient plus sur le critère de la propriété ; mais en lui préférant celui de la domiciliation depuis trois ans dans la commune, c'est bien contre une utilisation abusive de l'individualisme en politique, que les députés entendent lutter. Léon Faucher, qui prend la parole au nom de la commission chargée d'examiner le projet de loi sur la réforme électorale, dit bien que

“...nous ne comprenons plus le droit de suffrage, quand on l'attribue à un individu qui s'isole et qui ne tient en réalité à aucune agrégation sociale, qui erre dans son pays comme un étranger ; car, alors il cesse de représenter pour sa part cette solidarité d'intérêts qui est le lien politique entre les hommes”¹⁰³³.

Et Berryer, ce célèbre avocat monarchiste, dont la parole est écoutée avec respect par la droite, et toujours cause de désordres et de bruit dans les rangs républicains, d'ajouter :

“...pour l'honneur, pour la dignité de l'institution que vous avez fondée, sous laquelle je vis, eh bien, pour sa dignité, l'homme qui est à la charge publique, qui est à la charge de la commune, ne peut pas être appelé à exercer le droit de suffrage. (...) car l'homme qui est à la charge de la commune, l'homme que l'on rédime, l'homme que l'on exonère, l'homme pour qui l'on acquitte cette dette ou au secours duquel on vient par le bureau de bienfaisance, je ne

¹⁰³¹ Puisque la Constitution n'interdit pas le domicile, elle le permet, proclame Thiers, toujours habile dans son usage politique de la logique. La constitution n'interdit que trois choses, continue-t-il : “le cens, l'élevation de l'âge, le suffrage à deux degrés ; mais, quant au domicile, comme il n'en est rien dit, il nous était loisible, à nous qui voulons faire tout ce que la constitution ferait pour sauver le pays, de recourir au domicile”. *Archives parlementaires*, Thiers, intervention devant l'Assemblée nationale législative, dans la séance du 24 mai 1850, p. 154.

¹⁰³² Corne, intervention devant la Chambre des Députés, dans la séance du 27 mai 1850, *Archives parlementaires*, p. 195. C'est moi qui souligne. Corne, vivement appuyé par la gauche, présente à cette occasion un amendement avec Coquerel, Ferdinand de Lasteyrie et Cavaignac, proposant de définir le domicile par “l'habitation réelle dans la commune où l'on aura satisfait aux lois du recrutement des armées de terre et de mer.”

¹⁰³³ Léon Faucher, intervention devant l'Assemblée nationale législative, dans la séance du 18 mai 1850, *Archives parlementaires*, p. 47.

le maintiens pas libre, dans la dignité et l'indépendance que doit avoir le citoyen qui exerce l'acte de suffrage"¹⁰³⁴.

On voit donc la logique censitaire continuer de s'imposer au-delà même de son abolition formelle : la Constitution interdisant de revenir à toute forme de *cens* électoral (donc à tout critère de fortune), c'est le domicile qui est désormais utilisé pour distinguer les citoyens des "autres", indigents, ouvriers itinérants, domestiques sans références solides, bref tous ceux qui ne peuvent se prévaloir d'un "domicile fixe" de trois ans, soit en tout, près de 3 millions de personnes déboutées de leur citoyenneté¹⁰³⁵.

"L'erreur des pétitionnaires provient de ce qu'ils regardent comme un droit ce qui n'est autre chose que l'exercice d'une fonction publique"¹⁰³⁶, disaient, en réponse aux défenseurs du suffrage universel, les partisans d'un suffrage plus limité sous la monarchie de Juillet. Argument ancien, usé, "classique" dirions-nous aujourd'hui ; mais qui n'en garde pas moins une part de vérité, dans la mesure où l'on voit bien, à partir de lui, comment se définit l'idée du droit, en opposition avec celle de fonction publique dès lors qu'elle est elle-même définie comme un droit limité, restrictif ; le droit est universel, alors que la fonction ne se donne qu'avec composition. C'est par rapport à cette définition antérieure du suffrage comme fonction, que le suffrage *universel* peut être défendu comme un droit, alors qu'en vérité, il reste toujours un droit spécifique, dans la société : un droit conféré aux seuls citoyens, et non à l'ensemble des personnes majeures. Un droit cohérent aux yeux des contemporains qui ne voient pas de contradiction entre l'homme et le citoyen, tous deux incarnés par la personne de sexe masculin en tant que figure de l'universel. Autrement dit, *le suffrage reste une fonction*, même s'il est défini comme un droit par ceux qui voudraient voir son exercice élargi à toute la citoyenneté ; et il n'est un droit que si, comme le pensaient alors les républicains, il est pensé à l'intérieur d'une communauté (la cité), au sein de laquelle il doit être — et il est, dans le système du suffrage universel — indifféremment donné à tous les membres de cette communauté : les citoyens.

C'est en raison de ce constant aller et retour entre la nation et la cité, comme deux communautés de référence distinctes, que les députés utilisent selon les besoins les 33 millions d'habitants ou, au contraire, la référence moins chiffrée mais symboliquement forte, à ce "tous", à cet ensemble clôt et plein que forme la citoyenneté. Ainsi, entend-on Thiers ironiser sur le suffrage universel, sur le suffrage comme droit, en arguant de tous les individus que celui-ci laisse hors de la citoyenneté : femmes et enfants principalement. Argument destiné à montrer aux républicains que leur notion de suffrage comme *droit* n'est pas plus fondée que celle des partisans d'un suffrage limité, qui revendiquent franchement un suffrage-fonction. Argument à la logique rigoureuse, mais

¹⁰³⁴ Berryer, intervention devant l'Assemblée nationale législative, dans la séance du 28 mai 1850, *Archives parlementaires*, p. 223.

¹⁰³⁵ Cf. Maurice Agulhon, *1848 ou l'apprentissage de la République...*, *op. cit.*, p. 169.

¹⁰³⁶ Emmanuel Poulle, devant la Chambre des députés, 7 février 1835 ; cf. un extrait de son intervention en annexe.

de peu d'effet sachant que pour tous, quelle que soit leur préférence en matière de suffrage, celui-ci est bel et bien l'apanage (fonction ou droit) des *citoyens*, et non de l'unité élémentaire de la nation, définie idéalement par le fait d'exister et juridiquement par le fait d'être inscrit sur l'état-civil : l'habitant de la nation française¹⁰³⁷.

Le suffrage est une fonction, un devoir¹⁰³⁸, plus qu'un droit au sens moderne (c'est-à-dire indifférencié, reconnu et donné à tous en vertu de la commune appartenance à la société (civile, politique, nationale)). Disons que le suffrage est la fonction de celui qui a déjà des droits politiques, aussi étrange que cela puisse paraître. Le suffrage n'est que l'exercice d'un droit ; exercice conditionné par la reconnaissance préalable du droit politique. Or, fait remarquer un député en 1850, toutes les Constitutions révolutionnaires ont fait résulter les droits politiques de la qualité de citoyen, et la qualité de citoyen, de la condition de domicile :

“Pour voter, il faut être citoyen français ; pour être citoyen français, il faut être domicilié ; (...). Ainsi, ce n'est pas l'acte de naissance qui confère le droit de voter, c'est le titre de citoyen.”¹⁰³⁹

De la citoyenneté au domicile, et du domicile à la cité : il n'y a point de citoyen hors de la cité, selon les députés ; tautologie apparente, sauf que la cité n'est pas, dans ce cas, l'ensemble abstrait, la simple réunion des citoyens, mais la communauté bien concrète des habitants de la commune. C'est elle qui, en tant que territoire et non en tant que construction artificielle, *fait* le citoyen. C'est pourquoi, alors que la *capacité* était rejetée par Louis Blanc lorsqu'il s'agissait de définir le fondement du droit de suffrage et de justifier le suffrage universel, elle redevient une notion acceptable pour expliquer l'exclusion des femmes. Cette apparente contradiction, ou plutôt cette visible contradiction entre la capacité niée (lorsqu'elle interdit à certaines catégories l'exercice du suffrage), et retrouvée pour justifier la même interdiction à l'endroit des femmes, trouve son explication dans le contenu que Louis Blanc donne à la capacité : non pas seulement la capacité que donnerait l'éducation (et qui est celle qu'il invoque), mais également celle que tout homme, en tant que personne de sexe masculin, a *par fonction et par nature*. Capacité non pas intellectuelle, professionnelle, ou autre, mais plus profondément, semble-t-il, la capacité spécifique à la qualité d'homme, souvent décrite comme l'expression d'une autorité naturelle, d'une souveraineté intrinsèque. C'est pourquoi, après avoir montré que la définition du suffrage s'apparentait à celle d'une fonction, nous devons nous attarder sur les qualités propres à cette fonction, qui a la

¹⁰³⁷ Voici le passage dans lequel Thiers ironise avec une belle logique sur la conception républicaine du suffrage : “... ne voyez-vous pas que dans l'extension illimitée que vous avez rêvée sans bien la comprendre, vous avez été obligés de vous restreindre vous-mêmes. Vous parlez d'une population de 34 millions, et vous êtes obligés de vous restreindre à 17 millions ! Ne peut-on pas vous demander pourquoi, sur 34 millions d'habitants, vous donnez seulement à 17 millions le droit de représenter les autres ? Vous répondez qu'il faut nécessairement retrancher les mineurs et les femmes. Vous excluez donc certaines catégories, parce qu'elles n'ont pas la raison nécessaire. N'êtes-vous pas naturellement amenés à exclure un plus grand nombre, qui, comme les femmes et les mineurs, n'ont pas la raison et la capacité nécessaire. Vous excluez au nom de votre raison ; nous excluons, nous, au nom de la loi. Elle est la seule expression de la souveraineté nationale, et si vous demandez quelle en sera l'expression, je vous répondrai toujours : le roi, les deux Chambres, agissant dans la sphère de leurs attributions respectives.” A ce propos, et un peu avant dans son discours, il prononçait une phrase qui allait être reprise et largement commentée par la presse : “il n'y a de droits que ceux que la loi donne”. Séance du 16 mai 1840 à la Chambre des députés ; pour les commentaires de la presse, on peut voir notamment ceux, indignés, du *National*, du 17 mai 1840.

¹⁰³⁸ C'est Louis Blanc qui définit le suffrage comme un devoir, dans son article “Réforme électorale”, *Revue du Progrès politique...*, *op. cit.*

¹⁰³⁹ Béchard, intervention dans la séance de l'Assemblée nationale législative du 22 mai 1850, *Archives parlementaires*.

caractéristique d'être virile et morale.

5.2.2 Le droit de suffrage : une fonction virile et morale

C'est sur son *utilité* économique et sociale qu'on a défendu, dans les années qui précèdent la Révolution de 1848, le droit de suffrage du travailleur : parce qu'il travaille et contribue à la richesse de la nation, ce citoyen a le droit de faire partie de la souveraineté nationale. C'est par son travail et son honnêteté que l'homme social doit progresser, et non par l'oisiveté du rentier ou la richesse de ses parents. L'insistance mise sur le travail par opposition à la propriété, comme fondement du droit d'élection, est nouvelle et caractéristique de la rupture qu'introduit le suffrage universel ; c'est elle qui a orienté les conceptions politiques vers une définition moins patrimoniale, et partant plus individualiste, de la citoyenneté :

“L'idéalisme de 1848 s'explique (...) par l'importance attachée aux valeurs humaines, explique Armand Cuvillier. Ce dont le peuple ouvrier a pris conscience dans les années qui précèdent Février, c'est justement *cette valeur de l'homme et de son activité productrice.*”¹⁰⁴⁰

Tout homme est désormais citoyen : c'est là une conviction que partagent tous ceux qui adhèrent au décret du 5 mars et à la Constitution de 1848. Tout homme a un droit de suffrage, parce qu'il travaille, à la hauteur de ses capacités, au bon fonctionnement de cette société, et que cette seule dignité suffit à le reconnaître comme “un” parmi les autres. Cette première équation entre participation socio-économique et participation politique n'est pas tout, pourtant, et il convient de ne pas se méprendre sur ce qu'est l'homme en tant que producteur, et sur les liens entre cette définition de l'homme et celle du citoyen : c'est que la force de travail de l'individu (par opposition à la propriété) n'est pas devenue, tout d'un coup, l'unique source du droit de suffrage.

Il faut comprendre ce que signifie le travail, dans cette société à peine industrialisée, pour saisir correctement ce lien établi entre le domaine économique et le domaine politique : hommes, femmes et enfants demeurent, indépendamment d'une éventuelle prise de conscience *et* de leurs conditions concrètes de travail *et* du tribut payé par les plus faibles à la production économique, encore et toujours évalués dans le cadre implicite de la hiérarchie familiale, de sorte que, loin d'être un simple attribut matériel de l'individu, le travail est encore largement pensé, comme la propriété pendant la période censitaire, sur le mode familialiste. Aussi la reconnaissance d'une égalité de valeur entre les sexes ne fait-elle rien à l'affaire, tant que *le suffrage demeure*

¹⁰⁴⁰ Armand Cuvillier, *Hommes et idéologies de 1840*, Paris, Marcel Rivière et Cie, 1956, pp. 240-241. C'est moi qui souligne.

pensé en relation avec les fonctions de l'homme dans la famille et dans la société, à savoir : les fonctions de celui qui a l'autorité, certes, mais aussi de celui qui travaille en tant que fils, puis chef, d'une *famille*.

Le suffrage : un attribut du travail

William Sewell a bien montré ce que représente le travail dans la première moitié du XIX^{ème} siècle, non pas comme marchandise que l'on échange contre un salaire, mais comme *identité* d'une famille qui se transmet un savoir-faire de génération en génération¹⁰⁴¹. Jusqu'en 1848, survit non seulement le langage des corporations et des corps de métier, mais avec lui, des modes de transmission et d'organisation professionnelle qui sont propres aux corporations de l'ancien régime.

Sous l'ancien régime, entrer dans le métier signifiait s'engager à vie dans une communauté protectrice, exigeante voire répressive, hiérarchisée et solidaire : c'était non seulement acquérir un état particulier, mais aussi "une condition sociale et une qualité ontologique permanente"¹⁰⁴² qui "déterminait définitivement sa place dans l'ordre social et définissait ses droits, dignités et obligations"¹⁰⁴³. Or, on trouve des similarités frappantes, entre les modes traditionnels de constitution du travail corporatiste, et celui de la citoyenneté, familialistes tous les deux : ainsi, explique William Sewell, les domestiques, considérés dans les corporations du XVI^{ème} au XVIII^{ème} siècle comme membres de la famille qu'ils servaient, n'avaient pas le droit de constituer des corporations. Sous l'autorité paternelle du chef de famille, ils n'avaient pas de statut social ou juridique propre, donc pas de "personnalité publique."¹⁰⁴⁴ Les fils du maître étaient dispensés du droit d'entrer dans la corporation (droit exorbitant pour les "étrangers"). Quant aux apprentis et compagnons, incorporés à la famille du maître au regard de la loi, ils étaient eux aussi dénués de toute personnalité juridique autonome¹⁰⁴⁵.

La Révolution, dont on sait qu'elle abolit les corporations, laisse intactes les organisations de compagnons¹⁰⁴⁶ ; c'est à travers ces dernières que survit cette forme d'organisation et d'identité des gens de métier¹⁰⁴⁷, comme c'est à travers son mode de fonctionnement que va être pensée la solidarité ouvrière jusqu'en 1848¹⁰⁴⁸. C'est à la faveur de la transformation de la mentalité corporative qu'émerge une conscience de classe

¹⁰⁴¹ William Sewell, *Gens de métier et révolutions. Le langage du travail de l'Ancien Régime à 1848*, Paris, Aubier, 1983.

¹⁰⁴² *Ibid.*, p. 60.

¹⁰⁴³ *Ibid.*

¹⁰⁴⁴ *Ibid.*, pp. 38 à 43.

¹⁰⁴⁵ *Ibid.*, pp. 51 à 57.

¹⁰⁴⁶ Et pour cause : celles-ci n'ayant jamais été légales, comment interdire ce qui n'existe pas juridiquement ? *Ibid.*, pp. 128 à 131.

¹⁰⁴⁷ Tous les aspects traditionnels du compagnonnage survivent à la Révolution française, jusqu'en 1848 et au-delà.

¹⁰⁴⁸ Les artisans, ou gens de métiers, restent en effet "le secteur dominant de la classe ouvrière urbaine sur les plans numériques, politiques et culturels, pendant presque tout le XIX^{ème} siècle". *Ibid.*, p. 215. Les corporations, créées dans le but de défendre les intérêts des gens de

ouvrière. Cette transformation s'opère à l'occasion de la Révolution de Juillet.

En effet, si jusqu'alors "l'idiome corporatif pouvait unir les ouvriers d'une profession, (...) il n'avait aucun pouvoir hors du cadre des métiers urbains qualifiés, des anciens "arts mécaniques"¹⁰⁴⁹, puisque toute réglementation professionnelle était considérée comme une violation de la liberté d'industrie au regard de la loi ; de sorte que "ce que les ouvriers considéraient comme une confrérie de secours mutuel était une coalition illégale aux yeux de l'Etat."¹⁰⁵⁰ La foule révolutionnaire des Trois Glorieuses est essentiellement composée d'ouvriers des métiers qualifiés ; aussi, au lendemain de la fuite de Charles X, la presse et les dirigeants politiques du nouveau régime sont-ils unanimes pour encenser la bravoure et le patriotisme du peuple ouvrier parisien. "Forts de la reconnaissance publique de leur rôle capital dans la révolution, [les ouvriers mettent] en avant les revendications qu'ils [ont] jusqu'ici formulées discrètement dans leurs cadres professionnels respectifs."¹⁰⁵¹ C'est ainsi qu'ils organisent en août et septembre 1830 des manifestations pour augmenter les salaires, proscrire l'usage des machines, réduire la journée de travail et uniformiser les tarifs. Mais la réaction du gouvernement en dit long sur le fossé qui sépare leurs conceptions respectives de la liberté : lorsque les maçons en appellent au préfet de la Seine, celui-ci qualifie leur proposition d'irréfléchie et "indigne de leur conduite passée et de leur loyauté habituelle"¹⁰⁵², d'autant qu'ils semblent avoir "perdu de vue que la liberté du travail n'est pas moins sacrée que toutes nos autres libertés."¹⁰⁵³ Voilà qui est clair, et qui le devient encore plus lorsque Girod, préfet de police, prévient les ouvriers que leurs manifestations seront désormais considérées comme des atteintes à l'ordre public d'une part, et que d'autre part, au regard du Code pénal, ils courent le risque d'être poursuivis pour coalition illégale. Non content de remettre les ouvriers à leur place, le gouvernement oppose une fin de non recevoir à toute revendication qui ne serait pas individuelle ; on ne peut être plus en adéquation avec les principes révolutionnaires qui ne tolèrent pas, depuis la loi Le Chapelier, le moindre intermédiaire entre l'individu et l'Etat¹⁰⁵⁴. La grève cesse, faute d'appui gouvernemental capable de faire pression sur le patronat. Mais les premiers journaux ouvriers apparaissent, en réponse à ce paternalisme mal placé et mal compris ; *L'Artisan* investit les ouvriers du pouvoir d'agir et de parler dans l'arène publique, en les déclarant comme "la classe la plus utile de la société", la source de toute industrie :

"Trois jours ont suffi pour changer notre fonction dans l'économie de la société, et nous sommes maintenant la

métier et de s'opposer à la concurrence individualiste, vont constituer le noyau du mouvement révolutionnaire démocratique et socialiste de 1848. *Ibid.*, pp. 220 et suiv.

¹⁰⁴⁹ William Sewell, *Gens de métier et révolutions...*, *op. cit.*, p. 265.

¹⁰⁵⁰ *Ibid.*, p. 266.

¹⁰⁵¹ *Ibid.*, p. 267.

¹⁰⁵² *Ibid.*

¹⁰⁵³ *Ibid.*

¹⁰⁵⁴ "Si les ouvriers de Paris ont à élever des réclamations fondées, c'est individuellement et dans une forme régulière qu'elles doivent être présentées aux autorités compétentes ... Aucune demande à nous adressée pour que nous intervenions entre le maître et l'ouvrier au sujet de la fixation du salaire, ou de la durée du travail journalier, ou du choix des ouvriers, ne sera admise, comme étant formée en opposition aux lois qui ont consacré le principe de la liberté de l'industrie." Cité par William Sewell, *Gens de métier et révolutions...*, *op. cit.*, p. 267.

partie principale de cette société, l'estomac, qui répand la vie dans les classes supérieures, revenues à leurs véritables fonctions de serviteurs. Cessez donc, ô nobles bourgeois, de nous repousser de votre sein, car nous sommes aussi des hommes, et non point des machines."¹⁰⁵⁵

De passive chez Saint-Simon, qui ne voyait en elle que la partie la plus pauvre de la société, la classe ouvrière est devenue, sous la plume des rédacteurs de *L'Artisan*, active et potentiellement menaçante. Mais l'apport fondamental de ces journaux (car *L'Artisan* n'est pas le seul, on trouve aussi *Le Journal des Ouvriers*, et *Le Peuple, journal général des ouvriers, rédigé par eux-mêmes*), c'est l'adaptation du vocabulaire corporatif à la forme révolutionnaire classique, donc à l'idéologie libérale développée par la Monarchie de Juillet. En faisant des ouvriers la classe la plus utile de la société (à l'instar de l'Abbé Sieyès qui fondait la souveraineté du Tiers-Etat sur la base de son utilité sociale), et en l'opposant à la nouvelle aristocratie des bourgeois, *L'Artisan* affirme la primauté et donc la souveraineté de la classe ouvrière, et ouvre la voie à une première forme de conscience de classe. Dès lors, l'identité entre peuple et travailleurs devient un lieu commun du discours ouvrier des années 1830. On assiste en fait à une habile reformulation de l'apologie révolutionnaire classique du travail et de la propriété, puisque les ouvriers, en revendiquant la *propriété de leur travail*, accusent les propriétaires de les exploiter, de les réduire à l'état de machine. Le travail étant une propriété naturelle de tout homme, l'en priver, par le chômage, revient à une expropriation d'un propriétaire ; le travail est le capital du prolétaire. On peut mesurer le chemin parcouru par la mentalité ouvrière en comparant l'expression de Saint-Simon qui assimile la classe des travailleurs à la "classe la plus nombreuse et la plus pauvre" et celle du tailleur Grignon, qui la définit comme "la classe la plus nombreuse et la plus utile de la société" : "un simple mot changé, commente William Sewell, et les aspirations des ouvriers ne relèvent plus du domaine de la charité mais deviennent une affaire de droits, et la classe ouvrière de masse souffrante et passive se transforme en peuple souverain et actif."¹⁰⁵⁶

Louis Blanc, dans son article sur le suffrage universel, récuse la notion de capacité telle qu'elle est alors définie par la monarchie de Juillet, parce qu'il est faux, selon lui, de prétendre que le travail peut suffire à conférer la propriété, elle-même condition du suffrage¹⁰⁵⁷. Toute situation sociale devrait refléter les capacités propres à l'homme, et non celles de la propriété et de la corruption. On rejoint ici tout le débat sur la transmission des biens et la remise en cause, par les saint-simoniens, de l'héritage¹⁰⁵⁸ : "à chacun selon ses capacités", disaient-ils dans les années 1830. En 1848, les socialistes et républicains ont évolué, et préférèrent s'exclamer : "à chacun selon ses besoins". Mais c'est toujours dans le cadre du *travail* qu'est pensée

¹⁰⁵⁵ *Ibid.*, p. 270.

¹⁰⁵⁶ William Sewell, *Gens de métier et révolutions...*, *op. cit.*, p. 291.

¹⁰⁵⁷ Cf. Louis Blanc, "Réforme électorale", *Revue du Progrès politique...*, *op. cit.*, pp. 298-299 (le passage le plus intéressant de cet article est reproduit en annexe). En 1835, un membre de la chambre des députés, Amilhau, pouvait encore refuser l'idée de suffrage universel et justifier le suffrage censitaire en arguant que, loin de constituer un privilège, le cens était un principe fécond d'émulation, "puisque tous peuvent obtenir le droit électoral par le travail." Cité par Louis Miginiac, *Le régime censitaire en France...*, *op. cit.*, p. 118. On se souviendra avec profit, ici, de la remarque ironique de Claude Tillier, sur la capacité présumée du petit artisan à économiser assez, sur ses maigres profits, pour prétendre au niveau censitaire requis par la loi électorale de 1831 (cf. *supra*, p. 311).

¹⁰⁵⁸ Cf. Iouda Tchernoff, *Le parti républicain sous la Monarchie de Juillet. Formation et évolution de la doctrine républicaine*, Paris, 1901.

l'amélioration économique et sociale ; le changement de perspective, que traduit l'évolution du cri de ralliement, signifie simplement que socialistes et républicains ont compris que l'apologie de la capacité individuelle ne pouvait suffire à assurer le bien-être de toute une partie de la population, privée des soins élémentaires nécessaires au développement de ces capacités individuelles : logis, nourriture et, surtout, éducation¹⁰⁵⁹.

C'est sous l'empire de ces conceptions qu'en 1848 sont conjointement proclamés le droit au travail et le droit universel de suffrage¹⁰⁶⁰. Et c'est cette conception que rappellera, quoiqu'en vain, le général Cavaignac, lorsque l'Assemblée conservatrice de 1850 examinera le projet de réforme électorale. Selon lui, le suffrage universel se définit comme

“la reconnaissance du droit politique à tout homme qui, par un travail honnête, soutenu, sage, obéissant à la loi, concourt, dans une proportion faible souvent, mais enfin dans une proportion comparable à ses moyens, à son aptitude, à sa fortune, concourt à la richesse, à la prospérité, à la puissance publiques.”¹⁰⁶¹

L'insistance mise à définir conjointement suffrage et travail laisse penser qu'il s'agit là de deux attributs inséparables de la citoyenneté. De ce point de vue, si le suffrage est un droit (comme le travail voudrait l'être), il est un droit spécifique aux hommes en tant que travailleurs, il est une fonction dans la nation : c'est cela la citoyenneté, non pas un droit indifféremment reconnu à toute personne, mais *le droit indifférencié au sein de la cité* ; non pas une fonction sociale (de la propriété, du domicile...) mais la fonction politique par excellence dans la société. Politique, donc virile au sens où virilité et citoyenneté deviennent, sous l'effet de la redéfinition de l'individu politique et social, une seule et même chose : c'est ainsi que le suffrage peut être dit universel sans qu'il y ait besoin de rajouter qu'il est masculin ; il est universel, parce qu'il englobe tous les citoyens, c'est-à-dire la totalité des individus de la *cité*.

Une égalité des sexes qui ne fait rien à l'affaire

Ça n'est pas l'inégalité entre les sexes qui met un frein à leur égalité politique ; mais le fait que le suffrage ne soit pas un droit comme les autres : le fait qu'il soit une *fonction* interdit de le donner à tous, car toute fonction, contrairement au droit, n'est conférée qu'à des catégories naturellement susceptibles de l'exercer,

¹⁰⁵⁹ Rappelons, à cet égard, que dans le mouvement pour la réforme électorale, c'est moins le droit individuel que la représentation de catégories spécifiques qui sert à justifier la revendication républicaine socialiste en faveur d'une extension du suffrage : comme l'explique Pierre Rosanvallon, “on retourne de fait à une vision ancienne de l'intérêt général comme addition des différentes catégories d'intérêts qui composent la société. L'élargissement du suffrage est compris comme l'accès de nouvelles couches sociales à la représentation politique. Cette approche l'emporte souvent sur la vision individualiste de l'universalisation du suffrage.” Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen...*, *op. cit.*, p. 280.

¹⁰⁶⁰ Cf. Armand Cuvillier, *Hommes et idéologies de 1840 ...*, *op. cit.*, et sa référence à l'ouvrage d'Antoine Menger, *Le droit au produit intégral du travail*, Paris, 1900. La revendication du droit au produit intégral du travail — c'est-à-dire la protestation contre le revenu non gagné, contre le “vol” qui résultait de la propriété privée des instruments de production — qui est au fondement de “l'idéologie populaire” de 1848, “s'inspire, selon Armand Cuvillier, du sentiment de la valeur de la personne et de ses droits”. *Ibid.*, p. 244.

¹⁰⁶¹ Général Cavaignac, intervention dans la séance de l'Assemblée nationale législative du 21 mai 1850, *Archives parlementaires*, p. 71.

comme les “hommes”¹⁰⁶² en ce qui concerne le suffrage.

Ernest Legouvé, homme de théâtre et poète de renom chargé, en 1848, d'un cours au Collège de France sur l'histoire des femmes, a bien traduit cette ultime différence entre les hommes et les femmes, “jusque par-delà leur égalité de valeur”. Son cours sur les femmes est connu, et fréquemment cité¹⁰⁶³. Ce que l'on ignore généralement, c'est que ce cours avait été précédé d'un long article sur les femmes, écrit en 1843 pour l'*Encyclopédie nouvelle*¹⁰⁶⁴. Article dont l'audience, difficile à mesurer, ne fut certainement pas à la hauteur de celle du cours au Collège de France, dont les journaux de l'époque ont souligné et salué l'affluence¹⁰⁶⁵ ; mais dont le contenu, longuement développé, présente plus d'intérêt que le cours, tout en défendant une conception similaire, à mi-chemin entre deux “écueils” comme il le dit lui-même : celui des “utopies romanesques ou socialistes” et celui des “doctrines retardataires, qui, dès qu'on parle de modifier le sort des femmes, crient à la ruine de la famille !”¹⁰⁶⁶

Plusieurs éléments permettent de le considérer comme représentatif des idées qu'un milieu républicain attentif à la “question sociale” pouvait se faire, à l'époque, de l'émancipation des femmes. D'abord, le soutien qu'il reçoit de la presse républicaine¹⁰⁶⁷ ; ensuite, la modération qu'il affiche en la matière et qui, selon Louis Devance, est caractéristique du “courant réformiste”, majoritaire au sein des doctrines socialistes de cette époque¹⁰⁶⁸. En effet, à l'instar de la majorité des auteurs de ce courant, si Ernest Legouvé traite de

¹⁰⁶² Rappelons que par “homme”, il faut toujours entendre, à cette époque, ce que l'on met sous ce vocable, soit : celui qui en a la stature socio-politique, et non pas toute personne de sexe masculin. Sous la Révolution et jusque dans les années 1830, le *pater familias* ; et depuis cette époque, l'homme viril que nous nous appliquons à décrire ici.

¹⁰⁶³ Ernest Legouvé, *Cours d'histoire morale des femmes*, Paris, 1848.

¹⁰⁶⁴ Louis Devance est un des premiers, à notre connaissance, à attribuer cet article d'Ernest Legouvé à Pierre Leroux (il est vrai que l'article devait, à l'origine et avant la brouille entre les deux directeurs de l'*Encyclopédie*, revenir à ce dernier). Or, des contradictions importantes entre les thèses de l'article et celles chères au socialiste pouvaient inciter à s'interroger sur la véritable identité de l'auteur (non signalée dans l'*Encyclopédie*). Une piste et deux références permettent de vérifier que l'article est bien d'Ernest Legouvé ; d'une part, l'ouvrage d'Armelle Le Bras-Chopard, qui n'en fait nulle mention dans la liste qu'elle donne des écrits de Pierre Leroux ; et d'autre part, l'autobiographie d'Ernest Legouvé, ainsi que la biographie de Jean Reynaud, directeur de l'*Encyclopédie*. Cf. Louis Devance, *La question de la famille — origines, évolution, devenir — dans la pensée socialiste en France de Fourier à Proudhon. Essai de contribution à l'histoire des idées morales et de l'anthropologie dans les deux premiers tiers du XIX^{ème} siècle*, thèse de 3^{ème} cycle, Université de Dijon, 1973, ex. dactylo, pp. 237-238 ; Armelle Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*, Paris, Presses de la FNSP, 1986 ; Ernest Legouvé, *Soixante ans de souvenirs*, 1886-1887, vol. 2 ; David A. Griffiths, *Jean Reynaud, encyclopédiste de l'époque romantique, d'après sa correspondance inédite*, Paris, Marcel Rivière, 1965, p. 227.

¹⁰⁶⁵ Selon l'auteur, à l'ouverture de son cours, “la cour, le péristyle, la salle, tout était plein d'une foule bourdonnante et tourbillonnante”. Ernest Legouvé, *Soixante ans de souvenirs*, op. cit., p. 277. Une historienne qui connaît bien la période, Michèle Riot-Sarcey, confirme que ça n'est pas là une exagération : “Immédiatement, le succès du cours est assuré, les femmes affluent et se pressent pour entendre celui dont la réputation commence à se répandre (...). La première salle attribuée à l'auguste défenseur des femmes est trop petite : le grand amphithéâtre du Collège de France désormais l'accueillera.” Michèle Riot-Sarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes. Trois figures critiques du pouvoir, 1830-1848*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 109.

¹⁰⁶⁶ Ernest Legouvé, *Cours d'histoire morale des femmes*, op. cit., p. 7.

¹⁰⁶⁷ Cf. Michèle Riot-Sarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes...*, op. cit., pp. 207-208 : “La Démocratie pacifique se réjouit de l'ouverture du cours d'Ernest Legouvé, en se référant précisément à l'article “Femme” de l'*Encyclopédie* : le nouveau professeur est apprécié comme “garant des idées progressives et sagement” modéré, en maintenant “le pouvoir directeur du père de famille”. Celui qui reconnaît le dévouement exceptionnel des mères est particulièrement choyé par la presse libérale et républicaine.” Étrangement, alors qu'elle fait référence (p. 207) à Ernest Legouvé comme auteur d'un article “Femme” dans l'*Encyclopédie*, l'historienne ne voit pas que c'est le même que celui auquel, dans les pages précédentes, elle a déjà fait référence comme étant de Pierre Leroux (pp. 153-154).

¹⁰⁶⁸ Le courant réformiste, situé entre le courant libertaire et le courant traditionaliste, est aussi le plus considérable : on y trouve tous les saint-simoniens opposés à l'Enfantin (sauf Buchez, traditionaliste), les communistes (Buonarroti, Laponneraye, Lahautière, Pillot, Cabet, Leroux et ses disciples), Pecqueur, Flora Tristan, Louis Blanc, Greppo et la grande majorité des femmes socialistes. Une partie de l'école fouriériste peut être rattachée à ce courant : la tendance phalanstérienne qui rejette la dialectique morale de Fourier (Zoé Gatti de Gamond,

l'émancipation des femmes sous l'angle de leur indépendance *matérielle* essentiellement, il se garde bien de remettre en cause leur destin socio-naturel de mères et d'épouses.

On ne peut pas parler d'Ernest Legouvé, ou du moins de l'Ernest Legouvé tel qu'il est connu aujourd'hui pour ses écrits sur la question des femmes, sans évoquer sa rencontre avec Jean Reynaud : c'est grâce à celui-ci, alors directeur de l'*Encyclopédie nouvelle*, que débute pour ce "faiseur de pièces de théâtre et de vers", comme il aime à se définir, une nouvelle carrière de défenseur de la cause des femmes. C'est celle-ci, visiblement, qui le mènera, en passant par la fameuse chaire au Collège de France, à l'Académie française¹⁰⁶⁹.

Ernest Legouvé rencontre Jean Reynaud en 1840, date à laquelle il devient le "maître" de ses deux enfants¹⁰⁷⁰. Jean Reynaud est à l'époque le déjà fameux directeur, avec Pierre Leroux, de l'*Encyclopédie nouvelle*. Les deux hommes, qui sont d'anciens saint-simoniens, s'étaient attelés à ce projet de publication encyclopédique qui, de toutes celles qui fleurissaient à cette époque, était aussi "la plus démocratique"¹⁰⁷¹. En 1843, alors que Pierre Leroux et Jean Reynaud se sont séparés, ce dernier demande à Ernest Legouvé de bien vouloir rédiger l'article "femmes" de l'*Encyclopédie*. Les termes dans lesquels il lui fait cette demande — ou plutôt la façon dont Ernest Legouvé se souvient de ceux-ci dans ses *Souvenirs* —, donnent une idée du ton qui domine dans l'article (article qui offrira la matière de son fameux cours au Collège de France en 1848, ainsi qu'à l'ouvrage qui en est l'aboutissement, et dont les multiples rééditions disent assez quelle audience une vision tempérée de l'émancipation de la femme pouvait rencontrer à cette époque¹⁰⁷²) :

Cartier, Paget, Pérusson...). Tous ne reconnaissent pas une égalité *entière* de l'homme et de la femme, quoique tous se réclament des principes de la Révolution française et entendent les introduire dans la législation de la famille. Cf. Louis Devance, *La question de la famille...*, *op. cit.*, p. 401.

¹⁰⁶⁹ C'est bien, en effet, pour récompenser ses ouvrages en faveur des femmes, et plus particulièrement son *Histoire morale des femmes*, qu'Ernest Legouvé est accueilli à l'Académie française, en 1856. A ce propos, et quoique cela dépasse le cadre de notre sujet, il faut renvoyer à la savoureuse réponse que fait le directeur de l'Académie, M. Flourens, au discours d'Ernest Legouvé ; c'est une comparaison ironique entre l'*Histoire morale des femmes*, ne montrant qu'injustices et déceptions, faisant des femmes des victimes et des opprimées, et la réalité qui, selon lui, laisse surtout voir des femmes "entourées de bénédictions", aimées, protégées, assistées... Or, il faut lire l'ouvrage d'Ernest Legouvé, pour constater que, s'il victimise en effet les femmes, il est loin de chercher à les émanciper de leurs devoirs de mères et d'épouses. Son tableau, misérabiliste aux yeux du directeur de l'Académie, l'est d'autant plus que ses solutions sont extrêmement modérées. Ernest Legouvé se contente en fait de proposer de ne plus comparer les hommes et les femmes et de permettre à ces dernières de se développer par elles-mêmes, sans craindre une comparaison (qu'il récuse parce qu'elle se fait toujours à leur désavantage) avec les premiers. Si émancipation il doit y avoir, c'est dans la famille ; aussi l'éducation est-elle un moyen mis au service et de l'éducation des enfants, et de l'accompagnement de la carrière de l'époux. Cf. *Discours prononcés dans la séance publique tenue par l'Académie française pour la réception de Monsieur Ernest Legouvé*, le 28 février 1856, avec la réponse de M. Flourens.

¹⁰⁷⁰ Ernest Legouvé, *Soixante ans de souvenirs*, *op. cit.*, respectivement pp. 272 et .207-208.

¹⁰⁷¹ Cf. David A. Griffiths, *Jean Reynaud...*, *op. cit.* Si elle est la plus démocratique, c'est probablement dans un sens plus philosophique que politique ; car à la même époque (1842), est publié le *Dictionnaire politique* de E. Duclerc et Pagnerre, véritable condensé de la doctrine républicaine, aux prises de positions politiques bien plus affirmées que celles de l'*Encyclopédie nouvelle* de Jean Reynaud. Un seul exemple : l'article suffrage, longuement traité dans le premier, et absent du second. L'*Encyclopédie nouvelle* est néanmoins un centre de ralliement important, auquel ont participé Edgar Quinet, Hippolyte Carnot, Frédéric Le Play, Renouvier, pour ne citer que les plus connus du volume 5.

¹⁰⁷² Ernest Legouvé, *Cours d'histoire morale des femmes*, *op. cit.* Ernest Legouvé, *Histoire morale des femmes*, 1849, 450 p. Six rééditions sont signalées par le Catalogue imprimé de la Bibliothèque nationale : celles de 1856 (3ème édition), 1864, 1869, 1874, 1882, 1897.

“Aujourd’hui — lui aurait dit Jean Reynaud pour le convaincre, en dépit de ses réticences¹⁰⁷³, de se charger de l’article — au milieu de toutes les déclamations discordantes que soulève cette question, au milieu de toutes les folles et malsaines théories de la *femme libre*, nous avons besoin d’entendre la voix d’un homme de famille, qui soit en même temps un homme d’art.”¹⁰⁷⁴

“Un homme d’art” : c’est en effet l’homme de théâtre qui, pour construire son article, va privilégier la forme du dialogue, en mettant en scène trois hommes qui discutent de la condition de la femme. Quant à “la voix d’un homme de famille”, c’est sans doute la meilleure définition que l’on puisse donner de l’“hôte” qui, parmi les protagonistes du dialogue, est censé représenter les idées de l’auteur et plus largement, de l’*Encyclopédie*.

Il a “l’expression sereine et résolue de l’homme qui, tenant enfin le principe de sa vie, sait ce qu’il veut, aime ce qu’il doit, et aspire au bien avec la chaleur du jeune homme, et avec la patience de l’homme fait.”¹⁰⁷⁵

Face à lui, deux autres personnages : le “comte”, jeune homme “élégant”, avec une “légèreté naturelle dans les manières”, des convictions traditionalistes ; et le “réformateur”, ou “matérialiste”, présenté comme un homme “plus grave, plus sérieux” (que le comte), cachant sous “des dehors presque sévères un cœur et surtout un esprit ardent jusqu’à la passion” — on comprendra, au fil du texte, que ce dernier est à la fois saint-simonien et fouriériste ; en fait, mais d’une manière assez discrète pour le lecteur non averti, ce réformateur défend exactement les positions chères à Pierre Leroux, et à ce qu’Ernest Legouvé appelle “l’école humanitaire”.

C’est au cours de la visite d’un pavillon dont les murs sont couverts de livres sur les femmes, que sous l’effet de la surprise, une conversation va s’engager entre les trois hommes ; elle va durer huit jours, au cours desquels l’hôte va expliquer sa conception du rôle des femmes dans la société, les deux autres servant de contradicteurs épisodiques et de faire-valoirs pour la présentation d’une doctrine qui se veut modérée et réaliste, moins réformiste qu’idéaliste, attachée surtout à défendre une *égalité de valeur entre les époux* ; égalité dépendant du bon vouloir des individus concernés, et par conséquent, relativement peu conditionnée par un bouleversement des relations sociales, économiques, politiques : ça n’est pas un système politique qu’Ernest Legouvé propose à ses lecteurs, mais un changement de valeurs, une nouvelle interprétation de ce que doit être la femme, et accessoirement, quelques modifications, à la marge, du Code civil. On se situe, avec cet auteur, au

¹⁰⁷³ Ernest Legouvé dit ne s’être décidé qu’en dernier ressort, parce que Jean Reynaud lui affirme qu’il doit cet article à la mémoire de son père (“Un dernier mot, mais décisif : vous devez ce travail à votre père ; cela fait partie de son héritage”). Jean Reynaud fait ici référence au poème de Gabriel Legouvé, *Le mérite des femmes*, 1801, qui fut publié un très grand nombre de fois pendant le siècle (le catalogue imprimé de la Bibliothèque nationale note qu’en 1804, il en était déjà à la 9^{ème} édition, et ne recense pas moins de 23 éditions de 1804 à 1894). C’est, selon Geneviève Fraisse qui a étudié le contexte littéraire et philosophique dans lequel le poème est écrit (la querelle sur les femmes auteurs), “le plus célèbre des poèmes tout au long du XIX^{ème} siècle”. Voir Geneviève Fraisse, *Muse de la raison. La démocratie exclusive et la différence des sexes*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1989, pp. 48-51.

¹⁰⁷⁴ Ernest Legouvé rapportant les paroles de Jean Reynaud, in *Soixante ans de souvenirs, op. cit.*, p. 273.

¹⁰⁷⁵ Toutes les citations à venir, sauf mention contraire, sont extraites de l’article “Femmes”, d’Ernest Legouvé, dans *l’Encyclopédie nouvelle. Dictionnaire philosophique, scientifique, littéraire et industriel, offrant le tableau des connaissances humaines au XIX^{ème} siècle, par une société de savants et de littérateurs*, publiée sous la direction de MM. P. Leroux et J. Reynaud, Paris, 1839. Je ne donne pas la pagination, car elle est, dans le volume que j’ai pu consulter à la Bibliothèque nationale, des plus fantaisistes.

niveau le plus bas des différentes pensées sur la réforme de la famille et l'émancipation des femmes¹⁰⁷⁶.

“Les femmes sont autres que nous, mais (...) ne sont pas nos inférieures”¹⁰⁷⁷ avait bien précisé Jean Reynaud, dans une lettre de recommandations au futur auteur de l'article ; toute la problématique va en effet tourner autour de ce pivot, pour montrer qu'il faut émanciper les femmes dans le cadre du mariage, et leur reconnaître une égalité de valeur, mais non de fonction, avec leur époux. La seule égalité souhaitable, c'est celle des époux dans l'administration de leurs biens. Encore cette égalité est-elle subordonnée au maintien d'une certaine prédominance maritale ; et il est intéressant à cet égard de suivre l'auteur dans sa justification et de l'une, et de l'autre : on y retrouve l'essentiel des contradictions propres au discours égalitariste dès qu'il s'applique à justifier le maintien de différences de fonctions entre les sexes.

Ainsi, l'hôte s'attarde-t-il à vanter son attitude lorsque, encore fiancé, il fit lire et commenter par sa future épouse, les deux titres du Code civil consacrés au mariage et au contrat de mariage, tout en l'encourageant à opter pour le régime paraphernal¹⁰⁷⁸. Au comte qui le met en garde au nom de la nécessité de maintenir une unité d'administration dans le mariage, donc de préserver au mari sa qualité de chef de la communauté, l'hôte répond de manière ambiguë ; ayant d'abord manifesté la confiance qu'il accorde aux femmes, à leurs qualités morales de mères, au point de ne pas juger nécessaire l'instauration d'une “volonté unique dans le ménage”¹⁰⁷⁹, il la leur retire aussitôt, au nom du principe selon lequel il faut “absolument un inférieur et un supérieur entre deux êtres égaux” ; quel est alors, s'interroge-t-il, le devoir du législateur ?

“D'un côté protéger l'inférieur contre sa propre faiblesse, de l'autre, veiller sur le maître qu'il est forcé de créer, entourer d'obstacles et dominer par une inquisition perpétuelle cette puissance exorbitante, qu'il s'est vu contraint d'établir.”¹⁰⁸⁰

¹⁰⁷⁶ Est typique, à cet égard, l'attitude d'Ernest Legouvé pendant la Révolution de 1848, du moins telle qu'il la raconte dans ses souvenirs, écrits en 1886-1887 ; sollicité par Jean Reynaud, alors sous-secrétaire au Ministère de l'Instruction publique, pour devenir commissaire du Gouvernement, il n'accepte qu'à contre-cœur, et par amitié : “Je suis le contraire d'un politique”, lui dit-il ; Lamartine, jugeant lui aussi qu'il n'est pas assez républicain, ne le confirme pas dans cette fonction ; c'est alors qu'Ernest Legouvé demande à Jean Reynaud et obtient, en contrepartie et témoignage de ce que celui-ci lui doit pour avoir accepté à contre-cœur une telle charge, le cours au Collège de France.

¹⁰⁷⁷ Lettre de Jean Reynaud à Ernest Legouvé, mai 1843, citée par David A. Griffiths, Jean Reynaud..., *op. cit.*, p. 227.

¹⁰⁷⁸ C'est-à-dire, la possibilité pour l'épouse de placer une partie de ses biens en dehors du régime de la dot (sachant que le mari a l'administration et la jouissance des biens *dotaux*) et de pouvoir ainsi les administrer et en jouir (sachant qu'elle ne peut pas les aliéner) ; à la mort des époux, les biens se séparent au lieu de former, comme dans le régime de la communauté, un patrimoine commun. Voir Jean-Michel Poughon, *Le Code civil*, Paris, PUF, 1992, pp. 106-113, ainsi que *supra*, § 4.1.2.

¹⁰⁷⁹ “C'est précisément parce que le mariage est la réunion d'intérêts communs qu'il pourrait se dispenser de cette autocratie que vous vantez tant. (...) Il est bien peu de mères, je parle de mères dignes de ce nom, que n'arrêterait dans leurs caprices ou dans leurs prodigalités ce titre de mère ; pour cela il suffirait d'élever les femmes dans des idées d'administration, de leur apprendre le gouvernement des affaires privées, et ce grand problème n'est au fond comme tous les autres qu'une question d'éducation. Ainsi j'aurais mille réponses à faire à la prétendue nécessité d'une volonté unique dans le ménage.”

¹⁰⁸⁰ Cette tendance à interpréter la puissance maritale comme un moindre mal, dont la justification réside moins dans l'incapacité de la femme que dans la nécessité de préserver l'unité du ménage par une unité de direction, est un discours assez courant à partir des années 1830 ; on en trouve une trace en 1842 dans le *Traité des droits des femmes en matière civile et commerciale* d'un avocat parisien qui, partant de la capacité pleine et entière de la femme hors mariage, en déduit que “l'incapacité de la femme mariée n'est point établie dans l'intérêt de la femme elle-même. En effet, l'incapacité, lorsqu'elle est introduite dans l'intérêt de l'incapable, repose sur une présomption légale de défaut d'intelligence suffisante de la part de celui-ci ; or, il serait absurde de prétendre que la femme mariée est légalement présumée avoir moins d'aptitude et d'expérience que la femme non mariée. L'incapacité de la femme mariée, si elle ne dérive pas de la nécessité d'accorder à cette

La protection que la mari doit à sa femme n'est pas du même type que la protection civile due aux autres mineurs et interdits : elle est spécifique au mariage, à une institution dont il faut préserver l'unité par-delà les divergences d'intérêts qui peuvent opposer les personnes qui la constituent ; on voit bien comment peu à peu on se détache de la conception traditionaliste du mariage comme communauté naturellement unitaire, pour tendre insensiblement à penser celui-ci comme un regroupement de personnes dont l'unité, moins naturelle, moins évidente, est du ressort de la loi. On n'en est pas encore à penser que celle-ci crée l'unité matrimoniale de toutes pièces, *ex nihilo*, car les deux personnes qui font le couple sont loin d'être individualisées ; mais le fait même de reconnaître que la loi sur les épouses est destinée à fonder l'autorité maritale montre qu'on s'éloigne de la conception traditionaliste du mariage¹⁰⁸¹.

Gardons-nous, pourtant, de mésestimer l'intérêt d'une telle interprétation de l'émancipation des femmes. On peut la trouver fort modeste, et elle l'est relativement à ce que proposent à la même époque les saint-simoniens, "communionistes" et socialistes en général¹⁰⁸². Mais son intérêt est de rattacher son auteur à toute l'école socialiste par cette unique proposition, sur laquelle tous s'entendent : c'est que l'émancipation morale des femmes ne se fera pas sans une émancipation matérielle préalable. L'accent mis sur la propriété est certes tenu, chez Ernest Legouvé ; mais il ne l'est ni plus ni moins que ses propositions de réforme en matière d'émancipation des femmes.

Après avoir traité de l'émancipation des femmes du point de vue de leurs droits civils et de leur accès à la gestion de leurs biens, Ernest Legouvé aborde la question beaucoup plus délicate de l'égalité de valeur entre les femmes et les hommes. On entre là dans un discours baigné de contradictions, où il s'agit pour l'auteur de vanter les mérites et capacités de la femme, tout en la maintenant à l'intérieur des garde-fous du mariage, seul garant de sa moralité. Ernest Legouvé déduit d'un principe extérieur et mystérieux la nécessité de maintenir un inférieur et un supérieur : on ne saura pas, dans l'article sur les femmes, pourquoi il faut maintenir cette hiérarchie, mais on comprend qu'il faut la souhaiter indépendamment d'une prétendue infériorité de la femme ou supériorité de l'homme. Ou plutôt, d'une prétendue "incapacité" de la femme : car comme beaucoup de ses contemporains, l'auteur utilise de manière parcimonieuse, et avec une réticence manifeste, les termes d' "infériorité" ou de "supériorité" pour les appliquer à la relation des sexes entre eux (on ne les rencontre qu'une fois, dans le passage sur l'autorité maritale) ; tout le texte est ponctué d'expressions telles que "égalité de valeur mais respect des différences", "équivalence, et non pas identité, de fonctions", etc. En fait, ce qu'Ernest Legouvé essaie de faire admettre, c'est le principe de "l'égalité dans la différence". C'est ainsi qu'il s'oppose, lui "l'hôte", au "réformateur" auquel il reproche de vouloir transformer les femmes en hommes :

femme une protection spéciale, ne peut avoir d'autre raison que la nécessité de fonder la puissance maritale." R. Cubain, *Traité des droits des femmes en matière civile et commerciale*, Paris, 1842, p. 57.

¹⁰⁸¹ Ceci n'est qu'un rappel de ce que nous avons développé dans le chapitre 2, sur les constructions politiques de la famille.

¹⁰⁸² Cf. Louis Devance, *La question de la famille...*, op. cit.

“vous et moi, lui dit-il, nous voulons tous deux l'égalité entre l'homme et la femme ; mais vous voyez l'égalité dans la ressemblance, moi dans la différence ; vous ne cherchez dans les essais d'émancipation de la femme que ses similitudes avec l'homme, moi que ses disparités, et nous représentons ainsi tous deux plus que deux individus, deux doctrines.” [Il termine son intervention, qui est une longue apologie de la différence, par ces mots :]

“Ne cherchons donc plus à confondre deux êtres que Dieu a séparés par des différences immenses, et qui ne sont destinés à s'unir que parce qu'ils sont différents, c'est-à-dire parce qu'ils se complètent ; n'assimilons pas plus leurs fonctions que leur nature. A l'homme donc tout ce qui veut de la force et de la continuité dans le travail, les fonctions publiques, les occupations extérieures, les travaux violents...”

Ce principe de l'égalité dans la différence est à l'oeuvre dans l'essentiel de la pensée sur l'émancipation des femmes ; si l'on consulte la thèse de Louis Devance sur ce sujet, il semble qu'il n'y a guère que Pierre Leroux et Constantin Pecqueur qui aient eu à cette époque une conception différente de l'égalité entre les sexes. Infantin prêchait lui aussi ce type d'égalité dans la différence : dans son couple prêtre, dont il vantait la complémentarité nécessaire à son unité, la femme n'était pas destinée aux mêmes fonctions que l'homme :

“L'homme et la femme, disait-il dans une lettre à Charles Duveyrier, voilà l'individu social; tous deux forment l'individu complet, actif ou concevant, passif ou réalisant ; par l'une des facultés de cet être double, le but est découvert, par l'autre ce sont les moyens ; l'une conçoit l'idée, l'autre lui donne la forme (...) l'une est éminemment religieuse, l'autre éminemment politique.”¹⁰⁸³

Tout le discours d'Ernest Legouvé consiste à faire admettre à ses lecteurs que, tout en conservant une certaine prédominance au mari on peut, ou du moins on *devrait*, pouvoir reconnaître aux femmes une *valeur* sociale équivalente à celle des hommes. Le terme de “valeur” est important, parce qu'il permet d'afficher une volonté d'égaliser les sexes circonscrite au domaine de la morale, du jugement de *valeur* justement, en délaissant les institutions proprement dites (droits matrimoniaux, droits politiques) ; c'est pourquoi son argumentation est spacieuse, parce qu'en dépit d'un discours ouvertement égalitariste, elle ne cherche que très peu à modifier la situation sociale — au sens large de politique, économique et sociale — des femmes. Il s'agit toujours, dans la plupart des discours, de conformer celles-ci à leur destin d'épouses et de mères ; et si évolution (et progrès) il y a, depuis deux millénaires, cela a toujours été dans le sens d'un renforcement de cette destination sociale-là. En d'autres termes, si évolution il y a eu, elle s'est passée insensiblement, au-delà presque de la volonté des hommes, de leurs institutions, de leurs lois ; c'est un progrès “naturel” de l'histoire, qui tend peu à peu à détacher l'humanité de sa condition matérielle pour la faire advenir à une civilisation toute de paix et d'esprit ; dans cette évolution, celle de la condition de la femme vient s'inscrire tout naturellement, elle qui ne sait et ne peut régner que dans les “choses du ciel”, par opposition à l'homme du passé qui n'a su régner que dans les “choses de la terre”¹⁰⁸⁴.

¹⁰⁸³ *Oeuvres de Saint-Simon et Infantin*, tome XXV, p. 7.

¹⁰⁸⁴ En 1848, Ernest Legouvé développera cet aspect dans son *Cours d'histoire morale des femmes*, au Collège de France ; s'en prenant aux “hommes de la tradition” qui en appellent aux lois sacrées de la nature, il montre que ces lois “plaident elles-mêmes pour l'affranchissement des femmes” : l'histoire des femmes n'est-elle pas l'histoire de leur émancipation ? Ne sont-elles pas plus libres aujourd'hui qu'hier, et moins aujourd'hui que demain ? Cf. Ernest Legouvé, *Cours d'histoire morale des femmes, op. cit.*, p. 15.

Pour un homme qui souhaite voir les femmes valoriser ce qui les différencie des hommes, et qui plaide l'égalité dans la différence, en quoi consiste cette émancipation, qu'il décrit longuement dans son article ? L'émancipation des femmes, c'est ce long cheminement qui les a peu à peu détachées du règne du corps, de la force physique et matérielle des peuples sauvages où elles n'étaient que "bêtes de somme" ou "meubles vivants", pour les faire advenir à leur mission spiritualiste, au pouvoir qui est le leur par destination naturelle, et qui est le "pouvoir d'influence, de conseil, d'inspiration religieuse surtout, mais non pas d'action." On retrouve ainsi, chez un auteur qui n'a pas fréquenté le saint-simonisme, sinon de manière indirecte par son amitié avec Jean Reynaud, cette même vision socialiste de la mission pacificatrice et spirituelle des femmes, ainsi que son corollaire : la raison et l'action laissées aux hommes. De manière plus large, on trouve aussi la même confiance dans le progrès historique — par opposition à un progrès qui serait entre les mains des hommes et de leurs volontés —, que dans la rhétorique saint-simonienne : comme le fait remarquer Iouda Tchernoff — qui dans son travail sur la doctrine républicaine ménage une place importante aux influences que celle-ci a reçues du saint-simonisme — "ce n'est pas dans la libre volonté que [le saint-simonisme] a confiance quand il organise le régime nouveau, mais dans l'idée du progrès, dans le progrès continu qui est "la loi même des choses et de l'être"."¹⁰⁸⁵ C'est cette vision téléologique du progrès qui, selon l'auteur, expliquerait le désintéret des saint-simoniens pour les réformes politiques ; on voit mieux, ce faisant, comment telle conception de l'émancipation des femmes peut se développer sans s'étendre à des revendications institutionnelles, mais demeurer au contraire dans l'orbite d'une réforme morale qui s'accomplit sous la seule action de la civilisation, depuis des siècles déjà.

Si l'on reprend la suite du texte d'Ernest Legouvé, on constate qu'on comprend mal ce qu'il entend lorsqu'il dit vouloir abolir, "parmi les prérogatives masculines, toutes celles qui ne sont pas indispensables à cette unité de direction, et qui n'ont pour point de départ que l'incapacité prétendue des femmes" ; on suppose qu'il s'agit pour l'auteur de s'insurger avant tout contre la présomption d'incapacité des femmes, qui constitue la première entrave au droit à l'éducation qu'elles méritent et qu'il appelle de ses vœux. C'est cela, son principal apport à la question de l'émancipation des femmes : la volonté de les faire accéder au savoir, à la même éducation que celle des hommes. C'est le seul moment où, dans son discours, il n'y a plus d'ambiguïté dans les termes ; quittant le concept de la complémentarité, qui le conduisait à utiliser des termes tels que "respect des différences", "égalité dans la différence", "équivalence de fonctions", il revendique une véritable égalité d'éducation.

Pourtant, là encore, cette proposition de réforme semble plus, dans son texte, relever de la bonne volonté des pères et maris que de celle du gouvernement ; la loi Guizot sur les écoles primaires n'est pas loin pourtant, qui a vu celui-ci se mêler de l'enseignement dispensé aux citoyens : que pouvait penser Ernest Legouvé d'une loi

¹⁰⁸⁵ Iouda Tchernoff, *Le parti républicain sous la monarchie de juillet...*, op. cit., pp. 100-101.

qui distinguait l'école primaire élémentaire (destinée aux "campagnes les plus retirées et pour les plus humbles conditions sociales") et l'école primaire supérieure ("destinée aux populations laborieuses qui, dans les villes, ont à traiter avec les besoins et les goûts d'une civilisation plus compliquée, plus riche et plus exigeante"¹⁰⁸⁶) ?

Un passage de son article peut nous apporter un élément de réponse :

"la loi de tout progrès social, comme celle de toute culture, explique Ernest Legouvé pour défendre sa doctrine de "l'égalité dans la différence", est de multiplier et de caractériser les différences : créez le plus possible d'hommes originaux ; cherchez par quelles qualités l'un se distingue de l'autre, et cultivez ces qualités : que les Français demeurent Français, les ouvriers ouvriers, les artistes artistes, et que chacun prolongeant son individualité, ou, selon un mot vulgaire et excellent, sa ligne, agrandisse la circonférence des facultés humaines."

Or, si l'on suit Pierre Rosanvallon dans son commentaire de la loi Guizot, on y trouve une conception proche de celle qui s'exprime dans ce court passage : "si la notion d'universalité se définit finalement chez Guizot comme un principe d'ordre de la diversité, elle n'a donc plus du tout la connotation démocratique qui lui est liée dans l'approche libérale-républicaine. L'instruction n'est pas un moyen de faire progresser l'égalité entre les hommes. Elle a pour but de rendre cohérente une société qui repose sur l'inégalité des facultés. Elle a pour but de prévenir le péril démocratique défini comme *confusion sociale*."¹⁰⁸⁷ C'est bien ainsi qu'il faut comprendre, également, le point de vue d'Ernest Legouvé, au-delà de sa volonté de fournir la même éducation aux deux sexes ; confiant dans la "loi de la différence", l'hôte ne s'effraie pas, contrairement au "comte", de voir la "nature de la femme" se gêner au contact de tant de sciences inutiles à sa fonction d'épouse et de mère ; outre qu'il faut justement éduquer soigneusement l'éducatrice des enfants au lieu de la laisser dans une ignorance qui dessert toute la famille, il est convaincu que l'homme et la femme

"ne profiteront pas de la même manière d'une leçon dont ils profiteront tous deux. Enseignez sans crainte l'histoire et les sciences à la jeune fille comme au jeune homme, elle n'y apprendra pas la même chose ; *ce qui chez l'un se convertira en raison et en force, nourrira chez l'autre le sentiment et la finesse* ; et ainsi la diversité de leurs deux natures se montrant à la fois de plus en plus, et par le contraste de leurs facultés d'assimilation, et par le développement plus large de leurs qualités individuelles, on peut dire que les femmes seront d'autant plus femmes qu'elles seront plus fortement élevées"¹⁰⁸⁸.

Comme chez François Guizot, ministre de l'instruction publique on trouve, chez Ernest Legouvé s'exprimant sur les femmes, la conviction que les différences sociales sont le reflet des inégalités naturelles entre les personnes ; aussi l'éducation n'est-elle pas destinée à combler ces inégalités mais à développer en chacun, au niveau qui est le sien par nature, des compétences et des savoir-faire spécifiques à son milieu d'origine (campagne ou ville pour l'école primaire) ou sa fonction sexuée (raison ou sentiment, travail ou éducation domestique).

¹⁰⁸⁶ Cité par Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985, p. 245.

¹⁰⁸⁷ *Ibid.*, p. 246.

¹⁰⁸⁸ C'est moi qui souligne.

On a bien là, avec l'article d'Ernest Legouvé, le moins radical des discours favorables à l'émancipation des femmes : les inégalités sont un fait de nature, et partant, un bienfait de la société ; le rôle du législateur y est modeste, qui ne doit pas contredire les tendances de la nature confirmées par l'histoire, mais contribuer à les renforcer. C'est avec cette conception d'une loi pensée comme prolongement des lois de la nature qu'Ernest Legouvé se place, dans son dialogue, à mi-distance du traditionalisme immobiliste du "comte", et du radicalisme politique du "réformateur". Nulle part dans cet article on ne trouve de confrontation entre la famille comme société naturelle et la famille comme lieu de reproduction des inégalités sociales, confrontation qui est au centre de toute la pensée saint-simonienne à la même époque ; même lorsque l'auteur propose de substituer à l'autocratie du mari en matière d'administration des biens de la femme, le régime dotal avec constitution de biens paraphernaux, donc de mettre fin au principe du patrimoine familial, il ne relie pas sa proposition à une vision plus générale des rapports sociaux ; il s'agit de rétablir la femme dans son indépendance patrimoniale parce qu'elle n'est pas, comme on le croit, incapable de gérer son bien ; c'est là l'unique raison qu'il invoque. Il ne met en cause ni l'unité morale de la famille, ni ce que cette unité semble commander : la prédominance de l'un sur l'autre. Et l'émancipation des femmes se trouve réduite à une émancipation matérielle, au demeurant fort restreinte puisque l'on sait que la constitution de biens paraphernaux ne permet nullement à l'épouse d'aliéner ceux-ci.

Ernest Legouvé se fait fort de montrer que l'inégalité de fonctions entre l'épouse et son mari n'induit pas une infériorité de l'une par rapport à l'autre, donc de différence de valeur entre les sexes. Tout son discours consiste à tenter d'articuler différence et égalité en distinguant les deux niveaux du naturel et du social : la différence est constitutive du règne biologique et comme telle, elle permet de vérifier que, prise comme principe d'organisation sociale, elle est viable. Aussi, explique-t-il, la "loi de tout progrès social" est-elle de "multiplier et de caractériser les différences" ; mais, continue-t-il, différence n'est pas hiérarchie : autrement dit, ne déduisons pas de l'altérité un rapport d'infériorité-supériorité entre les termes de la comparaison.

Il y a, dans la pensée post-révolutionnaire, une répugnance manifeste pour le principe hiérarchique, qui s'exprime particulièrement bien à travers le discours d'Ernest Legouvé. C'est que la question de la différence sexuelle, dès lors qu'elle est abordée, pose le problème de son articulation à une société qui repose sur des principes égalitaires (et notamment le système juridique, qui détermine les droits sur les biens). N'a-t-on pas vu, jusqu'à maintenant, l'égalité politique dériver de la fiction juridique d'une égalité naturelle préalable entre les hommes ? Autrement dit, l'égalité telle qu'elle a été pensée, comme une égalité de déjà égaux, n'est pensable

pour les individus sexués que si la différence *fonctionnelle* entre les sexes est à son tour pensée comme une différence sociale, et non pas naturelle¹⁰⁸⁹ ; ce qui implique en fait, que l'individu soit d'abord pensé comme un être neutre, auquel viennent s'adjoindre par la suite certaines différences plus ou moins naturelles.

Le problème est qu'à cette époque, l'individu n'est pas pensé comme neutre, mais comme dual, ce qui revient à dire, selon notre compréhension actuelle des choses, qu'il n'y a pas, alors, d'*individu* ; en fait, il y en a bien un, mais il est toujours et encore défini comme il l'était au moment de la Révolution : c'est le chef de famille dans la mesure où cette figure constitue, alors, le plus petit commun dénominateur pour désigner l'universel singulier, la personne politique, bref, le citoyen. Dès lors, toute tentative pour concilier l'affirmation d'une égalité de valeur et une inégalité de fonctions dérivée d'une différence naturelle est promise à l'échec, tant elle est contradictoire. Échec, dans la mesure où elle ne parvient pas à fonder l'idée d'une égalité abstraite entre les sexes, mais confirme au contraire la distorsion entre l'égalité de droits revendiquée sur la base de l'égalité de valeurs entre hommes et femmes, et l'inégalité de fonctions justifiée par leur différence fondamentale : différence dont il est d'autant plus difficile de faire abstraction qu'elle est posée à l'origine de la nature, de la famille, de la société. Échec, parce que l'on juge hier avec les yeux d'aujourd'hui ; mais si l'on considère cette première moitié du XIX^{ème} siècle et les évolutions qu'elle connaît quant aux idées sur l'émancipation des femmes, il faut abandonner ce point de vue à consonance finaliste. Certes, les femmes n'ont pas le droit de suffrage en 1848, mais cette impéritie de la II^{ème} République est relativement peu importante au regard de ce que l'idée d'individualité féminine a gagné pendant toute la période qui l'a précédée¹⁰⁹⁰. Le discours d'Ernest Legouvé sur l'égalité de valeur dans le respect des différences, pour contradictoire qu'il soit, est le signe qu'*émerge l'idée d'une indépendance féminine fondée sur la capacité à administrer sa fortune, même dans les liens du mariage* ; que de cette indépendance, on soit incapable de déduire un individu neutre n'a pas de quoi surprendre, car l'individu neutre ne se déduit pas d'une observation ; il est une construction, qui comme telle se décrète et ne se *découvre* pas. En outre, "observation" toute théorique, visible à nos yeux qui la reconstruisons *a posteriori*, mais observation de quoi pour les contemporains, alors que l'individualité des femmes est encore si *féminine*, donc spécifique ? C'est déjà, et ce sera pendant longtemps, une difficulté caractéristique des partisans d'un suffrage féminin (comme on le verra plus loin), que d'arriver à surmonter la contradiction entre la *promotion* — par définition distinctive — d'une partie de la population, et l'aspiration à voir au contraire cette partie *se fondre et disparaître* dans l'individualité qui fonde alors la citoyenneté.

¹⁰⁸⁹ Ce qui est apparemment un paradoxe, puisque cela revient à dire que le naturel doit être pensé comme social pour ne plus avoir d'effets en matière sociale ; en fait, il s'agit de distinguer ce qui relève du social et ce qui relève du naturel, et non pas de penser le naturel comme social, ce qui est un non-sens. Simplement, le XIX^{ème} pense "naturel" là où en grande partie nous pensons aujourd'hui "social" : exemple, l'obligation pour une femme d'être mère et surtout, de n'être que cela parce que telle est *sa destination dans la société*. Difficile à appréhender pour nous qui avons refoulé ce genre de différence (la différence de sexe) du côté de la nature, du marginal (marge des définitions institutionnelles notamment), de ce qui, autrement dit, doit être sans effet sur l'égalité juridique entre les individus ; mais c'est que nous avons forgé ce concept d'individu *abstrait*, abstrait de ses appartenances sociales et de ses déterminations naturelles, telles que d'une part, la religion ou la profession, et d'autre part, le sexe et la race (l'âge demeurant le dernier critère naturel de différenciation juridique des personnes, l'enfant n'étant pas *encore* cet individu abstrait, mais une catégorie spécifique).

¹⁰⁹⁰ Nous développons plus longuement cet aspect, notamment l'individualisation des femmes, dans le chapitre 6.

* * *

La figure de l'autorité dans la société, du propriétaire ou de l'homme vivant de son revenu, s'est élargie à celle de tout homme, de tout individu qui *travaille*, fût-il au service de la personne. On est définitivement passé, dans la translation de la propriété au travail comme signe de la capacité politique, dans l'ère de l'individualisme politique le plus abouti : tout homme, dès lors qu'il participe à la production de biens, dès lors que par sa force de travail il crée des richesses, a droit à une reconnaissance politique de cette participation économique et sociale. Il y a un lien tout à fait évident, qu'avait bien souligné Louis Dumont, entre l'idéologie économique et la pensée politique dans leur création conjointe de l'individualisme¹⁰⁹¹. De la propriété au travail, on s'approche de plus en plus de la personne pour s'éloigner de la terre¹⁰⁹² ; et cette personne se définit elle-même de plus en plus comme un "corps", une "force physique", au lieu d'être médiatisée par ses revenus et ses biens comme signe de ce qu'elle est socialement. Du chef de famille à l'homme viril, c'est cette évolution que nous avons voulu faire apparaître ; cette sorte de naturalisation de la capacité politique qui tend à se rétracter autour d'un noyau — commun à un nombre grandissant d'individualités — dont les caractères sociaux disparaissent tous un à un, de 1789 à 1848. Il ne s'agit pas de voir dans cette virilité une simple nature, indépendante de définitions et de constructions sociales. Mais dans le mouvement qui, de 1789 à 1848, déploie le droit de suffrage du propriétaire au domestique, il y a une dépossession progressive de ce qui, socialement, définissait l'individu universel. De l'indépendance signalée par le revenu, on a glissé vers l'indépendance "naturelle" de tout homme, vers la capacité de tout homme à travailler. D'un certain niveau de revenu — fût-il minimum — comme signe de l'existence sociale de l'individu, on est passé à une capacité universelle à vivre de son travail. Il n'y a plus d'intermédiaire socio-économique destiné à juger du droit d'élection et de participation politique de l'homme¹⁰⁹³.

Nous disions qu'il ne s'agissait pas de voir dans la virilité une simple nature ; et en effet, si l'on observe non plus le mouvement de naturalisation du citoyen mais la façon dont est pensée la citoyenneté par rapport au

¹⁰⁹¹ Cf. Louis Dumont, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977.

¹⁰⁹² Même si, comme l'a montré Louis Dumont, la propriété telle qu'elle est définie par l'idéologie économique de la fin du XVIIIème siècle, est déjà une notion individualiste dans la mesure où elle est pensée comme le fruit du travail de l'homme, et non plus comme le support de relations d'homme à homme. Mais le fait est que, par l'abandon en 1848 du cens comme mesure de la capacité politique, on se rapproche d'une individualité qui se rétracte autour de la personne nue, simple force de travail, appréhendée indépendamment de sa soi-disant *capacité* à transformer cette force en biens, en revenus ou en terres., c'est-à-dire en quelque chose de concret.

¹⁰⁹³ Si ce n'est la résidence ; mais l'on a vu de quelle manière celle-ci était pensée comme un simple moyen de vérification de l'identité des citoyens, auxquels il n'était demandé qu'une formalité d'état-civil, et non plus une preuve de leur ancrage dans la commune.

reste de la société, on trouvera que le citoyen n'est pas n'importe quelle force de travail neutre, universelle, applicable à tout corps dès lors qu'il produit un bien ou un service. Il est celui qui a pour fonction, dans la société, de travailler ; alors que la femme et l'enfant qui travaillent le font, pense-t-on, par nécessité économique¹⁰⁹⁴, l'homme est *destiné*, lui, à travailler. Travailler pour se nourrir, mais surtout, pour faire vivre une famille. *Le citoyen est l'homme viril, au sens où tout homme continue à être pensé, économiquement et socialement, comme chef de famille* ; c'est l'homme viril, au sens où la virilité signale la maturité, la capacité à fonder une famille et non pas une simple masculinité comme appartenance sexuelle biologique. Il y a bien, de ce point de vue, une définition socio-économique de ce que doit être l'homme, et partant, le citoyen. La naturalisation opère un vaste travail, certes, sur la figure du *pater familias* depuis 1789 ; mais elle n'opère pas au point de ramener celui-ci à un simple corps sexué auquel un ensemble d'hommes auraient conféré la capacité politique par décision unilatérale et arbitraire. Il y a toujours, on l'a vu, une assimilation tacite de l'homme à une figure de l'autorité dans la société en tant que chef de famille. Le fait de ramener le droit de suffrage de la propriété au travail ne change rien de ce point de vue, si l'on comprend combien le travail de l'homme est socialement défini comme autre chose qu'une simple marchandise : les savoir-faire se transmettent encore, comme l'a montré William Sewell, par la famille (de père en fils) ; toute l'identité sociale de l'homme dépend d'un métier qu'il a acquis très jeune, et qu'il gardera jusqu'à sa mort ; et si femmes et enfants participent à la production économique familiale, c'est comme compléments, comme subordonnés, sur le modèle de la hiérarchie familiale "naturelle".

"Les femmes ne sont pas des hommes", explique Ernest Legouvé, qui tient pourtant à ce que leur égalité soit respectée dans le domaine des droits civils. Cette ultime distinction entre les hommes et les femmes, par ailleurs reconnus comme égaux, tient à cette essence du suffrage que nous venons de décrire. Le fait qu'en dépit de leur égalité, hommes et femmes ne puissent atteindre l'égalité politique confirme en effet que dans l'esprit de ceux qui maintiennent une telle distinction, le droit politique n'est pas un droit comme les autres, mais une fonction non seulement *morale* (exclusion des citoyens condamnés, interdits en 1848 ; puis non domiciliés en 1850) mais *virile* (l'individu défini sur la base de la seule communauté masculine de plus de 21 ans). Ce serait moins une inégalité entre les sexes qui interdirait leur égalité politique que le droit de suffrage qui serait, par définition, une expression virile de la souveraineté politique. Ce qui signifie qu'une reconnaissance de l'égalité des sexes telle qu'elle se met en place dans la première moitié du XIX^{ème} siècle ne peut rien changer quant à leur différence politique tant que le droit de suffrage est lui-même défini comme une *fonction*, c'est-à-dire comme l'expression d'une autorité politique et morale que seuls les hommes majeurs (en *âge viril*, dit-on à cette

¹⁰⁹⁴ Ainsi, en 1848, les femmes qui travaillent se voient-elles attribuer un salaire inférieur à celui des hommes, parce que celui-ci est pensé comme un simple complément de celui-là. C'est toujours l'unité familiale qui sert de référence, et pour penser le travail, et pour penser les fonctions politiques dans la société. Cf. Joan W. Scott, " 'L'ouvrière, mot impie, sordide'... Le discours de l'économie politique française sur les ouvrières, 1840-1860", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 83, juin 1990.

¹⁰⁹⁵ Cf. l'approche de Jules Tixerant, *Le féminisme à l'époque de 1848. Dans l'ordre politique et dans l'ordre économique*, Paris, 1908.

époque) détiennent, y compris pour les auteurs les plus égalitaristes. L'idéologie des deux sexes n'est pas seule en cause pour expliquer l'exclusion des femmes du droit de suffrage : dans les revendications en faveur d'un suffrage féminin, elle est au contraire mise au service d'une pensée soit individualiste, soit sexualiste, de la citoyenneté. Mais elle joue un rôle dans la mesure où, la pensée politique dominante continuant à faire du suffrage une fonction spécifique et non un simple droit (un droit "commun"), elle continue de fonctionner selon un déterminisme socio-naturel ; aussi ne sort-on pas du principe selon lequel l'autorité requise pour l'exercice de cette fonction est un attribut de la *virilité*, et non pas une caractéristique psychologique de la personne, quels que soient son sexe ou son âge.

On assiste, de 1789 à 1848, à une désincarnation progressive de la figure de l'individu citoyen, au sens où celle-ci se rétrécit de plus en plus autour d'une individualité générique, susceptible d'embrasser du même coup un plus grand nombre de personnes (d'habitants) et d'élargir ainsi la communauté citoyenne. L'abstraction progressive de l'individu est ce qui rend possible l'extension du droit de suffrage à un ensemble politique qui continue de s'élargir à de nouvelles catégories de personnes. Le droit de suffrage se détache peu à peu de la figure morale du *pater familias*, pour se viriliser : l'exercice de l'autorité dans la société se naturalise en même temps, ce qui est une autre conséquence de la prégnance de l'idéologie des deux sexes qui tend à supplanter l'idéologie familialiste traditionnelle.

On peut dire qu'en 1848 le suffrage est devenu une fonction virile : l'homme majeur a ce droit en tant que représentant de l'autorité parce que sa nature est telle, par opposition à celle des femmes. L'inclusion des domestiques a contribué à cette virilisation ; car de fait, ce sont *tous* les hommes majeurs qui désormais sont habilités à exercer le droit de suffrage. Elle a eu cette double conséquence de détacher l'exercice du suffrage d'une capacité sociale du chef de famille, et de le rattacher à une capacité naturelle en tant qu'homme, en tant qu'homme naturel pourrait-on dire. Quoique l'homme naturel soit, en réalité, toujours cet homme majeur ; c'est-à-dire qui a revêtu les atours de la virilité (par opposition à la masculinité, qui elle est une notion de biologie que l'on peut appliquer au nouveau-né). L'homme viril, au contraire, c'est le garçon qui a acquis une stature sociale, c'est l'homme indépendant de ses parents ; mais c'est depuis 1848, l'homme domestique aussi ; la virilité est bien une notion qui se dépend des valeurs de dépendance/indépendance sociale, pour s'ancrer dans des valeurs plus naturelles, auxquelles 1851 est venu opposer un démenti formel.

Chapitre 5

L'universalité des citoyens : une rupture sans précédent

On questionne peu, que ce soit dans la communauté historienne ou politiste, la masculinité du suffrage universel de 1848. Soit qu'on en fasse un postulat dont on se contente d'examiner les conditions d'émergence¹⁰⁹⁵ ; soit qu'on juge cette question de la masculinité traitée une fois pour toutes (c'est-à-dire au moins pour tout le XIX^e siècle) par la Révolution de 1789¹⁰⁹⁶. Il faut reconnaître que rien ne change dans la situation politique objective des femmes, encore et toujours exclues du suffrage ; cette constance peut expliquer que l'histoire politique ne prête ni plus ni moins d'attention que d'habitude à cette question¹⁰⁹⁷, pour examiner d'autres caractéristiques du suffrage universel ; car celui-ci est non seulement un événement majeur de la Révolution de février 1848¹⁰⁹⁸ mais également — et c'est ce qui lui confère son importance épistémologique¹⁰⁹⁹ — considéré comme fondateur de l'histoire du suffrage universel en France¹¹⁰⁰. Même "l'histoire des femmes", par vocation attentive à repérer les moindres changements et évolutions dans la situation politique et sociale des femmes, a largement délaissé cette époque, au prétexte là encore que 1848 se contenterait de répéter 1789 ; la Révolution de février se situant dans une sorte d'entre-deux de l'histoire des femmes — celui de leur exclusion de 1789 et celui de leur inclusion de 1944 — elle présenterait peu d'intérêt pour la compréhension de cette histoire.

Pourtant, et par un effet direct de la prise en considération des problématiques chères à l'histoire des

¹⁰⁹⁶ Ainsi, de Pierre Rosanvallon (dans *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel*, Paris, Gallimard, 1992) qui ne revient pas sur cette question déjà traitée pour la Révolution de 1789, lorsqu'il aborde la "République utopique" de 1848 (pp. 253-294) ; on peut en déduire que la situation des femmes, ainsi que l'analyse qui en a été faite pour la première période révolutionnaire, demeurent inchangées ; c'est vrai si l'on s'en tient à une vue *objective*, en termes de "qui vote" et "qui ne vote pas", car pas plus qu'en 1789, les femmes ne votent en 1848. C'est un peu moins vrai, nous nous attacherons à le montrer, en ce qui concerne l'analyse et la compréhension de leur situation politique *relative*.

¹⁰⁹⁷ Autant il est jugé convenable, aujourd'hui, de consacrer quelques pages à la question des femmes pendant la Révolution de 1789, autant leur situation, maintenue inchangée pendant tout le XIX^e siècle, n'est plus réinterrogée par les historiens des périodes suivantes. A titre d'exemple, on se référera aux explications, rapides mais éclairantes, de Patrice Gueniffey sur l'exclusion des femmes sous la Révolution de 1789 (*Le nombre et la raison, La révolution française et les élections*, EHESS, Paris, 1993, pp. 48-49) ; et à l'absence de tout *questionnement* sur ce point, chez un historien comme Maurice Agulhon (dont l'intérêt manifeste, et l'apport personnel à cette question, ne sauraient être mis en cause), dans son ouvrage classique consacré à la Révolution de 1848, dans lequel il se contente de préciser, entre parenthèses, que le suffrage universel était bien entendu "masculin — ce qui, à l'époque, allait sans dire." Cf. *1848 ou l'apprentissage de la République...*, *op. cit.*, p. 52.

¹⁰⁹⁸ Les observateurs de l'époque ont immédiatement mis l'accent sur l'importance de l'institution du suffrage universel, comme le rappelle Alain Garrigou, "Le brouillon du suffrage universel. Archéologie du décret du 5 mars 1848", *Genèses*, décembre 1991. Si un dépouillement du *Bulletin de la société d'histoire de la Révolution de 1848* depuis sa création en 1904 peut être considéré comme représentatif des travaux sur cette période, on remarquera qu'avant le centenaire de la II^e République — et l'ouvrage de Paul Bastid paru à cette occasion (*L'avènement du suffrage universel*, Paris, PUF, 1948) — les historiens se sont largement détournés de l'institutionnalisation du suffrage universel, au profit d'approches plus économiques, statistiques et sociales de la Révolution. Pour les travaux antérieurs à la création du *Bulletin...*, cf. la "Note sur la constitution de 1848 d'après le procès-verbal des travaux du Comité de Constitution" d'Henry Michel (*Bulletin de la société d'histoire de la Révolution de 1848*, 1904), dans laquelle ce professeur à la Sorbonne — dont un des cours à la fin du siècle s'intitulait justement *1848, l'avènement de l'idée démocratique* — se plaint de la qualité des travaux jusque-là consacrés à la Constitution de 1848.

¹⁰⁹⁹ Cf. Michel Offerlé, "Le vote comme évidence et comme énigme", *Genèses*, 12, mai 1993, pp. 131-151.

¹¹⁰⁰ Raymond Huard, *Le suffrage universel en France, 1848-1946*, Paris, Aubier, 1991.

femmes, une attention plus soutenue a été récemment accordée à leur situation politique d'exclues, rendue plus frappante par l'avènement d'un suffrage soi-disant *universel* en 1848 ; c'est ainsi qu'on entend de plus en plus souvent des historiens préciser, par souci d'exactitude et d'objectivité, que 1848 instaure un suffrage universel *masculin*. Or, que l'on interprète cette masculinité de l'universalité comme une évidence d'un autre temps, tel Maurice Agulhon, ou qu'on la voie comme une suite logique du scandale de l'exclusion de 1789, c'est un postulat non interrogé qui est ainsi livré à l'auditoire auquel ce genre de précision s'adresse¹¹⁰¹. En fait, loin d'être simplement *informé*, par cette précision faussement anodine, des conditions objectives dans lesquelles le suffrage universel a été pensé à cette époque, l'auditoire en question a spontanément tendance à en déduire que *ça n'est donc pas un suffrage véritablement universel qui est institué en 1848* ; que le suffrage de 1848 *n'est donc pas universel*. C'est bien là le but que l'adjectif "masculin" atteint, même si sous la plume de la plupart de ceux qui en usent, son emploi n'implique pas nécessairement autant de présupposés conceptuels et idéologiques.

Il y a là un vrai problème de compréhension, dû non pas à une contradiction propre à un suffrage qui se dirait universel sans l'être — car *un suffrage qui se dit et se pense comme universel, est universel* — mais à l'évolution de la notion d'"universalité des citoyens". Alors que depuis 1944, il va de soi que l'universalité des citoyens comprend l'ensemble des hommes et des femmes (adultes et français), il n'en va pas de même pour les constituants de l'époque : leurs définitions de l'universalité, quoique multiples et contradictoires, restent *systématiquement circonscrites à l'intérieur de la communauté de tous les hommes majeurs* de nationalité française, domestiques et indigents compris. C'est la distance entre notre propre conception de l'universalité et la leur qui doit donc être interrogée, plutôt que celle entre une idée supposée intemporelle et ses applications qui, seules, seraient du domaine de l'historicité.

¹¹⁰¹ L'expression de "suffrage universel" peut être problématique aujourd'hui, pour nous qui n'avons pas la même conception de l'universel que les quarante-huitards : c'est pourquoi, par un légitime *souci de réalisme*, qui n'est pas toujours dénué d'une certaine dose de prosélytisme féministe, les historiens précisent souvent que le suffrage universel d'alors était masculin. Le problème est que, sous-entendre ainsi que le suffrage n'était *pas complètement* universel, laisse penser qu'il y avait déjà, à cette époque, une contradiction entre l'idée que les constituants se faisaient d'un "universel" complètement réalisé, et l'"universel" qu'il ont effectivement réalisé ; qu'il y avait donc un suffrage *universel et restrictif* à la fois.

5.1 La communauté de référence et ses possibilités de réalisation

La multiplicité des définitions de l'universalité dans la période qui précède la II^{ème} République est bien connue, grâce aux travaux des historiens et des politologues¹¹⁰². Pour autant, ni cette multiplicité ni les travaux qui l'ont mise en valeur ne sont invoqués lorsqu'il s'agit de comprendre dans quel contexte intellectuel et social a été pensée l'institution du suffrage universel en tant que droit des seuls *hommes*. Celle-ci est d'emblée posée comme une institution masculine, créée par des hommes, pour des hommes et de surcroît, "naturalisée" par une science historique elle aussi masculine¹¹⁰³. Il n'y a certes rien de vraiment faux dans ce constat. Mais en oubliant combien la définition de l'universalité a elle-même été problématique pour les protagonistes de l'époque et dans quelles limites "objectives" elle s'est inscrite pour eux, on prend le risque d'offrir à son tour une vision déformée des enjeux politiques de l'époque. Aussi, réinterrogerons-nous, à partir de la perspective qui est la nôtre, la multiplicité de ces définitions de l'universalité, pour montrer combien l'idée, et pas seulement son application, relève elle aussi d'une "historicité" qu'il convient de ne pas oblitérer si l'on veut aborder *à partir des catégories dans lesquelles elle a été pensée*, la citoyenneté des hommes et des femmes.

5.1.1 Cormenin, rédacteur modéré d'un décret radical

¹¹⁰² Cf. A. Gourvitch, "Le mouvement pour la réforme électorale (1838-1841)", *Revue d'histoire de la révolution de 1848*, réparti dans les volumes suivants : 1915-1916 (pp. 93-131, 185-211, 265-288, 345-359, 397-417), 1916-1917 (pp. 37-44, 95-115, 173-192, 256-271), et 1917-1918 (pp. 62-81) ; plus récemment, voir Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen...*, *op. cit.*, pp. 267-283.

¹¹⁰³ 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. L'accusation de naturalisation est un des motifs récurrents de l'histoire des femmes, adressé à l'histoire des hommes soupçonnés de vouloir faire passer pour inévitable et naturel ce qui relève de l'histoire et des "enjeux de pouvoir". Reste qu'en faisant systématiquement le postulat d'une domination masculine comme principe explicatif de tout ce qui concerne les femmes, on entre soi-même dans un processus de naturalisation de la domination, dont on n'interroge jamais la validité en fonction des contextes proprement historiques. Quant au procès de naturalisation fait à l'histoire des hommes (et des femmes assimilées aux hommes), il relève encore de la simple dénonciation (cf. *supra*, introduction générale).

Deux juristes politiquement modérés, Cormenin et Isambert, ont été chargés de la rédaction du décret instituant le suffrage universel, le 5 mars 1848. Le rôle du premier, par ailleurs polémiste remarqué de la Monarchie de Juillet, est connu¹¹⁰⁴ ; on sait, grâce à des témoignages de l'époque, avec quelle apparence de désinvolture celui-ci a étendu le suffrage universel à tous les citoyens, y compris ceux dont la citoyenneté restait un sujet de désaccord majeur au sein du mouvement réformiste¹¹⁰⁵. L'audace du décret du 5 mars est là, qui a consisté à faire entrer dans le corps électoral, outre les petits propriétaires exclus du cens, des catégories qu'on avait jusqu'alors considérées comme politiquement incapables : les indigents, les soldats, et les domestiques... De toutes les anciennes exceptions, n'en subsiste plus *aucune* dans l'esprit des rédacteurs du décret, convaincus de faire là une oeuvre radicale. Ce sentiment de radicalité, exprimé par Cormenin lui-même, vient de ce qu'en étendant le suffrage à ces catégories de la populations, les deux rédacteurs vont bien au-delà de leurs propres conceptions de la citoyenneté, pour appliquer, conformément au voeu du gouvernement, celles de la gauche la plus radicale du mouvement pour la réforme électorale des années 1830.

L'universalité la plus absolue par l'inclusion des domestiques

Tocqueville, qui ne l'aimait guère, a laissé un portrait peu flatteur de Cormenin. Il nous y livre un témoignage précieux sur l'état d'esprit dans lequel le juriste a pensé et institué le décret du 5 mars :

“Au moment des élections générales, raconte Tocqueville, je le rencontrai, et il me dit avec une certaine complaisance : “A-t-on jamais vu dans le monde rien de semblable à ce qui se voit aujourd'hui ? Où est le pays où l'on a jamais été jusqu'à faire voter les domestiques, les pauvres, les soldats ? Avouez que cela n'a jamais été imaginé jusqu'ici.” Et il ajouta en se frottant les mains : “Il sera bien curieux de voir ce que tout cela va donner.” Il en parlait comme d'une expérience de chimie.”¹¹⁰⁶

Lorsque, polémiste bien connu de la Monarchie de Juillet, Cormenin écrivait sur la souveraineté du peuple, il n'envisageait absolument pas d'inclure les domestiques dans la citoyenneté électorale. Le chemin parcouru, de sa *Lettre sur la Charte*, par laquelle il inaugure son opposition à la monarchie de Juillet, à sa participation à la rédaction du décret du 5 mars, est emblématique de celui de nombre de ses contemporains qui, comme lui, voient dans le suffrage universel de 1848 une sorte de “coup de force” aussi inattendu qu'inéluctable.

¹¹⁰⁴ Cf. Paul Bastid, *Un juriste pamphlétaire. Cormenin, précurseur et constituant de 1848*, Paris, Hachette, 1948.

¹¹⁰⁵ Cf. Alain Garrigou, “Le brouillon du suffrage universel. Archéologie du décret du 5 mars 1848”, *op. cit.*

¹¹⁰⁶ Cité par Alain Garrigou, “Le brouillon du suffrage universel. Archéologie du décret du 5 mars 1848”, *op. cit.* Le jugement de Tocqueville est confirmé et amplifié par celui d'un orléaniste libéral qui affirme l'avoir entendu dire : “Ces gens-là m'ont appelé pour leur préparer une loi électorale (...). Ils veulent le suffrage universel. Je vais le leur donner : j'y fais entrer les paysans, les soldats, les invalides, les domestiques, les mendiants (...). Ils s'en tireront comme ils pourront.” *Ibid.*

Le principe d'une nécessaire réforme électorale naît, dans les milieux républicains, de la déception causée et par le contenu de la Charte de 1830, et par la manière expéditive avec laquelle elle a été votée¹¹⁰⁷. Cormenin, avec sa *Lettre sur la Charte* publiée dès 1831, contribue à ouvrir le débat.

Ce juriste, jusqu'alors "serviteur dévoué de la chose publique"¹¹⁰⁸ (c'est-à-dire de Napoléon aussi bien que de Charles X), s'est à cette date encore peu impliqué dans les luttes politiques ; par dévouement pour la branche aînée, mais aussi par un réel¹¹⁰⁹ — quoique tout récent — attachement à la démocratie, il refuse de se rallier à la Monarchie de Juillet. Écrite en 1831, sa *Lettre à la Charte* attaque violemment le nouveau régime ; dès l'année suivante (au lendemain du "coup d'Etat" de juin 1832¹¹¹⁰) il se rapproche politiquement des "classes laborieuses"¹¹¹¹ pour revendiquer, au nom de la souveraineté nationale, le principe du suffrage universel.

La conception de l'universalité défendue par Cormenin est alors très éloignée de celle qu'il appliquera dans le décret du 5 mars 1848. Évoquant la façon dont a été ratifiée la Charte, par une Assemblée non habilitée à parler de questions constitutionnelles, il remet en cause la légitimité des électeurs à parler au nom du peuple :

"Peut-on donner ce qu'on n'a pas ? Les électeurs sont-ils le peuple ? *cent mille citoyens sont-ils trente-trois millions d'hommes* ? Où sont écrits, où sont relatés les pouvoirs constituants que les électeurs ont reçus de la nation pour les transmettre aux députés ?"¹¹¹²

Au-delà de la protestation contre la violation du principe de souveraineté du peuple, c'est l'usage que le pamphlétaire fait ici des 33 millions d'habitants de la France qui doit nous retenir : dès qu'il s'agit d'opposer le corps des citoyens à celui de la nation, l'ensemble des personnes — hommes, femmes et enfants — qui composent cette dernière est appelé à la rescousse afin de mieux faire ressortir le décalage entre les deux entités. Cela ne signifie pas que le corps des citoyens pourrait effectivement se composer de ces 33 millions d'individus. Il s'agit de montrer, pour Cormenin, combien les 100 000 citoyens sont politiquement séparés des 33 millions d'hommes parce que rien ne rattache par nature les membres riches de l'oligarchie aux hommes du Peuple. Si c'était vraiment la propriété qui commandait le système électoral, précise-t-il dans une seconde *Lettre*, celle-ci devrait, en tant que signe *matériel* de la capacité politique, permettre à *quiconque* la détient (homme, femme ou mineur), de participer à l'expression de la souveraineté du peuple :

"Si vous avez voulu faire représenter la nation par l'intelligence, l'intelligence par la propriété, la propriété

¹¹⁰⁷ Cf. Pierre Rosanvallon, *La monarchie impossible. Les Chartes de 1814 et de 1830*, Paris, Fayard, Histoire des constitutions de la France, 1994, notamment pp. 105 à 121. Seulement quatre heures de débats — dans une Chambre non investie des pouvoirs constituants, et désertée de plus d'un tiers de ses députés — suffisent pour que soit voté le projet d'une commission qui ne s'est elle-même réunie que quelques heures.

¹¹⁰⁸ Cf. Paul Bastid, *Un juriste pamphlétaire...*, op. cit., p. 95.

¹¹⁰⁹ Selon son biographe, Paul Bastid.

¹¹¹⁰ Coup d'Etat qui fait suite aux insurrections ouvrières de Lyon et Paris.

¹¹¹¹ Mais non du socialisme, dont il restera toujours éloigné.

¹¹¹² Cormenin, *Lettre sur la Charte, Pamphlets anciens et nouveaux*, Paris, 1870. C'est moi qui souligne.

par la contribution, vous deviez accorder, pour être conséquent, non pas une seule voix, mais cinquante voix à celui qui paye cinquante fois 200 francs d'impôt, et qui aurait, de la sorte, dans sa personne, cinquante intelligences à son service. Vous deviez laisser exercer le même droit, dans la même proportion, *sauf délégation*, aux mineurs, aux femmes, aux interdits, qui sont propriétaires.”¹¹¹³

La radicalité d'une telle conséquence suffit à montrer que le droit de l'électeur est “personnel”, c'est-à-dire individuel, et non pas proportionnel à la quotité d'impôts payés. De sorte qu'il doit revenir à tout citoyen et non aux seuls propriétaires.

On voit bien ici sa distinction entre les propriétaires, masse indistincte que désigne la chose possédée, et les *citoyens*, ensemble de personnes dont on comprend qu'il ne concerne que les hommes majeurs. Le citoyen c'est l'homme, c'est tout homme par opposition aux personnes propriétaires. On verra comment, dans les années à venir, cette conception individualiste de la citoyenneté se précise pour supplanter l'ancienne notion. Il y a là une tendance à naturaliser le citoyen, par le rejet des attributs sociaux qui jusqu'alors le définissaient, qui va se confondre peu à peu avec ce qu'on pourrait appeler la simple *virilité*. Par cela seul qu'on est un “homme fait” (majeur), commence-t-on à penser, on a l'autorité nécessaire pour exprimer un vote, fût-on domestique. En 1831, et dans l'esprit de Cormenin, on n'en est pas là cependant. Le citoyen reste celui qui a été exclu des élections par la première loi de 1817, puis par celle de 1831 : c'est le “prolétaire”, celui qui participait aux assemblées primaires de la Révolution. Le domestique n'y est pas encore inclus. Le citoyen est encore l'homme par nature “indépendant”, non subordonné.

Cormenin ne dit pas qui sont exactement les citoyens en question, qu'il définit globalement comme “tout Français de trente ans, et qui jouit des droits civils et politiques”. Pour réaliser “le suffrage universel”, “il ne faut pas de cens”, dit-il ; et par là, il révèle qu'il entend revenir à l'ancienne conception révolutionnaire de la citoyenneté, qui ne voyait pas dans les trois journées de travail un critère censitaire, mais la simple “preuve de cité” des individus. Ainsi le “tous” de Cormenin ne concerne-t-il que celui qui jouit *déjà* des droits civils et politiques. Les domestiques, mais aussi les militaires¹¹¹⁴ et autres faillis ou interdits judiciaires en restent exclus. Ne parlons même pas des femmes et des enfants, car dès lors que l'on en revient à un système où c'est le simple “droit personnel” de citoyenneté qui prévaudrait (système dans lequel on voit Cormenin prôner, au pire, c'est-à-dire en n'obéissant qu'à la *logique*, un droit de *délégation* pour les femmes et les mineurs), il va de soi que ces catégories-là n'auront plus à se plaindre de manquer de représentation : celle de leur époux ou de leur père, quel qu'il soit, étant assurée, elles seront naturellement représentées par ceux-ci. Autrement dit, le droit personnel autorise le citoyen en tant que chef de famille à parler au nom de la nation et par là, à représenter les intérêts des

¹¹¹³ Cormenin, “Loi électorale du 18 avril 1831”, in *Pamphlets anciens et nouveaux, op. cit.*, pp. 22-23. C'est moi qui souligne ce par *délégation*, sur lequel on reviendra dans les lignes qui suivent. On trouvera de larges extraits de cet article, ainsi que de l'échange épistolaire, publié, entre Cormenin et un légitimiste (Saint-Roman) sur la souveraineté du peuple, en annexe.

¹¹¹⁴ A ne pas confondre avec les membres de la garde nationale, dont la capacité électorale est justement en question, en référence aux pratiques de la Révolution (cf. *infra*).

êtres qui sont sous sa responsabilité civile ; tandis que le suffrage censitaire, en faisant dépendre la représentation de la seule propriété, laisse en dehors de la représentation ceux qui, quoique propriétaires, sont en-dessous (ou à l'extérieur) des critères de la loi électorale de 1831. Cette dernière interprétation du suffrage censitaire selon Cormenin n'est pas juste, on l'a montré précédemment ; peu importe. Elle montre que dans son esprit, l'homme citoyen a une capacité naturelle à représenter les *personnes* que sont les femmes et les enfants — alors qu'il n'en a pas à représenter les propriétaires. La famille reste bien la référence implicite pour penser la représentation politique des membres de la nation.

Nous évoquions, à l'instant, la progressive rétractation de la citoyenneté autour de la notion moins sociale de *virilité* : c'est qu'en effet, le maître mot n'est plus tant l'indépendance (trop longtemps assimilée à la propriété), que *l'intelligence* :

“C'est donc à la charge d'être intelligent que l'exercice du vote doit être permis : ainsi, en dernière analyse, l'intelligence ou la capacité est l'expression du vote.”¹¹¹⁵

Sans que cela change profondément l'ensemble des citoyens concernés, on passe tout de même, par cette modification du vocabulaire, à une définition plus “naturelle” de la citoyenneté. Encore que, dans l'esprit de Cormenin, cette naturalisation ne soit pas perçue comme telle : les seules incapacités dites naturelles sont à ses yeux celles qui concernent les femmes “qui, dans notre état social, sont condamnées à l'ilotisme ; les mineurs, dont l'intelligence n'est pas encore assez acquise ; et les interdits, qui ont perdu la leur.”¹¹¹⁶ Les autres incapacités, qui touchent notamment les domestiques, sont réputées temporaires : n'étant pas libres, ils n'ont pas l'intelligence nécessaire. On voit que dans l'usage qu'en fait Cormenin, l'intelligence du citoyen est une notion sociale, très proche de l'indépendance chère aux révolutionnaires. Reste qu'elle permet de ne pas évoquer le critère des “contributions directes”, même pour faire la preuve de cité. Tout homme libre a la capacité politique d'exercer le droit de suffrage.

On comprend à quel point le décret du 5 mars 1848 a pu paraître radical à Cormenin, en étendant la citoyenneté au-delà des frontières qu'il avait lui-même idéalement définies — il est vrai 16 ans auparavant — dans sa réponse à Saint-Roman. La communauté citoyenne, selon ce républicain modéré, ne se pense raisonnablement qu'en deçà des limites fixées par la Constitution républicaine de 1793, puisqu'elle n'inclut pas les domestiques. Ce point de vue de Cormenin est également celui qu'adopte le *Comité pour la réforme électorale* au moment où se développe, quelques années plus tard, le mouvement pour la réforme électorale¹¹¹⁷.

¹¹¹⁵ *Lettres de Messieurs de Saint-Roman et de Cormenin sur la souveraineté du peuple*, Paris, 1832, pp. 14-16.

¹¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 14-16.

¹¹¹⁷ Cf. A. Gourvitch, “Le mouvement pour la réforme électorale (1838-1841)”, *op. cit.*

Les alternatives au sein du débat sur la réforme électorale

C'est une pétition de la garde nationale qui, quelques années plus tard, en 1838, inaugure la campagne pour la réforme électorale : d'origine bourgeoise et modérée, d'abord menée par *Le National*, elle s'élargit progressivement par l'adhésion des républicains et des ouvriers pour devenir un "mouvement populaire et bruyant", qui se développe dans une "atmosphère presque révolutionnaire"¹¹¹⁸. Sa fin, qui coïncide avec l'avènement du ministère Guizot (octobre 1840), introduit un changement important dans la direction de la politique générale du gouvernement : la monarchie de juillet cesse dès ce moment d'être "la monarchie de la garde nationale", de la masse de la moyenne et de la petite bourgeoisie non représentée dans le "pays légal", pour n'être plus qu'un rempart systématique à toute réforme en matière de politique intérieure¹¹¹⁹.

Depuis 1831, la gauche parlementaire s'est contentée de revendiquer un élargissement du suffrage aux *officiers* de la garde nationale, professions libérales et élus locaux, sur le principe de l'adjonction des capacités¹¹²⁰. Le mouvement pour la réforme électorale, initié par la publication en septembre 1838 d'une pétition de la garde nationale demandant "que tout garde national soit électeur"¹¹²¹ fait figure, au regard de la modération affichée par les tenants de la gauche parlementaire (le comité Odilon Barrot¹¹²²), de mouvement "d'extrême gauche". En réalité, son programme est relativement modéré et ne consiste pas en une revendication de suffrage universel, mais dans une simple extension du suffrage à tous les gardes nationaux. On reste, dans cette partie de l'opinion libérale, attaché à une conception restrictive du suffrage universel.

Le comité réformiste de cette "extrême gauche", plus connu sous le nom de Comité Laffitte, comprend des personnalités bien connues du monde politique d'alors : on y trouve, aux côtés de Cormenin, des hommes comme Lafayette¹¹²³, Arago et Dupont (de l'Eure). Leur formule est la suivante : "Que tout garde national soit électeur, que tout électeur soit éligible". Formule ambiguë, parce qu'elle omet sciemment de préciser ce qu'il faut entendre par "garde national" ; il peut s'agir, en effet, soit de toute la population adulte masculine qui constitue effectivement la totalité de la garde nationale, "réserve" comprise ; soit des seuls citoyens capables de s'acquitter d'une contribution personnelle, non domestiques, et qui forment ce qu'on appelle le "service

¹¹¹⁸ *Ibid.*, p. 94.

¹¹¹⁹ *Ibid.*

¹¹²⁰ Seulement deux pétitions, faiblement défendues par leurs rapporteurs, ont réclamé, en 1834 et en 1835, un élargissement du droit de cité. Il faut attendre 1840, après deux ans de campagne en faveur de la réforme, pour qu'un débat fameux, entre Arago et Thiers, porte le problème de l'élargissement du suffrage dans l'enceinte parlementaire.

¹¹²¹ Cf. *Le National*, 1er septembre 1838.

¹¹²² Chef de l'opposition dynastique à la Chambre. Entouré notamment d'Isambert et de Thiers, il s'oppose avec force à un suffrage universel, fût-il circonscrit à la seule garde nationale. Il défend un abaissement du cens électoral, l'adjonction de certaines capacités, mais n'entend pas aller au-delà dans l'état actuel des choses.

¹¹²³ Qui, comme on le sait, commande la Garde nationale pendant les Trois glorieuses.

ordinaire”. La garde nationale, à cette époque, est plus qu’un corps de citoyens armés¹¹²⁴. Elle figure toute la “souveraineté nationale”, et se pense elle-même comme un corps politique, comme en témoigne ce passage du *Manuel général des élections de la Garde nationale pour 1834* :

“Cette nouvelle organisation des Gardes nationales va donner pour la seconde fois à la France, et peut-être au monde entier, l’exemple du plus vaste essai du système d’élections (...). N’en doutons pas, c’est, quelque jour, de cette élection élémentaire que partiront toutes les autres élections (...). C’est à cette grande école électorale de la garde nationale que les citoyens viendront apprendre à bien user de cette noble et nationale faculté de rechercher les plus habiles et les plus aptes à commander, à administrer, à juger leurs concitoyens et à leur donner des lois.”¹¹²⁵

Reste que l’élection des officiers est en réalité réservée à ce qu’on appelle le “service ordinaire” de la garde nationale, par opposition à la “réserve” ; et c’est bien à ces membres du “service ordinaire” que les députés de la gauche réformiste entendent donner le droit de suffrage ; autrement dit, ce ne sont pas tous les Français de 20 à 60 ans — soit les presque 6 millions de personnes formant la garde nationale au complet¹¹²⁶ — qui sont appelés, par la pétition du *National*, à revendiquer le droit d’élection ; mais seulement ceux qui, non domestiques, peuvent s’acquitter d’une contribution personnelle — soit les presque 4 millions de citoyens composant le “service ordinaire”¹¹²⁷. Sur la base de la proposition des députés de la gauche, 240 000 signatures sont recueillies et publiées quasi quotidiennement par *Le National*, dans les mois qui suivent.

Les articles du journal, à cette époque, laissent penser que celui-ci défend un suffrage universel au sens strict, c’est-à-dire de tous les citoyens ; à plusieurs reprises en effet, ses journalistes qui précisent leur point de vue montrent leur attachement à la réalisation de la “souveraineté du peuple”¹¹²⁸. On sait que la formule du comité Laffitte, “tout garde national doit être électeur”, équivoque, pouvait prêter à confusion¹¹²⁹. Mais il est avéré qu’entre 1838 et 1839, les membres du comité eux-mêmes n’entendent encore par “tout garde national”

¹¹²⁴ Depuis 1790, elle constitue, selon Pierre Rosanvallon, “un symbole de la citoyenneté active, et tout ce qui la concernait était fortement ressenti dans le pays, comme on avait pu le voir en 1827, lorsque Charles X avait licencié la garde parisienne.” (Cf. *Le sacre du citoyen...*, op. cit., p. 272.) Or, depuis l’avènement au pouvoir de Louis-Philippe, un changement d’importance est intervenu dans l’organisation de la garde nationale, par la loi du 22 mars 1831 qui prévoit de faire nommer la hiérarchie, des caporaux aux capitaines, par les gardes nationaux eux-mêmes (cf. Louis Girard, *La garde nationale, 1814-1871*, Paris, Plon, 1964). On comprend que, pendant toute la monarchie de juillet, elle ait été “une des grandes références pour penser et agir la citoyenneté”. Pierre Rosanvallon, *ibid.*, p. 273.

¹¹²⁵ Or, selon la loi qui organisait justement les élections au sein de la garde nationale, n’étaient admis à voter “que les membres du service ordinaire. *Manuel général des élections de la Garde nationale pour 1834*, Paris, 1834, cité par Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen...*, op. cit., pp. 274-275.

¹¹²⁶ Tous les Français, exception faite des militaires, des ecclésiastiques, de quelques fonctionnaires et magistrats, des concierges des maisons d’arrêt, des vagabonds ou “gens sans aveu” et de condamnés divers.

¹¹²⁷ Art. 19 : “(...) Néanmoins parmi les Français inscrits sur le registre-matricule, ne pourront être portés sur le contrôle du service ordinaire que ceux qui sont imposés à la contribution personnelle et leurs enfants, lorsqu’ils auront atteint l’âge fixé par la loi, ou les gardes nationaux non imposés à la contribution personnelle, mais qui, ayant fait le service postérieurement au 1er août dernier, voudront le continuer. Le contrôle de réserve comprendra tous les citoyens pour lesquels le service habituel serait une charge trop onéreuse, et qui ne devront être requis que dans les circonstances extraordinaires.”

Art. 20 : “Ne seront pas portés sur les contrôles du service ordinaire les domestiques attachés au service de la personne.”

¹¹²⁸ Cf. *Le National* du 19 septembre 1838, dont un article en première page tente de bien distinguer ce qui oppose la conception du journal, et celle des légitimistes, en matière de suffrage universel. Voir, aussi, *Le National* du 21 septembre 1838 (ces deux textes sont reproduits en annexe).

¹¹²⁹ Cf. A. Gourvitch, “Le mouvement pour la réforme électorale (1838-1841)”, op. cit., p. 204.

que les membres du service *ordinaire*¹¹³⁰. Cette interprétation restrictive du suffrage universel est confirmée par les articles publiés dans *Le National*, dont les journalistes préconisent une suspension des droits politiques pour les classes de citoyens qui, selon eux, peuvent trouver “dans la partie du peuple admise à la souveraineté des *défenseurs naturels de leurs intérêts*”¹¹³¹. Tout acquis à l’idée d’un droit égal pour tous, ils reconnaissent cependant la nécessité d’une suspension momentanée de l’application complète de ces “grandes vérités”¹¹³² :

“Ce bien, nous le reconnaissons, dit l’un d’entre eux dès les débuts de la campagne, en septembre 1838, ne peut se faire que lentement, et nous savons trop bien faire la part des difficultés présentes pour vouloir arriver d’un plein saut à une réforme absolue. C’est pourquoi nous appuyons de tous nos vœux la pétition des gardes nationaux, persuadés qu’elle aura produit d’assez bons fruits si elle a montré à l’opinion publique la voie dans laquelle se trouvent toutes les améliorations politiques et sociales.”¹¹³³

“Des défenseurs naturels de leurs intérêts” : subsiste l’idée, y compris dans cette partie de la classe politique libérale réformatrice, que la représentation nationale peut être indifféremment directe ou indirecte du moment qu’elle repose sur un “nombre suffisant” de citoyens pour lui conférer sa légitimité. Cormenin, qui fait partie du comité Laffitte, est donc à cette date partisan d’un suffrage qui n’est nullement le suffrage universel auquel il souscrita en 1848. Cela dit, au regard de ce qui est revendiqué au même moment par d’autres députés de la gauche, Cormenin était parmi ceux qui revendiquaient ce qu’il y avait alors de plus audacieux en matière de réforme du système électoral¹¹³⁴.

Si le Comité Laffitte est situé par les contemporains à l’extrême gauche du mouvement pour la réforme,

¹¹³⁰ Peut-être la formule était-elle volontairement équivoque, afin de rallier le plus grand nombre possible de signatures sur la pétition. C’est ce que suggère A. Gourvitch, qui fait remarquer qu’en dépit des demandes réitérées du *Courrier français*, adressées au comité Laffitte pour qu’il précise ce qu’il entend par “tout citoyen est électeur”, la formule ne sera que très tardivement éclaircie ; il faut attendre octobre 1840 pour que, dans une circulaire aux comités — auxquels il y est recommandé d’user de tous les moyens pour associer au mouvement la classe ouvrière — le comité central interprète soudainement la formule “d’une nouvelle façon”, dans un sens beaucoup plus large, englobant la “réserve” de la garde nationale. “Cette interprétation est donnée, dit A. Gourvitch, comme si elle s’entendait d’elle-même. Cependant, elle dut certainement être tout à fait inattendue pour beaucoup de personnes, parce que la formule de la garde nationale n’avait jamais auparavant été interprétée de cette façon et que des interprétations tout à fait différentes en avaient été données, par Th. Fabas, par exemple ; parce que le *National* lui-même avait dit qu’il ne s’agissait pas du suffrage universel, mais bien de la garde nationale ; parce qu’enfin la réserve, qui ne figurait jamais que sur le papier, ne participait pas aux revues, ni aux élections des officiers, et restait tout à fait étrangère à la vie de la garde nationale, n’était considérée par personne comme en faisant partie.” A. Gourvitch, “Le mouvement pour la réforme électorale (1838-1841)”, *op. cit.*, p. 204.

¹¹³¹ Th. Fabas, *Le National*, cité par A. Gourvitch, *op. cit.*, p. 199. C’est moi qui souligne.

¹¹³² Les historiens ne semblent pas d’accord quant aux convictions des journalistes du *National* : pour l’un, celui-ci n’aurait apporté son soutien au comité Laffitte que pour des raisons tactiques, ses sympathies allant vers une réforme plus large : “Son programme hautement avoué, selon M. Weill, comportait le suffrage universel, mais un sage esprit de conciliation lui fit accepter le programme plus modéré de l’extrême gauche”. Cependant, fait remarquer A. Gourvitch, en 1838, “ç’a été le *National* qui seul, dans la presse, appuyait sans réserves la formule de la pétition et polémisait, entre autres, avec le *Courrier* et le *Bon Sens*, qui, eux, la trouvaient trop restreinte et demandaient le suffrage universel.” A. Gourvitch, “Le mouvement pour la réforme électorale (1838-1841)”, *op. cit.*, p. 196.

¹¹³³ *Le National*, 21 septembre 1838.

¹¹³⁴ Audace du principe, mais dont il convient de tempérer le caractère de radicalité politique qu’on pourrait lui prêter ; selon Louis Girard en effet, après 1832, les élections de la garde nationale deviennent un sujet de caricature et d’ironie, dont le *Charivari* et *Les Débats* se sont emparés, en soulignant et le manque de participation électorale, et le traditionalisme des choix opérés par les électeurs : “Qu’est-il sorti des élections de la Garde nationale de Paris ?, ironise le journal au lendemain des élections de mars 1837. L’adhésion la plus importante, la plus unanime en faveur de la royauté et de la charte de 1830... 90 000 citoyens, dont un grand nombre appartient aux classes les plus laborieuses de la société, viennent de proclamer unanimement que notre roi était le roi de leur choix, que notre charte de 1830 était leur constitution.” *Les Débats*, 14 avril 1837, cité par Louis Girard, *La garde nationale...*, *op. cit.*, p. 263.

c'est en raison de la position beaucoup plus conservatrice défendue par un autre groupe de députés de gauche, le Comité Odilon Barrot. Or, c'est dans ce comité que l'on trouve Isambert — futur rédacteur du décret du 5 mars 1848, on s'en souvient, aux côtés de Cormenin. Plus encore que celui-ci, Isambert est à cette date éloigné des conceptions qui prévaudront, et auxquelles il apposera sa signature, au début de la II^{ème} République.

Ces députés de “l'opposition dynastique”¹¹³⁵ se placent d'emblée dans l'alternative suivante : soit un suffrage universel à deux degrés — terrain de prédilection des légitimistes —, soit un suffrage direct mais restreint à une partie de la population¹¹³⁶. La réforme ne réside pas, à leurs yeux, dans une *révolution* du système électoral, mais dans sa simple (et toute relative) extension : demeure cette conviction spécifique aux hommes de cette période, qu'un suffrage universel et direct est, en l'état actuel de la société, impossible à réaliser¹¹³⁷.

Isambert fait donc partie de ceux qui admettent, en 1839, une sorte de soumission nécessaire des principes, aussi généreux soient-ils, aux contraintes d'une prétendue “réalité”, ou d'un réalisme politique. Membre du Comité des Députés de la gauche, c'est lui qui signe la lettre d'introduction de leur *Projet de réforme électorale*, publié en septembre 1839¹¹³⁸ :

“Si le meilleur système électoral était celui qui appelle le plus grand nombre d'électeurs, la question serait trop simple ; il faut se préoccuper aussi des résultats de l'élection et de la bonté des choix.”¹¹³⁹

Certes, le suffrage universel donnerait pleine satisfaction à l'égalité des droits et à la logique de la loi qui, commandant à tous, doit être autant que possible l'expression de la volonté de tous. Mais, est-il aussitôt ajouté :

“nous voulons une réforme de notre système électoral et non une subversion totale de ce système ; nous voulons une réforme possible et praticable par les voies parlementaires, et non un de ces changements radicaux qu'une révolution seule peut opérer. Or, la substitution de l'élection à double degré, avec le suffrage universel pour conséquence, à l'élection directe avec ses garanties restrictives, serait, non une réforme, mais *une subversion radicale du système électoral existant*, lequel est pratiqué depuis plus de trente ans en France.”¹¹⁴⁰

¹¹³⁵ C'est ainsi que les appelle Louis Blanc, dans l'introduction d'un article où il présente les trois partis qui, à l'exception de celui qu'il représente, s'opposent dans le débat sur la réforme électorale, soit : le comité légitimiste, qui prône un suffrage universel à deux degrés, le comité Odilon Barrot et le comité Laffitte. Cf. Louis Blanc, “Réforme électorale”, *Revue du progrès politique, social et littéraire*, 7, 15 octobre 1839 (des extraits de ce texte sont insérés en annexe).

¹¹³⁶ C'est exactement celle dans laquelle se plaçaient, quelques années auparavant, les membres de la Chambre des députés qui débattaient du projet de loi électorale des doctrinaires, en 1816 et 1817.

¹¹³⁷ “A la fin des années 1830, l'idée de suffrage universel — et le mot —, avec tout ce qu'elle traduit, s'efface pour se fondre dans la revendication, plus large et plus floue aussi, de réforme électorale. Ce glissement obéit certes d'abord à des motifs conjoncturels. Le mouvement ouvrier et républicain décline après 1834, lorsque tout espoir de changement révolutionnaire s'évanouit avec la répression qui suit les procès d'avril et les “lois scélérates” de 1835. *Du même coup, plus personne ne pense que le suffrage universel soit réalisable à court terme*. Il faudrait en effet pour cela une révolution — qui radicaliserait 1830 en renouant avec 1793 — qui n'est justement plus à l'ordre du jour. La perspective, plus modeste et plus élastique, d'élargissement du droit de suffrage s'impose dans ces conditions, rendant possible, surtout après 1840, un front commun entre des libéraux de progrès et des républicains intransigeants.” Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen...*, *op. cit.*, p. 268. C'est moi qui souligne.

¹¹³⁸ Isambert, “Au nom du comité des Députés de la gauche”. Lettre d'introduction au *Projet de réforme électorale*, Comité des députés de la gauche, 12 septembre 1839.

¹¹³⁹ *Projet de réforme électorale, op. cit.*, p. 13.

¹¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 11. C'est moi qui souligne.

Les membres du Comité font le choix d'un système direct *et* restreint — exactement comme les doctrinaires de 1816-1817, avec des arguments similaires aux leurs :

“La considération du plus ou moins grand nombre de citoyens appelés à participer à l'élection doit sans doute être mise en première ligne, surtout sous l'empire d'une constitution qui proclame l'égalité des droits et qui repose sur le principe de la souveraineté nationale ; mais cette considération ne saurait être exclusive. (...) Ne serait-il pas préférable pour la liberté, pour la grandeur et le bon gouvernement d'un pays, que trois cent mille citoyens seulement fussent appelés à procéder à la nomination des Députés de la France, avec le sentiment de l'importance d'une telle élection, que si trois millions de citoyens étaient appelés à faire une désignation d'électeurs à laquelle ils n'attacheraient aucune importance et par conséquent aucune responsabilité ?”¹¹⁴¹

Lorsqu'à la suite de la pétition lancée par *Le National*, la question est portée devant la Chambre des députés, le 16 mai 1840, celle-ci y rencontre l'hostilité plus ou moins exprimée de cette “gauche dynastique”¹¹⁴² ; débute alors, pour un temps assez bref, toute une série d'agitations, de banquets en l'honneur de la réforme électorale, dont les revendications vont commencer de dépasser le premier programme du comité Laffitte, pour s'élargir à une revendication en faveur d'un suffrage universel “complet”. C'est de la fin de cette année 1840 que daterait le ralliement du comité Laffitte aux thèses les plus radicales, en faveur d'un suffrage universel s'étendant à toute la population masculine majeure, et non plus aux seuls gardes du service ordinaire.

5.1.2 La référence à 1793, ou de “l'utilité de la société” au détriment de la “métaphysique”

Pour les républicains socialistes, qui défendent la conception la plus radicale du suffrage, la communauté de référence s'inscrit dans celle de 1793. Lorsque Cormenin et Isambert vont chercher à étendre le plus possible le droit de suffrage, pour l'accorder aux principes du régime républicain en 1848, c'est vers cette acception qu'ils se dirigeront. Dans cet état d'esprit, ni les femmes ni les enfants ne sauraient être concernés par cet élargissement *le plus complet* du suffrage. Il y a, encore à cette date, une frontière naturelle entre la communauté des citoyens

¹¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 12-13.

¹¹⁴² Cf. le discours retentissant d'Arago qui, dans le brouhaha et malgré les multiples interruptions, se charge de “développer pour la première fois le programme démocratique dans toute son ampleur”, en présentant la réforme électorale comme le préalable d'une réforme sociale désormais urgente : “Les classes ouvrières, dit-il en terminant, se sentent humiliées de l'espèce d'ilotisme politique dans lequel le mode actuel des élections les place... La révolution de 1830 a été faite par le peuple : fermons la bouche à ceux qui prétendent qu'elle n'a pas été faite pour le peuple”. Voir le compte-rendu de la séance qu'en donne le *National*, les jours suivants (17 et 18 mai 1840), et notamment son jugement aussi sévère qu'ironique sur l'intervention de Thiers dont un passage est devenu célèbre : “Quiconque viendra à la porte de cette assemblée dire : j'ai un droit, manquera à la loi, car il n'y a de droits que ceux que la loi donne”. Cf. Louis Migoniac, *Le régime censitaire en France spécialement sous la monarchie de Juillet*, thèse, Paris, 1900, pp. 119-121.

et celle des femmes et des enfants.

Réaliser 1793

Voyant dans la Constitution de 1793 la promesse d'une émancipation *sociale* du peuple, les républicains socialistes laissent en général une place relativement peu importante, dans leur doctrine, à la question du droit de suffrage — sinon au titre de *moyen* mis au service d'une égalité sociale à venir¹¹⁴³. Parmi ces républicains socialistes, certains comme Louis Blanc ou Claude Tillier revendiquent un suffrage universel défini sur la base de toute la population masculine ; c'est-à-dire, cette fois, sans condition de cens, "d'intelligence", ou de capacité. N'hésitant pas à user du vocable "suffrage universel", alors très marqué idéologiquement¹¹⁴⁴, ils entendent montrer leur attachement à la "constitution électorale" qui a succédé à la révolution du 10 août 1792¹¹⁴⁵.

"Tous ou personne", telle est la formule qui, pour Louis Blanc, résume son point de vue. Par "tous ou personne", il faut entendre un "tous" tel que l'exige "l'utilité de la société" (par opposition à la métaphysique), et tel que l'a défini la Constitution de 1793 ; mais c'est un "tous" qui ne comprend ni les femmes, ni les enfants, incapables de "bien exercer un pareil droit", et comme souvent encore, considérés de concert :

"Si, pour amener le suffrage universel, nous partons uniquement de ce point de vue, nous hommes de la démocratie, que chacun a le droit d'élire, on nous demandera pourquoi nous n'accordons pas l'exercice de ce droit aux femmes et aux enfants. Et qu'aurons-nous à répondre ? Que les femmes et les enfants ne seraient pas capables de bien exercer un pareil droit ? Mais alors la discussion sort du domaine de la métaphysique pour tomber dans celui de la pratique, et il n'y a plus à discuter que sur *ce qu'exige l'utilité de la société*. Telle est, en effet, la meilleure manière de poser la question. Nous devons vouloir l'extension la plus grande possible de la faculté d'élire, parce que l'utilité de la société l'exige, et que c'est là, comme l'a si bien exprimé M. Dupont, avocat, *le meilleur mode de vérification sociale*."¹¹⁴⁶

¹¹⁴³ La tendance à privilégier les questions sociales au détriment des questions politiques s'amorce dès 1832, si l'on en juge par ce manifeste républicain, cité par Louis Miginiac (*Le régime censitaire en France...*, *op. cit.*, p. 114), pour qui "ces trois phrases contiennent toute la substance du programme "radical" qui devait être soutenu plus tard par Louis Blanc et Ledru-Rollin, et (après 1843) par le journal *La Réforme*" : "Nous avons bien moins en vue un changement politique qu'une refonte sociale, disaient les rédacteurs. L'extension des droits politiques, la réforme électorale, le suffrage universel, peuvent être d'excellentes choses, mais comme moyen seulement, non comme but. Ce qui est notre but, à nous, c'est la répartition égale des charges et des bénéfices de la société, c'est l'établissement complet du règne de l'égalité."

¹¹⁴⁴ Le terme de suffrage universel évoquait, dans beaucoup d'esprits, "l'idée de 93, de la Terreur, des réquisitions et du maximum", selon A. Gourvitch (in "Le mouvement pour la réforme électorale...", *op. cit.*, p. 205).

¹¹⁴⁵ Dans un article de la *Revue du progrès politique, social et littéraire*, datée du 15 février 1839, l'auteur, J. F. Dupont, prétend que le décret sur la constitution électorale, après "la révolution du 10 août 1792", "ou plutôt cette invitation combinée avec celles des dispositions antérieures qu'elle maintenait formait une constitution électorale à peu près aussi parfaite que peut le comporter la base vicieuse des deux degrés d'élection" ("De l'organisation du suffrage universel", p. 122). Cette revue était dirigée par des députés de la gauche qui, par ailleurs, défendaient une position plus modérée en matière d'applicabilité du principe de l'universalité ; on y trouve aussi bien Arago, que Dupont (de l'Eure), Martin (de Strasbourg), Mathieu, et Michel (de Bourges), ainsi qu'Altaroche (rédacteur en chef du *Charivari*), Bastide (rédacteur en chef du *National*), Louis Blanc, Dupoty (rédacteur en chef du *Journal du Peuple*), Lamennais et A. Marrast (futur maire de Paris, en 1848).

¹¹⁴⁶ Louis Blanc, "Réforme électorale", *Revue du Progrès politique...*, *op. cit.* L'auteur fait référence à l'article de Dupont de la même revue, cité précédemment, en note 661. C'est moi qui souligne. Plus loin dans son article, il aborde à nouveau cette question : "Maintenant, est-il nécessaire de justifier l'exception dont les partisans du suffrage de tous frappent les femmes et les mineurs ? Cette exception est dans la nature même des choses. Les mineurs, à cause de leur âge, les femmes, à cause de leur éducation, n'ont pas la capacité qui est, en effet, et nous le reconnaissons volontiers, le principe, la condition du droit."

En 1841, sont publiées les *Lettres au système sur la réforme électorale* de Claude Tillier, un polémiste nivernais d'obédience démocrate républicaine, ancien instituteur dont la carrière politique et journalistique commence tout juste¹¹⁴⁷. Ces *Lettres...*, d'abord publiées dans *L'Association*, un journal radical de Nevers, connaissent un tel succès¹¹⁴⁸ qu'elles sont rassemblées pour être publiées (toujours à Nevers), précédées cette fois d'une "lettre de Timon à l'auteur"¹¹⁴⁹.

Claude Tillier a une conception du suffrage universel proche de celle de Louis Blanc¹¹⁵⁰. Dans ces *Lettres...*, où il s'adresse au système électoral comme à une personne, c'est la richesse qu'il stigmatise, comme fondement inique du droit de suffrage : la richesse qui, "par le temps qui court", "ne représente que l'improbité impunie", qui a "de notre sang dans les veines, de notre embonpoint plein les joues"¹¹⁵¹, mais qui surtout, est destinée à rester entre les mains des membres de la même classe :

"Le privilège est à la portée de tout le monde ! Heureux pays ! Sublime gouvernement constitutionnel ! Voilà un vigneron, prenez un manoeuvre si vous voulez, qui gagne 1fr. en hiver, et 1fr. 50 en été ; encore ne travaille-t-il point quand il pleut, ni quand il gèle. Cet homme a une femme, deux ou trois enfants, et peut-être de vieux parents à nourrir. Cependant, avec de l'ordre et de l'économie, il peut amasser deux ou trois mille francs de revenu et devenir aussi électeur ; notre législation ne s'y oppose pas !"¹¹⁵²

On voit bien comment se mêlent, dans son argumentaire, la question sociale et la question politique ; l'injustice d'un système politique dans lequel le droit d'élection se trouve subordonné à une appartenance de classe, dénoncée comme héréditaire et clanique, et non pas comme fruit du travail et des mérites individuels — comme voulaient le croire les doctrinaires —, ne peut que renvoyer, pour les hommes de 1830, à ce qu'on

¹¹⁴⁷ "Les pamphlets de Claude Tillier synthétisent la lutte de l'esprit démocratique, en province, contre l'esprit monarchique et bourgeois né de la révolution de 1830. Inspirés par un sentiment très vif de la justice sociale et de l'égalité politique, ils attaquent tout ce qui personnifiait, sous le règne de Louis-Philippe, les idées conservatrices du régime censitaire." Marius Gérin, in Claude Tillier, *Pamphlets (1840-1844)*, Edition critique publiée par Marius Gérin, Paris-Nevers, 1906, p. XII. D'après son biographe, ses débuts dans le journalisme remontent à 1831, mais durent peu, puisque le journal qu'il a fondé, *L'Indépendant*, s'arrête au bout de 13 numéros ; après bien des déboires dans sa carrière d'instituteur, il fait 8 jours de prison à la suite d'un procès au cours duquel, appelé en conciliation, il a attaqué le juge de paix, vraisemblablement pour des raisons politiques, ce juge de paix étant aussi membre du conseil municipal, qu'il n'a cessé de poursuivre de ses attaques et dénonciations. Obligé de fermer son école privée, c'est alors qu'il entre dans la carrière politique ; la recension de ses pamphlets indique qu'il a surtout écrit de 1840 à 1844, date de sa mort. Sur Claude Tillier, voir aussi le vol. 5 des Cahiers pour la littérature populaire, *Claude Tillier, connu et méconnu... : une approche de l'auteur de Mon oncle Benjamin à travers l'ensemble de son oeuvre*, CELP, 1986.

¹¹⁴⁸ Succès auquel il doit, selon l'un de ses biographes, d'avoir été, dès juin 1841 (les *Lettres* sont parues de janvier à mars 1841), nommé rédacteur en chef du journal. Cf. *Notice biographique* de Claude Tillier, par Marius Gérin.

¹¹⁴⁹ Claude Tillier, *Lettres au système sur la réforme électorale*, précédées d'une lettre de Timon à l'auteur, Nevers, 1841. Or, Timon n'est autre qu'un pseudonyme de Cormenin. On trouve, par exemple, dans l'abondante bibliographie de Cormenin, un *Livre des orateurs* publié sous le pseudonyme de Timon, *alias* Cormenin, à Paris, en 1842, et dont c'est à cette date la onzième édition. Est-ce là un signe parmi d'autres du rapprochement tactique que le Comité Laffitte a commencé d'opérer, à partir de 1840, en direction des républicains démocrates et socialistes ? La virulence de ces lettres, et le radicalisme de leurs revendications, en recevant le parrainage de Cormenin, seraient alors significatives d'une radicalisation du mouvement et de son élargissement à des thèses qui, à l'origine, n'étaient pas celles du Comité Laffitte. Cette radicalisation est confirmée par A. Gourvitch qui montre comment, de 1838 à 1840, le mot d'ordre du Comité Laffitte a reçu une interprétation de plus en plus radicale, en passant du service ordinaire de la garde nationale, à la réserve, c'est-à-dire à tous les hommes majeurs. Cf. *infra*, note 672.

¹¹⁵⁰ Il est probable que Claude Tillier se soit senti proche des thèses de Louis Blanc, dont il reprend les thèmes principaux de son *Histoire de dix ans*, dans son dernier pamphlet ("Non, il n'y a pas eu de révolution de juillet"), écrit en 1844.

¹¹⁵¹ Claude Tillier, *Lettres au système sur la réforme électorale*, *op. cit.*, p. 5.

¹¹⁵² *Ibid.*, p. 8.

appelle alors la “question sociale”. Or, à cette époque, celle-ci se trouve systématiquement liée à la Constitution de 1793, à laquelle, comme Louis Blanc, Claude Tillier ne manque pas de faire référence :

“Quoi ! 200 000 électeurs et 32 millions de prolétaires, voilà ce que dans cet âge constitutionnel on appelle une nation libre ! Deux cents mille électeurs, c’est sous cette pelletée de terre que gît la souveraineté du peuple ! Mais qui leur a donc octroyé à ces deux cents mille électeurs le droit de nous représenter ? (...) Eh ! que s’est-il donc passé depuis 93 ? Le peuple, est-ce un océan qui ne franchit son rivage que pour déplacer un grain de sable sur la côte ? Dire qu’il a eu deux révolutions à sa disposition, et qu’il n’en a pas mieux profité !”¹¹⁵³

C’est bien par rapport à cet ensemble donné et pensé comme le plus large possible, que Claude Tillier se positionne pour définir le suffrage universel en l’élargissant jusqu’aux “mendiants”, c’est-à-dire bien au-delà, cette fois, de la référence à la “réserve” de la garde nationale¹¹⁵⁴ :

“Ce que je demande, c’est le suffrage universel, le suffrage universel sans restriction. Je voudrais qu’à 25 ans accomplis tout Français fût électeur ; à 25 ans plutôt qu’à 21, parce qu’à cet âge les fumées de la jeunesse sont déjà dissipées, que l’intelligence et la raison sont à peu près dans toute leur maturité, que la plupart ont un établissement et que beaucoup sont déjà chefs de famille. Quoi ! les mendiants aussi, direz-vous ? Oui, mon beau monsieur, les mendiants aussi ; seulement vous pouvez ajouter à la loi un article qui leur impose l’obligation de mettre le jour des élections une chemise blanche et de se faire la barbe. Au fait, je conviens que les mendiants sont des électeurs qui n’offrent pas toutes les garanties possibles, mais de ce qu’ils sont véhémentement soupçonnés, faut-il les tenir pour atteints et convaincus ? Respectons en eux le caractère de citoyens, dont leur misère ne les a point dépouillés.”¹¹⁵⁵

On voit bien que le point de vue le plus radical — tellement radical qu’il n’est défendu ouvertement que par une minorité au sein du mouvement pour la réforme électorale — se réfère à un ensemble de citoyens qui représente la communauté citoyenne la plus large¹¹⁵⁶. En raison de sa radicalité même, nul ne songe à transgresser cette frontière posée par la constitution de 1793, déjà tellement mythique aux yeux des républicains socialistes que toute autre proposition serait passée pour une ineptie, c’est-à-dire, pour reprendre le mot de Louis Blanc, pour de la “métaphysique”¹¹⁵⁷. En dépit de leur diversité, les conceptions développées dans le mouvement pour la réforme électorale s’inscrivent toutes dans cette *limite* fixée par la Constitution de 1793, à savoir : une citoyenneté circonscrite à la seule population adulte masculine. *Limite* qui n’en est une qu’à nos yeux,

¹¹⁵³ *Ibid.*, pp. 3, 7 et 8. Je maintiens l’orthographe originale.

¹¹⁵⁴ Pour Claude Tillier, la catégorie des soldats, exclus en raison de leur trop grand assujettissement à l’égard de leurs officiers, reste la seule “exclusion admissible”. *Ibid.*, p. 41.

¹¹⁵⁵ Claude Tillier, *Lettres au système sur la réforme électorale*, *op. cit.*, pp. 40-41.

¹¹⁵⁶ Selon A. Gourvitch, c’est parce que l’expression “suffrage universel” “évoquait l’idée de 93, de la Terreur, des réquisitions et du maximum” que le comité Laffitte avait continué de lui préférer celle plus lourde mais plus consensuelle (parce qu’ambivalente), de “tout garde national doit être électeur” : “cette formule, explique-t-il, par les interprétations différentes qu’on en pouvait donner et surtout, peut-être, par le caractère concret de l’institution de la garde nationale, pouvait continuer à satisfaire les partisans d’une démocratie mitigée.” A. Gourvitch, “Le mouvement pour la réforme électorale...”, *op. cit.*, p. 205.

¹¹⁵⁷ Pendant la Restauration, les fondateurs de la Charbonnerie, une société secrète républicaine à laquelle appartenaient bon nombre des futurs protagonistes du mouvement pour la réforme électorale, défendaient déjà le modèle de la Constitution de 1793 ; celle-ci avait le double mérite, explique François Furet, de n’avoir pas été appliquée et de pouvoir, de ce fait, se détacher du souvenir de la Terreur qui l’avait suivie. Cf. François Furet, *La Révolution...*, *op. cit.*, p. 386. Sur les sociétés secrètes, voir Gabriel Perreux, *Au temps des sociétés secrètes, La propagande républicaine au début de la Monarchie de Juillet*, Paris, 1931, ainsi que Jeanne Gilmore, *La République clandestine, 1818-1848*, Paris, Aubier, 1997 ; et sur la Charbonnerie, A. Calmette, “Les carbonari en France sous la Restauration (1821-1830)”, *La Révolution de 1848. Bulletin de la société d’histoire de la Révolution de 1848*, 1912-1913, pp. 401-417, et 1913-1914, pp. 52-73, pp. 117-137 et pp. 214-230 ; ainsi que la thèse de Pierre-Arnaud Lambert, *La Charbonnerie française, 1821-1823. Du secret en politique*, Lyon, P.U.L., 1994.

aujourd'hui que nous l'avons largement dépassée en y incluant les femmes et les anciens mineurs de 18 à 21 ans ; mais si l'on souhaite respecter les termes dans lesquels la citoyenneté était alors pensée, il convient de préférer à l'expression : "circonscrite à la seule population masculine", celle de citoyenneté "élargie à toute la population masculine", ce qui est d'ailleurs le vocabulaire utilisé par les républicains de l'époque. C'est l'englobement, la radicalité de 1793 qui sert de référence pour penser le suffrage universel, et non pas une quelconque référence "métaphysique" à une communauté du genre humain dans laquelle se confondraient hommes, femmes et enfants en tant qu'individualités.

C'est pour cette raison que les femmes et les enfants se trouvent instantanément situés, pour Claude Tillier comme pour Louis Blanc, sinon hors de la question, du moins hors de son applicabilité.

Les femmes et les enfants : une continuité de destin politique

Claude Tillier s'embarrasse peu de précautions, lorsqu'il aborde, dans un post-scriptum à ses *Lettres au système*, le "cas" des femmes (et des enfants, puisque les unes et les autres sont continuellement abordés conjointement). D'emblée, il les renvoie à leur différence ("les femmes ne sont pas faites comme nous"¹¹⁵⁸), pour ironiser, dans un passage empli de métaphores sur l'opposition entre le contenu et le contenant, l'intelligence et la beauté, sur leurs éventuelles capacités à penser politiquement :

"Sauf quelques grandes et rares exceptions, qui a jamais vu une idée politique se loger sous un bonnet de gaze ? Si cela arrivait, l'idée en grandissant ne ferait-elle pas éclater sa belle, mais fragile enveloppe. Plante-t-on un chêne dans un vase de porcelaine ? Un rossignol qui chante sur un rameau en fleurs pourrait-il entonner la Marseillaise ? Croyez-moi, la bouche des femmes est faite pour sourire et non pour discuter ; un argument leur ferait faire la grimace."¹¹⁵⁹

Après deux pages de cet acabit, Claude Tillier aborde ce qui lui apparaît comme un argument décisif, et qui pour nous, acquiert un sens tout particulier : c'est que par les femmes, *les droits entreraient nécessairement dans le domaine de la famille*. En effet, explique-t-il :

"si vous accordez des droits politiques aux femmes, il faudra leur accorder des droits civils *et par extension en accorder aux enfants*. Alors chaque ménage sera un petit état constitutionnel où le menu du dîner sera voté à la majorité des voix."¹¹⁶⁰

¹¹⁵⁸ "Le spirituel biographe du boeuf Lombard m'a demandé pourquoi nous n'admettrions pas les femmes dans les collèges électoraux. La raison en est simple, c'est qu'il n'y a plus d'Amazones, c'est que les femmes sont des enfants qu'il faut éloigner pêle-mêle de nos assemblées en termes plus graves, c'est que les femmes ne sont pas faites comme nous, qu'elles ont des goûts, des instincts, des passions et des capacités différentes des nôtres." Claude Tillier, *Lettres au système sur la réforme électorale...*, *op. cit.*, pp. 52-53.

¹¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 53. Ce passage n'est qu'un extrait d'une longue dissertation qui prolonge sur plus de deux pages, le même type d'analogies : les femmes sont des fleurs qu'un orage politique effeuillerait ; leur charme est d'être autre que nous sommes, etc.

¹¹⁶⁰ Claude Tillier, *Lettres au système sur la réforme électorale...*, *op. cit.*, pp. 53-54. C'est moi qui souligne.

Autrement dit, leur accorder les droits politiques ne les ferait pas entrer en tant qu'individus dans la cité, mais contraindrait, au contraire, à faire entrer la démocratie à l'intérieur de la société de famille, qui fonctionne et doit continuer de fonctionner hors de l'égalité des droits, qu'ils soient civils ou politiques. Une fois de plus, on doit constater que toute femme est nécessairement et par nature pensée comme membre de la famille, fille, mère ou épouse de citoyen ; à tel point que l'on n'arrive pas à imaginer une égalité politique entre les hommes et les femmes indépendamment d'une égalité dans la famille. Une femme étant femme (entendons : épouse et mère) partout, elle ne saurait être citoyenne dans la cité sans l'être également dans la famille. *Il y a véritablement une impossibilité à distinguer l'individu de l'ordre politique et celui de l'ordre familial* ; de la même manière que le citoyen est aussi le chef de famille, la citoyenne serait aussi la mère de famille. D'où le "danger" à admettre les femmes au droit de cité puisque ce serait faire des épouses des citoyennes et détruire le pouvoir des pères dans la famille. De même, si l'on continue à pratiquer l'amalgame entre les femmes et les enfants, c'est bien parce que dans cette partie de l'opinion éduquée¹¹⁶¹, toujours, implicitement, on ramène globalement celles-ci à la famille. Il y a moins les femmes en tant qu'individus face aux hommes en tant que catégorie sexuée, que les citoyens face aux membres de la famille que sont les mères et leurs enfants.

On voit bien que l'on continue, dans la pensée libérale depuis la Révolution, de dissocier la famille et la cité comme fonctionnant selon deux logiques distinctes, l'une naturelle et hiérarchique, l'autre au contraire, artificielle et égalitaire. Quoiqu'avec moins d'égards que P.-L. Roederer, Claude Tillier reprend exactement la même opposition que lui entre les deux fonctionnements. Une différence, dans leur argumentation, les sépare pourtant ; elle montre que de la Révolution de 1789 à celle de 1830-1848, la question du droit de suffrage des femmes commence à subir — et cela en dépit de leur condition concrète d'"exclues" qui reste inchangée — une évolution.

Ce qui différencie P.-L. Roederer de Claude Tillier réside dans l'insistance mise par le premier sur la *famille* comme société naturelle ; et par le second sur les qualités inhérentes, naturelles, aux *femmes*. Il y a, dans cette évolution des arguments en faveur de la même thèse, le signe d'une individualisation des femmes ; elles sont désormais surtout vues comme des êtres faibles, légers, spécifiques par leur nature et leur sexe et un peu moins comme des épouses, êtres à la fois par nature et par fonction destinés à une tâche bien spécifique dans la société. Claude Tillier les définit en tant que personnes déterminées par des caractères qui sont propres à leur sexe, plutôt qu'à leur fonctions dans la famille. L'insistance mise à opposer le fort et le faible, le contenu et le contenant, fait émerger une opposition sexuée, donc plus biologique, entre deux catégories de la population qu'on ne trouvait pas chez P.-L. Roederer, plus "fonctionnaliste". Autant la référence implicite à la famille, pour

¹¹⁶¹ Fils d'un maître serrurier, Claude Tillier a été reçu bachelier es-lettres, à l'issue de ses études, en 1820.

penser les femmes, incluait une destination naturelle à leur sexe, autant l'inverse n'est pas vrai : on assiste, avec cette biologisation des qualités de la femme, à un rétrécissement de sa définition socio-politique autour de son individualité, de sa seule "chair" au détriment du principe socio-naturel qui entremêlait destins familial et individuel. La mère tend à supplanter l'épouse, pourrait-on résumer : la communauté de référence s'élargit en même temps à une humanité séparée en deux catégories sexuées, dans lesquelles sont admises plus de personnes jusque-là négligées, comme les femmes célibataires et les hommes domestiques. Il y a une sorte de désocialisation des catégories jusque-là admises derrière les vocables "homme" ou "femme". Désormais, toute femme est moins une épouse qu'une mère au sens où par mère, il faudrait entendre la "femelle" du mâle, c'est-à-dire toute femme telle qu'elle est définie par la nature, indépendamment de son union légitime avec un homme ; et l'homme est moins chef de famille que la personne de sexe masculin (virile).

Chez Claude Tillier, le "signe" d'une telle évolution reste faible puisqu'il n'a pas de conséquences sur la manière dont il raisonne : en dernier ressort, il ne peut ni dissocier les femmes des enfants, ni les penser politiquement et civilement hors du cadre de la famille. Mais c'est le signe d'un processus de naturalisation/individualisation des femmes qu'il faut garder à l'esprit ; il fait partie d'un ensemble dont d'autres traces se font jour, parallèlement, dans les années qui vont de 1831 à 1848. Nous verrons, en abordant les revendications minoritaires de 1848, combien il est indissociable de l'éclatement de la conception familialiste du suffrage.

Dans sa séance du 4 mars 1848, le Gouvernement provisoire de la République adopte donc pour principe que l'élection aura pour base la *population* et que le suffrage universel sera "direct et universel, sans aucune condition de cens". Le lendemain, 5 mars, est publié le décret instituant un suffrage universel pour "tous les Français âgés de vingt et un ans, résidant dans la commune depuis six mois, et non judiciairement privés ou suspendus de l'exercice des droits civiques"¹¹⁶². Le 19 mars, le même Gouvernement précise à nouveau que "l'élection appartient désormais à tous sans exception" et qu'"à dater de cette loi, il n'y a plus de prolétaires en France". L'insistance mise à définir le contenu de cette proclamation confirme, si besoin était, que dans l'esprit des contemporains, le principe du suffrage universel continue, sur la lancée du mouvement pour la réforme électorale, d'admettre bien des interprétations. On comprend maintenant combien l'acception retenue par les rédacteurs du décret, Cormenin et Isambert, en 1848, était la plus radicale des solutions qui avaient été envisagées pendant les années 1838-1841. Par rapport à l'expérience constitutionnelle de 1793, qui constituait alors une référence indépassable en la matière, le suffrage universel de 1848 est bien le plus "universel possible".

Parler, comme on le fait aujourd'hui, d'un suffrage universel masculin, ne permet donc pas de rendre compte correctement de l'état d'esprit dans lequel l'universalisation du droit de vote a eu lieu, en 1848. C'est

¹¹⁶² Art. 6 du Décret du 5 mars 1848. *Bulletin des lois de la République française*, n°5, pp. 47-48.

bien d'un suffrage universel qu'il s'agit, dans la mesure où il est pensé comme tel, et non comme restrictif par rapport à une communauté de référence plus large (et qui serait celle des hommes et des femmes) : on a bien vu à quel point l'inclusion des femmes et des enfants restait cantonnée dans un domaine "métaphysique", sans commune mesure avec l'extrême radicalité que représente déjà, en soi, celle des domestiques. Avec eux, on atteint semble-t-il les limites de la communauté citoyenne, parce qu'on touche en effet tous les hommes : c'est-à-dire, au-delà des définitions socio-politiques antérieures qui définissaient l'homme-citoyen en référence à une indépendance plus ou moins liée à la propriété et à son statut dans la famille, toutes les personnes adultes de sexe masculin, cette fois. On a le sentiment légitime, par cette confusion toute nouvelle entre l'homme naturel et le citoyen, d'avoir donné le droit de suffrage non pas à tous les citoyens, mais bien à tous les individus de la communauté naturelle des hommes ; communauté naturelle qui a acquis une nouvelle légitimité, qu'on érige en communauté politique par la simple admission des domestiques, et qui par là, fait bien du suffrage de 1848 un suffrage *universel*, au sens strict.

Communauté naturelle des hommes qui ne va pas de soi, tant elle heurte la tradition bien ancrée d'un citoyen plus social, répondant à des critères susceptibles de prouver son inscription dans la "cité" : le retournement qu'opère la loi de 1850 va nous montrer combien cette naturalisation du citoyen ne va pas de soi, en admettant à l'exercice de la fonction politique par excellence "n'importe quel individu". Si 1848 instaure pour la première fois, dans les faits, une séparation politique entre les hommes tous électeurs, et les femmes seules exclues, séparation dont on verra plus loin les effets sur la pensée de la citoyenneté des uns et des autres, il faut voir ce qu'une telle révolution représente : autrement dit, l'exclusion des femmes en tant que telles, c'est-à-dire en tant que catégorie politique distincte, uniforme, homogène, n'est certainement pas encore dans les esprits, qui ont bien du mal à admettre, déjà, la simple masculinité du suffrage, *ie* l'existence d'une communauté naturelle des citoyens définie par sa seule appartenance sexuelle. On voit bien, dans les lignes qui précèdent, que l'extension du suffrage à tous les hommes ne se fait pas sur le critère de leur naturelle capacité politique en tant qu'hommes, par opposition aux femmes, mais sur leur capacité politique en tant qu'êtres naturellement intelligents, par opposition avec les anciens critères de "l'intelligence sociale" à la façon des doctrinaires. C'est dans un travail d'inclusion, progressive ou radicale, que se déroule le mouvement pour la réforme électorale ; c'est contre les anciens critères jugés trop restrictifs, qu'est pensé le suffrage universel. En cela, on peut dire qu'il continue de s'inscrire dans la continuité de la pensée politique familialiste de la citoyenneté des hommes et des femmes, puisque celle-ci n'est pas en question, pour le moment. De 1840 à 1848, c'est à la communauté naturelle des hommes telle qu'elle a été définie en 1793 que l'on pense, indépendamment de toute référence à une communauté plus large, celle de l'humanité, laissée aux métaphysiciens, aux logiciens (de même qu'aujourd'hui, on taxe spontanément d'utopique tout projet visant à réaliser la citoyenneté des enfants, qui peut s'admettre d'un point de vue "philosophique", mais dont la mise en application est loin d'être envisagée, et

même, d'être pensée comme envisageable).

Simplement, par l'admission des domestiques, se produit une mutation de la citoyenneté qui certes n'était pas présente lorsqu'a été envisagé l'abandon de tout critère censitaire, mais qui va peser lourdement sur les représentations politiques : la conception familialiste du suffrage n'est plus, par le seul fait que le suffrage s'est radicalement individualisé et qu'il ne repose plus sur une conception unitaire du patrimoine familial ; désormais, c'est l'homme seul qui accède au droit de vote, et non plus le représentant d'une communauté familiale et patrimoniale. C'est probablement, pourtant, encore l'homme en tant que chef de sa famille qui est implicitement désigné, puisque l'on continue de fonctionner sur sa naturelle capacité à représenter politiquement les femmes et les enfants. Il faut ici continuer de distinguer la conception familialiste du suffrage, et la conception familialiste de la citoyenneté des hommes et des femmes : la première tombe sous le coup de l'individualisation qu'opère l'abandon de tout cens électoral ; mais la seconde, qui détermine la séparation des fonctions des citoyens et citoyennes en référence implicite à un modèle politique de la famille, continue de fonctionner. On l'a vu avec Claude Tillier notamment : la référence à l'unité conjugale est récurrente dès qu'il s'agit de justifier la situation politique des uns et des autres, le droit de suffrage des hommes et la nullité électorale des femmes. Il y a là une sorte de leitmotiv non interrogé, qui fonctionne manifestement sur l'évidence et l'indifférence à l'égard de ce qui n'est pas considéré comme un enjeu politique ; on peut penser pourtant que cette continuité apparente est en voie d'évolution et que la communauté de référence, pour penser la citoyenneté des uns et des autres, se modifie peu à peu, passant du modèle de la famille à celui de l'humanité.

Il est indéniable que le suffrage universel de 1848 se pense encore dans le droit fil de la conception familialiste du suffrage, qui fait que toute fonction politique est immédiatement rapportée à la seule communauté des hommes citoyens, et c'est pour cette raison qu'on parle alors, et qu'il conviendrait encore de parler, d'un suffrage universel au sens strict. Mais, comme on va le voir dans les lignes qui suivent, il s'avère que cette conception familialiste s'efface peu à peu au profit d'une autre perception des fonctions politiques des hommes et des femmes, plus individualiste au sens où s'amenuisent les critères socio-politiques qui contribuaient à définir ce qu'étaient et devaient être une femme et un homme dans la cité, pour atteindre des catégories plus universelles, plus englobantes, plus naturelles aussi : notamment, celles de la femme et de l'homme tels qu'en eux-mêmes, indépendamment de leurs situations et fonctions sociales respectives, êtres de chair, naturels ; "êtres humains", enfin.

5.2 L'homme indéfini d'un suffrage universel "illimité"

La nouveauté du décret du 5 mars ne réside pas seulement dans l'universalisation du suffrage, mais également dans son *individualisation*, conséquence de la suppression de toute autre forme de discrimination. A partir du 5 mars 1848, pour se faire inscrire sur les listes électorales, les citoyens ne doivent plus répondre que de leur âge (21 ans), de leur nationalité, et de leur résidence¹¹⁶³ : de fait, "l'acte de naissance constitue la pièce essentielle demandée"¹¹⁶⁴. Par la suppression du cens électoral, on parvient tout d'un coup aux limites d'une citoyenneté qui n'a jamais été aussi largement définie — quoique le temps de résidence dans la commune, requis pour figurer sur les listes électorales, ait été doublé par rapport à la Constitution de 1793¹¹⁶⁵. D'un individu *social*, au fondement des institutions électorales de la monarchie censitaire, on passe alors à un individu *atomistique*¹¹⁶⁶ — ce dont témoigne par ailleurs le classement des électeurs sur les listes électorales : d'après la description donnée par Michel Offerlé, "alors que le vicomte Dejanzé ouvre celle de 1846 grâce aux contributions de 1 796, 82 F qu'il paye dans la commune, c'est désormais François Antoine Aubry qui figure en tête de celle de 1848."¹¹⁶⁷ L'institution du suffrage universel est donc individualiste, puisqu'elle repose sur un

¹¹⁶³ Art. 6 du décret du 5 mars 1848 : "Sont électeurs tous les Français âgés de 21 ans, résidant dans la commune depuis six mois, et non judiciairement privés ou suspendus de l'exercice des droits civiques". Art. 7 : "Sont éligibles tous les Français âgés de 25 ans, et non privés ou suspendus de l'exercice des droits civiques."

¹¹⁶⁴ Michel Offerlé, "L'électeur et ses papiers. Enquête sur les cartes et les listes électorales (1848-1939)", *Genèses*, 13, Automne 1993, p. 39.

¹¹⁶⁵ La Constitution de 1793 exigeait que le citoyen ait "résidé pendant une année sans interruption sur le territoire français" et justifié, dans la portion du territoire de la République où il souhaite exercer son droit de suffrage, d'une résidence de "trois mois sans interruption". *Ibid.*, pp. 585-586. En 1848, on passe à six mois de résidence mais, comme l'explique Jean-Michel Poughon, c'est plus dans le but d'affirmer la coïncidence entre le domicile politique et le domicile réel que dans l'optique de réduire le corps électoral, ce dont témoigne par ailleurs l'intervention d'un député en faveur d'un domicile de six mois : "Il faut faire des lois sincères, explique Freslon au moment de la discussion sur la loi électorale du 15 mars 1848..., si, au contraire, on augmentait le temps de résidence, il arriverait qu'une partie assez considérable de la population pourrait se trouver privée de ses droits électoraux. Vous organisez le suffrage universel. Organisez-le sincèrement et pour tout le monde : c'est le moyen de le faire respecter." Cité par J.-M. Poughon, "Le domicile politique et la loi du 31 mai 1850", *Revue historique de droit français et étranger*, n° 4, oct.-déc. 1986, p. 587, n. 73.

¹¹⁶⁶ Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985, p. 253.

¹¹⁶⁷ Michel Offerlé, "L'électeur et ses papiers...", *op. cit.*, p. 37.

citoyen indéfini, détaché de toute qualification susceptible de renouveler la classification hiérarchique sur laquelle reposait le système électoral de la monarchie censitaire. En fait, tout *électeur* est indéfini, depuis la loi électorale du 5 février 1817 qui égalisait tous les électeurs par l'élection directe à un seul degré (et exception faite de la décennie 1820-1830). Ce qui est nouveau, en 1848, c'est que l'électeur se confond avec un *citoyen* dont la définition s'est étendue à l'homme sans qualité, l'homme indéfini. C'est cet individualisme qui, justement, pose problème aux députés conservateurs issus des élections législatives de 1849, bien plus que l'universalité du suffrage.

Suffrage universel, suffrage "illimité" comme cela va lui être aussitôt reproché par la majorité élue en 1849 ; mais surtout, suffrage profondément individualiste puisque désormais, rien n'est censé faire obstacle à l'exercice du suffrage : tout habitant français, résidant depuis 6 mois dans sa commune, majeur et de sexe masculin, est désormais citoyen. 1848 marque une rupture incontestable, dans l'ordre des structures sociales de la citoyenneté, en faisant passer le critère de la participation politique du patrimoine au domicile, c'est-à-dire d'une notion *collective* de la propriété, à la simple inscription sociale de *l'individu*. On ne peut plus parler de conception familialiste du suffrage, à partir du décret du 5 mars, parce que le système électoral n'a plus rien, dans son organisation concrète, qui concerne le citoyen comme chef de la communauté familiale. De ce point de vue, c'en est fini désormais, et définitivement, du patrimoine comme base du cens électoral, parce que c'en est fini de la propriété comme mode d'accès à la citoyenneté.

Pour autant, en est-ce fini de la famille comme unité politique, alors que seuls les hommes restent admis à exercer les droits de citoyens ? Autrement dit, le citoyen devenu individu n'est-il pas encore, dans la façon de concevoir sa fonction représentative, pensé comme un chef de famille ? Il y aurait là une évolution importante de ce que signifie être un "chef de famille", puisqu'y seraient admis les domestiques au même titre que les notables qui jusqu'alors symbolisaient la figure du *pater familias*. Aussi, pour ne pas tout confondre sous une seule acception, convient-il de préférer un autre terme pour désigner ce citoyen qui, tout en n'étant plus tout à fait l'ancien *pater familias*, a gardé de cette figure, la capacité à représenter plus que lui-même, plus que sa seule catégorie sexuée. Le citoyen, en s'incarnant jusque dans la personne du domestique, s'est *virilisé*. Il a perdu une part de la notabilité qui était attachée jusque-là au *pater familias*, il s'est donc abstrait de ce qui le définissait socialement comme tel ; la perte des caractères sociaux de sa fonction politique tend à réinvestir plus lourdement ce qui peut être pensé comme naturel, parce que susceptible de transcender les appartenances et différences sociales. C'est dans l'homme viril que s'incarne désormais le citoyen ; homme "viril" et non pas simplement "homme", parce que l'appartenance sexuelle (au sens biologique du terme) ne suffit pas, malgré tout, à garantir la capacité politique ; il faut encore être un "homme fait", un "travailleur" susceptible de remplir les devoirs de son âge et de sa fonction.

5.2.1 La loi de 1850 et le retour à “l’homme vrai, le vrai citoyen”

La nouvelle Assemblée, élue en 1849, se donne pour tâche de redéfinir un citoyen plus moral, moins individualiste parce que situé “au milieu des siens”¹¹⁶⁸, “au milieu de la famille, sous l’oeil des concitoyens, au centre de toutes les relations qu’un homme possède”¹¹⁶⁹. C’est à la lumière de ce type de réaction politique que l’on mesure le mieux la radicalité du décret du 5 mars, son caractère “gigantesque”, sinon “prématuré”¹¹⁷⁰.

Contre un “individualisme poussé à sa plus haute puissance”...

On sait que la majorité sortie des premières élections au suffrage universel du 13 mai 1849 est conservatrice : on compte à peu près 500 députés du parti de l’ordre, une centaine de républicains modérés du *National*, et 180 montagnards ; malgré l’écrasement des républicains par des conservateurs largement majoritaires, l’élection de ces 180 députés qu’on voyait alors comme des “rouges” est ressentie “comme une victoire par les amis de Ledru-Rollin et comme une inquiétude par les conservateurs”¹¹⁷¹. Or, une expédition à Rome, menée sans l’autorisation de l’Assemblée, devient une occasion pour cette opposition d’extrême-gauche d’accuser le gouvernement de violer la Constitution¹¹⁷². Suit la fameuse journée du 13 juin, au cours de laquelle le gouvernement proclame l’état de siège à Paris et condamne une trentaine de députés.¹¹⁷³ De nouvelles élections sont organisées pour remplacer ces députés déchus de leur mandat, le 10 mars 1850 : sur ces 30 sièges en compétition, la majorité réactionnaire en reconquiert 10 ; mais les 21 qui lui échappent sont l’occasion de

¹¹⁶⁸ “La vérité, c’est que l’homme vrai, le vrai citoyen, il faut le prendre au milieu des siens, sous leurs yeux, connu d’eux, les connaissant : connu d’eux, s’il veut exercer de l’influence ; les connaissant, s’il veut en subir. C’est pour cela que la garantie la plus morale, la plus importante que nos adversaires nous aient laissée, celle du domicile, nous l’avons employée, et nous l’avons employée dans toute son étendue.” Thiers, intervention devant l’Assemblée nationale législative, dans la séance du 24 mai 1850, *Archives parlementaires*, p. 154.

¹¹⁶⁹ “Oui, nous avons pour but de fixer la population politique ; nous avons voulu que le droit électoral s’exerçât au milieu de la famille, sous l’oeil des concitoyens, au centre de toutes les relations qu’un homme possède...” Léon Faucher, rapporteur de la commission, intervention devant l’Assemblée nationale législative, dans la séance du 25 mai 1850, *Archives parlementaires*, p. 173.

¹¹⁷⁰ Pour reprendre les expressions de François Furet, *La Révolution...*, *op. cit.*, p. 396 : “Transformation politique gigantesque, prématurée, inévitable pourtant, au lendemain du 24 février et d’ailleurs irréversible” ; l’utilisation du terme “prématuré”, en laissant entendre “qu’il était trop tôt”, invalide du même coup le *fait* que constitue le décret du 5 mars. Aussi, est-il préférable d’employer le terme “radical”, qui décrit la chose par rapport aux définitions alors en vigueur, plutôt que “prématuré”, qui la décrit par rapport à la connaissance que l’historien a du futur (et qui, en constatant la réalisation ultérieure et durable du suffrage universel, ne peut que juger cette première rupture pré-maturée).

¹¹⁷¹ Maurice Agulhon, *1848 ou l’apprentissage de la République...*, *op. cit.*, p. 105.

¹¹⁷² L’armée française attaque Rome, en chasse les révolutionnaires démocrates Mazzini et Garibaldi, rouvre les portes au Pape, c’est-à-dire “politiquement, à terme, au pouvoir temporel anachronique des cardinaux”. Maurice Agulhon, *1848 ou l’apprentissage de la République...*, *op. cit.*, p. 107.

¹¹⁷³ Cf. Maurice Agulhon, *1848 ou l’apprentissage de la République...*, *op. cit.*, pp. 106-108.

revenir sur les mérites du suffrage universel.

Le suffrage universel tel qu'il a été défini en 1848 fait intervenir des individus qui ne sont pas des citoyens, ou qui ne devraient pas être reconnus comme tels, et qu'il faut pour cette raison exclure du droit de suffrage. Ce sont tous les individus qui n'appartiennent pas à la cité, entendue au sens de "commune" : c'est le vagabond, qui ne met "aucun intérêt à son domicile parce que souvent il n'a pas de famille"¹¹⁷⁴ ; ce sont des hommes qui forment "la partie dangereuse des grandes populations agglomérées" et qui méritent, selon Thiers, "le titre de multitude"¹¹⁷⁵. Un citoyen, aux yeux de ces parlementaires, ne saurait être *n'importe quel individu*, ni la cité une simple "addition" des citoyens :

"Le suffrage universel, tel que l'organise la loi actuelle, (...) c'est l'individualisme poussé à sa plus haute puissance, c'est la corruption et la violence érigées en quelque sorte en système, c'est la ruine, hélas ! déjà commencée, de notre société.

Et voilà pourquoi j'adopte le principe fondamental d'un projet de loi qui, *tout en respectant le principe du suffrage universel*, a pour objet dans les limites fixées par la constitution, de le purger des vices qui en altèrent l'essence."¹¹⁷⁶

Suffrage qui, en dépit de cette "juste limitation", peut sans contradiction conserver son caractère universel, selon la majorité des députés ; car, comme le répète à l'envie le plus éloquent d'entre eux, Thiers : "*universel* ne veut pas dire tous, mais veut dire le plus grand nombre possible, d'après l'esprit de la Constitution"¹¹⁷⁷.

Le 8 mai 1850, le ministre de l'intérieur, Baroche, sous la présidence de Louis-Napoléon Bonaparte, dépose un projet de loi ayant pour objet de modifier la loi électorale. Son motif principal : frapper les électeurs les plus pauvres, considérés comme les plus sensibles à la propagande démocrate-socialiste :

"De toutes les dispositions de la loi actuelle, explique-t-il, la plus dangereuse, à notre avis, est celle qui confère le droit d'élire dans un lieu déterminé, sous l'unique condition d'une habitation de fait pendant six mois, d'une *simple résidence*."¹¹⁷⁸

La *simple résidence*, accusée ici d'être une des dispositions les plus dangereuses de la loi, s'oppose à l'ancienne notion de domicile politique : elle lui avait été volontairement substituée, en 1848, sur le brouillon du décret du 5 mars¹¹⁷⁹, pour bien marquer ce qui faisait la spécificité des nouveaux critères d'accès au suffrage universel. La résidence, simple "réalité matérielle", correspondant au lieu d'habitation de l'individu, s'opposait à la tradition électorale, qui faisait du domicile politique une "fiction juridique", un "concept politique autonome",

¹¹⁷⁴ Thiers, intervention devant l'Assemblée nationale législative, dans la séance du 24 mai 1850, *Archives parlementaires*.

¹¹⁷⁵ Thiers, intervention devant l'Assemblée nationale législative..., *op. cit.*

¹¹⁷⁶ Béchard, intervention devant l'Assemblée nationale législative, dans la séance du 22 mai 1850, *Archives parlementaires*, p. 87. C'est moi qui souligne.

¹¹⁷⁷ Thiers, intervention devant l'Assemblée nationale législative..., *op. cit.*

¹¹⁷⁸ Baroche, intervention devant l'Assemblée nationale législative, dans la séance du 8 mai 1850, *Archives parlementaires*. C'est moi qui souligne. Voir la suite de ce discours important en annexe.

¹¹⁷⁹ Cf. Alain Garrigou, "Le brouillon du suffrage universel...", *op. cit.*

dans la mesure où il pouvait se distinguer du domicile réel de l'électeur¹¹⁸⁰.

Or, la constitution de 1848 omet malencontreusement *d'interdire* le recours à une condition de domicile pour restreindre le droit de suffrage, contrairement à l'éligibilité. Aussi, tout va-t-il consister, dans le débat de 1850, à démontrer que ce que la Constitution n'interdit pas, peut être autorisé¹¹⁸¹. Contre la résidence, la majorité va réintroduire la notion de domicile politique, pour réduire le corps électoral accessible, selon elle, à un nombre beaucoup trop important de citoyens sans attaches, sans "garantie", ces fameux "vagabonds" assimilés par Thiers à la "dangereuse multitude". Celui qu'il faut atteindre, au contraire, c'est "l'homme vrai, le vrai citoyen"¹¹⁸². "Nous vous proposons, déclare Montalembert, de rendre le suffrage universel sincère en substituant ... des citoyens domiciliés, enracinés dans leur pays, à des électeurs nomades"¹¹⁸³.

Cette nouvelle exigence d'enracinement et de contrôle du citoyen s'accompagne d'un mode de *vérification* du domicile qui n'a plus rien à voir avec la simple inscription sur l'état civil requise pour les élections de 1848, ni avec le droit commun. Comme dans la législation antérieure, la loi électorale montre ici sa spécificité par rapport à la société civile, en posant ses propres définitions de notions en usage dans le droit commun¹¹⁸⁴. Généralement, la preuve de domicile se demande soit aux tribunaux soit au maire de la commune ; respectant ce principe du droit civil, le décret du 5 mars 1848 avait attaché le suffrage à la "résidence" comme seule condition sociale de la citoyenneté. Le projet de loi de 1849, en revanche, institue d'autorité une nouvelle preuve de domicile ; non plus demandée au maire, mais vérifiée sur le rôle de la contribution personnelle¹¹⁸⁵. Or, et c'est en cela surtout que le "domicile politique" se différencie de la "simple résidence", ce nouveau mode de vérification exclut toute une série de personnes qui, tout en vivant depuis plus de trois ans dans la commune, ne

¹¹⁸⁰ La loi du 5 février 1817 prévoyait, dans une approche typiquement libérale-conservatrice des élections, de distinguer domicile politique et domicile réel. En permettant à l'électeur de transférer son domicile politique dans un autre département que celui où il a son domicile *civil* mais où il aura simplement une *résidence* pour laquelle il paie des contributions directes, elle battait ainsi en brèche "le principe du contrôle et de l'"enracinement" de l'électeur par la communauté politique". Cf. J.-M. Poughon, "Le domicile politique et la loi du 31 mai 1850", *op. cit.*, p. 584.

¹¹⁸¹ "Je conviens que si la constitution nous avait laissé le droit d'établir pour l'exercice du droit électoral d'autres conditions que le domicile ; si, comme les constitutions de la première république, elle nous avait laissé le droit d'élever l'âge de l'électorat à vingt-cinq ans, de chercher les conditions de fortune et de propriété, j'en conviens, nous pourrions insister un peu moins sur les conditions de domicile ; mais le domicile est la seule garantie que la constitution nous ait laissé le droit d'exiger ; cette garantie, nous voulons la faire sérieuse." Léon Faucher, rapporteur de la commission, intervention devant l'Assemblée nationale législative, dans la séance du 25 mai 1850.

¹¹⁸² "La vérité, c'est que l'homme vrai, le vrai citoyen, il faut le prendre au milieu des siens, sous leurs yeux, connu d'eux, les connaissant : connu d'eux, s'il veut exercer de l'influence ; les connaissant, s'il veut en subir. C'est pour cela que la garantie la plus morale, la plus importante que nos adversaires nous aient laissée, celle du domicile, nous l'avons employée, et nous l'avons employée dans toute son étendue." Thiers, intervention devant l'Assemblée nationale législative, dans la séance du 24 mai 1850.

¹¹⁸³ Cité par J.-M. Poughon, "Le domicile politique et la loi du 31 mai 1850", *op. cit.*, p. 588, n. 80. Le rapporteur, Léon Faucher, montre bien lui aussi que le souci des législateurs de 1850 est de réinscrire l'électeur dans son environnement familial, à la fois social et territorial. Cf. Léon Faucher, intervention devant l'Assemblée nationale législative, dans la séance du 25 mai 1850, cité précédemment, note 685.

¹¹⁸⁴ On se souvient que la loi électorale de 1817 définit le lien conjugal, par exemple, de manière tout à fait spécifique, par rapport aux régimes matrimoniaux du Code civil. Voir *supra*, chap. 4, § 4.1.

¹¹⁸⁵ Paragraphe 1^{er} de l'Art. 3 : "Le domicile électoral sera constaté : 1° Par l'inscription au rôle de la taxe personnelle, ou par l'inscription personnelle au rôle de la prestation en nature pour les chemins vicinaux." La prestation en nature consiste, pour les hommes qui ne pouvaient concourir aux charges de la commune, "à participer de leurs bras, parce ce qu'ils n'ont que cela, et donner à la patrie, à la commune une journée de travail" (Berryer, membre de la commission, lors de la discussion sur le projet, dans la séance de l'Assemblée nationale législative du 28 mai 1850, *Archives parlementaires*, p. 220). La loi des prestations en nature indique que "tout habitant, en qualité de propriétaire, chef de famille ou d'établissement, régisseur, fermier, colon partiaire, est soumis à la prestation en nature pour sa personne et pour celles des individus attachés à sa famille, membres ou serviteurs de la famille." Citée par Berryer, *ibid.*

sont pas portées sur les rôles de la taxe personnelle. Il est intéressant de se pencher sur l'ensemble disparate de ces exclus, dont certains vont être, exceptionnellement, maintenus dans leur citoyenneté ; car ces exceptions mettent en valeur une relative continuité entre l'ancienne conception familialiste du suffrage, propre à la Monarchie censitaire, et celle des députés conservateurs de l'Assemblée nationale législative de la II^{ème} République.

... la reprise de quelques thèmes de la conception familialiste du suffrage

Deux grandes catégories de personnes ne paient pas la contribution personnelle : les *membres de la famille*, dont les fils majeurs et les serviteurs à gages ; et les citoyens indigents exonérés du paiement de la contribution personnelle¹¹⁸⁶. N'étant pas censitaires, ni les uns ni les autres ne sont "domiciliés"¹¹⁸⁷ ; ils devraient donc être inaptes à exercer les droits de citoyen. Pourtant, le projet de loi fait d'emblée une exception pour les membres de la famille, auxquels il est permis de faire la preuve de leur domiciliation. En revanche — et c'est pourquoi le projet est accusé de vouloir rétablir un suffrage censitaire — les citoyens réputés indigents, exonérés de la contribution personnelle, restent définitivement en dehors de la citoyenneté électorale.

En ce qui concerne les fils de famille, la loi prolonge les pratiques électorales de la période censitaire, quoique sous leur angle strictement familialiste, et non plus patrimonial : elle permet en effet, sur simple *déclaration* des parents ou autres ascendants, de faire constater le domicile électoral des fils de famille majeurs vivant dans la maison paternelle¹¹⁸⁸. Selon l'esprit de la loi, c'est l'appartenance à la maison paternelle qui donne le droit de suffrage au fils majeur, car dès que celui-ci se marie, et quitte la maison pour s'installer dans une autre commune, il perd automatiquement ce droit. En dépit de l'intervention d'un député pour attirer l'attention sur ce point, il n'est pas fait d'exception en faveur des jeunes mariés ayant changé de commune depuis moins de trois

¹¹⁸⁶ Il faudrait ajouter deux autres catégories, pour être exhaustif : celle des militaires et des marins en activité de service auxquels il est reconnu la possibilité d'être portés sur la liste électorale de leur commune, bien qu'ils ne soient pas soumis à la contribution personnelle ; et celle des fonctionnaires publics, qui seront portés sur la liste de la commune où ils exercent leurs fonctions.

¹¹⁸⁷ Cf. la loi du 21 avril 1832, à laquelle il est constamment fait référence au cours des débats, et dont l'article 12 définit la contribution personnelle en ces termes : "La contribution personnelle et mobilière est due par chaque habitant français et par chaque étranger, de tout sexe, jouissant de ses droits et non réputé indigent. Sont considérés comme jouissant de leurs droits, les veuves et les femmes séparées de leur mari, les garçons et les filles majeurs, *ayant des moyens suffisants de subsistance*, soit par leur fortune personnelle, soit par la profession qu'ils exercent, lors même qu'ils habitent avec leurs père, mère, tuteur ou curateur". (C'est moi qui souligne). Ne sont exonérés de la contribution personnelle, et donc de la domiciliation nécessaire à la loi électorale, que les fils de famille majeurs qui n'exercent pas de profession, ni ne possèdent de moyen d'existence.

¹¹⁸⁸ Le projet de loi n'indiquait, initialement et par souci de simplicité, que les déclarations des pères et mères ; par un amendement proposé par Etcheverry, dans la séance du 29 mai 1850, la loi ajoute la déclaration des beaux-parents ; le rapporteur accepte l'amendement qui, selon lui, "se rapporte aux ascendants, aux beaux-pères, aux belles-mères ; la commission avait cru que cette disposition était impliquée par son texte ; mais elle ne se refuse pas à l'établir d'une manière plus explicite dans l'article de la loi." Le paragraphe amendé, mis aux voix et adopté dans la séance du 29 mai, est le suivant : "2° Par la déclaration des pères ou mères, beaux-pères ou belles-mères, ou autres ascendants, en ce qui concerne les fils, gendres, petits-fils ou autres descendants majeurs vivant dans la maison paternelle, et qui, par application de l'Art. 12 de la loi du 21 avril 1832, n'ont pas été portés au rôle de la contribution personnelle".

ans¹¹⁸⁹. C'est donc bien l'ancrage dans la cité — signalé ici par l'appartenance familiale — qui, aux yeux de la majorité des députés, importe pour reconnaître le citoyen, et non le simple fait d'être marié ou père de famille¹¹⁹⁰.

La loi a l'intérêt, en outre, de faire apparaître une catégorie qui jusque-là était restée dans l'ombre de la conception familialiste du suffrage ; on se souvient en effet que le cas du domestique n'avait pas été abordé par les lois électorales de la monarchie censitaire et que c'est par recoupements, à partir d'un travail de reconstitution des représentations (de la domesticité et de la famille), que nous avons pu faire l'hypothèse que le domestique était politiquement exclu en raison de son appartenance naturelle à la famille comme unité politique. Reste qu'il n'apparaissait pas dans la constitution du cens électoral de l'électeur, contrairement à l'épouse et aux parents de celui-ci.

En 1850, on voit apparaître pleinement, et pour la première fois de manière concrète, les conséquences politiques de l'appartenance familiale du domestique. Cette apparition du domestique est due, sans aucun doute, à la récente universalisation du suffrage, qui en a étendu l'exercice jusqu'à cette catégorie considérée comme une des plus aliénées de la population¹¹⁹¹. Mais l'on voit, à travers leur cas, comment se mêlent cette nouvelle approche individualiste de la citoyenneté, et d'anciennes conceptions qui continuent d'inclure les domestiques dans la maison familiale, sous la dépendance de leur maître. Il y a là une sorte de compromis, entre leur situation concrète de dépendance, et leur récent accès à la citoyenneté.

A l'origine, selon le projet de loi *initial*, le sort des domestiques, en matière d'exercice du droit de suffrage¹¹⁹², dépendait complètement du chef de famille : ils ne pouvaient en effet être inscrits sur le rôle de la contribution personnelle, que sur *déclaration* de celui-ci. Ce principe de la déclaration va connaître quelques modifications, au cours de la discussion des articles ; alors que le projet subordonnait complètement le droit des “membres de la famille” — c'est ainsi que domestiques et fils de famille sont couramment appelés — à la volonté du chef de famille, la commission va proposer de prévoir un recours devant le juge de paix, en cas de refus ou de défaillance du maître ou du patron¹¹⁹³ :

¹¹⁸⁹ *Archives parlementaires*, M. de Vaujuas, intervention devant la Chambre des Députés, dans la séance du 29 mai 1850.

¹¹⁹⁰ On verra plus loin que des discriminations matrimoniales telles que celle-ci, en faveur du citoyen marié et/ou contre le citoyen célibataire, ont régulièrement, depuis la Révolution, été proposées aux différentes législations, et presque systématiquement repoussées. Cf. *infra*, chapitre 6, § 6.2.

¹¹⁹¹ Berryer, un avocat légitimiste très célèbre pour avoir défendu les familles nobles émigrées, est présent dans l'Assemblée nationale législative de 1850 ; fidèle aux conceptions monarchistes, il déclare réprover l'acceptation, par le décret du 5 mars 1848, des serviteurs à gage dans la citoyenneté : “Vous avez été loin, bien loin, je l'avoue, quand vous avez été jusqu'à comprendre dans les rangs des citoyens ceux que la constitution de 1791 avait exclus, c'est-à-dire les serviteurs à gages. Franchement, je doute qu'il soit de la dignité du suffrage universel que le serviteur à gages jouisse de ce droit ; mais il l'a, il ne s'agit pas de le lui ôter.” Berryer, intervention devant l'Assemblée nationale législative, dans la séance du 28 mai 1850. *Archives parlementaires*, p. 221.

¹¹⁹² Ainsi que des ouvriers habitant chez leur patron, auxquels il est reconnu le même droit.

¹¹⁹³ Rapport de la commission chargée d'examiner le projet de loi sur la réforme électorale, lu par Léon Faucher devant l'Assemblée nationale législative dans la séance du 18 mai 1850. *Archives parlementaires*, p. 49. Le paragraphe final de l'Art. 6, tel qu'il est modifié par

“On a prétendu qu’en exigeant la déclaration du patron avec lequel l’ouvrier habite, le projet de loi plaçait l’ouvrier dans la dépendance du patron. On a voulu voir dans cette formalité, qui est tout à l’avantage des hommes attachés au travail, un signe de vasselage et comme une trace de servitude. On s’est indigné à la pensée, très gratuite assurément, qu’il pouvait appartenir à un citoyen de conférer ou de retirer par le fait à un autre citoyen les droits politiques. Afin d’enlever tout prétexte à ces appréhensions, par un paragraphe additionnel à l’article 6, nous vous proposons de commettre le juge de paix pour constater, sur le refus du maître ou du patron, et à la requête du domestique ou de l’ouvrier, le fait même du domicile. Ce recours, que nous ouvrons au domestique et à l’ouvrier, est la meilleure sanction de leur droit”.

On ne peut dire si c’est par un optimisme béat, ou par volonté de réellement faire dépendre leur droit de suffrage de la volonté du chef de famille, que le projet omettait la possibilité d’un recours à une instance extérieure pour faire reconnaître leur droit aux domestiques. Toujours est-il que la loi, en finissant par admettre ce principe, reconnaît l’individualité de *ces membres-là* de la famille : les domestiques et les travailleurs vivant sous le toit de leur employeur. Quant aux fils de famille, il n’est pas prévu de recours pour eux ; un amendement destiné à leur permettre de se faire reconnaître leur droit en dépit de la volonté de leur père, est repoussé¹¹⁹⁴.

Pour les indigents, la loi électorale effectue un retour vers la définition censitaire du suffrage, dans les limites laissées par la Constitution de 1848, qui interdit non seulement l’élévation de l’âge et le suffrage à deux degrés, mais surtout, le recours au cens électoral¹¹⁹⁵. C’est l’intervention d’un député de gauche, Corne, qui attire l’attention de ses pairs sur les citoyens qui vont se trouver exclus du droit de suffrage simplement parce qu’ils ne sont pas censitaires, alors que dans les faits, ils sont tout à fait domiciliés et répondent au moins au critère d’enracinement dans la commune, exigé par la loi électorale :

“C’est qu’il y a quelquefois un tiers de la population qui se trouve rangé parmi les indigents. Ces citoyens sont inscrits sur les registres des bureaux de bienfaisance, parce que, quoique bons ouvriers, hommes très probes, très laborieux, ils sont chargés de famille sans épargne, sans patrimoine. A leur égard, on s’est dit : Que le père de famille soit malade quinze jours seulement, de quoi vivront sa femme et ses enfants ? (...)

... et c’est ainsi que presque tous les ouvriers des fabriques, presque toute la population manufacturière restent en dehors des rôles de la contribution personnelle. (...)

Voilà des hommes qui, après 40 ou 50 ans passés dans la même ville, vont être déclarés n’y avoir jamais eu de domicile ; eux qui sont nés là, qui y ont été élevés, qui n’ont jamais quitté ces lieux où ils ont leur famille, leurs intérêts, leurs attachements, ils ne seront pas domiciliés : Pourquoi ? parce qu’ils ne payent pas l’impôt ; *ils ne seront pas domiciliés, parce qu’ils ne sont pas censitaires.*” (Approbation à gauche.)¹¹⁹⁶

la commission, est ainsi rédigé : “en cas de refus ou d’empêchement du maître ou patron de faire ou délivrer la déclaration qui doit être remise chaque année à la mairie, le fait du domicile chez le maître ou patron sera constaté par le juge de paix.”

¹¹⁹⁴ Voir le dialogue entre Jules Favre et le ministre de l’intérieur, reproduit en annexe.

¹¹⁹⁵ Puisque la Constitution n’interdit pas le domicile, elle le permet, proclame Thiers, toujours habile dans son usage politique de la logique. La constitution n’interdit que trois choses, continue-t-il : “le cens, l’élévation de l’âge, le suffrage à deux degrés ; mais, quant au domicile, comme il n’en est rien dit, il nous était loisible, à nous qui voulons faire tout ce que la constitution ferait pour sauver le pays, de recourir au domicile”. *Archives parlementaires*, Thiers, intervention devant l’Assemblée nationale législative, dans la séance du 24 mai 1850, p. 154.

¹¹⁹⁶ Corne, intervention devant la Chambre des Députés, dans la séance du 27 mai 1850, *Archives parlementaires*, p. 195. C’est moi qui souligne. Corne, vivement appuyé par la gauche, présente à cette occasion un amendement avec Coquerel, Ferdinand de Lasteyrie et Cavaignac, proposant de définir le domicile par “l’habitation réelle dans la commune où l’on aura satisfait aux lois du recrutement des armées de terre et de mer.”

On maintient le principe d'une individualisation du droit de vote, au sens où l'on ne revient plus sur le critère de la propriété ; mais en lui préférant celui de la domiciliation depuis trois ans dans la commune, c'est bien contre une utilisation abusive de l'individualisme en politique, que les députés entendent lutter. Léon Faucher, qui prend la parole au nom de la commission chargée d'examiner le projet de loi sur la réforme électorale, dit bien que

“...nous ne comprenons plus le droit de suffrage, quand on l'attribue à un individu qui s'isole et qui ne tient en réalité à aucune agrégation sociale, qui erre dans son pays comme un étranger ; car, alors il cesse de représenter pour sa part cette solidarité d'intérêts qui est le lien politique entre les hommes”¹¹⁹⁷.

Et Berryer, ce célèbre avocat monarchiste, dont la parole est écoutée avec respect par la droite, et toujours cause de désordres et de bruit dans les rangs républicains, d'ajouter :

“...pour l'honneur, pour la dignité de l'institution que vous avez fondée, sous laquelle je vis, eh bien, pour sa dignité, l'homme qui est à la charge publique, qui est à la charge de la commune, ne peut pas être appelé à exercer le droit de suffrage. (...) car l'homme qui est à la charge de la commune, l'homme que l'on rédime, l'homme que l'on exonère, l'homme pour qui l'on acquitte cette dette ou au secours duquel on vient par le bureau de bienfaisance, je ne le maintiens pas libre, dans la dignité et l'indépendance que doit avoir le citoyen qui exerce l'acte de suffrage”¹¹⁹⁸.

On voit donc la logique censitaire continuer de s'imposer au-delà même de son abolition formelle : la Constitution interdisant de revenir à toute forme de *cens* électoral (donc à tout critère de fortune), c'est le domicile qui est désormais utilisé pour distinguer les citoyens des “autres”, indigents, ouvriers itinérants, domestiques sans références solides, bref tous ceux qui ne peuvent se prévaloir d'un “domicile fixe” de trois ans, soit en tout, près de 3 millions de personnes déboutées de leur citoyenneté¹¹⁹⁹.

“L'erreur des pétitionnaires provient de ce qu'ils regardent comme un droit ce qui n'est autre chose que l'exercice d'une fonction publique”¹²⁰⁰, disaient, en réponse aux défenseurs du suffrage universel, les partisans d'un suffrage plus limité sous la monarchie de Juillet. Argument ancien, usé, “classique” dirions-nous aujourd'hui ; mais qui n'en garde pas moins une part de vérité, dans la mesure où l'on voit bien, à partir de lui, comment se définit l'idée du droit, en opposition avec celle de fonction publique dès lors qu'elle est elle-même définie comme un droit limité, restrictif ; le droit est universel, alors que la fonction ne se donne qu'avec composition. C'est par rapport à cette définition antérieure du suffrage comme fonction, que le suffrage *universel* peut être défendu comme un droit, alors qu'en vérité, il reste toujours un droit spécifique, dans la société : un droit conféré aux seuls citoyens, et non à l'ensemble des personnes majeures. Un droit cohérent aux

¹¹⁹⁷ Léon Faucher, intervention devant l'Assemblée nationale législative, dans la séance du 18 mai 1850, *Archives parlementaires*, p. 47.

¹¹⁹⁸ Berryer, intervention devant l'Assemblée nationale législative, dans la séance du 28 mai 1850, *Archives parlementaires*, p. 223.

¹¹⁹⁹ Cf. Maurice Agulhon, *1848 ou l'apprentissage de la République...*, *op. cit.*, p. 169.

¹²⁰⁰ Emmanuel Poulle, devant la Chambre des députés, 7 février 1835 ; cf. un extrait de son intervention en annexe.

yeux des contemporains qui ne voient pas de contradiction entre l'homme et le citoyen, tous deux incarnés par la personne de sexe masculin en tant que figure de l'universel. Autrement dit, *le suffrage reste une fonction*, même s'il est défini comme un droit par ceux qui voudraient voir son exercice élargi à toute la citoyenneté ; et il n'est un droit que si, comme le pensaient alors les républicains, il est pensé à l'intérieur d'une communauté (la cité), au sein de laquelle il doit être — et il est, dans le système du suffrage universel — indifféremment donné à tous les membres de cette communauté : les citoyens.

C'est en raison de ce constant aller et retour entre la nation et la cité, comme deux communautés de référence distinctes, que les députés utilisent selon les besoins les 33 millions d'habitants ou, au contraire, la référence moins chiffrée mais symboliquement forte, à ce "tous", à cet ensemble clôt et plein que forme la citoyenneté. Ainsi, entend-on Thiers ironiser sur le suffrage universel, sur le suffrage comme droit, en arguant de tous les individus que celui-ci laisse hors de la citoyenneté : femmes et enfants principalement. Argument destiné à montrer aux républicains que leur notion de suffrage comme *droit* n'est pas plus fondée que celle des partisans d'un suffrage limité, qui revendiquent franchement un suffrage-fonction. Argument à la logique rigoureuse, mais de peu d'effet sachant que pour tous, quelle que soit leur préférence en matière de suffrage, celui-ci est bel et bien l'apanage (fonction ou droit) des *citoyens*, et non de l'unité élémentaire de la nation, définie idéalement par le fait d'exister et juridiquement par le fait d'être inscrit sur l'état-civil : l'habitant de la nation française¹²⁰¹.

Le suffrage est une fonction, un devoir¹²⁰², plus qu'un droit au sens moderne (c'est-à-dire indifférencié, reconnu et donné à tous en vertu de la commune appartenance à la société (civile, politique, nationale)). Disons que le suffrage est la fonction de celui qui a déjà des droits politiques, aussi étrange que cela puisse paraître. Le suffrage n'est que l'exercice d'un droit ; exercice conditionné par la reconnaissance préalable du droit politique. Or, fait remarquer un député en 1850, toutes les Constitutions révolutionnaires ont fait résulter les droits politiques de la qualité de citoyen, et la qualité de citoyen, de la condition de domicile :

"Pour voter, il faut être citoyen français ; pour être citoyen français, il faut être domicilié ; (...). Ainsi, ce n'est pas l'acte de naissance qui confère le droit de voter, c'est le titre de citoyen."¹²⁰³

De la citoyenneté au domicile, et du domicile à la cité : il n'y a point de citoyen hors de la cité, selon les

¹²⁰¹ Voici le passage dans lequel Thiers ironise avec une belle logique sur la conception républicaine du suffrage : "... ne voyez-vous pas que dans l'extension illimitée que vous avez rêvée sans bien la comprendre, vous avez été obligés de vous restreindre vous-mêmes. Vous parlez d'une population de 34 millions, et vous êtes obligés de vous restreindre à 17 millions ! Ne peut-on pas vous demander pourquoi, sur 34 millions d'habitants, vous donnez seulement à 17 millions le droit de représenter les autres ? Vous répondez qu'il faut nécessairement retrancher les mineurs et les femmes. Vous excluez donc certaines catégories, parce qu'elles n'ont pas la raison nécessaire. N'êtes-vous pas naturellement amenés à exclure un plus grand nombre, qui, comme les femmes et les mineurs, n'ont pas la raison et la capacité nécessaire. Vous excluez au nom de votre raison ; nous excluons, nous, au nom de la loi. Elle est la seule expression de la souveraineté nationale, et si vous demandez quelle en sera l'expression, je vous répondrai toujours : le roi, les deux Chambres, agissant dans la sphère de leurs attributions respectives." A ce propos, et un peu avant dans son discours, il prononçait une phrase qui allait être reprise et largement commentée par la presse : "il n'y a de droits que ceux que la loi donne". Séance du 16 mai 1840 à la Chambre des députés ; pour les commentaires de la presse, on peut voir notamment ceux, indignés, du *National*, du 17 mai 1840.

¹²⁰² C'est Louis Blanc qui définit le suffrage comme un devoir, dans son article "Réforme électorale", *Revue du Progrès politique...*, *op. cit.*

¹²⁰³ Béchard, intervention dans la séance de l'Assemblée nationale législative du 22 mai 1850, *Archives parlementaires*.

députés ; tautologie apparente, sauf que la cité n'est pas, dans ce cas, l'ensemble abstrait, la simple réunion des citoyens, mais la communauté bien concrète des habitants de la commune. C'est elle qui, en tant que territoire et non en tant que construction artificielle, *fait* le citoyen. C'est pourquoi, alors que la *capacité* était rejetée par Louis Blanc lorsqu'il s'agissait de définir le fondement du droit de suffrage et de justifier le suffrage universel, elle redevient une notion acceptable pour expliquer l'exclusion des femmes. Cette apparente contradiction, ou plutôt cette visible contradiction entre la capacité niée (lorsqu'elle interdit à certaines catégories l'exercice du suffrage), et retrouvée pour justifier la même interdiction à l'endroit des femmes, trouve son explication dans le contenu que Louis Blanc donne à la capacité : non pas seulement la capacité que donnerait l'éducation (et qui est celle qu'il invoque), mais également celle que tout homme, en tant que personne de sexe masculin, a *par fonction et par nature*. Capacité non pas intellectuelle, professionnelle, ou autre, mais plus profondément, semble-t-il, la capacité spécifique à la qualité d'homme, souvent décrite comme l'expression d'une autorité naturelle, d'une souveraineté intrinsèque. C'est pourquoi, après avoir montré que la définition du suffrage s'apparentait à celle d'une fonction, nous devons nous attarder sur les qualités propres à cette fonction, qui a la caractéristique d'être virile et morale.

5.2.2 Le droit de suffrage : une fonction virile et morale

C'est sur son *utilité* économique et sociale qu'on a défendu, dans les années qui précèdent la Révolution de 1848, le droit de suffrage du travailleur : parce qu'il travaille et contribue à la richesse de la nation, ce citoyen a le droit de faire partie de la souveraineté nationale. C'est par son travail et son honnêteté que l'homme social doit progresser, et non par l'oisiveté du rentier ou la richesse de ses parents. L'insistance mise sur le travail par opposition à la propriété, comme fondement du droit d'élection, est nouvelle et caractéristique de la rupture qu'introduit le suffrage universel ; c'est elle qui a orienté les conceptions politiques vers une définition moins patrimoniale, et partant plus individualiste, de la citoyenneté :

“L'idéalisme de 1848 s'explique (...) par l'importance attachée aux valeurs humaines, explique Armand Cu villier. Ce dont le peuple ouvrier a pris conscience dans les années qui précèdent Février, c'est justement *cette valeur de l'homme et de son activité productrice*.”¹²⁰⁴

Tout homme est désormais citoyen : c'est là une conviction que partagent tous ceux qui adhèrent au décret

¹²⁰⁴ Armand Cu villier, *Hommes et idéologies de 1840*, Paris, Marcel Rivière et Cie, 1956, pp. 240-241. C'est moi qui souligne.

du 5 mars et à la Constitution de 1848. Tout homme a un droit de suffrage, parce qu'il travaille, à la hauteur de ses capacités, au bon fonctionnement de cette société, et que cette seule dignité suffit à le reconnaître comme "un" parmi les autres. Cette première équation entre participation socio-économique et participation politique n'est pas tout, pourtant, et il convient de ne pas se méprendre sur ce qu'est l'homme en tant que producteur, et sur les liens entre cette définition de l'homme et celle du citoyen : c'est que la force de travail de l'individu (par opposition à la propriété) n'est pas devenue, tout d'un coup, l'unique source du droit de suffrage.

Il faut comprendre ce que signifie le travail, dans cette société à peine industrialisée, pour saisir correctement ce lien établi entre le domaine économique et le domaine politique : hommes, femmes et enfants demeurent, indépendamment d'une éventuelle prise de conscience *et* de leurs conditions concrètes de travail *et* du tribut payé par les plus faibles à la production économique, encore et toujours évalués dans le cadre implicite de la hiérarchie familiale, de sorte que, loin d'être un simple attribut matériel de l'individu, le travail est encore largement pensé, comme la propriété pendant la période censitaire, sur le mode familialiste. Aussi la reconnaissance d'une égalité de valeur entre les sexes ne fait-elle rien à l'affaire, tant que *le suffrage demeure pensé en relation avec les fonctions de l'homme dans la famille et dans la société*, à savoir : les fonctions de celui qui a l'autorité, certes, mais aussi de celui qui travaille en tant que fils, puis chef, d'une *famille*.

Le suffrage : un attribut du travail

William Sewell a bien montré ce que représente le travail dans la première moitié du XIX^{ème} siècle, non pas comme marchandise que l'on échange contre un salaire, mais comme *identité* d'une famille qui se transmet un savoir-faire de génération en génération¹²⁰⁵. Jusqu'en 1848, survit non seulement le langage des corporations et des corps de métier, mais avec lui, des modes de transmission et d'organisation professionnelle qui sont propres aux corporations de l'ancien régime.

Sous l'ancien régime, entrer dans le métier signifiait s'engager à vie dans une communauté protectrice, exigeante voire répressive, hiérarchisée et solidaire : c'était non seulement acquérir un état particulier, mais aussi "une condition sociale et une qualité ontologique permanente"¹²⁰⁶ qui "déterminait définitivement sa place dans l'ordre social et définissait ses droits, dignités et obligations"¹²⁰⁷. Or, on trouve des similarités frappantes, entre les modes traditionnels de constitution du travail corporatiste, et celui de la citoyenneté, familialistes tous les deux : ainsi, explique William Sewell, les domestiques, considérés dans les corporations du XVI^{ème} au

¹²⁰⁵ William Sewell, *Gens de métier et révolutions. Le langage du travail de l'Ancien Régime à 1848*, Paris, Aubier, 1983.

¹²⁰⁶ *Ibid.*, p. 60.

¹²⁰⁷ *Ibid.*

XVIIIème siècle comme membres de la famille qu'ils servaient, n'avaient pas le droit de constituer des corporations. Sous l'autorité paternelle du chef de famille, ils n'avaient pas de statut social ou juridique propre, donc pas de "personnalité publique."¹²⁰⁸ Les fils du maître étaient dispensés du droit d'entrer dans la corporation (droit exorbitant pour les "étrangers"). Quant aux apprentis et compagnons, incorporés à la famille du maître au regard de la loi, ils étaient eux aussi dénués de toute personnalité juridique autonome¹²⁰⁹.

La Révolution, dont on sait qu'elle abolit les corporations, laisse intactes les organisations de compagnons¹²¹⁰ ; c'est à travers ces dernières que survit cette forme d'organisation et d'identité des gens de métier¹²¹¹, comme c'est à travers son mode de fonctionnement que va être pensée la solidarité ouvrière jusqu'en 1848¹²¹². C'est à la faveur de la transformation de la mentalité corporative qu'émerge une conscience de classe ouvrière. Cette transformation s'opère à l'occasion de la Révolution de Juillet.

En effet, si jusqu'alors "l'idiome corporatif pouvait unir les ouvriers d'une profession, (...) il n'avait aucun pouvoir hors du cadre des métiers urbains qualifiés, des anciens "arts mécaniques""¹²¹³, puisque toute réglementation professionnelle était considérée comme une violation de la liberté d'industrie au regard de la loi ; de sorte que "ce que les ouvriers considéraient comme une confrérie de secours mutuel était une coalition illégale aux yeux de l'Etat."¹²¹⁴ La foule révolutionnaire des Trois Glorieuses est essentiellement composée d'ouvriers des métiers qualifiés ; aussi, au lendemain de la fuite de Charles X, la presse et les dirigeants politiques du nouveau régime sont-ils unanimes pour encenser la bravoure et le patriotisme du peuple ouvrier parisien. "Forts de la reconnaissance publique de leur rôle capital dans la révolution, [les ouvriers mettent] en avant les revendications qu'ils [ont] jusqu'ici formulées discrètement dans leurs cadres professionnels respectifs."¹²¹⁵ C'est ainsi qu'ils organisent en août et septembre 1830 des manifestations pour augmenter les salaires, proscrire l'usage des machines, réduire la journée de travail et uniformiser les tarifs. Mais la réaction du gouvernement en dit long sur le fossé qui sépare leurs conceptions respectives de la liberté : lorsque les maçons en appellent au préfet de la Seine, celui-ci qualifie leur proposition d'irréfléchie et "indigne de leur conduite passée et de leur loyauté habituelle"¹²¹⁶, d'autant qu'ils semblent avoir "perdu de vue que la liberté du travail n'est

¹²⁰⁸ *Ibid.*, pp. 38 à 43.

¹²⁰⁹ *Ibid.*, pp. 51 à 57.

¹²¹⁰ Et pour cause : celles-ci n'ayant jamais été légales, comment interdire ce qui n'existe pas juridiquement ? *Ibid.*, pp. 128 à 131.

¹²¹¹ Tous les aspects traditionnels du compagnonnage survivent à la Révolution française, jusqu'en 1848 et au-delà.

¹²¹² Les artisans, ou gens de métiers, restent en effet "le secteur dominant de la classe ouvrière urbaine sur les plans numériques, politiques et culturels, pendant presque tout le XIXème siècle". *Ibid.*, p. 215. Les corporations, créées dans le but de défendre les intérêts des gens de métier et de s'opposer à la concurrence individualiste, vont constituer le noyau du mouvement révolutionnaire démocratique et socialiste de 1848. *Ibid.*, pp. 220 et suiv.

¹²¹³ William Sewell, *Gens de métier et révolutions...*, *op. cit.*, p. 265.

¹²¹⁴ *Ibid.*, p. 266.

¹²¹⁵ *Ibid.*, p. 267.

¹²¹⁶ *Ibid.*

pas moins sacrée que toutes nos autres libertés."¹²¹⁷ Voilà qui est clair, et qui le devient encore plus lorsque Girod, préfet de police, prévient les ouvriers que leurs manifestations seront désormais considérées comme des atteintes à l'ordre public d'une part, et que d'autre part, au regard du Code pénal, ils courent le risque d'être poursuivis pour coalition illégale. Non content de remettre les ouvriers à leur place, le gouvernement oppose une fin de non recevoir à toute revendication qui ne serait pas individuelle ; on ne peut être plus en adéquation avec les principes révolutionnaires qui ne tolèrent pas, depuis la loi Le Chapelier, le moindre intermédiaire entre l'individu et l'Etat¹²¹⁸. La grève cesse, faute d'appui gouvernemental capable de faire pression sur le patronat. Mais les premiers journaux ouvriers apparaissent, en réponse à ce paternalisme mal placé et mal compris ; *L'Artisan* investit les ouvriers du pouvoir d'agir et de parler dans l'arène publique, en les déclarant comme "la classe la plus utile de la société", la source de toute industrie :

"Trois jours ont suffi pour changer notre fonction dans l'économie de la société, et nous sommes maintenant la partie principale de cette société, l'estomac, qui répand la vie dans les classes supérieures, revenues à leurs véritables fonctions de serviteurs. Cessez donc, ô nobles bourgeois, de nous repousser de votre sein, car nous sommes aussi des hommes, et non point des machines."¹²¹⁹

De passive chez Saint-Simon, qui ne voyait en elle que la partie la plus pauvre de la société, la classe ouvrière est devenue, sous la plume des rédacteurs de *L'Artisan*, active et potentiellement menaçante. Mais l'apport fondamental de ces journaux (car *L'Artisan* n'est pas le seul, on trouve aussi *Le Journal des Ouvriers*, et *Le Peuple, journal général des ouvriers, rédigé par eux-mêmes*), c'est l'adaptation du vocabulaire corporatif à la forme révolutionnaire classique, donc à l'idéologie libérale développée par la Monarchie de Juillet. En faisant des ouvriers la classe la plus utile de la société (à l'instar de l'Abbé Sieyès qui fondait la souveraineté du Tiers-Etat sur la base de son utilité sociale), et en l'opposant à la nouvelle aristocratie des bourgeois, *L'Artisan* affirme la primauté et donc la souveraineté de la classe ouvrière, et ouvre la voie à une première forme de conscience de classe. Dès lors, l'identité entre peuple et travailleurs devient un lieu commun du discours ouvrier des années 1830. On assiste en fait à une habile reformulation de l'apologie révolutionnaire classique du travail et de la propriété, puisque les ouvriers, en revendiquant la *propriété de leur travail*, accusent les propriétaires de les exploiter, de les réduire à l'état de machine. Le travail étant une propriété naturelle de tout homme, l'en priver, par le chômage, revient à une expropriation d'un propriétaire ; le travail est le capital du prolétaire. On peut mesurer le chemin parcouru par la mentalité ouvrière en comparant l'expression de Saint-Simon qui assimile la classe des travailleurs à la "classe la plus nombreuse et la plus pauvre" et celle du tailleur Grignon, qui la définit comme "la classe la plus nombreuse et la plus utile de la société" : "un simple mot changé, commente William

¹²¹⁷ *Ibid.*

¹²¹⁸ "Si les ouvriers de Paris ont à élever des réclamations fondées, c'est individuellement et dans une forme régulière qu'elles doivent être présentées aux autorités compétentes ... Aucune demande à nous adressée pour que nous intervenions entre le maître et l'ouvrier au sujet de la fixation du salaire, ou de la durée du travail journalier, ou du choix des ouvriers, ne sera admise, comme étant formée en opposition aux lois qui ont consacré le principe de la liberté de l'industrie." Cité par William Sewell, *Gens de métier et révolutions...*, op. cit., p. 267.

¹²¹⁹ *Ibid.*, p. 270.

Sewell, et les aspirations des ouvriers ne relèvent plus du domaine de la charité mais deviennent une affaire de droits, et la classe ouvrière de masse souffrante et passive se transforme en peuple souverain et actif."¹²²⁰

Louis Blanc, dans son article sur le suffrage universel, récuse la notion de capacité telle qu'elle est alors définie par la monarchie de Juillet, parce qu'il est faux, selon lui, de prétendre que le travail peut suffire à conférer la propriété, elle-même condition du suffrage¹²²¹. Toute situation sociale devrait refléter les capacités propres à l'homme, et non celles de la propriété et de la corruption. On rejoint ici tout le débat sur la transmission des biens et la remise en cause, par les saint-simoniens, de l'héritage¹²²² : "à chacun selon ses capacités", disaient-ils dans les années 1830. En 1848, les socialistes et républicains ont évolué, et préfèrent s'exclamer : "à chacun selon ses besoins". Mais c'est toujours dans le cadre du *travail* qu'est pensée l'amélioration économique et sociale ; le changement de perspective, que traduit l'évolution du cri de ralliement, signifie simplement que socialistes et républicains ont compris que l'apologie de la capacité individuelle ne pouvait suffire à assurer le bien-être de toute une partie de la population, privée des soins élémentaires nécessaires au développement de ces capacités individuelles : logis, nourriture et, surtout, éducation¹²²³.

C'est sous l'empire de ces conceptions qu'en 1848 sont conjointement proclamés le droit au travail et le droit universel de suffrage¹²²⁴. Et c'est cette conception que rappellera, quoiqu'en vain, le général Cavaignac, lorsque l'Assemblée conservatrice de 1850 examinera le projet de réforme électorale. Selon lui, le suffrage universel se définit comme

"la reconnaissance du droit politique à tout homme qui, par un travail honnête, soutenu, sage, obéissant à la loi, concourt, dans une proportion faible souvent, mais enfin dans une proportion comparable à ses moyens, à son aptitude, à sa fortune, concourt à la richesse, à la prospérité, à la puissance publiques."¹²²⁵

L'insistance mise à définir conjointement suffrage et travail laisse penser qu'il s'agit là de deux attributs inséparables de la citoyenneté. De ce point de vue, si le suffrage est un droit (comme le travail voudrait l'être), il

¹²²⁰ William Sewell, *Gens de métier et révolutions...*, *op. cit.*, p. 291.

¹²²¹ Cf. Louis Blanc, "Réforme électorale", *Revue du Progrès politique...*, *op. cit.*, pp. 298-299 (le passage le plus intéressant de cet article est reproduit en annexe). En 1835, un membre de la chambre des députés, Amilhau, pouvait encore refuser l'idée de suffrage universel et justifier le suffrage censitaire en arguant que, loin de constituer un privilège, le cens était un principe fécond d'émulation, "puisque tous peuvent obtenir le droit électoral par le travail." Cité par Louis Miginiac, *Le régime censitaire en France...*, *op. cit.*, p. 118. On se souviendra avec profit, ici, de la remarque ironique de Claude Tillier, sur la capacité présumée du petit artisan à économiser assez, sur ses maigres profits, pour prétendre au niveau censitaire requis par la loi électorale de 1831 (cf. *supra*, p. 311).

¹²²² Cf. Iouda Tchernoff, *Le parti républicain sous la Monarchie de Juillet. Formation et évolution de la doctrine républicaine*, Paris, 1901.

¹²²³ Rappelons, à cet égard, que dans le mouvement pour la réforme électorale, c'est moins le droit individuel que la représentation de catégories spécifiques qui sert à justifier la revendication républicaine socialiste en faveur d'une extension du suffrage : comme l'explique Pierre Rosanvallon, "on retourne de fait à une vision ancienne de l'intérêt général comme addition des différentes catégories d'intérêts qui composent la société. L'élargissement du suffrage est compris comme l'accès de nouvelles couches sociales à la représentation politique. Cette approche l'emporte souvent sur la vision individualiste de l'universalisation du suffrage." Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen...*, *op. cit.*, p. 280.

¹²²⁴ Cf. Armand Cuvillier, *Hommes et idéologies de 1840 ...*, *op. cit.*, et sa référence à l'ouvrage d'Antoine Menger, *Le droit au produit intégral du travail*, Paris, 1900. La revendication du droit au produit intégral du travail — c'est-à-dire la protestation contre le revenu non gagné, contre le "vol" qui résultait de la propriété privée des instruments de production — qui est au fondement de "l'idéologie populaire" de 1848, "s'inspire, selon Armand Cuvillier, du sentiment de la valeur de la personne et de ses droits". *Ibid.*, p. 244.

¹²²⁵ Général Cavaignac, intervention dans la séance de l'Assemblée nationale législative du 21 mai 1850, *Archives parlementaires*, p. 71.

est un droit spécifique aux hommes en tant que travailleurs, il est une fonction dans la nation : c'est cela la citoyenneté, non pas un droit indifféremment reconnu à toute personne, mais *le droit indifférencié au sein de la cité* ; non pas une fonction sociale (de la propriété, du domicile...) mais la fonction politique par excellence dans la société. Politique, donc virile au sens où virilité et citoyenneté deviennent, sous l'effet de la redéfinition de l'individu politique et social, une seule et même chose : c'est ainsi que le suffrage peut être dit universel sans qu'il y ait besoin de rajouter qu'il est masculin ; il est universel, parce qu'il englobe tous les citoyens, c'est-à-dire la totalité des individus de la *cité*.

Une égalité des sexes qui ne fait rien à l'affaire

Ça n'est pas l'inégalité entre les sexes qui met un frein à leur égalité politique ; mais le fait que le suffrage ne soit pas un droit comme les autres : le fait qu'il soit une *fonction* interdit de le donner à tous, car toute fonction, contrairement au droit, n'est conférée qu'à des catégories naturellement susceptibles de l'exercer, comme les "hommes"¹²²⁶ en ce qui concerne le suffrage.

Ernest Legouvé, homme de théâtre et poète de renom chargé, en 1848, d'un cours au Collège de France sur l'histoire des femmes, a bien traduit cette ultime différence entre les hommes et les femmes, "jusque par-delà leur égalité de valeur". Son cours sur les femmes est connu, et fréquemment cité¹²²⁷. Ce que l'on ignore généralement, c'est que ce cours avait été précédé d'un long article sur les femmes, écrit en 1843 pour l'*Encyclopédie nouvelle*¹²²⁸. Article dont l'audience, difficile à mesurer, ne fut certainement pas à la hauteur de celle du cours au Collège de France, dont les journaux de l'époque ont souligné et salué l'affluence¹²²⁹ ; mais dont le contenu, longuement développé, présente plus d'intérêt que le cours, tout en défendant une conception

¹²²⁶ Rappelons que par "homme", il faut toujours entendre, à cette époque, ce que l'on met sous ce vocable, soit : celui qui en a la stature socio-politique, et non pas toute personne de sexe masculin. Sous la Révolution et jusque dans les années 1830, le *pater familias* ; et depuis cette époque, l'homme viril que nous nous appliquons à décrire ici.

¹²²⁷ Ernest Legouvé, *Cours d'histoire morale des femmes*, Paris, 1848.

¹²²⁸ Louis Devance est un des premiers, à notre connaissance, à attribuer cet article d'Ernest Legouvé à Pierre Leroux (il est vrai que l'article devait, à l'origine et avant la brouille entre les deux directeurs de l'*Encyclopédie*, revenir à ce dernier). Or, des contradictions importantes entre les thèses de l'article et celles chères au socialiste pouvaient inciter à s'interroger sur la véritable identité de l'auteur (non signalée dans l'*Encyclopédie*). Une piste et deux références permettent de vérifier que *l'article est bien d'Ernest Legouvé* ; d'une part, l'ouvrage d'Armelle Le Bras-Chopard, qui n'en fait nulle mention dans la liste qu'elle donne des écrits de Pierre Leroux ; et d'autre part, l'autobiographie d'Ernest Legouvé, ainsi que la biographie de Jean Reynaud, directeur de l'*Encyclopédie*. Cf. Louis Devance, *La question de la famille — origines, évolution, devenir — dans la pensée socialiste en France de Fourier à Proudhon. Essai de contribution à l'histoire des idées morales et de l'anthropologie dans les deux premiers tiers du XIX^e siècle*, thèse de 3^e cycle, Université de Dijon, 1973, ex. dactylo, pp. 237-238 ; Armelle Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*, Paris, Presses de la FNSP, 1986 ; Ernest Legouvé, *Soixante ans de souvenirs*, 1886-1887, vol. 2 ; David A. Griffiths, *Jean Reynaud, encyclopédiste de l'époque romantique, d'après sa correspondance inédite*, Paris, Marcel Rivière, 1965, p. 227.

¹²²⁹ Selon l'auteur, à l'ouverture de son cours, "la cour, le péristyle, la salle, tout était plein d'une foule bourdonnante et tourbillonnante". Ernest Legouvé, *Soixante ans de souvenirs*, *op. cit.*, p. 277. Une historienne qui connaît bien la période, Michèle Riot-Sarcey, confirme que ça n'est pas là une exagération : "Immédiatement, le succès du cours est assuré, les femmes affluent et se pressent pour entendre celui dont la réputation commence à se répandre (...). La première salle attribuée à l'auguste défenseur des femmes est trop petite : le grand amphithéâtre du Collège de France désormais l'accueillera." Michèle Riot-Sarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes. Trois figures critiques du pouvoir, 1830-1848*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 109.

similaire, à mi-chemin entre deux “écueils” comme il le dit lui-même : celui des “utopies romanesques ou socialistes” et celui des “doctrines retardataires, qui, dès qu’on parle de modifier le sort des femmes, crient à la ruine de la famille !”¹²³⁰

Plusieurs éléments permettent de le considérer comme représentatif des idées qu’un milieu républicain attentif à la “question sociale” pouvait se faire, à l’époque, de l’émancipation des femmes. D’abord, le soutien qu’il reçoit de la presse républicaine¹²³¹ ; ensuite, la modération qu’il affiche en la matière et qui, selon Louis Devance, est caractéristique du “courant réformiste”, majoritaire au sein des doctrines socialistes de cette époque¹²³². En effet, à l’instar de la majorité des auteurs de ce courant, si Ernest Legouvé traite de l’émancipation des femmes sous l’angle de leur indépendance *matérielle* essentiellement, il se garde bien de remettre en cause leur destin socio-naturel de mères et d’épouses.

On ne peut pas parler d’Ernest Legouvé, ou du moins de l’Ernest Legouvé tel qu’il est connu aujourd’hui pour ses écrits sur la question des femmes, sans évoquer sa rencontre avec Jean Reynaud : c’est grâce à celui-ci, alors directeur de l’*Encyclopédie nouvelle*, que débute pour ce “faiseur de pièces de théâtre et de vers”, comme il aime à se définir, une nouvelle carrière de défenseur de la cause des femmes. C’est celle-ci, visiblement, qui le mènera, en passant par la fameuse chaire au Collège de France, à l’Académie française¹²³³.

Ernest Legouvé rencontre Jean Reynaud en 1840, date à laquelle il devient le “maître” de ses deux

¹²³⁰ Ernest Legouvé, *Cours d’histoire morale des femmes*, op. cit., p. 7.

¹²³¹ Cf. Michèle Riot-Sarcey, *La démocratie à l’épreuve des femmes...*, op. cit., pp. 207-208 : “ *La Démocratie pacifique* se réjouit de l’ouverture du cours d’Ernest Legouvé, en se référant précisément à l’article “Femme” de l’*Encyclopédie* : le nouveau professeur est apprécié comme “garant des idées progressives et sagement” modéré, en maintenant “le pouvoir directeur du père de famille”. Celui qui reconnaît le dévouement exceptionnel des mères est particulièrement choyé par la presse libérale et républicaine.” Étrangement, alors qu’elle fait référence (p. 207) à Ernest Legouvé comme auteur d’un article “Femme” dans l’*Encyclopédie*, l’historienne ne voit pas que c’est le même que celui auquel, dans les pages précédentes, elle a déjà fait référence comme étant de Pierre Leroux (pp. 153-154).

¹²³² Le courant réformiste, situé entre le courant libertaire et le courant traditionaliste, est aussi le plus considérable : on y trouve tous les saint-simoniens opposés à Infantin (sauf Buchez, traditionaliste), les communistes (Buonarroti, Laponneraye, Lahautière, Pillot, Cabet, Leroux et ses disciples), Pecqueur, Flora Tristan, Louis Blanc, Greppo et la grande majorité des femmes socialistes. Une partie de l’école fouriériste peut être rattachée à ce courant : la tendance phalanstérienne qui rejette la dialectique morale de Fourier (Zoé Gatti de Gamond, Cartier, Paget, Pérusson...). Tous ne reconnaissent pas une égalité *entière* de l’homme et de la femme, quoique tous se réclament des principes de la Révolution française et entendent les introduire dans la législation de la famille. Cf. Louis Devance, *La question de la famille...*, op. cit., p. 401.

¹²³³ C’est bien, en effet, pour récompenser ses ouvrages en faveur des femmes, et plus particulièrement son *Histoire morale des femmes*, qu’Ernest Legouvé est accueilli à l’Académie française, en 1856. A ce propos, et quoique cela dépasse le cadre de notre sujet, il faut renvoyer à la savoureuse réponse que fait le directeur de l’Académie, M. Flourens, au discours d’Ernest Legouvé ; c’est une comparaison ironique entre l’*Histoire morale des femmes*, ne montrant qu’injustices et déceptions, faisant des femmes des victimes et des opprimées, et la réalité qui, selon lui, laisse surtout voir des femmes “entourées de bénédictions”, aimées, protégées, assistées... Or, il faut lire l’ouvrage d’Ernest Legouvé, pour constater que, s’il victimise en effet les femmes, il est loin de chercher à les émanciper de leurs devoirs de mères et d’épouses. Son tableau, misérabiliste aux yeux du directeur de l’Académie, l’est d’autant plus que ses solutions sont extrêmement modérées. Ernest Legouvé se contente en fait de proposer de ne plus comparer les hommes et les femmes et de permettre à ces dernières de se développer par elles-mêmes, sans craindre une comparaison (qu’il récuse parce qu’elle se fait toujours à leur désavantage) avec les premiers. Si émancipation il doit y avoir, c’est dans la famille ; aussi l’éducation est-elle un moyen mis au service et de l’éducation des enfants, et de l’accompagnement de la carrière de l’époux. Cf. *Discours prononcés dans la séance publique tenue par l’Académie française pour la réception de Monsieur Ernest Legouvé*, le 28 février 1856, avec la réponse de M. Flourens.

enfants¹²³⁴. Jean Reynaud est à l'époque le déjà fameux directeur, avec Pierre Leroux, de l'*Encyclopédie nouvelle*. Les deux hommes, qui sont d'anciens saint-simoniens, s'étaient attelés à ce projet de publication encyclopédique qui, de toutes celles qui fleurissaient à cette époque, était aussi "la plus démocratique"¹²³⁵. En 1843, alors que Pierre Leroux et Jean Reynaud se sont séparés, ce dernier demande à Ernest Legouvé de bien vouloir rédiger l'article "femmes" de l'*Encyclopédie*. Les termes dans lesquels il lui fait cette demande — ou plutôt la façon dont Ernest Legouvé se souvient de ceux-ci dans ses *Souvenirs* —, donnent une idée du ton qui domine dans l'article (article qui offrira la matière de son fameux cours au Collège de France en 1848, ainsi qu'à l'ouvrage qui en est l'aboutissement, et dont les multiples rééditions disent assez quelle audience une vision tempérée de l'émancipation de la femme pouvait rencontrer à cette époque¹²³⁶) :

"Aujourd'hui — lui aurait dit Jean Reynaud pour le convaincre, en dépit de ses réticences¹²³⁷, de se charger de l'article — au milieu de toutes les déclamations discordantes que soulève cette question, au milieu de toutes les folles et malsaines théories de la *femme libre*, nous avons besoin d'entendre la voix d'un homme de famille, qui soit en même temps un homme d'art."¹²³⁸

"Un homme d'art" : c'est en effet l'homme de théâtre qui, pour construire son article, va privilégier la forme du dialogue, en mettant en scène trois hommes qui discutent de la condition de la femme. Quant à "la voix d'un homme de famille", c'est sans doute la meilleure définition que l'on puisse donner de l'"hôte" qui, parmi les protagonistes du dialogue, est censé représenter les idées de l'auteur et plus largement, de l'*Encyclopédie*.

Il a "l'expression sereine et résolue de l'homme qui, tenant enfin le principe de sa vie, sait ce qu'il veut, aime ce qu'il doit, et aspire au bien avec la chaleur du jeune homme, et avec la patience de l'homme fait."¹²³⁹

Face à lui, deux autres personnages : le "comte", jeune homme "élégant", avec une "légèreté naturelle dans les manières", des convictions traditionalistes ; et le "réformateur", ou "matérialiste", présenté comme un

¹²³⁴ Ernest Legouvé, *Soixante ans de souvenirs*, op. cit., respectivement pp. 272 et 207-208.

¹²³⁵ Cf. David A. Griffiths, *Jean Reynaud...*, op. cit. Si elle est la plus démocratique, c'est probablement dans un sens plus philosophique que politique ; car à la même époque (1842), est publié le *Dictionnaire politique* de E. Duclerc et Pagnerre, véritable condensé de la doctrine républicaine, aux prises de positions politiques bien plus affirmées que celles de l'*Encyclopédie nouvelle* de Jean Reynaud. Un seul exemple : l'article suffrage, longuement traité dans le premier, et absent du second. L'*Encyclopédie nouvelle* est néanmoins un centre de ralliement important, auquel ont participé Edgar Quinet, Hippolyte Carnot, Frédéric Le Play, Renouvier, pour ne citer que les plus connus du volume 5.

¹²³⁶ Ernest Legouvé, *Cours d'histoire morale des femmes*, op. cit. Ernest Legouvé, *Histoire morale des femmes*, 1849, 450 p. Six rééditions sont signalées par le Catalogue imprimé de la Bibliothèque nationale : celles de 1856 (3ème édition), 1864, 1869, 1874, 1882, 1897.

¹²³⁷ Ernest Legouvé dit ne s'être décidé qu'en dernier ressort, parce que Jean Reynaud lui affirme qu'il doit cet article à la mémoire de son père ("Un dernier mot, mais décisif : vous devez ce travail à votre père ; cela fait partie de son héritage"). Jean Reynaud fait ici référence au poème de Gabriel Legouvé, *Le mérite des femmes*, 1801, qui fut publié un très grand nombre de fois pendant le siècle (le catalogue imprimé de la Bibliothèque nationale note qu'en 1804, il en était déjà à la 9ème édition, et ne recense pas moins de 23 éditions de 1804 à 1894). C'est, selon Geneviève Fraisse qui a étudié le contexte littéraire et philosophique dans lequel le poème est écrit (la querelle sur les femmes auteurs), "le plus célèbre des poèmes tout au long du XIXème siècle". Voir Geneviève Fraisse, *Muse de la raison. La démocratie exclusive et la différence des sexes*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1989, pp. 48-51.

¹²³⁸ Ernest Legouvé rapportant les paroles de Jean Reynaud, in *Soixante ans de souvenirs*, op. cit., p. 273.

¹²³⁹ Toutes les citations à venir, sauf mention contraire, sont extraites de l'article "Femmes", d'Ernest Legouvé, dans l'*Encyclopédie nouvelle. Dictionnaire philosophique, scientifique, littéraire et industriel, offrant le tableau des connaissances humaines au XIXème siècle, par une société de savants et de littérateurs*, publiée sous la direction de MM. P. Leroux et J. Reynaud, Paris, 1839. Je ne donne pas la pagination, car elle est, dans le volume que j'ai pu consulter à la Bibliothèque nationale, des plus fantaisistes.

homme “plus grave, plus sérieux” (que le comte), cachant sous “des dehors presque sévères un coeur et surtout un esprit ardent jusqu’à la passion” — on comprendra, au fil du texte, que ce dernier est à la fois saint-simonien et fouriériste ; en fait, mais d’une manière assez discrète pour le lecteur non averti, ce réformateur défend exactement les positions chères à Pierre Leroux, et à ce qu’Ernest Legouvé appelle “l’école humanitaire”.

C’est au cours de la visite d’un pavillon dont les murs sont couverts de livres sur les femmes, que sous l’effet de la surprise, une conversation va s’engager entre les trois hommes ; elle va durer huit jours, au cours desquels l’hôte va expliquer sa conception du rôle des femmes dans la société, les deux autres servant de contradicteurs épisodiques et de faire-valoirs pour la présentation d’une doctrine qui se veut modérée et réaliste, moins réformiste qu’idéaliste, attachée surtout à défendre une *égalité de valeur entre les époux* ; égalité dépendant du bon vouloir des individus concernés, et par conséquent, relativement peu conditionnée par un bouleversement des relations sociales, économiques, politiques : ça n’est pas un système politique qu’Ernest Legouvé propose à ses lecteurs, mais un changement de valeurs, une nouvelle interprétation de ce que doit être la femme, et accessoirement, quelques modifications, à la marge, du Code civil. On se situe, avec cet auteur, au niveau le plus bas des différentes pensées sur la réforme de la famille et l’émancipation des femmes¹²⁴⁰.

“Les femmes sont autres que nous, mais (...) ne sont pas nos inférieures”¹²⁴¹ avait bien précisé Jean Reynaud, dans une lettre de recommandations au futur auteur de l’article ; toute la problématique va en effet tourner autour de ce pivot, pour montrer qu’il faut émanciper les femmes dans le cadre du mariage, et leur reconnaître une égalité de valeur, mais non de fonction, avec leur époux. La seule égalité souhaitable, c’est celle des époux dans l’administration de leurs biens. Encore cette égalité est-elle subordonnée au maintien d’une certaine prédominance maritale ; et il est intéressant à cet égard de suivre l’auteur dans sa justification et de l’une, et de l’autre : on y retrouve l’essentiel des contradictions propres au discours égalitariste dès qu’il s’applique à justifier le maintien de différences de fonctions entre les sexes.

Ainsi, l’hôte s’attarde-t-il à vanter son attitude lorsque, encore fiancé, il fit lire et commenter par sa future épouse, les deux titres du Code civil consacrés au mariage et au contrat de mariage, tout en l’encourageant à opter pour le régime paraphernal¹²⁴². Au comte qui le met en garde au nom de la nécessité de maintenir une unité

¹²⁴⁰ Est typique, à cet égard, l’attitude d’Ernest Legouvé pendant la Révolution de 1848, du moins telle qu’il la raconte dans ses souvenirs, écrits en 1886-1887 ; sollicité par Jean Reynaud, alors sous-secrétaire au Ministère de l’Instruction publique, pour devenir commissaire du Gouvernement, il n’accepte qu’à contre-coeur, et par amitié : “Je suis le contraire d’un politique”, lui dit-il ; Lamartine, jugeant lui aussi qu’il n’est pas assez républicain, ne le confirme pas dans cette fonction ; c’est alors qu’Ernest Legouvé demande à Jean Reynaud et obtient, en contrepartie et témoignage de ce que celui-ci lui doit pour avoir accepté à contre-coeur une telle charge, le cours au Collège de France.

¹²⁴¹ Lettre de Jean Reynaud à Ernest Legouvé, mai 1843, citée par David A. Griffiths, Jean Reynaud..., *op. cit.*, p. 227.

¹²⁴² C’est-à-dire, la possibilité pour l’épouse de placer une partie de ses biens en dehors du régime de la dot (sachant que le mari a l’administration et la jouissance des biens *dotaux*) et de pouvoir ainsi les administrer et en jouir (sachant qu’elle ne peut pas les aliéner) ; à la mort des époux, les biens se séparent au lieu de former, comme dans le régime de la communauté, un patrimoine commun. Voir Jean-Michel Poughon, *Le Code civil*, Paris, PUF, 1992, pp. 106-113, ainsi que *supra*, § 4.1.2.

d'administration dans le mariage, donc de préserver au mari sa qualité de chef de la communauté, l'hôte répond de manière ambiguë ; ayant d'abord manifesté la confiance qu'il accorde aux femmes, à leurs qualités morales de mères, au point de ne pas juger nécessaire l'instauration d'une "volonté unique dans le ménage"¹²⁴³, il la leur retire aussitôt, au nom du principe selon lequel il faut "absolument un inférieur et un supérieur entre deux êtres égaux" ; quel est alors, s'interroge-t-il, le devoir du législateur ?

"D'un côté protéger l'inférieur contre sa propre faiblesse, de l'autre, veiller sur le maître qu'il est forcé de créer, entourer d'obstacles et dominer par une inquisition perpétuelle cette puissance exorbitante, qu'il s'est vu contraint d'établir."¹²⁴⁴

La protection que la mari doit à sa femme n'est pas du même type que la protection civile due aux autres mineurs et interdits : elle est spécifique au mariage, à une institution dont il faut préserver l'unité par-delà les divergences d'intérêts qui peuvent opposer les personnes qui la constituent ; on voit bien comment peu à peu on se détache de la conception traditionaliste du mariage comme communauté naturellement unitaire, pour tendre insensiblement à penser celui-ci comme un regroupement de personnes dont l'unité, moins naturelle, moins évidente, est du ressort de la loi. On n'en est pas encore à penser que celle-ci crée l'unité matrimoniale de toutes pièces, *ex nihilo*, car les deux personnes qui font le couple sont loin d'être individualisées ; mais le fait même de reconnaître que la loi sur les épouses est destinée à fonder l'autorité maritale montre qu'on s'éloigne de la conception traditionaliste du mariage¹²⁴⁵.

Gardons-nous, pourtant, de mésestimer l'intérêt d'une telle interprétation de l'émancipation des femmes. On peut la trouver fort modeste, et elle l'est relativement à ce que proposent à la même époque les saint-simoniens, "communionnistes" et socialistes en général¹²⁴⁶. Mais son intérêt est de rattacher son auteur à toute l'école socialiste par cette unique proposition, sur laquelle tous s'entendent : c'est que l'émancipation morale des femmes ne se fera pas sans une émancipation matérielle préalable. L'accent mis sur la propriété est certes ténu, chez Ernest Legouvé ; mais il ne l'est ni plus ni moins que ses propositions de réforme en matière d'émancipation des femmes.

¹²⁴³ "C'est précisément parce que le mariage est la réunion d'intérêts communs qu'il pourrait se dispenser de cette autocratie que vous vantez tant. (...) Il est bien peu de mères, je parle de mères dignes de ce nom, que n'arrêterait dans leurs caprices ou dans leurs prodigalités ce titre de mère ; pour cela il suffirait d'élever les femmes dans des idées d'administration, de leur apprendre le gouvernement des affaires privées, et ce grand problème n'est au fond comme tous les autres qu'une question d'éducation. Ainsi j'aurais mille réponses à faire à la prétendue nécessité d'une volonté unique dans le ménage."

¹²⁴⁴ Cette tendance à interpréter la puissance maritale comme un moindre mal, dont la justification réside moins dans l'incapacité de la femme que dans la nécessité de préserver l'unité du ménage par une unité de direction, est un discours assez courant à partir des années 1830 ; on en trouve une trace en 1842 dans le *Traité des droits des femmes en matière civile et commerciale* d'un avocat parisien qui, partant de la capacité pleine et entière de la femme hors mariage, en déduit que "l'incapacité de la femme mariée n'est point établie dans l'intérêt de la femme elle-même. En effet, l'incapacité, lorsqu'elle est introduite dans l'intérêt de l'incapable, repose sur une présomption légale de défaut d'intelligence suffisante de la part de celui-ci ; or, il serait absurde de prétendre que la femme mariée est légalement présumée avoir moins d'aptitude et d'expérience que la femme non mariée. L'incapacité de la femme mariée, si elle ne dérive pas de la nécessité d'accorder à cette femme une protection spéciale, ne peut avoir d'autre raison que la nécessité de fonder la puissance maritale." R. Cubain, *Traité des droits des femmes en matière civile et commerciale*, Paris, 1842, p. 57.

¹²⁴⁵ Ceci n'est qu'un rappel de ce que nous avons développé dans le chapitre 2, sur les constructions politiques de la famille.

¹²⁴⁶ Cf. Louis Devance, *La question de la famille...*, *op. cit.*

Après avoir traité de l'émancipation des femmes du point de vue de leurs droits civils et de leur accès à la gestion de leurs biens, Ernest Legouvé aborde la question beaucoup plus délicate de l'égalité de valeur entre les femmes et les hommes. On entre là dans un discours baigné de contradictions, où il s'agit pour l'auteur de vanter les mérites et capacités de la femme, tout en la maintenant à l'intérieur des garde-fous du mariage, seul garant de sa moralité. Ernest Legouvé déduit d'un principe extérieur et mystérieux la nécessité de maintenir un inférieur et un supérieur : on ne saura pas, dans l'article sur les femmes, pourquoi il faut maintenir cette hiérarchie, mais on comprend qu'il faut la souhaiter indépendamment d'une prétendue infériorité de la femme ou supériorité de l'homme. Ou plutôt, d'une prétendue "incapacité" de la femme : car comme beaucoup de ses contemporains, l'auteur utilise de manière parcimonieuse, et avec une réticence manifeste, les termes d' "infériorité" ou de "supériorité" pour les appliquer à la relation des sexes entre eux (on ne les rencontre qu'une fois, dans le passage sur l'autorité maritale) ; tout le texte est ponctué d'expressions telles que "égalité de valeur mais respect des différences", "équivalence, et non pas identité, de fonctions", etc. En fait, ce qu'Ernest Legouvé essaie de faire admettre, c'est le principe de "l'égalité dans la différence". C'est ainsi qu'il s'oppose, lui "l'hôte", au "réformateur" auquel il reproche de vouloir transformer les femmes en hommes :

"vous et moi, lui dit-il, nous voulons tous deux l'égalité entre l'homme et la femme ; mais vous voyez l'égalité dans la ressemblance, moi dans la différence ; vous ne cherchez dans les essais d'émancipation de la femme que ses similitudes avec l'homme, moi que ses disparités, et nous représentons ainsi tous deux plus que deux individus, deux doctrines." [Il termine son intervention, qui est une longue apologie de la différence, par ces mots :]

"Ne cherchons donc plus à confondre deux êtres que Dieu a séparés par des différences immenses, et qui ne sont destinés à s'unir que parce qu'ils sont différents, c'est-à-dire parce qu'ils se complètent ; n'assimilons pas plus leurs fonctions que leur nature. A l'homme donc tout ce qui veut de la force et de la continuité dans le travail, les fonctions publiques, les occupations extérieures, les travaux violents...".

Ce principe de l'égalité dans la différence est à l'oeuvre dans l'essentiel de la pensée sur l'émancipation des femmes ; si l'on consulte la thèse de Louis Devance sur ce sujet, il semble qu'il n'y a guère que Pierre Leroux et Constantin Pecqueur qui aient eu à cette époque une conception différente de l'égalité entre les sexes. Infantin prêchait lui aussi ce type d'égalité dans la différence : dans son couple prêtre, dont il vantait la complémentarité nécessaire à son unité, la femme n'était pas destinée aux mêmes fonctions que l'homme :

"L'homme et la femme, disait-il dans une lettre à Charles Duveyrier, voilà l'individu social; tous deux forment l'individu complet, actif ou concevant, passif ou réalisant ; par l'une des facultés de cet être double, le but est découvert, par l'autre ce sont les moyens ; l'une conçoit l'idée, l'autre lui donne la forme (...) l'une est éminemment religieuse, l'autre éminemment politique."¹²⁴⁷

Tout le discours d'Ernest Legouvé consiste à faire admettre à ses lecteurs que, tout en conservant une certaine prédominance au mari on peut, ou du moins on *devrait*, pouvoir reconnaître aux femmes une *valeur* sociale équivalente à celle des hommes. Le terme de "valeur" est important, parce qu'il permet d'afficher une

¹²⁴⁷ *Oeuvres de Saint-Simon et Infantin*, tome XXV, p. 7.

volonté d'égaliser les sexes circonscrite au domaine de la morale, du jugement de *valeur* justement, en délaissant les institutions proprement dites (droits matrimoniaux, droits politiques) ; c'est pourquoi son argumentation est spécieuse, parce qu'en dépit d'un discours ouvertement égalitariste, elle ne cherche que très peu à modifier la situation sociale — au sens large de politique, économique et sociale — des femmes. Il s'agit toujours, dans la plupart des discours, de conformer celles-ci à leur destin d'épouses et de mères ; et si évolution (et progrès) il y a, depuis deux millénaires, cela a toujours été dans le sens d'un renforcement de cette destination sociale-là. En d'autres termes, si évolution il y a eu, elle s'est passée insensiblement, au-delà presque de la volonté des hommes, de leurs institutions, de leurs lois ; c'est un progrès "naturel" de l'histoire, qui tend peu à peu à détacher l'humanité de sa condition matérielle pour la faire advenir à une civilisation toute de paix et d'esprit ; dans cette évolution, celle de la condition de la femme vient s'inscrire tout naturellement, elle qui ne sait et ne peut régner que dans les "choses du ciel", par opposition à l'homme du passé qui n'a su régner que dans les "choses de la terre"¹²⁴⁸.

Pour un homme qui souhaite voir les femmes valoriser ce qui les différencie des hommes, et qui plaide l'égalité dans la différence, en quoi consiste cette émancipation, qu'il décrit longuement dans son article ? L'émancipation des femmes, c'est ce long cheminement qui les a peu à peu détachées du règne du corps, de la force physique et matérielle des peuples sauvages où elles n'étaient que "bêtes de somme" ou "meubles vivants", pour les faire advenir à leur mission spiritualiste, au pouvoir qui est le leur par destination naturelle, et qui est le "pouvoir d'influence, de conseil, d'inspiration religieuse surtout, mais non pas d'action." On retrouve ainsi, chez un auteur qui n'a pas fréquenté le saint-simonisme, sinon de manière indirecte par son amitié avec Jean Reynaud, cette même vision socialiste de la mission pacificatrice et spirituelle des femmes, ainsi que son corollaire : la raison et l'action laissées aux hommes. De manière plus large, on trouve aussi la même confiance dans le progrès historique — par opposition à un progrès qui serait entre les mains des hommes et de leurs volontés —, que dans la rhétorique saint-simonienne : comme le fait remarquer Iouda Tchernoff — qui dans son travail sur la doctrine républicaine ménage une place importante aux influences que celle-ci a reçues du saint-simonisme — "ce n'est pas dans la libre volonté que [le saint-simonisme] a confiance quand il organise le régime nouveau, mais dans l'idée du progrès, dans le progrès continu qui est "la loi même des choses et de l'être"¹²⁴⁹." C'est cette vision téléologique du progrès qui, selon l'auteur, expliquerait le désintéret des saint-simoniens pour les réformes politiques ; on voit mieux, ce faisant, comment telle conception de l'émancipation des femmes peut se développer sans s'étendre à des revendications institutionnelles, mais demeurer au contraire dans l'orbite d'une

¹²⁴⁸ En 1848, Ernest Legouvé développera cet aspect dans son *Cours d'histoire morale des femmes*, au Collège de France ; s'en prenant aux "hommes de la tradition" qui en appellent aux lois sacrées de la nature, il montre que ces lois "plaident elles-mêmes pour l'affranchissement des femmes" : l'histoire des femmes n'est-elle pas l'histoire de leur émancipation ? Ne sont-elles pas plus libres aujourd'hui qu'hier, et moins aujourd'hui que demain ? Cf. Ernest Legouvé, *Cours d'histoire morale des femmes*, op. cit., p. 15.

¹²⁴⁹ Iouda Tchernoff, *Le parti républicain sous la monarchie de juillet...*, op. cit., pp. 100-101.

réforme morale qui s’accomplit sous la seule action de la civilisation, depuis des siècles déjà.

Si l’on reprend la suite du texte d’Ernest Legouvé, on constate qu’on comprend mal ce qu’il entend lorsqu’il dit vouloir abolir, “parmi les prérogatives masculines, toutes celles qui ne sont pas indispensables à cette unité de direction, et qui n’ont pour point de départ que l’incapacité prétendue des femmes” ; on suppose qu’il s’agit pour l’auteur de s’insurger avant tout contre la présomption d’incapacité des femmes, qui constitue la première entrave au droit à l’éducation qu’elles méritent et qu’il appelle de ses vœux. C’est cela, son principal apport à la question de l’émancipation des femmes : la volonté de les faire accéder au savoir, à la même éducation que celle des hommes. C’est le seul moment où, dans son discours, il n’y a plus d’ambiguïté dans les termes ; quittant le concept de la complémentarité, qui le conduisait à utiliser des termes tels que “respect des différences”, “égalité dans la différence”, “équivalence de fonctions”, il revendique une véritable égalité d’éducation.

Pourtant, là encore, cette proposition de réforme semble plus, dans son texte, relever de la bonne volonté des pères et maris que de celle du gouvernement ; la loi Guizot sur les écoles primaires n’est pas loin pourtant, qui a vu celui-ci se mêler de l’enseignement dispensé aux citoyens : que pouvait penser Ernest Legouvé d’une loi qui distinguait l’école primaire élémentaire (destinée aux “campagnes les plus retirées et pour les plus humbles conditions sociales”) et l’école primaire supérieure (“destinée aux populations laborieuses qui, dans les villes, ont à traiter avec les besoins et les goûts d’une civilisation plus compliquée, plus riche et plus exigeante”¹²⁵⁰) ? Un passage de son article peut nous apporter un élément de réponse :

“la loi de tout progrès social, comme celle de toute culture, explique Ernest Legouvé pour défendre sa doctrine de “l’égalité dans la différence”, est de multiplier et de caractériser les différences : créez le plus possible d’hommes originaux ; cherchez par quelles qualités l’un se distingue de l’autre, et cultivez ces qualités : que les Français demeurent Français, les ouvriers ouvriers, les artistes artistes, et que chacun prolongeant son individualité, ou, selon un mot vulgaire et excellent, sa ligne, agrandisse la circonférence des facultés humaines.”

Or, si l’on suit Pierre Rosanvallon dans son commentaire de la loi Guizot, on y trouve une conception proche de celle qui s’exprime dans ce court passage : “si la notion d’universalité se définit finalement chez Guizot comme un principe d’ordre de la diversité, elle n’a donc plus du tout la connotation démocratique qui lui est liée dans l’approche libérale-républicaine. L’instruction n’est pas un moyen de faire progresser l’égalité entre les hommes. Elle a pour but de rendre cohérente une société qui repose sur l’inégalité des facultés. Elle a pour but de prévenir le péril démocratique défini comme *confusion sociale*.”¹²⁵¹ C’est bien ainsi qu’il faut comprendre, également, le point de vue d’Ernest Legouvé, au-delà de sa volonté de fournir la même éducation aux deux sexes ; confiant dans la “loi de la différence”, l’hôte ne s’effraie pas, contrairement au “comte”, de voir

¹²⁵⁰ Cité par Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985, p. 245.

¹²⁵¹ *Ibid.*, p. 246.

la “nature de la femme” se gâter au contact de tant de sciences inutiles à sa fonction d’épouse et de mère ; outre qu’il faut justement éduquer soigneusement l’éducatrice des enfants au lieu de la laisser dans une ignorance qui dessert toute la famille, il est convaincu que l’homme et la femme

“ne profiteront pas de la même manière d’une leçon dont ils profiteront tous deux. Enseignez sans crainte l’histoire et les sciences à la jeune fille comme au jeune homme, elle n’y apprendra pas la même chose ; *ce qui chez l’un se convertira en raison et en force, nourrira chez l’autre le sentiment et la finesse* ; et ainsi la diversité de leurs deux natures se montrant à la fois de plus en plus, et par le contraste de leurs facultés d’assimilation, et par le développement plus large de leurs qualités individuelles, on peut dire que les femmes seront d’autant plus femmes qu’elles seront plus fortement élevées”¹²⁵².

Comme chez François Guizot, ministre de l’instruction publique on trouve, chez Ernest Legouvé s’exprimant sur les femmes, la conviction que les différences sociales sont le reflet des inégalités naturelles entre les personnes ; aussi l’éducation n’est-elle pas destinée à combler ces inégalités mais à développer en chacun, au niveau qui est le sien par nature, des compétences et des savoir-faire spécifiques à son milieu d’origine (campagne ou ville pour l’école primaire) ou sa fonction sexuée (raison ou sentiment, travail ou éducation domestique).

On a bien là, avec l’article d’Ernest Legouvé, le moins radical des discours favorables à l’émancipation des femmes : les inégalités sont un fait de nature, et partant, un bienfait de la société ; le rôle du législateur y est modeste, qui ne doit pas contredire les tendances de la nature confirmées par l’histoire, mais contribuer à les renforcer. C’est avec cette conception d’une loi pensée comme prolongement des lois de la nature qu’Ernest Legouvé se place, dans son dialogue, à mi-distance du traditionalisme immobiliste du “comte”, et du radicalisme politique du “réformateur”. Nulle part dans cet article on ne trouve de confrontation entre la famille comme société naturelle et la famille comme lieu de reproduction des inégalités sociales, confrontation qui est au centre de toute la pensée saint-simonienne à la même époque ; même lorsque l’auteur propose de substituer à l’autocratie du mari en matière d’administration des biens de la femme, le régime dotal avec constitution de biens paraphernaux, donc de mettre fin au principe du patrimoine familial, il ne relie pas sa proposition à une vision plus générale des rapports sociaux ; il s’agit de rétablir la femme dans son indépendance patrimoniale parce qu’elle n’est pas, comme on le croit, incapable de gérer son bien ; c’est là l’unique raison qu’il invoque. Il ne met en cause ni l’unité morale de la famille, ni ce que cette unité semble commander : la prédominance de l’un sur l’autre. Et l’émancipation des femmes se trouve réduite à une émancipation matérielle, au demeurant fort restreinte puisque l’on sait que la constitution de biens paraphernaux ne permet nullement à l’épouse d’aliéner ceux-ci.

¹²⁵² C’est moi qui souligne.

Ernest Legouvé se fait fort de montrer que l'inégalité de fonctions entre l'épouse et son mari n'induit pas une infériorité de l'une par rapport à l'autre, donc de différence de valeur entre les sexes. Tout son discours consiste à tenter d'articuler différence et égalité en distinguant les deux niveaux du naturel et du social : la différence est constitutive du règne biologique et comme telle, elle permet de vérifier que, prise comme principe d'organisation sociale, elle est viable. Aussi, explique-t-il, la "loi de tout progrès social" est-elle de "multiplier et de caractériser les différences" ; mais, continue-t-il, différence n'est pas hiérarchie : autrement dit, ne déduisons pas de l'altérité un rapport d'infériorité-supériorité entre les termes de la comparaison.

Il y a, dans la pensée post-révolutionnaire, une répugnance manifeste pour le principe hiérarchique, qui s'exprime particulièrement bien à travers le discours d'Ernest Legouvé. C'est que la question de la différence sexuelle, dès lors qu'elle est abordée, pose le problème de son articulation à une société qui repose sur des principes égalitaires (et notamment le système juridique, qui détermine les droits sur les biens). N'a-t-on pas vu, jusqu'à maintenant, l'égalité politique dériver de la fiction juridique d'une égalité naturelle préalable entre les hommes ? Autrement dit, l'égalité telle qu'elle a été pensée, comme une égalité de déjà égaux, n'est pensable pour les individus sexués que si la différence *fonctionnelle* entre les sexes est à son tour pensée comme une différence sociale, et non pas naturelle¹²⁵³ ; ce qui implique en fait, que l'individu soit d'abord pensé comme un être neutre, auquel viennent s'adjoindre par la suite certaines différences plus ou moins naturelles.

Le problème est qu'à cette époque, l'individu n'est pas pensé comme neutre, mais comme dual, ce qui revient à dire, selon notre compréhension actuelle des choses, qu'il n'y a pas, alors, d'*individu* ; en fait, il y en a bien un, mais il est toujours et encore défini comme il l'était au moment de la Révolution : c'est le chef de famille dans la mesure où cette figure constitue, alors, le plus petit commun dénominateur pour désigner l'universel singulier, la personne politique, bref, le citoyen. Dès lors, toute tentative pour concilier l'affirmation d'une égalité de valeur et une inégalité de fonctions dérivée d'une différence naturelle est promise à l'échec, tant elle est contradictoire. Échec, dans la mesure où elle ne parvient pas à fonder l'idée d'une égalité abstraite entre les sexes, mais confirme au contraire la distorsion entre l'égalité de droits revendiquée sur la base de l'égalité de valeurs entre hommes et femmes, et l'inégalité de fonctions justifiée par leur différence fondamentale : différence dont il est d'autant plus difficile de faire abstraction qu'elle est posée à l'origine de la nature, de la

¹²⁵³ Ce qui est apparemment un paradoxe, puisque cela revient à dire que le naturel doit être pensé comme social pour ne plus avoir d'effets en matière sociale ; en fait, il s'agit de distinguer ce qui relève du social et ce qui relève du naturel, et non pas de penser le naturel comme social, ce qui est un non-sens. Simplement, le XIX^{ème} pense "naturel" là où en grande partie nous pensons aujourd'hui "social" : exemple, l'obligation pour une femme d'être mère et surtout, de n'être que cela parce que telle est *sa destination dans la société*. Difficile à appréhender pour nous qui avons refoulé ce genre de différence (la différence de sexe) du côté de la nature, du marginal (marge des définitions institutionnelles notamment), de ce qui, autrement dit, doit être sans effet sur l'égalité juridique entre les individus ; mais c'est que nous avons forgé ce concept d'individu *abstrait*, abstrait de ses appartenances sociales et de ses déterminations naturelles, telles que d'une part, la religion ou la profession, et d'autre part, le sexe et la race (l'âge demeurant le dernier critère naturel de différenciation juridique des personnes, l'enfant n'étant pas *encore* cet individu abstrait, mais une catégorie spécifique).

famille, de la société. Échec, parce que l'on juge hier avec les yeux d'aujourd'hui ; mais si l'on considère cette première moitié du XIX^{ème} siècle et les évolutions qu'elle connaît quant aux idées sur l'émancipation des femmes, il faut abandonner ce point de vue à consonance finaliste. Certes, les femmes n'ont pas le droit de suffrage en 1848, mais cette impéritie de la II^{ème} République est relativement peu importante au regard de ce que l'idée d'individualité féminine a gagné pendant toute la période qui l'a précédée¹²⁵⁴. Le discours d'Ernest Legouvé sur l'égalité de valeur dans le respect des différences, pour contradictoire qu'il soit, est le signe qu'*émerge l'idée d'une indépendance féminine fondée sur la capacité à administrer sa fortune, même dans les liens du mariage* ; que de cette indépendance, on soit incapable de déduire un individu neutre n'a pas de quoi surprendre, car l'individu neutre ne se déduit pas d'une observation ; il est une construction, qui comme telle se décrète et ne se *découvre* pas. En outre, "observation" toute théorique, visible à nos yeux qui la reconstruisons *a posteriori*, mais observation de quoi pour les contemporains, alors que l'individualité des femmes est encore si *féminine*, donc spécifique ? C'est déjà, et ce sera pendant longtemps, une difficulté caractéristique des partisans d'un suffrage féminin (comme on le verra plus loin), que d'arriver à surmonter la contradiction entre la *promotion* — par définition distinctive — d'une partie de la population, et l'aspiration à voir au contraire cette partie *se fondre et disparaître* dans l'individualité qui fonde alors la citoyenneté.

* * *

La figure de l'autorité dans la société, du propriétaire ou de l'homme vivant de son revenu, s'est élargie à celle de tout homme, de tout individu qui *travaille*, fût-il au service de la personne. On est définitivement passé, dans la translation de la propriété au travail comme signe de la capacité politique, dans l'ère de l'individualisme politique le plus abouti : tout homme, dès lors qu'il participe à la production de biens, dès lors que par sa force de travail il crée des richesses, a droit à une reconnaissance politique de cette participation économique et sociale. Il y a un lien tout à fait évident, qu'avait bien souligné Louis Dumont, entre l'idéologie économique et la pensée politique dans leur création conjointe de l'individualisme¹²⁵⁵. De la propriété au travail, on s'approche de plus en plus de la personne pour s'éloigner de la terre¹²⁵⁶ ; et cette personne se définit elle-même de plus en plus

¹²⁵⁴ Nous développons plus longuement cet aspect, notamment l'individualisation des femmes, dans le chapitre 6.

¹²⁵⁵ Cf. Louis Dumont, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977.

¹²⁵⁶ Même si, comme l'a montré Louis Dumont, la propriété telle qu'elle est définie par l'idéologie économique de la fin du XVIII^{ème} siècle, est déjà une notion individualiste dans la mesure où elle est pensée comme le fruit du travail de l'homme, et non plus comme le support de relations d'homme à homme. Mais le fait est que, par l'abandon en 1848 du cens comme mesure de la capacité politique, on se

comme un “corps”, une “force physique”, au lieu d’être médiatisée par ses revenus et ses biens comme signe de ce qu’elle est socialement. Du chef de famille à l’homme viril, c’est cette évolution que nous avons voulu faire apparaître ; cette sorte de naturalisation de la capacité politique qui tend à se rétracter autour d’un noyau — commun à un nombre grandissant d’individualités — dont les caractères sociaux disparaissent tous un à un, de 1789 à 1848. Il ne s’agit pas de voir dans cette virilité une simple nature, indépendante de définitions et de constructions sociales. Mais dans le mouvement qui, de 1789 à 1848, déploie le droit de suffrage du propriétaire au domestique, il y a une dépossession progressive de ce qui, socialement, définissait l’individu universel. De l’indépendance signalée par le revenu, on a glissé vers l’indépendance “naturelle” de tout homme, vers la capacité de tout homme à travailler. D’un certain niveau de revenu — fût-il minimum — comme signe de l’existence sociale de l’individu, on est passé à une capacité universelle à vivre de son travail. Il n’y a plus d’intermédiaire socio-économique destiné à juger du droit d’élection et de participation politique de l’homme¹²⁵⁷.

Nous disions qu’il ne s’agissait pas de voir dans la virilité une simple nature ; et en effet, si l’on observe non plus le mouvement de naturalisation du citoyen mais la façon dont est pensée la citoyenneté par rapport au reste de la société, on trouvera que le citoyen n’est pas n’importe quelle force de travail neutre, universelle, applicable à tout corps dès lors qu’il produit un bien ou un service. Il est celui qui a pour fonction, dans la société, de travailler ; alors que la femme et l’enfant qui travaillent le font, pense-t-on, par nécessité économique¹²⁵⁸, l’homme est *destiné*, lui, à travailler. Travailler pour se nourrir, mais surtout, pour faire vivre une famille. *Le citoyen est l’homme viril, au sens où tout homme continue à être pensé, économiquement et socialement, comme chef de famille ; c’est l’homme viril, au sens où la virilité signale la maturité, la capacité à fonder une famille et non pas une simple masculinité comme appartenance sexuelle biologique.* Il y a bien, de ce point de vue, une définition socio-économique de ce que doit être l’homme, et partant, le citoyen. La naturalisation opère un vaste travail, certes, sur la figure du *pater familias* depuis 1789 ; mais elle n’opère pas au point de ramener celui-ci à un simple corps sexué auquel un ensemble d’hommes auraient conféré la capacité politique par décision unilatérale et arbitraire. Il y a toujours, on l’a vu, une assimilation tacite de l’homme à une figure de l’autorité dans la société en tant que chef de famille. Le fait de ramener le droit de suffrage de la propriété au travail ne change rien de ce point de vue, si l’on comprend combien le travail de l’homme est

rapproche d’une individualité qui se rétracte autour de la personne nue, simple force de travail, appréhendée indépendamment de sa soi-disant *capacité* à transformer cette force en biens, en revenus ou en terres., c’est-à-dire en quelque chose de concret.

¹²⁵⁷ Si ce n’est la résidence ; mais l’on a vu de quelle manière celle-ci était pensée comme un simple moyen de vérification de l’identité des citoyens, auxquels il n’était demandé qu’une formalité d’état-civil, et non plus une preuve de leur ancrage dans la commune.

¹²⁵⁸ Ainsi, en 1848, les femmes qui travaillent se voient-elles attribuer un salaire inférieur à celui des hommes, parce que celui-ci est pensé comme un simple complément de celui-là. C’est toujours l’unité familiale qui sert de référence, et pour penser le travail, et pour penser les fonctions politiques dans la société. Cf. Joan W. Scott, “ ‘L’ouvrière, mot impie, sordide’... Le discours de l’économie politique française sur les ouvrières, 1840-1860”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 83, juin 1990.

¹²⁵⁹ Cf. Charles Thiébaux, *Le féminisme et les socialistes depuis Saint-Simon jusqu’à nos jours*, Paris, A. Rousseau, 1906 ; Célestin Bouglé, *Chez les prophètes socialistes : le féminisme saint-simonien*, Paris, 1918 ; Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français de 1830 à 1850*, Thèse, Paris, 1926.

socialement défini comme autre chose qu'une simple marchandise : les savoir-faire se transmettent encore, comme l'a montré William Sewell, par la famille (de père en fils) ; toute l'identité sociale de l'homme dépend d'un métier qu'il a acquis très jeune, et qu'il gardera jusqu'à sa mort ; et si femmes et enfants participent à la production économique familiale, c'est comme compléments, comme subordonnés, sur le modèle de la hiérarchie familiale "naturelle".

"Les femmes ne sont pas des hommes", explique Ernest Legouvé, qui tient pourtant à ce que leur égalité soit respectée dans le domaine des droits civils. Cette ultime distinction entre les hommes et les femmes, par ailleurs reconnus comme égaux, tient à cette essence du suffrage que nous venons de décrire. Le fait qu'en dépit de leur égalité, hommes et femmes ne puissent atteindre l'égalité politique confirme en effet que dans l'esprit de ceux qui maintiennent une telle distinction, le droit politique n'est pas un droit comme les autres, mais une fonction non seulement *morale* (exclusion des citoyens condamnés, interdits en 1848 ; puis non domiciliés en 1850) mais *virile* (l'individu défini sur la base de la seule communauté masculine de plus de 21 ans). Ce serait moins une inégalité entre les sexes qui interdirait leur égalité politique que le droit de suffrage qui serait, par définition, une expression virile de la souveraineté politique. Ce qui signifie qu'une reconnaissance de l'égalité des sexes telle qu'elle se met en place dans la première moitié du XIX^{ème} siècle ne peut rien changer quant à leur différence politique tant que le droit de suffrage est lui-même défini comme une *fonction*, c'est-à-dire comme l'expression d'une autorité politique et morale que seuls les hommes majeurs (en *âge viril*, dit-on à cette époque) détiennent, y compris pour les auteurs les plus égalitaristes. L'idéologie des deux sexes n'est pas seule en cause pour expliquer l'exclusion des femmes du droit de suffrage : dans les revendications en faveur d'un suffrage féminin, elle est au contraire mise au service d'une pensée soit individualiste, soit sexualiste, de la citoyenneté. Mais elle joue un rôle dans la mesure où, la pensée politique dominante continuant à faire du suffrage une fonction spécifique et non un simple droit (un droit "commun"), elle continue de fonctionner selon un déterminisme socio-naturel ; aussi ne sort-on pas du principe selon lequel l'autorité requise pour l'exercice de cette fonction est un attribut de la *virilité*, et non pas une caractéristique psychologique de la personne, quels que soient son sexe ou son âge.

On assiste, de 1789 à 1848, à une désincarnation progressive de la figure de l'individu citoyen, au sens où celle-ci se rétrécit de plus en plus autour d'une individualité générique, susceptible d'embrasser du même coup un plus grand nombre de personnes (d'habitants) et d'élargir ainsi la communauté citoyenne. L'abstraction progressive de l'individu est ce qui rend possible l'extension du droit de suffrage à un ensemble politique qui continue de s'élargir à de nouvelles catégories de personnes. Le droit de suffrage se détache peu à peu de la figure morale du *pater familias*, pour se viriliser : l'exercice de l'autorité dans la société se naturalise en même temps, ce qui est une autre conséquence de la prégnance de l'idéologie des deux sexes qui tend à supplanter l'idéologie familialiste traditionnelle.

On peut dire qu'en 1848 le suffrage est devenu une fonction virile : l'homme majeur a ce droit en tant que représentant de l'autorité parce que sa nature est telle, par opposition à celle des femmes. L'inclusion des domestiques a contribué à cette virilisation ; car de fait, ce sont *tous* les hommes majeurs qui désormais sont habilités à exercer le droit de suffrage. Elle a eu cette double conséquence de détacher l'exercice du suffrage d'une capacité sociale du chef de famille, et de le rattacher à une capacité naturelle en tant qu'homme, en tant qu'homme naturel pourrait-on dire. Quoique l'homme naturel soit, en réalité, toujours cet homme majeur ; c'est-à-dire qui a revêtu les atours de la virilité (par opposition à la masculinité, qui elle est une notion de biologie que l'on peut appliquer au nouveau-né). L'homme viril, au contraire, c'est le garçon qui a acquis une stature sociale, c'est l'homme indépendant de ses parents ; mais c'est depuis 1848, l'homme domestique aussi ; la virilité est bien une notion qui se déprend des valeurs de dépendance/indépendance sociale, pour s'ancrer dans des valeurs plus naturelles, auxquelles 1851 est venu opposer un démenti formel.

Chapitre 6

Vers l'épuisement du modèle politique de la famille

Si la plus large communauté de référence dans la pensée républicaine est celle de 1793, il n'y a donc pas "à l'origine" de cité neutre dont on aurait exclu les femmes, mais une cité par essence — par nature — masculine, à laquelle pourront s'adjoindre, éventuellement et dans un avenir soumis à certaines conditions d'évolution sociale (instruction et capacité civile des femmes notamment), d'autres catégories. On trouve en 1848, et quoiqu'exprimées de manière marginale, des références à une communauté plus large ("l'humanité") susceptible d'inclure les personnes des deux sexes, mais celles-ci restent traversées d'une ambiguïté : la revendication en faveur d'un suffrage pour les femmes, la plus à même d'user de cette référence, s'appuie en effet sur les qualités spécifiques à chacun des deux sexes. Ce faisant, elle confirme que le concept d'individu sexuellement neutre — d'un *individu*, au sens actuel — n'est pas une catégorie de la pensée politique de cette époque ; *a fortiori*, la référence à une cité de tous les "hommes" sans distinction de race, de sexe, etc., dont

certaines catégories auraient été sciemment exclues.

Parallèlement, la famille comme groupe socialement constitutif de la citoyenneté active, disparue des pratiques du suffrage, et dont on a vu qu'elle tendait aussi à s'effacer comme catégorie de la pensée politique, réapparaît sous une autre forme, quelque peu déviée : celle d'une revendication politique marginale en faveur d'un vote dit "familial", cherchant à *redonner* au père de famille tout le poids politique qui devrait lui revenir en tant que citoyen particulièrement méritant. Cette revendication, outre qu'elle est le signe incontestable que la famille comme catégorie politique n'a plus la même efficacité socio-politique qu'auparavant (ie du temps où son emprise était aussi forte qu'invisible, aussi structurante que non "sociologisée"), est aussi un signe avant-coureur de l'individualisation politique des membres de la famille : car à la différence de la conception familialiste du suffrage, le "vote familial" est un vote plural (inégalitaire) prenant en compte les membres de la famille comme unités, et non plus comme *parties* d'un tout politique. On touche bien, en 1848, aux limites de cette période historique tout à fait spécifique qu'est la première moitié du XIXème siècle, qui voit s'effacer la famille comme catégorie de la pensée et de l'action politiques.

6.1 La revendication en faveur d'un suffrage féminin en 1848

La revendication en faveur d'un suffrage féminin, politiquement et socialement minoritaire, reproduit le principe fonctionnaliste d'une séparation politique entre les sexes ; soit qu'elle adopte sciemment le langage de ceux auxquels elle s'adresse, soit qu'elle adhère elle-même à l'idéologie des deux sexes, le fait d'utiliser ce type d'argumentation montre combien la conception d'un individu sexuellement neutre est étrangère à la pensée politique dominante de cette époque.

6.1.1 Une conception sexualiste de la citoyenneté...

La revendication en faveur d'un suffrage féminin reste très minoritaire, exprimée par un petit groupe de femmes issues du socialisme saint-simonien et fouriériste¹²⁵⁹ ; ridiculisée par la presse satirique, dédaignée par les différentes institutions politiques qui demeurent sourdes aux pétitions et aux actions, très isolées, de quelques unes d'entre elles¹²⁶⁰, elle ne constitue pas ce qu'on pourrait appeler un "enjeu politique" aux yeux des parlementaires et autres hommes du gouvernement de la Révolution de 1848. Reste que leur argumentation, basée sur l'appartenance de la femme à la famille, montre bien que le type d'individualisation politique auquel elles aspirent ne se détache que difficilement d'une conception ancienne de la femme comme membre par nature de la famille. Il y a là un détournement intéressant d'une notion traditionnelle au profit de catégories politiques subversives.

¹²⁶⁰ Cf. Adrien Ranvier, "Une féministe de 1848 : Jeanne Deroin", *Bulletin de la société d'histoire de la révolution de 1848*, 1907-1908 ; Jules Tixerant, *Le féminisme à l'époque de 1848, dans l'ordre politique et dans l'ordre économique*, Paris, 1908 ; M. Thibert, "Une apôtre socialiste de 1848, Pauline Roland", *Révolution de 1848*, XXII, juin 1925, pp. 478-502 ; S. Grinberg, *Historique du mouvement suffragiste depuis 1848*, Paris, 1926 ; Louis Devance, *La question de la famille — origines, évolution, devenir — dans la pensée socialiste en France de Fourier à Proudhon. Essai de contribution à l'histoire des idées morales et de l'anthropologie dans les deux premiers tiers du XIXème siècle*, thèse de 3ème cycle, Université de Dijon, 1973, ex. dactylo ; Michèle Riot-Sarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes. Trois figures critiques du pouvoir, 1830-1848*, Paris, Albin Michel, 1994.

Les femmes qui en 1848 revendiquent un suffrage, le font au nom des qualités spécifiques de la femme, et par conséquent, au nom de l'incapacité des hommes en tant que groupe sexué à représenter la catégorie politique des femmes¹²⁶¹. L'argumentation qu'elles utilisent à l'appui de leur demande d'inclusion repose sur une conception particulariste des droits politiques, qui assigne à chaque sexe une spécificité politique appelant sa propre représentation : par opposition à la philosophie universaliste, dont elles récusent le principe de stricte masculinité, elles défendent ce que l'on pourrait appeler une conception *sexualiste* de la citoyenneté : ainsi, plutôt que de concevoir une citoyenneté sur le mode universaliste, d'un individu dont l'abstraction se prolongerait jusqu'à nier sa spécificité sexuelle, les féministes choisissent-elles d'appliquer à l'organisation politique la mixité et la complémentarité qui caractérisent les fonctions du couple dans la famille.

Face à un suffrage dont elles dénoncent la masculinité, les féministes de 1848 choisissent de faire admettre son équivalent politique, un suffrage féminin, "égal sans être similaire", plutôt que de se battre pour faire admettre une improbable individualité de la femme, c'est-à-dire l'idée d'un individu sexuellement neutre, idée qui à l'époque semble ne convaincre personne. Jeanne Deroin nous retiendra ici tout particulièrement, en raison de son rôle dans le mouvement en faveur de l'égalité politique pendant la Révolution de 1848. Peu active pendant les années 1830-1848, pendant lesquelles elle élève ses trois enfants¹²⁶², c'est au moment de la Révolution qu'elle prend son essor, et se fait connaître par une action d'éclat pour laquelle elle est surtout connue aujourd'hui : elle se présente comme candidate aux élections législatives de 1849. Qu'elle ne se soit pas manifestée publiquement avant cette date ne veut pas dire qu'elle soit restée inactive : dès 1831, on la trouve dans le mouvement saint-simonien, très attentive aux débats sur l'abolition des privilèges de la naissance, l'émancipation de la femme et l'amélioration du sort moral, physique et intellectuel de la classe ouvrière (à laquelle, au demeurant, elle appartient), comme en témoigne sa correspondance de l'époque¹²⁶³. On sait que le saint-simonisme enfantinien, dès cette année-là, se sépare des femmes¹²⁶⁴ ; c'est pourquoi on a pu dire qu'elle n'est jamais devenue saint-simonienne¹²⁶⁵ ; il reste qu'elle a été très proche de ses préoccupations, et qu'elle se montrera fortement imprégnée de ses principes.

¹²⁶¹ Edith Thomas, *Les femmes en 1848*, Paris, 1948 ; Michèle Riot-Sarcey, *Parcours de femmes dans l'apprentissage de la démocratie*, Désirée Gay, Jeanne Deroin, Eugénie Niboyet, 1830-1870, thèse de l'université Paris I, 1990, qui livre un grand nombre de textes inédits, absents de l'ouvrage publié en 1994, et cité précédemment.

¹²⁶² Outre l'ouvrage de Michèle Riot-Sarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes...*, *op. cit.*, qui suit Jeanne Deroin tout au long de cette période de sa vie, citons l'article d'Adrien Ranvier, "Une féministe de 1848. Jeanne Deroin", dans *La Révolution de 1848. Bulletin de la société d'histoire de la révolution de 1848*, 1907-1908, qui décrit les démêlés de la "féministe" avec la presse de l'époque en citant un grand nombre des textes par lesquels le "dialogue" s'est construit entre la première et ses détracteurs du *Peuple*.

¹²⁶³ Cf. *Lettre autographe*, citée par Michèle Riot-Sarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes...*, *op. cit.*, p. 51.

¹²⁶⁴ Cf. Louis Devance, *La question de la famille...*, *op. cit.*, p. 86.

¹²⁶⁵ Cf. Adrien Ranvier, "Une féministe de 1848. Jeanne Deroin", *op. cit.*

En 1848 et 1849, elle devient l'un des porte-voix de la revendication féministe ; en juin 1848, elle fonde avec Désirée Gay *La Politique des Femmes*, "journal publié pour les intérêts des femmes et par une société d'ouvrières", journal dont, sur décision administrative, elles doivent changer le titre et qui devient *L'Opinion des Femmes*, "publication de la société d'éducation mutuelle des femmes".

"C'est comme chrétiennes, explique Jeanne Deroin, *comme citoyennes et comme mères* que les femmes doivent réclamer le rang qui leur appartient dans le temple, dans l'Etat et dans la famille. (...) Mais c'est surtout cette sainte fonction de mère, que l'on oppose comme incompatible avec l'exercice des droits de citoyennes qui impose à la femme le devoir de veiller sur ses enfants et lui donne le droit d'intervenir dans tous les actes de la vie civile, mais aussi dans tous les actes de la vie politique."¹²⁶⁶

On voit bien ici comment est retournée l'argumentation qui prévalait jusqu'alors en matière de différenciation sexuée dans l'organisation de la société et de la famille ; puisque la femme est mère, et qu'elle ne sera apparemment reconnue, dans la société, qu'en tant que cette fonction sera sa première "marque" et son attribut essentiel, faisons en sorte, explique Jeanne Deroin, que cette mère soit *aussi* citoyenne ; que sa nature de mère soit, en quelque sorte, le fondement et la raison de son droit aux fonctions citoyennes. Il est certain que, ce faisant, le discours féministe sort complètement des bornes assignées jusque-là à la définition individualiste du citoyen ; mais on aperçoit bien quelle est la facilité rhétorique à utiliser les arguments des "adversaires", pour convaincre ceux-ci de l'inanité de leurs conclusions, alors qu'un discours plus étranger aux catégories alors en usage, nécessiterait temps et écoute : deux choses qui manquent singulièrement dans l'urgence des révolutions.

Mettre ainsi en relation la naissance de la catégorie politique "femme" et son individualisation peut sembler paradoxal, notamment parce que cela bouscule notre conception actuelle d'un individu politique neutre, c'est-à-dire sans sexe : comment la revendication en faveur d'un suffrage *féminin* (spécifique, fonctionnaliste...) peut-elle constituer une étape dans un processus d'individualisation qui jusqu'alors, s'est construit au contraire sur l'universalité, l'égalité, l'indifférenciation des personnes ? N'est-ce pas tout le contraire qui est induit par cette insistance à mettre en avant les options féminines des citoyennes ? Pourtant, c'est bien à *partir de* la pensée différencialiste que se forge l'idée que *les femmes constituent une catégorie politique* ; idée surprenante, inattendue, en rupture avec les anciennes formes (anciennes quoique toujours actuelles) du fonctionnalisme tel qu'on a pu le voir à l'oeuvre dans la pensée familialiste de cette première moitié du XIX^{ème} siècle ; car ce qui se joue, dans cette émergence des femmes comme catégorie politique, c'est leur arrachement à la famille en tant qu'unité politique.

Les *mâles*, et non les hommes, ont tous accédé au droit de suffrage. Voilà le reproche majeur que les féministes adressent aux constituants de 1848 ; car c'est bien sur l'incapacité constitutive de ces hommes *en tant que représentants de leur propre sexe*, à représenter les femmes en tant que catégorie, qu'elles fondent leur

¹²⁶⁶ Jeanne Deroin, *L'Opinion des Femmes*, 10 mars 1849. C'est moi qui souligne.

revendication en faveur d'un suffrage *féminin*. Cette façon de penser les femmes (et les hommes) comme *une catégorie politique* est tout à fait nouvelle. Car tout ce qui a précédé, dans le cours de cette étude, a montré combien, dans les représentations qui prévalent depuis la Révolution de 1789, les femmes n'existaient pas comme catégorie politique ; elles n'apparaissaient jusqu'alors qu'en tant que membres de la famille, laquelle famille était une catégorie de la construction politique de la citoyenneté. Il s'agit de se représenter combien l'idée d'une catégorie politique "femmes" était éloignée des conceptions d'alors, pour immédiatement se garder d'aller trop vite et trop simplement en la matière : autrement dit, si les femmes commencent, en effet, à émerger en tant que catégorie politique — et nous allons voir comment —, cela ne se fait pas sans interactions et contradictions nombreuses, où apparaissent les impuretés d'un système qui n'est pas encore vraiment pensé comme tel. A l'émergence des femmes comme catégorie politique, se mêlent ainsi les scories d'un familialisme encore valide, et c'est ainsi que l'on peut voir le processus d'individualisation passer par une idéologie qui, en principe, le contredit : l'idéologie des deux sexes, qui veut que chaque personne soit socialement ce que son appartenance sexuelle lui assigne d'être : une épouse ou un chef de famille.

Les femmes qui en 1848 revendiquent un suffrage pour leur sexe, le font au nom des qualités spécifiques à la catégorie qu'elles défendent, et par conséquent, au nom de l'incapacité des hommes *en tant que groupe sexué*, à représenter les femmes. C'est donc à une cité *mixte* (et non pas *neutre* sexuellement), basée sur les capacités propres à chaque sexe, qu'aspirent alors ces femmes de 1848 :

"Nous n'aspérons point à être bons citoyens, nous aspirons seulement à être bonnes citoyennes, et *si nous réclavons nos droits, c'est comme femmes* et non comme hommes."¹²⁶⁷

Une catégorie politique que leur sexe définit à l'exclusion de tout autre critère : on trouve cette définition des femmes dès 1834 chez Adèle de Saint-Amand, qui déclarait que la société des droits de la femme, qu'elle appelait déjà de ses vœux...

"...fera sentir aux pouvoirs mâles que toute représentation nationale est incomplète tant qu'elle n'est que mâle ; que si les hommes représentent les droits des citoyens, des frères, des époux et des fils, ils sont totalement impuissants à représenter les droits et les vœux des citoyennes, des mères, des épouses et des filles."¹²⁶⁸

Car, explique Jeanne Deroin dans sa candidature à l'Assemblée Nationale :

"une assemblée législative, entièrement composée d'hommes, est aussi incompétente pour faire les lois qui régissent une société composée d'hommes et de femmes, que le serait une assemblée composée de privilégiés pour

¹²⁶⁷ *La Voix des Femmes*, 11 avril 1848. C'est moi qui souligne.

¹²⁶⁸ *Proclamation aux femmes sur la nécessité de fonder une société des droits de la femme*, s.d., 4 p. Selon Michèle Riot-Sarcey, cette proclamation date de 1834 (cf. *Parcours de femmes dans l'apprentissage de la démocratie...*, op. cit., p. 290).

discuter les intérêts des travailleurs, ou une assemblée de capitalistes pour soutenir l'honneur du pays.”¹²⁶⁹

Considérée globalement, la position féministe est pourtant loin d'être claire ; elle ne manque pas, elle non plus, de contradictions ou, disons plutôt, d'hésitations entre les choix philosophiques qui pourraient fonder leurs revendications. Ainsi, en 1849, entend-on Jeanne Deroin, la même qui précédemment justifiait la nécessité d'une représentation des femmes *par l'incapacité des hommes à les représenter* parce qu'elles sont trop différentes, adresser la prière suivante au comité électoral des démocrates socialistes :

“Citoyens,

Vous êtes démocrates-socialistes, vous voulez l'abolition de l'exploitation de l'homme par l'homme et de la femme par l'homme ; vous voulez l'abolition complète, radicale de tous les privilèges de sexe, de race, de naissance, de caste et de fortune ; vous voulez sincèrement toutes les conséquences de nos grands principes : liberté, égalité, fraternité.

C'est au nom de ces principes qui n'admettent pas d'exclusion injuste, que je me présente comme candidate à l'Assemblée législative, et que je viens vous demander pour appui, sinon pour être admise sur la liste des 28 qui seront présentés au suffrage des électeurs, au moins pour obtenir de votre justice que je ne sois point écartée de cette liste au nom d'un privilège de sexe qui est une violation des principes d'égalité et de fraternité.

Les services rendus au pays et à la cause sociale, la supériorité intellectuelle, la capacité spéciale et les talents oratoires du grand nombre de candidats qui se présenteront, vous fourniront assez de motifs pour m'exclure si vous le jugez nécessaire, sans vous appuyer sur un préjugé, contre lequel des hommes d'avenir doivent protester énergiquement, si ce n'est par sympathie, au moins par respect pour les principes.”¹²⁷⁰

A s'en tenir à cette seule adresse, on pourrait en déduire que Jeanne Deroin s'inscrit pleinement dans une pensée individualiste telle que nous la définissons aujourd'hui, à savoir : celle d'un individu qui, comme elle le dit elle-même, serait défini indépendamment de “tous privilèges de sexe, de race, de naissance, de caste et de fortune”. Pareillement, lorsqu'elle répond au *Peuple* qui s'était insurgé contre sa candidature¹²⁷¹, que “refuser à la femme le droit de vivre de la vie sociale, c'est un crime de lèse-humanité”¹²⁷², est-elle en parfait accord avec la doctrine universaliste qui refuse toute reconnaissance politique de catégories sur la base d'une commune appartenance à la société des hommes. Des hommes, c'est-à-dire des êtres humains, préciserait ici Jeanne Deroin. C'est ainsi que l'on peut suivre Marguerite Thibert lorsqu'elle affirme que les féministes de 1848 déploient un argumentaire inspiré des idées égalitaires de 1793¹²⁷³ ; mais pour aussitôt ajouter qu'il s'y mélangeait, curieusement, leur exact opposé, c'est-à-dire les dogmes saint-simoniens. N'est-ce pas ceux-ci qui résonnent dans les phrases de Jeanne Deroin, qui entend convaincre son auditoire en arguant de la complémentarité entre hommes et femmes ?

¹²⁶⁹ Cité par Jules Tixerant, *Le féminisme à l'époque de 1848...*, op. cit., p. 82. Repris dans *L'Opinion des Femmes*, 10 avril 1849.

¹²⁷⁰ Cité par Adrien Ranvier, “Une féministe de 1848. Jeanne Deroin”, op. cit., pp. 335-336.

¹²⁷¹ *Le Peuple*, 12 avril 1849. Cité par Adrien Ranvier, “Une féministe de 1848. Jeanne Deroin”, op. cit.

¹²⁷² *La Démocratie pacifique*, 13 avril 1849. Cité par Adrien Ranvier, *ibid.*

¹²⁷³ Cf. Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français...*, op. cit., pp. 314-315.

“C’est parce que la femme est l’égal de l’homme, explique-t-elle, et qu’elle ne lui est pas semblable, qu’elle doit prendre part à l’oeuvre de la réforme sociale et y faire entrer les éléments nécessaires qui manquent à l’homme pour que l’oeuvre soit complète.”¹²⁷⁴

On voit toute la difficulté qu’il y a à prendre prétexte de la différence sexuelle pour arguer de l’égalité entre les sexes ; car immédiatement, on risque de s’entendre répondre, sur le même terrain, que la différence est justement ce qui interdit l’égalité ; et c’est ainsi que *Le Peuple* rétorque à la candidate que

“l’égalité politique des deux sexes, c’est-à-dire l’assimilation de la femme à l’homme dans les fonctions publiques, est un de ces sophismes que repoussent non point seulement la logique, mais encore la conscience humaine et la nature des choses. L’homme, à mesure que sa raison se développe, voit bien dans la femme son égale, jamais il n’y verra son semblable.”¹²⁷⁵

Ou comment retourner à l’envoyeur ses propres arguments.

Cette tendance à emprunter le langage de la complémentarité pour justifier le besoin d’une égalité politique entre les sexes n’est pas simplement un glissement dans la logique de Jeanne Deroin : elle constitue au contraire une part importante de la revendication féministe, qu’on retrouve dans un grand nombre des textes publiés et des pétitions de cette époque.

“A côté du peuple-roi, disent certaines, il faut de toute nécessité proclamer le peuple-reine ou, mieux encore, les comprendre tous deux dans le peuple-souverains.”¹²⁷⁶

Soulignons ce pluriel apposé à “souverain”, et suivons l’analyse qu’en fait Michèle Riot-Sarcey qui nous livre cette citation : les femmes, selon elle, rendent le souverain pluriel en raison de la “visible différence qui distingue les hommes des femmes. Elles énoncent ainsi la pluralité du souverain et, par là même, sa multiplicité : “Il n’est pas bon que l’homme soit seul”, affirment-elles, les femmes doivent être normalement associées au gouvernement de la cité car, malgré tous les obstacles dressés contre leur épanouissement, elles ont su, elle a su “se relever d’elle-même” ; c’est dire combien les hommes manqueraient l’utilité publique en se passant d’une aide aussi précieuse.”¹²⁷⁷ Utilité des femmes, besoin public de leurs capacités : c’est bien en ces termes que s’expriment la plupart des pétitions et articles concernant la revendication d’un suffrage pour les femmes ; autrement dit, il s’agit moins de se baser sur leurs “droits à”, du seul fait qu’elles existent, que sur l’intérêt commun (renforcer les forces de paix et d’amour dans une société jugée trop masculine) qu’il y aurait à les voir

¹²⁷⁴ *La Démocratie pacifique*, 13 avril 1849. Cité par Adrien Ranvier, *ibid.*

¹²⁷⁵ *Le Peuple*, 12 avril 1849, cité par Adrien Ranvier, *ibid.*

¹²⁷⁶ Lettre autographe du 16 mars 1848, A.N. Bb 30 307, 171. Citée par Michèle Riot-Sarcey, *La démocratie à l’épreuve des femmes...*, *op. cit.*, p. 189.

¹²⁷⁷ Michèle Riot-Sarcey, *La démocratie à l’épreuve des femmes...*, *op. cit.*, p. 190.

admises au sein de la cité¹²⁷⁸.

De même que l'égalité devrait régir les rapports des époux dans le mariage, de même la cité devrait prendre, comme modèle de répartition des fonctions, celle qui s'établit tout *naturellement* dans la famille entre l'homme et la femme : complémentarité et réciprocité sans qu'il y ait, pour autant, de perte d'identité. Du modèle familial à la communauté politique, nulle rupture, mais au contraire, continuité et similitude d'organisation, sur la base de cette différence insurmontable socialement parce qu'elle est inscrite dans la "nature des choses" :

"il me semble, écrit l'une d'entre elles à *La Démocratie pacifique* en évoquant une possible candidature de George Sand aux élections, que l'assemblée serait une expression plus exacte du sentiment et de l'intelligence de la nation, si elle se composait de deux moitiés... *comme la famille...*"¹²⁷⁹

La femme doit être citoyenne en raison de ses fonctions sociales spécifiques, des qualités attachées à la fonction et à la nature de mère : la citoyenne n'est plus tant la mère du citoyen que signalait Mme de Rémusat en 1824¹²⁸⁰, que *la femme en tant que mère*, ce qui, en termes de droits, induit une participation et non plus une délégation : de la mère du citoyen à la citoyenne en tant que mère, apparaît l'individualité politique de la femme, à mi-chemin entre la revendication différencialiste et la revendication individualiste ; cette ambivalence du discours féministe est particulièrement bien illustrée par un texte d'Eugénie Niboyet, dans *La voix des femmes*, qu'on voit hésiter entre la "femme mère" aux droits spécifiques et la femme comme "moitié numérique de l'humanité" ayant droit aux mêmes droits que l'autre moitié :

"Il ne s'agit pas de rien déplacer, dit-elle dans un premier temps à ses lecteurs et comme pour les rassurer, de donner à l'un ce qui appartient à l'autre, mais d'accepter les conséquences d'une juste liberté afin qu'il y ait un droit égal pour la femme comme pour l'homme."¹²⁸¹

Droit égal pour l'homme et la femme :

"Comment donc, s'étonne-t-elle un peu plus loin, sous peine d'inconséquence, un gouvernement libre pourrait-il laisser en dehors de ses prévisions la moitié numérique de l'humanité, frappée jusqu'à ce jour d'interdit

¹²⁷⁸ La difficulté du féminisme quarante-huitard est la suivante : comment, dans un contexte si imprégné de la différence sexuelle, plaider l'égalité ? Le recours systématique à la *différence positive*, qui permet de vanter les mérites particuliers des femmes, et donc de justifier la revendication d'égalité, est en contradiction avec cette dernière. Nous y reviendrons.

¹²⁷⁹ *La Démocratie pacifique*, 14 mars 1848. Cité par Michèle Riot-Sarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes...*, *op. cit.*, p. 204. C'est moi qui souligne.

¹²⁸⁰ Mme de Rémusat, *Essai sur l'éducation des femmes*, 1824, p. 87 : "On doit regarder, dit-elle, la qualité de citoyen comme le vrai mobile de l'existence sociale de l'homme. La destinée d'une femme est à son tour comprise dans ces deux titres non moins nobles, épouse et mère de citoyen. Si en cette qualité, l'opinion publique lui accorde toute la considération qu'elle a droit d'inspirer, si son éducation est dirigée vers les moyens de l'obtenir, elle n'aura plus à se plaindre de son partage sur la terre." Pour une approche dépassionnée de ce type de convictions peut-être un peu vite qualifiées de traditionalistes, cf. Mona Ozouf, *Les mots des femmes. Essai sur la singularité française*, Paris, Fayard, coll. "L'esprit de la cité", 1995, pp. 143-171.

¹²⁸¹ Eugénie Niboyet, *La voix des femmes*, 20 mars 1848. Cité par Michèle Riot-Sarcey, *Parcours de femmes dans l'apprentissage de la démocratie...*, *op. cit.*, p. 538.

par la justice et par la force brutale ?”¹²⁸²

Cette mise en parallèle entre le gouvernement de la famille et celui de la cité, on la retrouve dans les discours de 1848 : sans cesse, chez Jeanne Deroin comme chez Claire Demar, on passe de la famille à la cité et inversement, comme si l’incapacité civile et l’incapacité politique, supposées reposer sur un même postulat (celui de la différence de sexe), devraient pouvoir se dissoudre d’un même mouvement en faveur des femmes. Il n’y a pas, dans l’esprit des femmes qui revendiquent un suffrage pour leur sexe, à cette époque et jusqu’en 1848 y compris, de distance entre la cité et la famille, et encore moins de différence de nature entre ces deux sociétés : toutes deux sont ou devraient être des sociétés fondées sur l’égalité, alors qu’elles sont actuellement *toutes deux* régies, pensent-elles, par le principe de la différence sexuelle, qui implique la subordination de la femme à l’homme.

Discours radicalement individualiste, si l’on s’en tient à cette formulation, sans examiner ses fondements philosophiques, c’est-à-dire la façon dont il puise dans l’idéologie des deux sexes. Discours radicalement individualiste, parce qu’il semble vouloir faire abstraction de la différence naturelle pour imposer un modèle égalitaire où seule l’individualité abstraite tiendrait lieu de référence pour rassembler les hommes et les femmes, en fait les individus, dans la société des égaux. En fait, il n’en est rien : hommes et femmes conservent leurs particularités, et c’est au nom de cette différence naturelle que les femmes justifient le besoin (plus que le droit) de se faire représenter *en tant que femmes*. Reste que ça n’est pas un droit spécifique qui est revendiqué, mais le droit de suffrage ; non pas un droit maternel, comme dans le cas de Claire Demar qui souhaiterait voir la législation matrimoniale et successorale (familiale pourrait-on dire) s’inverser au seul profit des mères, mais un droit politique “unitaire”, pour reprendre l’épithète chère aux fouriéristes — qui l’appliquaient à leur projet de système éducatif. Il faut donc prendre soin de distinguer la revendication de son objet ; dans un cas, c’est la différence sexuelle qui est appelée à la rescousse, dans l’autre, cette différence semble devoir se fondre dans l’unité politique ainsi reconstituée ; il n’y a pas de droit politique maternel (au sens pratique, institutionnel, du droit), et de droit politique paternel, ni de droit politique féminin, ou de droit politique masculin, dans la pensée des femmes socialistes, mais un droit de suffrage revendiqué au nom des différences de sexe. Toute la complexité de la revendication féministe réside dans cette distorsion entre la philosophie différencialiste qui la fonde, et la philosophie universaliste à laquelle elle prétend pouvoir s’adjoindre ; entre le droit tel qu’il est pensé, et le droit tel qu’il se pratiquerait si l’égalité politique était mise en application.

Pour qualifier cette pensée féministe, on pourrait parler de “sexualisme” : c’est-à-dire, une pensée qui ne serait ni tout à fait un familialisme, ni tout à fait un individualisme, mais une tentative de compromis entre les deux, puisqu’elle utilise la catégorie “sexe” pour justifier théoriquement un suffrage égalitaire dans sa pratique.

¹²⁸² *Ibid.*

Or, qu'est-ce que la catégorie "sexe", dans cette pensée ? Un recommencement de l'idéologie des deux sexes, mais cette fois, prolongée jusque dans la sphère politique : on l'a vu, cité et famille ne sont plus antinomiques, ni complémentaires pour Jeanne Deroin ou Eugénie Niboyet, mais doivent au contraire reposer sur les mêmes principes organisateurs. Alors que dans la pensée socialiste, par ailleurs largement indifférente au droit politique qu'elle subordonne au droits sociaux et à la réforme, est toujours maintenue, implicitement, l'unité politique de la famille à travers l'idée que l'homme doit en dépit de l'égalité civile (matérielle et d'éducation) garder une prééminence morale dans la direction du couple, les féministes font éclater ce fonctionnalisme politique : ce faisant, elles font aussi sauter la frontière entre sphère privée et sphère publique, qui avait servi jusqu'alors à *penser les différences* dans une société juridiquement égalitaire : à la famille, les particularismes et les spécificités dues à la "nature des choses" (autre nom pour ce qui n'est pas contrôlable, visible ou compréhensible), et à la cité, l'égalité, par définition abstraite et décrétée (par conséquent, de l'ordre du discours, donc justifiable et rationalisable) entre citoyens. Avec le sexualisme, on touche à une pensée qui utilise les catégories de l'idéologie des deux sexes, mais qui tend à sortir de la famille comme unité politique : c'est pourquoi on parlera d'une *forme* d'individualisme, parce que ce sont les membres de la famille — quoiqu'en tant qu'individus sexués — qui sont appelés à devenir des citoyens, c'est-à-dire des égaux dans la cité. Différence d'une part, égalité de l'autre : c'est toute la complexité de la pensée sexualiste, qui se fonde sur l'appartenance sexuelle pour se faire admettre dans une citoyenneté qui, jusque-là, a été pensée *a contrario* contre toute forme de spécificité et de catégorie : le citoyen a beau être, dans les faits, une personne adulte, de sexe masculin, et propriétaire de surcroît, il n'en est pas moins censé incarner la figure de l'universel, à travers une représentativité idéalisée, modélisée dirions-nous aujourd'hui.

Cette contradiction entre philosophie différencialiste et philosophie universaliste est-elle ce qui voue les féministes à l'échec ? Est-ce parce qu'elles n'ont pas su (ou pas voulu) entrer dans les catégories de l'universalisme, qu'elles n'ont pu se faire entendre de leurs contemporains ? Mais comment faire admettre l'idée d'une femme-individu sans en passer par un appareil conceptuel et philosophique certainement trop lourd pour les réquisits d'un militantisme révolutionnaire ? On va le voir avec Pierre Leroux, l'idée d'une femme-individu, qui est l'idée d'un individu sexuellement neutre, existe ; elle est même défendue avec talent et conviction, à l'époque. Reste qu'elle est encore trop théorique, trop abstraite, disons trop en décalage avec les catégories de pensée, pour être entendue immédiatement et donc, pour être utilisée telle quelle dans les articles, professions de foi et discours de 1848. Le sexualisme des femmes de 1848 est une alternative au conservatisme des constituants aveugles et sourds à toute idée d'une émancipation politique des femmes. Il a le mérite de nous montrer et la prégnance de l'idéologie des deux sexes, et la poussée individualisante qui tend à faire éclater les limites non seulement patrimoniales, mais également politiques, de la famille comme unité. Celle-ci devient de plus en plus une addition de personnes qui aspirent à apparaître comme telles dans la cité, et non plus par l'intermédiaire

moral du représentant implicite et naturel de l'ensemble. Simplement, cette individualisation s'inscrit encore fortement dans l'appartenance sexuelle. On le voit, les fonctions sociales et politiques, quoiqu'aspirées vers un égalitarisme de surface, ne sont pas encore bien dégagées du différencialisme sexuel : c'est encore au nom de celui-ci que l'on vante les mérites politiques des femmes. On va peut-être vers une individualisation de celles-ci parce que la famille éclate comme structure unitaire, mais on est loin, encore, de pouvoir penser la femme indépendamment de son sexe, c'est-à-dire comme l'individu indifférencié qu'elle est devenue aujourd'hui dans la cité.

Bien qu'elle se rattache conceptuellement à l'idéologie des deux sexes, la revendication en faveur d'un suffrage féminin n'était pas inscrite dans le déroulement linéaire de celle-ci ; car on l'a vu avec Ernest Legouvé, l'idéologie des deux sexes a cette particularité d'avoir pu *a contrario* justifier les conceptions fonctionnalistes sous-jacentes à la rhétorique de l'émancipation morale et matérielle (mais nullement politique) des femmes. En outre, la revendication en faveur d'un suffrage pour les femmes aurait tout aussi bien pu s'inscrire dans une pensée individualiste, faisant reposer le droit de vote non pas sur les qualités spécifiques au sexe féminin, et partant, sur l'utilité d'une représentation de la catégorie, mais sur son appartenance au genre humain, c'est-à-dire sur le droit de tout individu à participer à l'élaboration de la loi commune. On l'a bien dit, cette idée d'un individu neutre sexuellement est largement étrangère à la pensée dominante, au point que les féministes elles-mêmes usent de l'idéologie des deux sexes pour vanter les mérites d'un suffrage féminin.

6.1.2 ... préférée à des arguments plus individualistes

Il existe, à l'époque où la revendication en faveur d'un suffrage pour les femmes sort du silence, une analyse différente de la question ; c'est celle de George Sand, sollicitée par les féministes pour devenir candidate aux élections à l'Assemblée constituante en avril 1848 : George Sand qui oppose un refus tout juste poli à celles qui l'ont plébiscitée sans son accord, et qui pense qu'il est trop tôt, à cette date, pour admettre les femmes au droit de suffrage. Trop tôt, qu'est-ce à dire ? Qu'entre l'idée et sa mise en pratique, il faudrait passer par des gradations ? La citoyenneté doit-elle donc se mériter, pour qu'on la subordonne ainsi à des réquisits ? N'est-elle pas un droit, et comme telle, ne suffit-il pas de la décréter, et en l'occurrence, ne suffirait-il pas de *déclarer* que les femmes sont, elles aussi, des "citoyens" ? Aux femmes qui font tant parler d'elles, l'écrivain répond qu'en effet, elles ne sont pas des individus, c'est-à-dire qu'elles devront *d'abord* avoir fait la preuve de leur

indépendance en acquérant les droits civils, pour *ensuite* pouvoir prétendre à l'égalité politique, et non l'inverse : la loi fait d'elles la "moitié d'un homme" (l'époux), les mœurs en font souvent la moitié d'un autre (l'amant), et en dépit de cela, elles croient "pouvoir offrir une responsabilité quelconque à d'autres hommes"¹²⁸³, explique-t-elle pour justifier son refus.

Des deux types d'oppositions que rencontrent les féministes de 1848, celle de George Sand n'est pas la moins sévère, ni la moins virulente dans ses attaques. Mais, contrairement à Joseph Proudhon par exemple, autre protagoniste de ce débat qui se noue autour du suffrage des femmes, elle n'est pas anti-féministe ; simplement, elle fonde son argumentation sur d'autres principes politiques que ceux défendus par Jeanne Deroin ou Eugénie Niboyet. Il s'agit pour elle de faire advenir les femmes au rang d'individus en se battant pour leur égalité civile de femmes mariées ; lorsqu'aura été opérée la disjonction entre la femme comme citoyenne et la femme comme nature, alors seulement, sera envisageable son accès à la sphère des égaux, la cité. C'est pourquoi elle pense qu'il est trop tôt et qu'elle renvoie à un futur plus ou moins proche l'accès des femmes à la citoyenneté politique, en même temps qu'elle fustige celles qui, au contraire, font du droit de suffrage un préalable à toute évolution ultérieure.

Cette conception d'un droit de suffrage suspendu à une égalité civile préalable, qui induit par ailleurs la disjonction famille-cité, naturel-social, est très probablement issue de la pensée d'un homme qui reste très discret pendant cette période, et que George Sand a beaucoup fréquenté, lu, et entendu¹²⁸⁴. Cet homme, c'est Pierre Leroux. Ancien saint-simonien, ouvrier typographe et penseur éclairé, il passe aux yeux de beaucoup pour un illuminé ; quant à l'Histoire, elle l'a retenu pour avoir le premier réclamé, en 1851 et dans l'hilarité générale, un droit de vote *municipal* pour les femmes¹²⁸⁵. Sa philosophie de l'égalité des sexes représente, à l'époque, une véritable alternative à la pensée féministe telle qu'elle est défendue par les saint-simoniennes, et à la pensée familialiste telle que nous l'avons vue se déployer pendant toute cette première moitié du siècle. George Sand et Pierre Leroux sont les deux faces d'une même conception de l'individu politique, coupé de son appartenance sexuelle. Tous deux sont en rupture assez radicale avec l'idéologie des deux sexes, du moins dans les formes qu'elle a connues jusqu'alors ; et dans la lignée de Condorcet et Guyomar, on peut dire qu'ils réinventent pour leurs contemporains l'idée d'un individu politique sexuellement neutre.

¹²⁸³ George Sand, "A propos de la femme dans la société politique", in *Souvenirs et idées*, Paris, 1904, pp. 19-38. Il s'agit, d'après l'éditeur, d'une "lettre aux membres du Comité central, inachevée, datée de mi-avril 1848.

¹²⁸⁴ Deux thèses évoquent ou traitent ce lien entre les deux auteurs ; celle de J.-P. Lacassagne, *P. Leroux et G. Sand. Histoire d'une amitié*, thèse de 3ème cycle de littérature sous la dir. de P. Vernois, Strasbourg 2, 1971 ; ainsi que celle de Gérard Chalaye, *La religion de George Sand. Une mythologie romantique*, thèse de littérature, sous la dir. de J.-F. Durand, Aix-Marseille 1, 1995.

¹²⁸⁵ Cf. Jean-Pierre Lacassagne, *Un mage romantique. Pierre Leroux (1797-1871). Naissances d'un prophète : 1797-1832* (vol. I), thèse d'Etat de littérature sous la dir. de J. Gaulmier, Paris 4, 1990.

L'opposition féminine au suffrage des femmes

George Sand et Daniel Stern : deux écrivains aux prénoms d'hommes, deux femmes qui s'opposent en bien des points au mouvement engagé par Jeanne Deroin et les rédactrices de l'*Opinion des femmes*. Opposition que l'on a pu mettre sur le compte d'une différence de classe (les femmes de la grande bourgeoisie contre les femmes de la petite bourgeoisie), voire d'une trahison des premières à leur sexe, déjà visible dans leur pseudo identité d'écrivains. Bourgeoises, "donc" conservatrices ; critiques à l'égard du mouvement des femmes, donc "inconscientes de l'idéologie masculine dominante", sinon anti-féministes¹²⁸⁶. On est allé jusqu'à affirmer que George Sand n'avait "jamais demandé ni souhaité pour la femme l'égalité politique", ce qui est faux¹²⁸⁷.

L'opposition de ces deux écrivains au mouvement des femmes de 1848 est, certes, sans ambiguïté¹²⁸⁸ : en proposant leur candidature, les féministes comme Jeanne Deroin ont pris le risque de se ridiculiser, et, ce qui est pire aux yeux de George Sand (et de Daniel Stern), de ridiculiser l'idée même d'un affranchissement des femmes :

"Il est beaucoup d'hommes sincères, explique George Sand, qui se feraient vos avocats, parce que la vérité est arrivée sur ce point à régner dans les consciences éclairées. Mais on voit que vous demandez d'emblée l'exercice des droits politiques, on croit que vous demandez encore autre chose, la liberté des passions¹²⁸⁹, et, dès lors, on repousse toute idée de réforme. Vous êtes donc coupables d'avoir retardé, depuis vingt ans que vous prêchez sans discernement, sans goût et sans lumière l'affranchissement de la femme, d'avoir éloigné et ajourné indéfiniment l'examen de la question."¹²⁹⁰

On peut voir le mépris, la condescendance, ainsi que toute la distance mise entre la femme de lettres, intelligente et réfléchie, réaliste et mesurée, qu'est George Sand, et les femmes "sans goût et sans lumière" auxquelles elle s'adresse, et mettre cela sur le compte de la différence sociale, culturelle, etc. Mais au-delà de ce mépris affiché par l'écrivain, ne dit-elle pas autre chose ? Son refus de suivre les féministes sur le terrain politique ne tient-il pas à d'autres raisons qu'à la seule distance socio-culturelle entre la petite et la grande bourgeoisies ? Reprenons le fil des circonstances qui ont amené George Sand à s'adresser en des termes aussi

¹²⁸⁶ Cf. Armelle Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*, Paris, Presses de la FNSP, 1986, p. 268 et Michèle Riot-Sarcey, *Parcours de femmes dans l'apprentissage de la démocratie...*, op. cit., pp. 499-500.

¹²⁸⁷ André Maurois, *Lélia ou la vie de George Sand*, Paris, Hachette, 1952, p. 367.

¹²⁸⁸ Daniel Stern a des mots durs pour qualifier l'attitude des femmes saint-simoniennes, telles que Jeanne Deroin ou Pauline Roland, pendant la Révolution de 1848 : "Elles portèrent dans les banquets des toasts dont le ton mystique et le sens vague ne pouvaient ni convaincre, ni éclairer personne ; elles publièrent des journaux qui ne se firent point lire. L'une d'entre elles réclama officiellement, à la mairie d'une petite ville de province, son droit d'électrice : peu après, une autre plus hardie encore, afficha, sur les murs de Paris, sa candidature à l'Assemblée nationale. A ces démonstrations, qui n'étaient que hors de propos, il se mêla des excentricités de bas étage (...). Toutes ces choses bizarres, ce tapage extérieur, n'eurent d'autres effets que d'effaroucher beaucoup de bons esprits et de rendre au préjugé, qui allait s'affaiblissant, une force nouvelle." *Histoire de la Révolution de 1848*, Paris, 1850-1853, réédition Dominique Desanti, Paris, Balland, 1985, vol. II, pp.35-36 ; cité par Michèle Riot-Sarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes*, op. cit., p. 175.

¹²⁸⁹ Allusion à l'amalgame qui est souvent fait, à l'époque, entre féminisme, socialisme enfantin et fouriérisme.

¹²⁹⁰ George Sand, "A propos de la femme dans la société politique", op. cit.

virulents aux féministes de 1848 ; on verra qu'il ne s'agit pas seulement d'une différence de classe¹²⁹¹, voire de comportement culturel (la discrétion contre le tumulte, la bonne tenue contre le ridicule), mais que les positions philosophiques des unes et des autres sont aussi prégnantes en la matière que leurs préjugés de classe.

C'est au début du mois d'avril 1848 que quelques femmes de la Société de la Voix des Femmes imaginent un stratagème destiné à faire passer en force le principe du droit de suffrage des femmes, stratagème que Michèle Riot-Sarcey décrit en ces termes : "Légalement, des électeurs proposeraient une femme, George Sand, dont la candidature est illégale et, illégalement, des non-électorices proposeraient un candidat légal, Ernest Legouvé, à la députation."¹²⁹² Croyant de bonne foi que la première, cet "homme par l'esprit"¹²⁹³ qui est aussi une femme "puissante", sera sans difficulté élue par les hommes que son "génie" étonne, les féministes pensent pouvoir ainsi tromper la vigilance des électeurs, en créant un précédent sur lequel il sera impossible, par la suite, de revenir : "En appelant Sand à l'Assemblée nationale, les hommes croiront faire une exception, ils consacreront le principe et la règle"¹²⁹⁴. Mais George Sand n'est pas consultée, et cette assignation d'office à la candidature parlementaire provoque de sa part une réponse des plus acerbes :

"Je ne puis permettre — répond-elle aux féministes dans *La Réforme* — que, sans mon aveu, on me prenne pour l'enseignante d'un cénacle féminin avec lequel je n'ai jamais eu la moindre relation agréable ou fâcheuse."¹²⁹⁵

Or, au moment même où George Sand était à son insu plébiscitée par les féministes pour devenir leur candidate, celle-ci rédigeait la position officielle du gouvernement sur cette question d'un éventuel suffrage pour les femmes¹²⁹⁶. On y retrouve une des problématiques les plus chères aux socialistes de cette époque, à savoir l'opposition entre droits réels (la possibilité de se développer économiquement et intellectuellement ; la fameuse émancipation matérielle et morale des femmes, qui a tant occupé les esprits dans les années précédentes) et droits formels (les droits politiques, qui ne seraient utiles qu'aux femmes déjà éduquées, déjà favorisées, déjà accomplies : les aristocrates saint-simoniennes, selon le texte). Les droits politiques, on le sait¹²⁹⁷, ne sont qu'un

¹²⁹¹ D'autant que George Sand, petite-fille d'un oiseleur et fille d'une "femme perdue", n'était pas femme à mépriser une personne pour ses origines populaires ; ses romans et sa vie témoignent au contraire de son attachement aux petits et aux faibles, et de sa méfiance à l'égard des "comtesses" dont sa mère avait tant eu à souffrir. Cf. André Maurois, *Lélia ou la vie de George Sand*, op. cit.

¹²⁹² Michèle Riot-Sarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes...*, op. cit., p. 202.

¹²⁹³ *La Voix des Femmes*, 6 avril 1848. Cité par Michèle Riot-Sarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes...*, op. cit., p. 202.

¹²⁹⁴ *La Voix des Femmes*, 6 avril 1848. Cité par Michèle Riot-Sarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes...*, op. cit., p. 202.

¹²⁹⁵ Cité par Michèle Riot-Sarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes...*, op. cit., n. 111, pp. 326-327. Le texte de la réponse, publié le 10 avril par *La Voix des Femmes*, est reproduit en annexe ; cf. *infra*.

¹²⁹⁶ Cf. la présentation de Michelle Perrot à l'édition des textes politiques de George Sand, *Politique et polémiques*, Paris, Imprimerie nationale, 1997.

¹²⁹⁷ Cf. Armand Cuveillier (*Hommes et idéologies de 1848*, Paris, Marcel Rivière & Cie, 1956, "L'idéologie de 1848", p. 233) qui cite, à l'appui de l'affirmation selon laquelle "à la liberté purement formelle, à la liberté-droit de 1789, on cherche à substituer une liberté réelle, une liberté-pouvoir", un extrait du *Catéchisme socialiste* de Louis Blanc : "Qu'est-ce que la Liberté ? — C'est le pouvoir donné à l'homme de développer complètement ses facultés, sous l'empire de la justice et la sauvegarde de la loi. — Pourquoi, dans la définition de la Liberté, vous servez-vous du mot *pouvoir*, et non du mot *droit* ? — Parce qu'avec le mot *droit*, la liberté n'est qu'une théorie vague, tandis que le mot *pouvoir* tend à en faire une chose réelle." Cf. aussi Eugène Fournière (*Les théories socialistes au XIXème siècle de Babeuf à Proudhon*, Paris,

moyen aux yeux des socialistes, et non un but en soi : à quoi bon détenir des droits, si l'on ne peut les exercer ? Ainsi de la propriété qui n'est pas un droit tant que le travail n'en est pas un lui-même ; ainsi du suffrage qui ne résout pas le problème du chômage, de la misère, et du manque d'éducation des hommes et des femmes du peuple. George Sand reproche justement aux saint-simoniennes d'inverser cet ordre des priorités, en plaçant le suffrage avant l'acquisition d'une égalité civile :

“Dans ces derniers temps, plusieurs femmes, encouragées par l'esprit de secte, ont élevé la voix pour réclamer au nom de l'intelligence, les privilèges de l'intelligence. La question était mal posée. En admettant que la société eût beaucoup gagné à l'admission de quelques capacités du sexe dans l'administration des affaires publiques, la masse des femmes pauvres et privées d'éducation n'y eut rien gagné. Ces réclamations personnelles n'ont point ému la société. La société qui va se construire sera émue profondément des pétitions simples et touchantes qui se formuleront au nom du *sexe entier* et qui auront pour but de détruire le manque d'instruction, l'abandon, la déprivation, la misère qui pèse sur la femme en général, encore plus que sur l'homme. Nous ne craignons pas de le dire, les tentatives de la femme libre dans le saint-simonisme ont eu un caractère aristocratique. L'homme n'étant pas libre, comment la femme pouvait-elle sagement aspirer à l'être plus que lui ?”¹²⁹⁸

Quelques jours après cet article et l'altercation épistolaire entre la candidate malgré elle et les féministes, George Sand s'adresse dans une lettre aux membres du Comité central de la gauche¹²⁹⁹, dans laquelle elle prend le temps de s'expliquer longuement sur ses réticences à l'endroit d'un suffrage pour les femmes :

“Les femmes doivent-elles participer un jour à la vie politique ? Oui, un jour, je le crois avec vous, mais ce jour est-il proche ? Non, je ne le crois pas, et pour que la condition des femmes soit ainsi transformée, il faut que la société soit transformée radicalement.

Nous sommes peut-être déjà d'accord sur ces deux points. Mais il s'en présente un troisième. Quelques femmes ont soulevé cette question : Pour que la société soit transformée, ne faut-il pas que la femme intervienne politiquement dès aujourd'hui dans les affaires publiques ? — J'ose répondre qu'il ne le faut pas, parce que les conditions sociales sont telles que les femmes ne pourraient pas remplir honorablement et loyalement un mandat politique.

La femme étant sous la tutelle et la dépendance de l'homme par le mariage, il est absolument impossible qu'elle présente des garanties d'indépendance politique, à moins de briser individuellement et au mépris des lois et des mœurs, cette tutelle que les mœurs et les lois consacrent¹³⁰⁰.

Il me paraît donc insensé, j'en demande pardon aux personnes de mon sexe qui ont cru devoir procéder ainsi, de commencer par où l'on doit finir, pour finir apparemment par où l'on eût dû commencer.”¹³⁰¹

1904, pp. 111-112) qui souligne les réticences de Saint-Simon et, à sa suite, d'un grand nombre de socialistes (parmi lesquels Zoé Gatti de Gamond, *Fourier et son système*, Paris, 1839, pp. 10-11), à l'encontre de l'égalité politique comme but en soi.

¹²⁹⁸ *Bulletin de la république*, 6 avril 1848. Cité par Michèle Riot-Sarcey, *Parcours de femmes dans l'apprentissage de la démocratie...*, op. cit., p. 568. C'est moi qui souligne.

¹²⁹⁹ Lequel comité l'avait, comme les féministes, inscrite sur une quarantaine de listes de candidatures ; une fois encore, George Sand refuse de servir à “consacrer un principe”. Cette lettre est reproduite dans *La femme au 19ème siècle*, Textes réunis par Nicole Priollaud, Paris, Liana Levi, 1983, pp. 183-189, ainsi que dans George Sand, *Souvenirs et idées* Paris, 1904.

¹³⁰⁰ Ce passage est à rapprocher d'un extrait de sa correspondance dans lequel elle dit explicitement en quoi doit consister l'affranchissement des femmes : “Pour ne pas laisser d'ambiguïté dans ces considérations que j'apporte, je dirai toute ma pensée sur ce fameux affranchissement de la femme dont on a tant parlé dans ces temps-ci. Je le crois facile et immédiatement réalisable, dans la mesure que l'état de nos mœurs comporte. Il consiste simplement à rendre à la femme les droits civils que seul le mariage lui enlève, que le célibat seul lui conserve ; erreur détestable de notre législation qui place en effet la femme dans la dépendance cupide de l'homme et qui fait du mariage une condition d'éternelle minorité.” George Sand, *Correspondance*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, vol. VIII, p. 402.

¹³⁰¹ George Sand, “A propos de la femme dans la société politique”, *Souvenirs et idées*, op. cit., pp. 20-22.

On voit bien comment George Sand conçoit le suffrage, et on comprend mieux, de ce fait, pourquoi elle s'oppose aux actions féministes à cette époque : le droit politique est un aboutissement, il doit venir après "le reste", comme le couronnement d'une indépendance réelle, d'une émancipation de la personne ; il est le droit des "déjà égaux", il ne vient pas au contraire signaler une égalité là où elle n'est pas. Car qui oserait dire que les femmes sont égales aux hommes dans la société, au-delà de la déclaration de principe ? C'est d'ailleurs tout autant à un défaut de stratégie qu'à un manque de théorisation du problème de la différence entre les sexes, que George Sand attribue son désintérêt pour la cause des femmes telle qu'elle est formulée par les féministes saint-simoniennes de 1848 :

"Je ne vois point que, dans l'état actuel des choses, les femmes doivent être si pressées de prendre une part directe à la vie politique (...) *Il ne nous est point prouvé d'ailleurs que l'avenir doive transformer la femme à ce point que son rôle dans la société soit identique à celui de l'homme. Il nous semble que les dames socialistes confondent l'égalité avec l'identité.* (...) L'homme et la femme peuvent remplir des fonctions différentes sans que la femme soit tenue, pour cela, dans un état d'infériorité. Nous n'avons point trouvé jusqu'ici la protestation de ces dames assez significative pour qu'il soit nécessaire de les contrarier en la discutant. Si elle se formulait de manière plus sérieuse, nous consacrerions un travail particulier à l'examen de leurs droits et de leurs devoirs dans le présent et dans l'avenir."¹³⁰²

C'est au nom de *l'indépendance*, condition de la volonté individuelle, fondement de la conception individualiste moderne de la citoyenneté, que George Sand refuse de prendre en considération la revendication féministe ; et c'est moins en raison de la dualité sexuelle, que de la différence *juridique* entre hommes et femmes, que George Sand repousse leur égalisation politique. Il n'y a pas, dans son cas, de définition "naturelle" du citoyen chef de famille — et en cela, elle s'inscrit pleinement contre la conception familialiste de l'individu — mais au contraire, une reconnaissance de son caractère historique, et arbitraire. Le moment n'est pas venu ; cela ne veut pas dire qu'il ne viendra pas : apparemment d'accord avec les plus misogynes des anti-féministes, parce qu'avec eux elle partage l'avis qu'il ne faut pas, en 1848, donner le suffrage aux femmes, elle est en réalité en profond désaccord avec ceux qui justifient une telle situation par le caractère naturel de cette différence politique.

Il est intéressant, puisque nous en sommes arrivés à ce point, de s'attarder sur la conception que George Sand se fait de la différence entre les sexes, elle qui revendique une stricte égalité dans le mariage, dans la famille et dans le droit civil, pour qu'un jour puisse être envisagée l'égalité politique. Car, à la question "hommes et femmes sont-ils égaux ?", elle ne répond pas d'une manière aussi catégorique dans l'ordre de la

¹³⁰² George Sand, *La Vraie République*, le 7 mai 1848. Cité par Michèle Riot-Sarcey, *Parcours de femmes dans l'apprentissage de la démocratie...*, *op. cit.*, pp. 571-572. C'est moi qui souligne. Dans la lettre que nous examinons à l'instant, dans laquelle elle formalise un peu mieux ses reproches, elle revient sur cet aspect stratégique qui, selon elle, est lié au manque de réflexion sur la situation : "Si, dit-elle, comme je le crois, elles ne veulent pas détruire la sainteté de l'amour sur la terre, elles doivent alors se demander si elles n'ont pas fait une *campagne électorale* un peu hasardée, et si cette tentative est bien ce qu'il fallait faire pour prouver qu'elles avaient autant de jugement et de logique que les hommes." George Sand, "A propos de la femme dans la société politique", *op. cit.*, p. 24.

nature, que dans l'ordre de la société. Or, c'est toute cette distance, entre ce que l'on croit voir dans la nature, et ce que l'on cherche à construire dans la société, qui est intéressante et qu'il convient de bien examiner ; car depuis le début de notre étude, c'est bien elle, cette distance, que nous suivons : comment, d'un ordre naturel, certains déduisent, plus ou moins explicitement, un ordre social qui en serait la reproduction, plus ou moins fidèle ; comment, de ce point de vue, la différence sexuelle nous a jusqu'ici servi de "pendule", parce qu'elle est, au lendemain de la Révolution de 1789 et pendant toute la première moitié du XIX^{ème} siècle, un des derniers bastions du déterminisme socio-naturel.

Que pense George Sand des différences entre les sexes ? D'affirmative quant à l'égalité juridique, on la voit soudain devenir soit dubitative, soit sceptique et presque tentée de dire qu'il n'y a pas d'égalité entre les hommes et les femmes : ni dans l'art, ni dans les sciences, ni même dans les fonctions sociales en général. Hommes et femmes sont également aptes à toutes les sciences, tous les arts et toutes les fonctions, parce que l'intelligence n'a pas de sexe¹³⁰³, mais en chacun de ces domaines, ils manifestent certaines particularités qui sont propres à leur sexe¹³⁰⁴. On retrouve un grand nombre des poncifs de l'idéologie des deux sexes, dans le tableau qu'elle dresse de ce qu'il faudrait mettre à la portée de la femme, pour contribuer à son développement :

"Je voudrais, dit-elle, qu'elle pût s'occuper davantage de l'éducation de ses enfants, compléter celle de ses filles et préparer celle que ses fils doivent recevoir de l'Etat à un certain âge. Je voudrais qu'elle fussent admises à de certaines fonctions de comptabilité patientes et minutieuses qui me paraissent ouvrages et préoccupation de femmes plus que d'hommes. Je voudrais qu'elles pussent apprendre et exercer la médecine, la chirurgie et la pharmacie. Elles me paraissent admirablement douées par la nature pour remplir ces fonctions, et la morale publique, la pudeur semblent commander que les jeunes filles et les jeunes femmes ne soient pas interrogées, examinées et touchées par des hommes. *En y réfléchissant, on trouverait beaucoup d'autres fonctions auxquelles les femmes sont appelées par la nature et la Providence.*"¹³⁰⁵

Ainsi, la nature est-elle encore et toujours, même dans les esprits les plus "libres", l'instance à laquelle en dernier ressort on peut se référer dès lors qu'il s'agit de définir socialement les fonctions des hommes et des femmes¹³⁰⁶. Reste que, pour ces esprits "libres" (et c'est ce qui, à cette époque, permet de les qualifier de

¹³⁰³ Que ce soit chez George Sand, chez Daniel Stern, ou chez tous les socialistes que nous avons pu lire jusqu'à présent, le préalable à toute égalité, qu'elle soit uniquement civile ou qu'elle s'étende aux droits politiques, c'est la commune éducation des sexes : autrement dit, la possibilité, la liberté donnée à chacun de se développer, fusse selon sa nature sexuée. Cf. Daniel Stern, le chapitre III de ses *Esquisses morales et politiques*, Paris, 1849. On y trouve cette manière de conclusion : "Une égale possibilité de développement intellectuel, c'est là l'égalité fondamentale ; la seule à laquelle il est utile de prétendre, parce qu'elle implique en soi toutes les autres ; la seule qu'il est inique, aujourd'hui comme toujours, de ne point accorder." (p. 41).

¹³⁰⁴ George Sand, "A propos de la femme dans la société politique", *op. cit.*, p. 20.

¹³⁰⁵ George Sand, "A propos de la femme dans la société politique", *op. cit.*, pp. 20-21. C'est moi qui souligne.

¹³⁰⁶ Cette idéologie des deux sexes, on pourrait dire qu'elle agit même à l'insu de ceux qui l'utilisent et la revendiquent, comme dans cette petite phrase aux allures des plus égalitaristes par son contenu : "Il ne faut pas qu'un homme obéisse à une femme, c'est monstrueux. Il ne faut pas qu'un homme commande à une femme, c'est lâche." (George Sand, "A propos de la femme dans la société politique", *op. cit.*, p. 33.) N'y a-t-il pas, au-delà de cette apparente tentative pour réconcilier l'esclave et son maître, comme elle le dit plus haut, l'expression même de sa conception des rapports entre les sexes ? Car le caractère *monstrueux*, imputé aux hommes qui obéiraient aux femmes, semble bien plus proche d'une *contre-nature*, que la lâcheté des hommes usant de leur autorité, qui elle, relèverait plus de la bienséance, des normes sociales que d'une inversion des attitudes sexuées. L'autorité des hommes, en d'autres termes, est une *nature* qui, pour autant, ne doit pas s'exprimer avec trop de visibilité : tels sont les usages, qui tendent à valoriser la civilité des forts au profit des faibles.

“libres”), il n’y a pas à modeler la société sur cet état de fait : la nature fera son oeuvre, hommes et femmes trouveront, *individuellement*¹³⁰⁷, les fonctions qui leur conviendront le mieux ; les lois de la société n’ont pas à prendre en considération ce genre de constatation sur les différences sexuelles, qui doivent rester dans le domaine qui est le leur, celui de la nature.

On ne peut pas préjuger de toutes les motivations qui ont guidé George Sand lorsqu’elle a apposé une telle fin de non recevoir aux attentes des “dames socialistes”, et notamment, des motivations plus ou moins conscientes, telles que la distance sociale et la différence d’éducation qui séparent la dame de Nohant de Jeanne Deroin ou d’Eugénie Niboyet. Aussi, n’y a-t-il pas à trancher là-dessus. En outre, et au vu de ses justifications écrites et publiées sur ce sujet, on peut conclure que sa position intellectuelle, au demeurant toujours cohérente, n’est celle ni d’une anti-féministe, ni d’une “réactionnaire”. Après ces précautions, que reste-t-il à dire ? Que George Sand s’inscrit dans une tradition philosophique héritée de Condorcet et Guyomar, pour lesquels il fallait distinguer en chacun sa part politique, à tous égards neutre, abstraite, et indifférenciée, et sa part charnelle, celle de l’être humain plus ou moins faible, plus ou moins susceptible de s’enrhumer, différent de son voisin¹³⁰⁸ ; pour lesquels, et c’était là leur originalité, l’appartenance sexuelle elle-même était assimilable à un facteur naturel, donc adjacent comme les forces et les faiblesses de tout homme, en-deça du citoyen, avant lui ou plutôt, indépendamment de son statut civique.

Or, on l’a vu, l’appartenance sexuelle n’est pas pensée, en général à cette époque et pendant toute la première moitié du XIX^{ème} siècle, comme une *simple* nature ; elle est une nature qui détermine les situations juridiques et politiques des personnes, elle n’est pas susceptible d’être mise de côté comme un bras cassé, une couleur d’yeux, ou un âge avancé qui eux, n’interfèrent pas avec la reconnaissance de l’égalité civile et civique entre les citoyens. C’est pourquoi, pour la distinguer de la nature telle que Condorcet, Guyomar puis Sand la définissent, nous avons parlé, à plusieurs reprises, de “socio-nature” ; barbarisme en attendant mieux, qui a le mérite de bien montrer que ce que nous entendons aujourd’hui par “nature”, n’est pas ce que l’on entendait généralement par là. George Sand renoue avec cette “tradition” de Condorcet (peut-on parler de tradition pour

¹³⁰⁷ *Individuellement* : cela signifie, dans un contexte idéologique qui croit si fortement au déterminisme sexuel, que tout comportement individuel, que tout choix opéré par une personne, est d’abord inscrit dans son appartenance sexuelle. C’est pourquoi nous pourrions aussi bien utiliser, à la place de l’adverbe *individuellement*, celui qui correspondrait à cet englobement dans la nature sexuelle des individus (et qui n’est pas l’adverbe “sexuellement”, qui a acquis une autre signification, sexuelle et non pas sexualiste) ; nous avons choisi *individuellement*, ici, pour l’opposer, en tant que contrainte naturelle, à l’idée de contrainte sociale (au sens juridique *et* moral), qu’implique par ailleurs l’idéologie des deux sexes lorsqu’elle sert de modèle à l’organisation de la société.

¹³⁰⁸ La référence au rhume n’est pas anecdotique, elle renvoie à l’un des arguments de Condorcet : “Il serait difficile de prouver que les femmes sont incapables d’exercer les droits de cité. Pourquoi des êtres exposés à des grossesses, et à des indispositions passagères, ne pourraient-ils exercer des droits dont on n’a jamais imaginé de priver les gens qui ont la goutte tous les hivers, et qui s’enrhument aisément ?” Condorcet, “Sur l’admission des femmes au droit de cité”, *Journal de la Société de 1789*, n° 5, 3 juillet 1790. Reproduit dans *Paroles d’hommes (1790-1793)*, présentées par Elisabeth Badinter, Paris, P. O. L., 1989, p. 54.

une pensée aussi marginale ?) lorsqu'elle pose comme préalable à l'égalité politique, une égalité civile entre les hommes et les femmes ; car ce faisant, elle continue de penser la cité comme une sphère réellement abstraite, parce que constituée d'égaux, d'*individus* donc de personnes indifférenciées, les "déjà égaux" de la société civile. Tant que les femmes n'auront pas acquis cette égalité-là, qui les fait advenir au rang d'individus, elles ne pourront pas prétendre à l'égalité politique, sauf à dénaturer la signification de celle-ci.

N'a-t-on pas vu, en effet, les féministes revendiquer une similitude d'organisation entre la famille et la cité ? Ne demandent-elles pas, justement, une égalité au nom de leur différence dans la famille ? On a pu voir sous quelles contraintes rhétoriques, et à quelles fins, de telles comparaisons étaient utilisées. Mais il n'en demeure pas moins que, d'un point de vue philosophique — c'est-à-dire sans prendre en considération ni les motivations psychologiques, ni les explications sociologiques d'une telle position — une telle conception de la citoyenneté féminine rompt avec la doctrine individualiste telle que Condorcet et Guyomar l'avaient esquissée. Il n'y a pas, en effet, de distinction entre la part politique (le citoyen, unité fractionnaire indéfinie) et la part charnelle (l'être humain, unité irréductible et différenciée), dans la conception féministe sexualiste, mais au contraire, continuité : c'est ainsi que la cité est pensée comme une grande famille, composée d'hommes et de femmes apportant chacun, presque concrètement, les capacités propres à leur sexe. Que cela ne se traduise pas, dans les faits, par une différence de suffrage, ne change pas le fond du problème : la doctrine sexualiste est profondément séparatiste dans sa *conception* de la citoyenneté. C'est bien en tant que femme que la citoyenne vote, et non en tant qu'individu doté de droits ; et c'est bien comme individu sexué qu'elle prétend apporter quelque chose à la pratique politique.

La conception que défend George Sand est peu théorisée, on l'aura constaté. Elle n'en est pas moins claire et cohérente, alors même qu'elle continue de s'inscrire dans l'idéologie des deux sexes, parce qu'elle a parfaitement fait la distinction entre le monde de la nature, et le monde des droits. On peut supposer, sachant qu'elle a tant admiré Pierre Leroux, que c'est chez celui-ci qu'elle a acquis au moins une partie de ses analyses et de ses certitudes sur la question des femmes. C'est en tout cas chez lui que l'on trouve, à l'époque, la réflexion la plus approfondie sur l'égalité entre les sexes¹³⁰⁹ ; non plus du point de vue moral et matériel, comme c'était le cas pour la plupart des socialistes de l'époque, mais d'un point de vue à la fois plus politique et plus abstrait. C'est avec Pierre Leroux qu'on voit se déployer, pour la première fois, une pensée dans laquelle la femme n'est pas une et indivisible, mais un être humain *et* une personne sexuée.

¹³⁰⁹ On pourrait, dans le cadre d'une étude exhaustive, aborder longuement la pensée de Constantin Pecqueur qui, en 1844, défendait lui aussi le principe d'une égalité de droits, y compris politiques, entre les hommes et les femmes. Mais sa position, moins argumentée sur ce point précis, apporte peu en comparaison des développements auxquels la pensée de Pierre Leroux a donné lieu. La curiosité justifie néanmoins qu'on se réfère à l'ouvrage *De la République de Dieu. Union religieuse pour la pratique immédiate de l'égalité et de la fraternité universelles*, rédigé à la demande de ses Frères par C. Pecqueur, Paris, 1844 ; et aux travaux de G. Marcy, *Constantin Pecqueur, fondateur du collectivisme d'Etat (1801-1887)*, Paris, 1934, notamment le chapitre consacré à "l'organisation familiale" ; et de J.-P. Ferrier, *La pensée politique de C. Pecqueur*, Paris, LGDJ, 1969.

Pierre Leroux, ou le sexe neutre

Voilà comment George Sand, qui avouait n’être qu’“un pâle reflet de Pierre Leroux, un disciple fanatique du même idéal”¹³¹⁰, évoque les circonstances de sa première rencontre avec “le plus grand critique possible dans la philosophie de l’histoire”¹³¹¹, pendant l’hiver 1835-1836 ; elle n’en dira guère plus dans cette *Histoire de ma vie*, mais chaque nouvelle référence au philosophe y est empreinte d’une admiration qui suffit à dire dans quelle attitude de respect elle était, comme la plupart des socialistes de l’époque, à son endroit¹³¹² :

“Un jour que nous avons causé longtemps ensemble, moi lui demandant précisément ce qu’il me demandait, et tous deux reconnaissant que nous ne saissions pas bien le lien de la révolution faite avec celle que nous voudrions bien faire, il me vint une idée lumineuse. “J’ai ouï dire à Sainte-Beuve, lui dis-je, qu’il y avait deux hommes dont l’intelligence supérieure avait creusé et éclairé particulièrement ce problème dans une tendance qui répondait à mes aspirations et qui calmerait mes doutes et mes inquiétudes. Ils se trouvent, par la force des choses et par la loi du temps, plus avancés que M. Lamennais, parce qu’ils n’ont pas été retardés comme lui par les empêchements du catholicisme. Ils sont d’accord sur les points essentiels de leur croyance, et ils ont autour d’eux une école de sympathies qui les entretient dans l’ardeur de leurs travaux. Ces deux hommes sont Pierre Leroux et Jean Reynaud.””¹³¹³

Pierre Leroux est un ouvrier typographe qui, après un bref passage chez les carbonari, fonde en 1824 le journal *Le Globe*, dans lequel il défend le “principe de liberté” cher aux libéraux, principaux rédacteurs du *Globe*, tandis que lui-même, encore peu politisé, s’intéresse surtout aux questions d’esthétique¹³¹⁴. En 1830, il évolue, avec son journal (entretiens déserté par les libéraux), vers le saint-simonisme, dont *Le Globe* devient l’organe officiel. Mais, en désaccord profond avec Enfantin, il quitte le journal et le mouvement dès l’année suivante, en 1831 ; on sait, pour avoir déjà évoqué son expérience avec Jean Reynaud, qu’il dirige alors l’*Encyclopédie nouvelle*, du moins dans ses premiers volumes, puisqu’une brouille va séparer, vers 1840, les deux amis¹³¹⁵. En 1848, il fait paraître *De l’égalité*, un ouvrage important pour le sujet qui nous concerne ici, à savoir sa doctrine sur l’égalité des sexes. Pierre Leroux avoue que c’est Charles Fourier, exceptionnellement traité de “grand affranchisseur”, qui lui a frayé le chemin dans sa critique du mariage :

¹³¹⁰ Dans une lettre du 14 février 1844, citée par Armelle Le Bras-Chopard, *De l’égalité dans la différence...*, *op. cit.*

¹³¹¹ George Sand, *Histoire de ma vie...*, *op. cit.*, p. 356.

¹³¹² F. Thomas évoquait “l’influence considérable qu’avait Pierre Leroux sur les foules”, tandis que Proudhon décrivait son charisme en ces termes : “ma personne à moi n’inspire aucune sympathie tandis que Leroux est aimé de tout le monde”. Cf. Armelle Le Bras-Chopard, *De l’égalité dans la différence...*, *op. cit.* Respect qui n’est pas toujours dénué de rancœur, voire d’une certaine prise de distance, notamment à partir des années 1840 où le philosophe se brouille avec Jean Reynaud, comme on l’a vu, mais également avec ses plus fidèles admirateurs, telle George Sand qui l’aura pourtant longtemps soutenu financièrement. Cf. Armelle Le Bras-Chopard, *De l’égalité dans la différence...*, *op. cit.*, et André Maurois, *Lélia ou la vie de George Sand*, *op. cit.*, pp. 265-268.

¹³¹³ George Sand, *Histoire de ma vie*, 5^e partie, chapitre IX, *Oeuvres autobiographiques*, II, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1971, p. 355.

¹³¹⁴ Cf. Jean-Jacques Goblot, *La jeune France libérale, Le Globe et son groupe littéraire, 1824-1830*, Paris, Plon, 1995. Du même, voir *Le Globe, 1824-1830, Documents pour servir à l’histoire de la presse littéraire*, Paris, Champion, 1993 (galop d’essai de l’ouvrage pré-cité).

¹³¹⁵ Cf. *supra*, chapitre 5.

“Bien que je maintienne tout ce que j’ai écrit dans mes *Lettres sur le fouriérisme*, déclare-t-il en 1858, je n’en suis pas moins grand admirateur de Fourier pour le service immense qu’il a rendu à l’esprit humain en critiquant avec tant d’audace ce qu’il appelait le ménage. Le ménage, c’est-à-dire pour parler plus clair le mariage, était sa bête noire. Il avait en partie raison ; car sous une infinité de rapports, c’est la bête la plus noire qui existe ; c’est le mal même.”¹³¹⁶

Ce qui nous intéresse ici plus particulièrement est moins son analyse, somme toute assez proche de celle que font la plupart des socialistes de cette époque — puisque Pierre Leroux reprend à son compte la dénonciation du mariage, l’asservissement de la femme, son assimilation à un objet, à une propriété acquise par l’homme et sur laquelle il a, en vertu du droit civil, toute puissance¹³¹⁷ —, que les solutions qu’il envisage pour penser autrement l’égalité entre les sexes. A cet égard, nous distinguerons deux textes, publiés de part et d’autre de la Révolution de 1848 et qui montrent bien l’évolution qu’a suivie Pierre Leroux quant au droit de suffrage des femmes : de la discrétion et du silence sur cette question, à la revendication devant l’Assemblée nationale.

Au premier abord, Pierre Leroux ne se détache pas de l’idéologie des deux sexes ; lui aussi considère qu’hommes et femmes sont deux natures distinctes, et que “le sentiment en général prédomine chez la femme, que la raison abstraite prédomine en général chez l’homme”¹³¹⁸. Lui aussi fait passer l’émancipation des femmes par le mariage :

“C’est par le mariage, dit-il, que la condition des femmes a été améliorée ; c’est par le mariage, l’égalité dans l’amour, que l’émancipation des femmes aura lieu véritablement.”¹³¹⁹

Mais, à cette adhésion aux catégories de l’idéologie des deux sexes et au moralisme en matière de comportement sexuel des femmes, s’adjoint une philosophie de l’égale humanité qui, dans la sphère de la société civile, en contredit les fondements. Contradiction aperçue, et voulue ; il s’agit, pour Pierre Leroux, de faire admettre l’idée que société civile et société familiale requièrent, en raison de leurs spécificités, chacune leur propre conception de *l’être humain* (et non plus leur propre organisation, comme le voulait P.-L. Roederer). Dans la première, l’individu sans sexe ; dans la seconde, l’homme et la femme révélés en tant qu’être sexués, aux natures déterminées, aux différences complémentaires.

Pierre Leroux a mis le doigt sur la contradiction majeure qui sous-tend la situation de la femme ; admise à agir comme tout individu pour gérer des biens et passer des contrats, elle perd toute autonomie dès lors qu’elle

¹³¹⁶ Pierre Leroux, *L’Espérance*, octobre 1858, cité par Armelle Le Bras-Chopard, *De l’égalité dans la différence...*, *op. cit.* p. 262.

¹³¹⁷ Voir le chapitre consacré à cette part importante de l’oeuvre de Pierre Leroux, dans Armelle Le Bras-Chopard, *De l’égalité dans la différence...*, *op. cit.*, pp. 262-284.

¹³¹⁸ Pierre Leroux, *De l’égalité*, Boussac, 1848, p. 39 (réédité aux PUF, coll. Quadrige, 1997).

¹³¹⁹ *Ibid.*, p. 46.

passé de sa “famille naturelle” à la “famille contractuelle”, par le mariage :

“Notre loi civile est, au sujet de la femme, un modèle d'absurdes contradictions. Suivant la loi romaine, la femme vivait perpétuellement en tutelle : au moins dans cette législation tout était en parfait accord ; la femme y était toujours mineure. Nous, nous la déclarons, dans une multitude de cas, aussi libre que l'homme. Pour elle, plus de tutelle générale ou de fiction de tutelle : son âge de majorité est fixé ; elle est apte par elle-même à hériter ; elle hérite par portions égales ; elle possède et dispose de sa propriété ; il y a même plus, dans le communauté entre époux nous admettons la séparation des biens. Mais est-il question du lien même du mariage, où ce ne sont plus des richesses qui sont en jeu, mais où il s'agit de nous et de nos mères, de nous et de nos soeurs, de nous et de nos filles ; oh ! alors nous sommes intraitables dans nos lois, nous n'admettons plus d'égalité ; nous voulons que la femme se déclare notre inférieure, notre servante, qu'elle nous jure obéissance.”¹³²⁰

Pour Pierre Leroux, la femme n'existe pas : en dehors du couple, elle est une personne humaine, et dans la famille, elle est une épouse. Dans les deux cas, elle doit revendiquer l'égalité au nom de chacun de ces deux titres, mais en aucun cas au nom de la femme. C'est pour protester contre la doctrine d'Enfantin que Pierre Leroux fait une telle distinction :

“Libre et reconnue telle, non pas au titre particulier de femme, mais comme personne humaine, elle devient libre sans contredit, de son amour comme de toutes ses facultés, mais non pas libre d'abuser de l'amour.”¹³²¹

Autrement dit, la femme ne doit être reconnue en tant que telle, c'est-à-dire comme une personne sexuée, que dans le cadre du mariage, de l'amour, qui lui offre en même temps qu'une identité sexuelle, un frein à l'utilisation qu'elle pourrait en faire.

“Elle n'est donc femme que pour celui qu'elle aime et qui l'aime sous cette loi ; sa liberté d'amour lui est donc retirée en même temps qu'elle en fait usage.”¹³²²

Les femmes étant des êtres humains, elles ont droit à l'égalité ; mais la liberté que cette dernière induit doit être contrôlée sous peine de la voir se transformer en licence sexuelle ; c'est pourquoi la reconnaissance de l'égalité doit passer par une neutralité sexuelle qui ne s'effacera qu'au seuil du mariage, propice à l'épanouissement comme à l'encadrement du comportement sexuel des femmes. C'est ainsi que Pierre Leroux remédie au “problème” de l'émancipation féminine, trop souvent synonyme de débauche dans l'esprit de ses contemporains : il faut distinguer dans la femme son appartenance sexuelle de son appartenance humaine, parce que la première ne saurait supporter la liberté que réclame la deuxième. La femme selon Pierre Leroux n'est donc pas celle selon les médecins¹³²³ : elle tend au moins à s'en éloigner, car elle peut se concevoir en dehors de

¹³²⁰ Pierre Leroux, *De l'égalité*, op. cit., p. 49.

¹³²¹ *Ibid.*, p. 46.

¹³²² *Ibid.* C'est sans doute ce type d'affirmation qui fait dire à certains commentateurs qu'il craignait les femmes, pour chercher ainsi à limiter leur liberté en leur imposant la fidélité matrimoniale. Armelle Le Bras-Chopard, ainsi que Michèle Riot-Sarcey, sont toutes deux d'accord pour admettre que la femme individualisée, autonomisée, “fait peur” au philosophe, qui s'empresse, pour conjurer cette menace d'une femme-individu, de lui indiquer “le droit chemin de la famille” Cf. Michèle Riot-Sarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes...*, op. cit., p. 155, et Armelle Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence...*, op. cit., pp. 278 et 283.

¹³²³ Cf. Thomas Laqueur, *La fabrique du sexe, Essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris, Gallimard, 1992.

son sexe ; c'est de son appartenance à l'espèce humaine qu'elle tient son droit à l'égalité, et si son sexe reste déterminant, du moins son influence peut-elle se circonscrire à la sphère familiale.

C'est dans la continuité de Condorcet et Guyomar qu'il faut situer Pierre Leroux lorsqu'il tend à inclure les femmes et les hommes dans un seul et même ensemble, à leur trouver une communauté d'appartenance, l'Humanité, tout en rejetant le lien de causalité jusque-là admis entre la différence sexuelle et la séparation politique et sociale qu'elle justifie. Les femmes ne sont pas "une race à part", déclare-t-il, et ce qui nous semble aujourd'hui une tautologie ne doit pas cacher l'originalité d'une telle conception, qui tend à faire reconnaître une humanité pas seulement théorique, mais aux conséquences pratiques sur l'organisation de la société. Autrement dit, à faire accepter au moins le principe de la similitude de "facture" des hommes et des femmes, pris en dehors de leurs fonctions et devoirs sociaux. Car il reste indispensable, semble-t-il, de retrouver une complémentarité assise sur la différence, l'altérité radicale des deux sexes, dès lors que l'on examine l'organisation interne de la famille : dès qu'elle franchit le seuil du mariage, la femme voit sa nature se réaliser, en devenant alors ce à quoi celle-ci la destine : une mère, une épouse ; mais jusqu'à ce moment précis où elle entre "en fonctions", pour ainsi dire, la femme n'est qu'un être humain, dont la féminité n'est que virtuelle, comme une nature qui ne se révélerait que par la sollicitation du mariage :

"C'est à la nature, à l'organisation, que nous rapportons la virtualité secrète et mystérieuse, qui, de l'état latent, peut passer à l'état de manifestation ; qui, d'un être humain en général, peut faire un être humain particulier, ayant certaines propriétés distinctes, une épouse, une mère."¹³²⁴

Pour Pierre Leroux, il semble donc que la maternité ne soit ni plus ni moins spécifique pour la femme que ne l'est pour l'homme son aptitude "naturelle" à devenir artiste, savant ou industriel. Or, s'il n'a jamais fait aucun doute dans l'esprit de ses contemporains que la maternité et les fonctions qui lui sont attachées relevaient toutes d'une seule et même nature féminine, il en va autrement de l'assimilation des aptitudes masculines à une nature spécifique. C'est un point qu'Ernest Legouvé développe de son côté, nous l'avons vu : cette "professionnalisation" des fonctions maternelles, à travers ce parallèle entre la femme dont la nature virtuelle se réalise dans le mariage de la même manière qu'en tout homme se réalise sa capacité naturelle à devenir artiste, savant ou industriel. Ça n'est pas tant la naturalisation des fonctions sociales de l'homme qui nous intéresse pour le moment, que le recours à la *comparaison* pour définir les deux destins masculin et féminin dans la société ; jusque-là trop différents (tels deux races, dit Pierre Leroux), homme et femme accèdent non seulement à une humanité commune (ce qu'en théorie tous les socialistes se disent prêts à admettre), mais à un destin équivalent au sein de la cité : la maternité s'épanouit en la femme comme l'art en l'artiste, c'est-à-dire comme une *virtualité* qui, si elle ne s'exprime pas, n'en remet pas en cause pour autant l'appartenance à la communauté des Hommes.

¹³²⁴ Pierre Leroux, *De l'égalité*, op. cit., p. 41.

Certes, on reste dans le domaine de l'altérité radicale entre les deux sexes, une fois ceux-ci réalisés, virtualisés par le couple ; et à cette date, c'est-à-dire en 1838¹³²⁵, Pierre Leroux ne cherche pas encore à émanciper les femmes en passant par la reconnaissance d'une individualité politique, comme le souhaitent déjà certaines femmes issues du saint-simonisme. Mais insensiblement, c'est bien vers une reconnaissance d'un individu abstrait que l'on s'achemine, un individu dont l'appartenance sexuelle n'aurait pas d'incidence sur sa situation, ses libertés et ses droits. Simplement, cet individu neutre, universel (puisque'il appartient à l'Humanité, dit Pierre Leroux), disparaît une fois le seuil de la famille franchi ; dès lors, il devient une partie du couple, et en s'intégrant à ce Tout qui le détermine, il en accepte les conséquences dont la plus visible est la différenciation sexuelle tout à coup réalisée, virtualisée. C'est dans la famille, par le mariage qui *crée* le couple, qu'hommes et femmes (re)trouvent leur nature et acceptent de remplir les fonctions que celle-ci leur dicte : l'homme suivra sa pente naturelle d'artiste, de savant ou d'industriel, et la femme celle de la maternité.

Ces tentatives de réconciliation entre la femme-personne humaine (donc libre et égale tant qu'elle n'est pas mariée) et la femme-mère (donc juridiquement subordonnée à son époux parce que soumise à sa nature) reflètent, chez Pierre Leroux, la conscience d'une contradiction entre ces deux personnages de la société. Et s'il résout cette contradiction en naturalisant les fonctions sociales de l'homme, afin d'égaliser les destins des deux sexes, plutôt qu'en libérant la femme de sa nature, c'est qu'il est encore inconcevable de disjoindre la femme de sa fonction sociale et naturelle de mère. Autrement dit, si l'époque ne parvient pas à distinguer socialement la nature maternelle des femmes, qui signe leur altérité radicale au sein du couple comme entité physiologique, et leur nature humaine qui pourrait leur donner accès à une égalité politique et sociale, au nom de l'indifférenciation de tous les êtres humains, c'est bien parce que l'individu politique et social n'est pas sexuellement neutre justement. Ce qui fait obstacle à l'entrée en politique des femmes, à ce moment-là, c'est moins leur appartenance méconnue à l'humanité, ou leur prétendue infériorité intellectuelle, ou encore leur altérité radicale de femme-mère, que l'absence, ici vérifiée, de l'idée d'un individu politique sexuellement neutre.

Si, avec *De l'égalité*, Pierre Leroux n'envisage pas explicitement de reconnaître un droit de suffrage aux femmes, il a pourtant déjà esquissé, avec cet ouvrage, tous les contours d'une théorie de la citoyenneté abstraite, autour de cette notion de sexe neutre. C'est ainsi qu'entre 1848 et 1851, il va pousser son raisonnement et en tirer la conclusion que les femmes, en tant qu'êtres humains, ont droit au suffrage, à tous les attributs de la citoyenneté ; c'est ainsi qu'on le voit revendiquer un droit de vote pour les femmes en 1851 alors que peu avant, en 1850, paraissait sous la plume de son gendre et disciple, Luc Desages, un article exposant les principes du citoyen sexuellement neutre. Article qui rappellera, par sa forme, celle du dialogue utilisée en 1843 par Ernest

¹³²⁵ Le livre *De l'égalité* a été écrit en 1838, prévient l'auteur dans la première édition de son ouvrage, en 1848.

Legouvé, et par son fond, exactement les principes que celui-ci prêtait au “réformiste”, censé figurer la doctrine de Pierre Leroux — ce qui laisse penser que l’idée d’un suffrage pour les femmes était acquise et défendue bien avant la Révolution par Pierre Leroux et d’autres, même si nous n’en trouvons que peu de témoignages *écrits* avant cette date.

C’est en 1850 que paraît, dans la *Revue sociale*, un dialogue signé Luc Desages dans lequel les références à la philosophie et aux notions de Pierre Leroux sont récurrentes¹³²⁶ ; on connaît, par ailleurs, les liens qui unissent Luc Desages au philosophe, dont il était le gendre. Autant de raisons qui nous ont conduit à utiliser ce texte pour témoigner de l’influence de la pensée de Pierre Leroux et surtout, de l’existence de cette théorie de l’individu sexuellement neutre à l’époque de la Révolution de 1848.

Le texte de Luc Desages met en scène trois personnages : Lucien, Simon et Justus. Le premier, socialiste cultivé, s’adresse aux deux autres pour les convaincre de la justesse et de la nécessité d’une égalité politique entre les sexes. Lucien, venu proposer à Simon des billets pour un banquet, s’étonne que celui-ci n’en prenne que pour lui, et n’invite pas son épouse à l’accompagner au banquet, sous prétexte que ça n’est pas là une place pour les femmes ; c’est alors que s’engage une discussion sur la nécessité d’admettre les femmes à participer à la vie publique et politique. D’emblée, Lucien réfute la définition habituelle que l’on donne des femmes : on ne doit pas voir seulement leur appartenance sexuelle — il vaut même mieux “n’y pas faire attention” —, mais également, et même avant toute chose, considérer leur appartenance à l’humanité.

“Je proteste, précise-t-il, contre cet usage qu’on a de toujours séparer les femmes des hommes, appelant les premières la plus belle moitié du genre humain, regardant les hommes, apparemment, comme des êtres assez laids, quitte à leur attribuer ensuite tous les avantages de la vie, et à laisser aux femmes tout le fardeau, tous les devoirs les plus rigoureux.”¹³²⁷

On voit là toute l’originalité de la pensée de Pierre Leroux, relue par Luc Desages : car dans ce refus de séparer les femmes des hommes, il y a plus que l’apparente conviction qu’ils forment un tout ; il y a, aussi, l’idée pour la première fois exprimée comme telle, que les femmes *ne sont pas* une catégorie dans la nation (une “race”, disait Pierre Leroux).

On a vu comment les féministes, en défendant un suffrage féminin, élargissaient les principes de l’idéologie des deux sexes à l’organisation de la cité : à la complémentarité naturelle de la famille, devait

¹³²⁶ Luc Desages, “Le droit des femmes”, *Revue sociale ou solution pacifique du problème du prolétariat*, publiée par Jules Leroux, Paul Rochery, Louis Netre, n° 6, 7 et 8, 3ème année, février, mars, avril 1850. Ce dialogue, signale-t-il en introduction, aurait été écrit en 1849. Texte reproduit en annexe.

¹³²⁷ Luc Desages, “Le droit des femmes”, *op. cit.*, n° 6.

succéder la complémentarité naturelle dans la cité. On se situe, avec Pierre Leroux et Luc Desages, à l'opposé de cette interprétation du suffrage des femmes : la famille n'est plus une unité politique, par le fait que son chef seul apparaîtrait dans la cité. Désormais, hommes et femmes sont considérés comme deux individualités du point de vue politique. La famille n'est pas non plus un modèle d'organisation des fonctions politiques des deux sexes : elle est, au contraire, posée comme une société spécifique, dans laquelle les natures se réalisent, en opposition avec la société politique où les catégories disparaissent, fondues dans l'ensemble des individus indifférenciés. C'est cela que veut dire Luc Desages, lorsqu'il refuse de considérer les femmes en opposition, et même en complément, des hommes. Refus philosophique et politique d'un socialiste ; mais également, refus fondé sur l'analyse de l'histoire, qui n'a jamais, selon Pierre Leroux (qu'il reprend ici terme à terme), été traversée par la catégorie du sexe.

Du point de vue du politicien, sa position est claire, et ses principes rapidement énoncés :

“Le législateur n'a pas à tenir compte de l'apparition du sexe, soit chez l'homme, soit chez la femme. Toujours donc il doit voir dans la femme, qu'elle soit fille, mariée ou veuve, l'être humain, l'Humanité, qui est en nous tous, nous fait tous semblables, et nous donne à tous les mêmes droits politiques, indépendamment de notre sexe.”¹³²⁸

Du point de vue de l'historien, qu'il prétend également avoir, Lucien-Luc Desages adopte un point de vue plus complexe, par lequel il défend le principe que ce sont les inégalités induites par les diverses “castes” de chaque époque, qui ont engendré des situations spécifiques à chacun des sexes, qu'aujourd'hui on analyse, à tort, en termes de rapports de pouvoir entre les sexes. Autrement dit, ça n'est pas l'homme qui a “abusé de sa force et soumis brutalement la femme à tous ses caprices”¹³²⁹, qui l'a regardée, “on ne voit trop pourquoi, comme un être inférieur”¹³³⁰, mais les castes qui ont produit des types d'organisation sociale où la femme et l'homme étaient tous deux soumis aux mêmes déterminismes “structurels”. Voici comment, avec ses propres termes, il s'explique, alors que Justus conclut de ce qu'il vient d'exposer, que “l'asservissement de la femme est un cas particulier de l'esclavage général qui pèse et a pesé sur l'Humanité”¹³³¹ :

“Je ne suis pas, en effet, de ceux qui, considérant toujours les femmes à part des hommes, voient dans celles-là des victimes éternelles de ceux-ci.”¹³³²

A contrario de cette vision des choses, Lucien-Luc Desages — qui, là encore, emprunte à Pierre Leroux

¹³²⁸ Luc Desages, “Le droit des femmes”, *op. cit.*, n° 7.

¹³²⁹ *Ibid.* Luc Desages ne nie pas l'existence d'une domination masculine, et admet volontiers que ses effets, insidieux ou violents, alimentent les chroniques de la presse ; mais cette domination s'exerce à chaque fois d'une manière différente, parce qu'elle est englobée dans des “castes”, des rapports sociaux, qui déterminent autant les hommes que les femmes qui les composent à une époque donnée.

¹³³⁰ Luc Desages, “Le droit des femmes”, *op. cit.*, n° 8.

¹³³¹ Luc Desages, “Le droit des femmes”, *op. cit.*, n° 8.

¹³³² *Ibid.*

sa “philosophie de l’histoire”¹³³³ — distingue trois périodes qui ont vu l’esclavage et le despotisme respectivement réalisés par la famille, la cité et la propriété. Dans chacune d’elles, les femmes comme les hommes disparaissaient derrière les castes alors en vigueur, et les uns comme les autres subissaient cette domination avant toute chose. Dans la caste de famille, l’homme n’était rien, la race était tout¹³³⁴ ; dans l’antiquité, ça n’est plus la famille, mais la cité qui jouait ce rôle de définition sociale de l’homme, sans laquelle il n’était rien ; ce faisant, la femme n’était plus celle qui donnait des enfants (une postérité), mais celle qui donnait les guerriers et les éduquait. Enfin, au moyen âge, la propriété supplante ces anciennes castes : c’est désormais le château qui définit l’homme féodal¹³³⁵.

Ça n’est pas en tant que femmes, mais en tant qu’individus, que les premières doivent revendiquer un droit de suffrage, à condition que soit admise, par ailleurs, la notion d’individu sexuellement neutre ; notion difficile à admettre, si l’on en juge par les méandres suivis par le philosophe pour amener ses lecteurs à passer outre l’idéologie des deux sexes : “à passer outre” en ce qui concerne la définition de la citoyenneté, et non en ce qui concerne les fonctions privées, renvoyées au cercle clos et intime de la famille dans lequel s’épanouissent, au contraire, les deux natures sexuées. De cette définition duale des personnes, sort une nouvelle définition du citoyen, plus éthéré et plus universel que jamais. Et au lieu que la famille soit, en tant que société naturelle, le modèle d’organisation des fonctions des hommes et des femmes dans la société, elle devient au contraire un lieu à part, dont l’organisation ne doit pas déborder au-delà de ses propres délimitations ; c’est ainsi qu’une “femme en général” devient pensable indépendamment du “rôle particulier que son sexe lui crée dans la famille”¹³³⁶ — alors que par ailleurs, saint-simoniens et saint-simoniennes ne parviennent pas à penser cette femme en général sans immédiatement la rapporter à sa fonction de mère. Aussi, Pierre Leroux, pour mieux se démarquer de cette tendance à définir les femmes à *partir de* leur appartenance sexuelle, préconise-t-il de ne pas employer le mot “femme”, mais de lui préférer les titres de “personne humaine” et d’épouse :

“l’homme et la femme ne se révèlent comme sexes que lorsque l’amour les unit. Avant l’amour et le couple, la femme n’est pas, pour ainsi dire ; car elle n’existe pas en tant que femme, elle n’est qu’une personne humaine.”¹³³⁷

Aussi, leur adresse-t-il ce message :

“... comme personnes humaines, votre cause est celle de tous, elle est la même que celle du peuple ; elle se lie à la grande cause révolutionnaire, c’est-à-dire au progrès général du genre humain. Vous êtes nos égales, non parce

¹³³³ Pierre Leroux traite de toutes ces questions dans *De l’Égalité, op. cit.*, pp. 260-270.

¹³³⁴ Luc Desages, “Le droit des femmes”, *op. cit.*, n° 8.

¹³³⁵ *Ibid.*

¹³³⁶ Luc Desages, “Le droit des femmes”, *op. cit.*, n° 7.

¹³³⁷ Pierre Leroux, *De l’égalité, op. cit.*, pp. 44.

que vous êtes femmes, mais parce qu'il n'y a plus ni esclaves, ni serfs."¹³³⁸

La position, apparemment "réactionnaire" de George Sand, en 1848, ressort éclairée de cette incursion dans la philosophie de Pierre Leroux, qu'indéniablement elle s'est appropriée. A la conception sexualiste du droit de suffrage, elle aussi oppose sa conception individualiste : ça n'est pas en tant que femmes qu'il faut revendiquer un droit de suffrage, mais en tant qu'individus ; or, tant que les femmes n'auront pas été reconnues comme des individus, tant qu'elles n'en auront pas acquis les attributs essentiels (un droit civil indifférencié jusque dans la famille, donc une famille redéfinie sur un mode individualiste et non pas familialiste), elles ne pourront prétendre à un droit politique du même type que celui des hommes ; car selon George Sand, obtenir maintenant le droit de suffrage, ce serait obtenir un droit de femmes, d'épouses, de mineures, mais non de citoyens. Pourtant, telle n'est apparemment pas l'analyse politique de Pierre Leroux, du moins dans ses conclusions pratiques ; car à la fin de l'année 1851, il plaide, devant l'Assemblée nationale, la cause des femmes en réclamant pour elles un droit de suffrage municipal¹³³⁹. Dans son discours, il reprend une partie des arguments que nous connaissons déjà, auxquels il ajoute la fameuse réplique de Condorcet sur les hommes qui, en dépit de leur goutte, sont reconnus éligibles. Le député conclut dans une hilarité et un brouhaha croissants, bien conscient de développer une idée marginale jusque dans les rangs de la gauche ; non seulement marginale, mais capable de susciter un rejet violent, puisqu'on ira jusqu'à accuser cette proposition d'avoir hâté le coup d'Etat¹³⁴⁰. Ce dont Pierre Leroux, avec une certaine naïveté¹³⁴¹, s'est défendu en invoquant le caractère inévitable du coup d'Etat, et en appelant à la mémoire du premier homme politique à avoir défendu la même cause : Condorcet.

L'exemple de Pierre Leroux et de George Sand montre qu'il existait, à l'époque de la Révolution de 1848, une pensée individualiste capable de concevoir un citoyen défini sur la base d'un individu sexuellement neutre. Il montre également combien cette pensée, délaissée par les féministes elles-mêmes, et moquée par l'ensemble de la communauté des parlementaires, était alors en décalage par rapport aux catégories de la pensée

¹³³⁸ *Ibid.*, pp. 46-47.

¹³³⁹ *Le Moniteur universel*, 22 novembre 1851. Cf. la description et les commentaires de Jules Tixerant dans *Le féminisme à l'époque de 1848...*, *op. cit.*, pp. 100-102.

¹³⁴⁰ On a pu écrire, en effet, qu'à la veille de celui-ci, "un de ces insensés socialistes plaidait devant les législateurs de la France en faveur du droit politique des femmes, droit tout à fait chimérique. C'est un rapprochement que l'histoire pourra faire. Le peuple français a abandonné son Parlement le lendemain du jour même où, à propos d'une loi sur le régime municipal qui commençait ainsi "Tous les Français...", quelqu'un proposa d'ajouter : "Et toutes les Françaises..."". Cité par Pierre Leroux, *La grève de Samarez, poème philosophique*, Paris, Dentu, t. I, pp. 341-342.

¹³⁴¹ Comme a raison de le faire remarquer Armelle Le Bras-Chopard, dans *De l'égalité dans la différence...*, *op. cit.*, pp. 267-268.

politique. Entre la conception familialiste du suffrage et le sexualisme des saint-simoniennes en 1848, il y a la continuité d'une idéologie des deux sexes dont on trouve aussi les traces dans la pensée individualiste de Pierre Leroux ; aussi, il est intéressant de constater comment les uns et les autres ont utilisé cette idéologie des deux sexes, l'ont finalement conformée à leurs propres catégories : la famille comme unité politique, morale et sociale la première ; l'appartenance sexuelle comme identité politique et sociale des femmes, pour les autres ; l'individu partagé entre sa part privée et sa part publique, pour le dernier, Pierre Leroux. Dans les deux premiers cas, il n'y a pas de séparation entre le naturel et le politique, dès lors qu'il s'agit de l'appartenance sexuelle : autrement dit, l'idéologie des deux sexes guide l'idéologie politique dans la mesure où elle lui dicte quelles fonctions (politiques et sociales) devront exercer les personnes selon qu'elles appartiennent à tel ou tel sexe. On a pu voir les nuances d'une telle conception de la différence sexuelle, entre Ernest Legouvé qui prône le maintien de la famille comme unité politique et morale au nom de la différence sexuelle, et Jeanne Deroin qui, prenant acte d'une telle détermination de la part de ses contemporains, choisit de faire coïncider organisation familiale et organisation politique, c'est-à-dire de prolonger la différence sexuelle jusque dans la définition de la citoyenneté.

La philosophie de Pierre Leroux, qui énonce la possibilité théorique de penser l'individu social et politique indépendamment d'une appartenance sexuelle circonscrite à la sphère privée de la famille et du couple, est une pensée que l'on pourrait appeler individualiste radicale, parce qu'elle est la plus proche de notre conception actuelle de l'individu politique. Pourquoi les féministes de 1848, qui connaissent bien Pierre Leroux, ne le suivent-elles pas dans ce chemin ? La question pourrait paraître oiseuse, parce que profondément décalée par rapport aux réalités de l'époque : il pourrait en effet paraître vain, sinon douteux, de s'interroger sur ce qui n'a pas été choisi à une époque donnée, sur tout ce qu'on n'a pas dit, bref sur tout ce qui n'existe pas et aurait pu exister. La question n'est pas oiseuse, d'abord parce qu'elle permet de comprendre dans quelle mesure les féministes ont pu "choisir de", disons plutôt "préférer" s'inscrire dans l'idéologie des deux sexes, plutôt que de s'enfermer dans la philosophie complexe et certainement décalée, de Pierre Leroux. On attribuera moins, désormais, à une idéologie dominante (au sens de dominatrice) et à la nécessité de parler aux hommes leur propre langage, et finalement à des raisons extérieures aux féministes, leur sexualisme. Ensuite, parce qu'elle renforce le caractère marginal d'une pensée qui aujourd'hui nous paraît si moderne, et dont la résonance creuse à l'époque de 1848 pourrait nous sembler d'autant plus difficile à entendre. Le choix des féministes de *ne pas* suivre Pierre Leroux, en dépit de la cohérence que nous voyons aujourd'hui dans sa doctrine, montre bien que *la cohérence à l'époque n'était pas là*. L'idéologie des deux sexes était et reste pour cette période celle à partir de laquelle on pense ; et on l'a vu, le cadre *a priori* étroit de cette pensée permet malgré tout de parvenir à des conclusions antagonistes, telles que le suffrage du chef de famille ou le suffrage des individus sexués.

Tant que les femmes n'étaient pas admises à participer à la vie politique, il y avait moins division sexuelle des fonctions politiques (exclusion contre inclusion, non citoyenneté contre citoyenneté), que

spécificités distinctes de la famille et de la cité : l'une traversée des déterminismes du sexe, de l'âge ; l'autre, au contraire, construite sur l'indifférenciation, l'égalité abstraite, l'unité individuelle. Autrement dit, *il n'y avait pas prolongement de la différence sexuelle jusque dans la cité, mais négation de toute différence au sein de la cité* ; il n'y avait pas les femmes d'une part et les hommes de l'autre, mais les membres de la famille telle qu'on se la figure idéalement (c'est-à-dire *toutes* les femmes, tous les enfants, et tous les domestiques jusqu'en 1848) implicitement représentés par tous les citoyens (dans la mesure où ceux-ci sont admis eux-mêmes au droit de suffrage). Avec la pensée féministe sexualiste, c'est-à-dire celle des saint-simoniennes qui défendent le principe du droit de suffrage sur la base des mérites particuliers des femmes, la catégorie de référence bascule ; on demeure, certes, sous l'égide de l'idéologie des deux sexes, mais au lieu que celle-ci serve à justifier l'unité socio-naturelle, et englobante, de la famille, par opposition aux unités abstraites et individuelles de la cité, elle sert au contraire à nier le caractère abstrait et indifférencié des unités de la cité, au nom de la différence entre les sexes ; aucun homme, parce qu'il est un *homme* (une personne de sexe masculin) et non un individu, ne saurait représenter une femme, parce qu'en tant que femme, seule un membre de la catégorie des femmes est apte à cette fonction politique. C'est pourquoi nous disons que dans ce cas, la pensée féministe prolonge la différence sexuelle jusque dans la cité, au-lieu de la nier dans la famille. De la famille à la cité, on n'a donc plus deux sphères qui s'opposent par leurs principes d'organisation, mais deux sociétés identiques parce qu'elles sont toutes deux traversées de la même dualité sexuée. Leur seule différence est une différence de *taille*, entre la petite patrie et la grande ; mais toutes deux admettent hommes et femmes en tant que personnes sexuées, et non en tant qu'individus indifférenciés.

Il est entendu que l'on se situe, ici, au niveau des justifications théoriques apportées aux diverses revendications ; car les féministes aspirent en fait à un droit de suffrage qui a déjà été défini, qui est celui des *hommes*, comme elles disent, et qui correspond, dans la pratique, au dépôt d'un bulletin dans l'urne : autrement dit, il ne s'agit pas, dans l'esprit des saint-simoniennes, de différencier jusqu'aux bulletins, pour que les femmes soient vraiment électrices de leurs propres représentantes — du moins n'ai-je pas trouvé de telles revendications ; il s'agit simplement de se faire admettre au sein de la cité, et nullement d'imaginer, au-delà de cette acceptation, les modalités correspondant à la nature de leur conception du suffrage. Ces propositions ayant été refoulées, on manque d'éléments pour déterminer si, dans le cas où elles auraient été admises, les féministes seraient allées jusqu'à distinguer les bulletins féminins des bulletins masculins ; aussi, sommes-nous contraints de focaliser notre recherche sur les principes évoqués, et sur les arguments choisis par ces femmes pour justifier ceux-ci. Si les féministes et Pierre Leroux sont apparemment du même bord, ils ne le sont que dans la mesure où ils aspirent à une même chose : le droit de suffrage pour les femmes. Mais, dès que l'on se penche un peu sur les justifications, on les voit diverger entre une conception sexualiste où hommes et femmes sont deux catégories politiques, dont l'apparition se fait au détriment des anciennes catégories de la famille et de la cité abstraite, et

une conception individualiste où la catégorie de la cité abstraite est maintenue, pendant que la définition de l'individu, elle, change en se desexualisant. C'est parce que l'individu s'étend aux femmes, c'est parce qu'il englobe tous les adultes (tous les Hommes et non plus les seuls "hommes"), que par la même opération, l'appartenance sexuelle perd de son déterminisme socio-naturel, pour n'être plus qu'un caractère marginal, ou du moins, marginalisé aux seules fonctions individuelles. On l'a vu, Pierre Leroux pense comme ses contemporains qu'hommes et femmes gardent des caractères qui leur sont propres, et qui joueront un rôle dans l'attribution de leurs différentes fonctions sociales, professionnelles, et familiales.

Mais une coupure est faite, qui correspond à une rupture importante dans l'histoire des idées politiques sur la femme et la famille, entre le déterminisme sexuel et les droits individuels. Quand bien même le premier continuerait à exercer sa pression sur les vocations des hommes et des femmes, les droits, eux, n'auraient pas à en tenir compte : ils sont la part irréductible aux inégalités, aux différences, de la personne humaine qui, du même coup, atteint là à une définition encore plus abstraite qu'auparavant ; ou, sinon plus abstraite, disons où le sexe devient, dans la personne en question, une sphère à part, c'est-à-dire séparable de l'autre sphère qui correspond à sa part d'humanité, sa part commune, sa part susceptible d'être représentée comme son individualité. C'est pourquoi nous parlons d'une abstraction plus poussée de l'individu : car en s'étendant à un plus grand nombre de personnes et surtout, à un ensemble de personnes physiquement différentes, la définition de l'individu est amenée, par conséquent, à toucher moins de points communs à tous (c'est ainsi que le caractère masculin disparaît), et donc, à se rétrécir sur des bases plus éthérées, de moins en moins concrètes (où le caractère masculin est supplanté par la commune humanité). Ainsi, l'homme générique ne peut-il plus se confondre avec la personne majeure de sexe masculin, mais s'élève au-dessus de cette ancienne coïncidence pour ne plus englober que les personnes majeures.

Un aspect de cette progressive individualisation des membres de la famille se donne à voir dans un autre type de revendication, quoique tout aussi marginal à l'époque de la Révolution de 1848 : la revendication en faveur d'un vote familial. Peu développée, encore moins entendue, elle n'est significative que de l'évolution qui caractérise au même moment, sous d'autres formes, la pensée politique dominante. On a vu à travers l'individualisation du suffrage comment celle-ci tendait à mettre en place les éléments qui allaient permettre de penser autrement la citoyenneté des hommes et des femmes, et dont se sont emparées, avec plus ou moins de succès, les féministes saint-simoniennes. La conception familialiste du suffrage n'est plus ; la famille comme catégorie politique survit comme structure idéologique héritée du passé, reproduite et perpétuée à l'insu des constituants qui n'y voient toujours pas un enjeu politique digne de leur attention. Mais parallèlement, d'autres évolutions ont eu lieu, qui ont fait émerger la femme comme personne susceptible d'exister en dehors de la famille, de revendiquer une individualité politique, même si celle-ci reste, dans les discours féministes, une individualité politique spécifique au sexe féminin. Pour la première fois, la différence de sexe commence à être

envisagée comme une frontière politique, au lieu que jusqu'alors, elle ne traversait que la famille : c'est que tous les citoyens "en âge viril" ont droit de suffrage, et que seules les femmes, désormais, se voient privées d'un tel droit ; et que la famille, de plus en plus contestée par le mouvement socialiste au sens large, sort de son statut de société naturelle, pour advenir comme société traversée, à l'instar de la "grande", de conflits et de rapports de force. Elle s'est "socialisée", en quelque sorte, et a perdu ce caractère unitaire qu'elle avait gardé en dépit de la révolution individualiste. Désormais, apparaissent en son sein d'autres unités : celles des hommes et des femmes qui la composent, et sont regardés autrement que comme les parties d'un tout, mais aussi celles des enfants et des domestiques.

La revendication féministe a fait apparaître les prémisses d'une telle métamorphose, qui fait disparaître peu à peu la famille comme catégorie politique, au profit de la catégorie de l'individu sexué ; la revendication en faveur d'un vote familial confirme la prégnance de cette évolution, en montrant qu'avec les femmes, ce sont aussi les enfants qui sortent de leur inexistence politique et font advenir une toute autre idée de la famille dans la pensée de la citoyenneté. L'individualisation du suffrage, réalisée par la Révolution de 1848, provoque une rupture de fait, en isolant résolument le citoyen de ses anciennes attaches familiales et patrimoniales ; mais elle est aussi le fruit d'une évolution des catégories de la pensée politique, qui dans la famille a peu à peu renoncé à voir une unité, pour considérer les personnes qui la composaient.

6.2 Le vote familial : une revendication de substitution

La revendication en faveur d'un *vote familial* est exprimée pour la première fois au lendemain de la Révolution de 1848, par des hommes soucieux de mettre un frein aux effets jugés néfastes de l'individualisme en politique. C'est d'ailleurs là tout le paradoxe de cette revendication, qui pour lutter contre l'individualisme du suffrage universel, ne propose rien d'autre que d'en prolonger les effets bien au-delà du décret du 5 mars. En réalité, le paradoxe n'est qu'apparent ; il est visible à un niveau de lecture qui mettrait en parallèle l'individualisation du suffrage et celle des membres de la famille, que porte en lui le "vote familial" ; mais il s'efface lorsqu'on observe les modalités de cette revendication bien particulière. Alors, apparaît ce qui caractérise le vote familial, et qui le différencie de l'ancienne conception familialiste comme de la nouvelle conception individualiste du suffrage : c'est qu'au lieu de proposer un vote par citoyen, on souhaite introduire une différence politique entre l'homme chargé de famille, et l'homme célibataire. Il n'y a plus "un homme, une

voix”, selon cette conception du suffrage, mais une voix pour chacun des membres de la famille ; il y a donc individualisation de ces derniers, mais dans une optique politique qui cherche à rompre avec l’égalitarisme, en proposant une discrimination positive en faveur des “bons citoyens” que sont les individus chargés de famille. Cette revendication, tout à fait isolée à cette époque, est sans commune mesure avec le large mouvement qui la portera, à partir des années 1870, dans le sein de l’Assemblée¹³⁴². Elle signale néanmoins qu’une rupture est en cours, entre l’ancienne conception de la famille comme unité politique, et une nouvelle approche qui tend, de part et d’autre de l’échiquier politique, c’est-à-dire des constituants aux saint-simoniennes en passant par cette revendication en faveur d’un vote familial, à en individualiser certains, voire *tous* les membres.

6.2.1 Le vote familial comme revendication

Contemporaine de la disparition de la famille comme catégorie socialement constitutive de la citoyenneté active, on pourrait penser que cette revendication se contente finalement de reprendre à son compte, en les faisant sortir de l’implicite, les principaux motifs de l’ancienne conception familialiste du suffrage : mise en valeur de la famille comme élément politique moral, et masculinité du “geste électoral” fondée sur l’autorité domestique de l’homme. En fait, et en dépit de cette proximité idéologique indéniable, la revendication en faveur d’un vote familial ne relève plus de l’ancienne conception familialiste du suffrage à l’oeuvre pendant toute la première moitié du siècle. Elle s’en éloigne au contraire, en cherchant à faire émerger comme autant d’unités comptables l’épouse et les enfants de l’électeur : et même s’ils n’apparaissent politiquement que par la médiation obligatoire du chef de famille, ceux-ci sont bien, pour la première fois, dénombrés comme autant de voix exprimées.

Dans l’état des connaissances actuelles, on ne peut dénombrer que trois textes qui, au lendemain de la Révolution de 1848, évoquent la possibilité de mettre en place un vote familial. Il s’agit d’un article de Lamartine¹³⁴³, et de deux ouvrages écrits par des ingénieurs : Justin André, le premier, auteur d’un *Suffrage universel dédié à la famille représentée par son chef le père de famille*¹³⁴⁴, est un ancien capitaine de la garde

¹³⁴² Cf. Louis Carpentier, *L’organisation de la famille et le vote familial*, Paris, 1913 ; Emmanuel Harraca, *Sur le vote familial. Le suffrage du chef de famille normale*, Paris, 1930.

¹³⁴³ Alphonse de Lamartine, “Le passé, le Présent, l’Avenir de la République”, 2ème partie, livre VI, chap. XXVIII, *Le Conseiller du Peuple*, 1850. Voir des extraits de son texte en annexe.

¹³⁴⁴ Justin André, *Suffrage universel dédié à la famille représentée par son chef le père de famille*, Paris, 1850, 24 p. Voir des extraits de son ouvrage en annexe.

mobile, ex-commandant de la garde nationale, et licencié de l'École Polytechnique ; le second, Alphonse Courbebaisse, auteur d'un *Essai sur la théorie des élections*¹³⁴⁵, est un ingénieur des Ponts et Chaussées. Tandis que le premier, Lamartine, se contente de prédire qu'un jour viendra où l'on attribuera au chef de famille autant de voix qu'il a de personnes à sa charge, les deux autres, moins timorés, en font une véritable proposition ; mais chez l'un comme chez les autres, les considérations restent peu élaborées conceptuellement, voire contradictoires. Selon les termes employés (car l'expression de "vote familial" n'apparaît que plus tard¹³⁴⁶), il s'agit d'organiser le suffrage universel familial, ou encore, le "suffrage réellement universel"¹³⁴⁷ ; autrement dit, de reconnaître les *droits* de la femme et des enfants à voir leurs intérêts représentés politiquement, "car tout le monde, en effet, a intérêt à l'ordre social, les femmes et les enfants, aussi bien que les hommes."¹³⁴⁸ On entend même Justin André faire de cette réforme une des conditions qui contribueront à "relever la condition morale de l'épouse", à consacrer les droits de la femme¹³⁴⁹ ; car par ce droit de suffrage, "l'épouse grandirait en considération, et aurait en son pouvoir une arme honorable pour se défendre contre le débordement des mœurs du mari"¹³⁵⁰. Il est intéressant de noter, à cet égard, que cette justification du vote familial par le droit des femmes à une représentation politique se retrouve chez une des protagonistes de la revendication en faveur d'un suffrage féminin.

Eugénie Niboyet a beaucoup milité, dans les années 1830, en faveur d'une instruction pour les femmes¹³⁵¹. Femme de lettres séparée de son époux, vivant des revenus de sa plume, elle est membre de la Société de la Morale chrétienne, dont ses ouvrages reçoivent par deux fois des distinctions honorifiques¹³⁵² ; elle reçoit même une "indemnité littéraire" du gouvernement pour subvenir à ses besoins. Au moment de la Révolution, elle crée un journal, *La Voix des Femmes*. C'est là qu'elle revendique une reconnaissance du droit des femmes à l'existence politique, fût-elle exprimée de manière indirecte. Or, c'est toujours dans la famille que celles-ci sont situées, socialement et politiquement. C'est en tant que mères de citoyens qu'elles peuvent revendiquer l'égalité et obtenir un suffrage :

"Il ne s'agit pas de rien déplacer, explique-t-elle, de donner à l'un ce qui appartient à l'autre, mais d'accepter

¹³⁴⁵ Alphonse Courbebaisse, *Essai sur la théorie des élections. Système d'élections naturelles*, Cahors, Comarieu, 1851, 64 p. Voir des extraits de son ouvrage en annexe.

¹³⁴⁶ La première proposition de loi date du 31 juillet 1871 ; mais la première mention que j'aie trouvée de l'expression "vote familial" date seulement de 1912 (un article de Duval-Arnould, "Le vote familial", dans *La Libre parole* du 7 janvier 1912).

¹³⁴⁷ Alphonse Courbebaisse, *Essai sur la théorie des élections...*, *op. cit.*, p. 12.

¹³⁴⁸ *Ibid.*

¹³⁴⁹ Justin André, *Suffrage universel...*, *op. cit.*, p. 16.

¹³⁵⁰ *Ibid.*, p. 11.

¹³⁵¹ D'où l'influence qu'elle a pu recevoir d'écrits pédagogiques tels que ceux de Mme de Rémusat et de Mme Guizot, qui à cette époque figurent parmi les ouvrages les plus diffusés sur ce sujet. Cf. Mme de Rémusat, *Essai sur l'éducation des femmes*, *op. cit.* ; Mme Guizot, *Éducation domestique, ou lettres de famille sur l'éducation*, Paris, 1826, ainsi que Mme Necker de Saussure, *Éducation progressive, ou Étude du cours de la vie*, Paris, 1828 (dont des extraits sont insérés en annexe, ainsi que quelques éléments biographiques utiles pour situer socialement leurs auteurs).

¹³⁵² Cf. Michèle Riot-Sarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes...*, *op. cit.*, pp. 162-163.

les conséquences d'une juste liberté afin qu'il y ait droit égal pour la femme comme pour l'homme. Aucun ne songe à nier l'influence de la mère dans la famille ; c'est à elle qu'appartient la première éducation de l'enfant, l'éducation du cœur, de la conscience. Comment donc, sous peine d'inconséquence, un gouvernement libre pourrait-il laisser en dehors de ses prévisions la moitié numérique de l'humanité, frappée jusqu'à ce jour d'interdit par la justice et par la force brutale ?”¹³⁵³

Mais, en tant qu'épouses subordonnées, elles peuvent laisser aux hommes “chef de famille par la transmission du nom”, le droit incontesté de représenter “dans l'Etat la grande famille nationale”, autrement dit, la possibilité de parler au nom de toute la famille.

Au premier abord, Eugénie Niboyet ne propose pas un vote familial au sens où nous l'avons défini : l'égalité semble jouer plutôt en sens inverse de celle de Justin André ou Alphonse Courbebaisse. Il s'agit d'une égalité négative, consistant à refuser au fils ce que l'on refuse à la mère, *dans la mesure où tous deux sont également subordonnés au père de famille* :

“si le vote du chef de famille est complexe, s'il compte non seulement pour la mère, mais pour les filles, pourquoi ne compterait-il pas aussi pour le fils ?”¹³⁵⁴

Selon toute vraisemblance, la question, destinée à montrer l'équivalence entre l'épouse et le fils, appelle plutôt dans son esprit une réaction à cette situation déséquilibrée en termes d'une reconnaissance d'un droit de suffrage aux épouses et aux filles majeures, quitte à ce que ce droit des femmes soit médiatisé par le “geste” électoral des hommes, fils ou pères de famille. C'est là que l'ultime différence de sexe doit jouer : non au niveau du droit, mais de son *expression* directe.

Il y a bien, de la part de cette “féministe” de 1848, un acquiescement tacite à l'exercice d'un “vote familial” reposant sur une conception de la famille en tant que regroupement d'individualités et non plus, comme autrefois, en tant qu'*unité* hiérarchisée et indivisible ; le respect de l'autorité maritale et paternelle a pourtant encore une influence déterminante dans l'attribution des “rôles”, en l'occurrence celui de l'électeur. Rôle viril de l'homme à qui il revient d'intervenir *physiquement*, concrètement dans la sphère politique par les gestes liés à la participation électorale ; pendant qu'aux femmes et aux filles, on demande de reconnaître politiquement leur existence en tant que moitié de l'humanité, sans que cela se concrétise nécessairement par un geste dont on n'est pas loin de penser qu'il ne leur “sied”¹³⁵⁵ pas. L'individualisation indéniable qui consiste à faire cette demande en faveur d'un *droit* de suffrage pour les femmes et les filles, s'inscrit encore largement dans le cadre des

¹³⁵³ Eugénie Niboyet, *La Voix des Femmes*, 20 mars 1848. Cité par Michèle Riot-Sarcey, *op. cit.*, pp. 537-538.

¹³⁵⁴ *Ibid.*

¹³⁵⁵ Je fais référence à une expression de Mme de Rémusat : “Etre épouses et mères, voilà notre état et nos dignités”, dit-elle ; si la qualité de citoyen doit être regardée comme “le vrai mobile de l'existence sociale de l'homme”, si “l'homme doit être formé pour les institutions de son pays”, et “la femme pour l'homme tel qu'il est devenu” alors, explique-t-elle, “la destinée d'une femme est à son tour comprise dans ces deux titres non moins nobles, épouse et mère d'un citoyen.” Il s'agit, en détournant la femme de son ancienne influence, de la conformer à l'état de “vie intérieure et calme qui [lui] sied.” Ce qui lui “sied” est conforme à sa nature, et inversement. Cf. Mme de Rémusat, *Essai sur l'éducation des femmes*, *op. cit.*, respectivement pp. 24, 24-25, 27 et 103.

fonctions imposées par l'organisation *hiérarchique* de la famille.

Justin André n'ajoutait-il pas, lui aussi, qu'étant donné que l'on ne peut laisser les femmes "voter directement, on doit attribuer leurs votes au représentant naturel et légal de leurs intérêts"¹³⁵⁶ ? L'homme n'est-il pas "visiblement destiné à être le protecteur de la femme"¹³⁵⁷ ? Les suffrages sont nécessairement placés entre les mains d'un seul, le père de famille, en tant que détenteur naturel de l'autorité auprès de son épouse et de ses enfants ; le droit de ceux-ci est un droit à être représentés, et non à exprimer une opinion politique — dont on doute qu'ils soient capables d'en avoir une. En outre, dans le cas de Justin André ou d'Alphonse Courbebaisse, ça n'est même pas l'opinion politique des membres de sa famille que le citoyen est appelé à exprimer, mais *son opinion politique en tant que chargé d'une famille nombreuse*. La famille est là comme caution morale susceptible de différencier les bons citoyens des autres, les célibataires¹³⁵⁸. En fait, et c'est là une des contradictions propres à la revendication en faveur d'un vote familial, se mêlent constamment les deux approches ; celle qui justifie cette notion par la nécessité de voir les femmes représentées ; et celle qui cherche surtout à privilégier les pères de famille au détriment des célibataires. Contradiction conceptuelle, puisqu'elle mêle une conception égalitaire avec une volonté discriminante. Mais contradiction qui n'en est pas forcément une dans l'esprit de ceux qui la vivent, dans la mesure où tous semblent admettre l'homogénéité des opinions politiques des membres de la famille : dès lors, défendre le vote familial pour des raisons morales, ou pour promouvoir le droit des femmes à être représentées, revient exactement au même, dans la mesure où il est postulé que toute femme exprime nécessairement l'opinion de son époux, lequel époux exprime nécessairement une opinion de père de famille et non de célibataire.

La revendication en faveur d'un vote familial est un discours politiquement situé, qui s'inscrit contre l'individualisme de la Révolution de 1848 mais qui, pourtant, a intégré une indéniable individualisation des personnes : les membres de la famille apparaissent désormais moins comme les parties d'un tout que comme des entités qui pèsent toutes d'un poids égal. C'est ainsi que, si l'on appliquait cette idée "bizarre et hardie"¹³⁵⁹, on obtiendrait l'équation : une personne = une voix, et non plus "un citoyen = une voix". On se trouve devant le même type de paradoxe que dans le cas du vote des femmes : fondée sur une conception sexualiste de la citoyenneté, donc sur le principe anti-individualiste du respect des particularités propres à certaines catégories de la société, la revendication saint-simonienne aurait abouti, selon toute vraisemblance, à un suffrage indéterminé pour les hommes comme pour les femmes ; inversement, mais selon une distorsion tout à fait similaire, le vote

¹³⁵⁶ Alphonse Courbebaisse, *Essai sur la théorie des élections...*, *op. cit.*, p. 12.

¹³⁵⁷ Justin André, *Suffrage universel...*, *op. cit.*, p. 11.

¹³⁵⁸ On trouve, chez Justin André, une description dramatisée de ce qu'est un célibataire, exception faite des ecclésiastiques. *Ibid.*, p. 22.

¹³⁵⁹ Selon l'expression d'Alphonse Courbebaisse, *Essai sur la théorie des élections...*, *op. cit.*, p. 12.

familial qui repose sur une défense des intérêts de la famille, aboutit finalement à promouvoir un suffrage des individus quels que soient leur sexe et leur âge. Dans les deux cas, la philosophie du discours entre en contradiction, au moins au niveau conceptuel, avec les effets de ses propositions de réforme.

Le vote familial est une façon de faire intervenir la famille comme catégorie socialement constitutive de la citoyenneté mais, dans la mesure où elle en individualise les membres, elle sort de la conception familialiste du suffrage. Que le citoyen soit, pour les individualistes égalitaristes du décret du 5 mars 1848, *tout homme en âge viril* ; ou qu'il pèse politiquement autant que le nombre de personnes qu'il a dans sa famille, pour les partisans d'une représentation politique spécifique des *chefs de famille empiriques*, on assiste par l'apparition de cette nouvelle alternative, à la fin de la famille comme catégorie politique, supplantée désormais par la personne comme unité politique. Cet éclatement de la famille, visible institutionnellement dans le suffrage universel de 1848, avait commencé d'émerger au sein des parlementaires dès 1831, comme en témoigne un débat très significatif sur la délégation des contributions.

6.2.2 L'éclatement de la famille comme unité politique

On sait que depuis le décret de l'an X, n'importe quel montant de contributions pouvait être délégué par une épouse à son époux, un père à son fils, un beau-père à son gendre, etc., pour permettre à un membre de la famille de devenir électeur ou éligible. Ce qui, en 1831, lors de la discussion sur la loi électorale, est proposé par le gouvernement (et rejeté par la majorité des députés) relève d'une toute autre logique que celle du familialisme tel que nous l'avons défini pour décrire le fonctionnement politique de toute la période.

En 1831, il s'agit non plus de permettre la délégation des contributions à un membre de la famille, mais d'autoriser un électeur à déléguer une partie de ses contributions *tout en conservant ses propres droits électoraux*. Autrement dit, à condition qu'il soit assez riche — et pour se réserver la quotité d'impôts suffisante, et pour déléguer le reste à l'un ou à plusieurs de ses fils —, un électeur pourrait démultiplier le nombre de suffrages en fonction de ce que son patrimoine lui permettrait. L'article 10 proposé par le gouvernement est ainsi rédigé :

“Les contributions directes, payées par un père ou par une veuve, seront comptées à celui ou à ceux de ses fils âgés de 25 ans ; à défaut de fils âgés de 25 ans, à celui ou à ceux de ses petits-fils ; à défaut de petits-fils, à celui ou à ceux de ses gendres ou petits-gendres, qui recevront une délégation de tout ou partie desdites contributions du

père ou de la veuve. Le père conservera des droits électoraux s'il se réserve la quotité d'impôts suffisante."¹³⁶⁰

La commission, qui demande à ce que la femme séparée de corps soit comprise dans les catégories de personnes pouvant déléguer leurs contributions, ne voit rien à redire, quant à elle, sur cette modification de l'esprit de la loi électorale. Ce sont des députés qui vont veiller à ce que celui-ci soit respecté, en empêchant que l'article soit voté dans les termes du gouvernement et de la commission.

C'est contre la multiplication des suffrages à l'intérieur de la famille qu'Eusèbe Salverte proteste¹³⁶¹ ; c'est donc *au nom du maintien de l'unité politique de la famille* qu'il refuse que certains de ses membres soient faits électeurs par la seule et simple volonté d'un père déjà électeur :

"l'amendement que j'ai l'honneur de vous proposer maintient, comme vous le voyez, la législation existante¹³⁶². Cette législation est fondée sur un principe de justice. *Les femmes, condamnées à une nullité politique, doivent au moins être représentées* par leurs enfants ou leurs gendres. Mais aucun motif de cette espèce ne milite en faveur des pères. Je cherche en vain sur quels principes le gouvernement et la commission ont pu se fonder pour attribuer à un homme qui déjà exerce personnellement ses droits électoraux, la faculté d'en déléguer une partie à ses enfants ou gendres, et de faire ainsi, tout en restant électeur, 3, 4 électeurs s'il était assez riche, ou s'il avait une famille assez nombreuse."¹³⁶³

La distinction, faite ici, entre les femmes nulles politiquement et les hommes de la famille, ne doit pas prêter à confusion. On sait que ça n'est pas parce que les femmes sont condamnées à demeurer en dehors du système politique, que les veuves sont autorisées à déléguer leurs contributions, mais parce qu'en détenant l'usufruit du patrimoine qui un jour reviendra à leurs descendants, elles immobilisent complètement le droit électoral attaché à ce patrimoine, fût-il inférieur au montant exigé pour devenir électeur (300 francs jusqu'en 1830, puis 200 francs)¹³⁶⁴. Lorsqu'Eusèbe Salverte compare la situation des femmes et des pères, il contribue à cette confusion ; car ce contre quoi il lutte, par son amendement, relève en fait moins d'une défense des droits politiques des femmes, que de la conception familialiste du suffrage. C'est bien pour ne pas priver un patrimoine de la représentation politique à laquelle il donne droit, qu'il admet la délégation par la veuve de ses contributions ; il ne fait pas d'exception pour les veuves, puisque c'est aussi en raison d'une conception familialiste du suffrage qu'il refuse de voir le père électeur déléguer ce qu'il lui reste de contributions pour investir l'un de ses descendants du droit de suffrage. Aussi, lorsqu'un autre député, M. His, vient revendiquer un même traitement

¹³⁶⁰ Texte soumis à la discussion dans la séance de la Chambre des députés le 28 février 1831. *Archives parlementaires*, t. LXVII, pp. 304-309.

¹³⁶¹ Eusèbe Salverte est surtout connu pour les brochures qu'il écrivit, en faveur de la cause libérale, sous la Restauration.

¹³⁶² L'amendement d'Eusèbe Salverte, qui reprend celui de Bayet à la loi électorale de 1820, est ainsi conçu : "Les contributions foncières payées par une veuve seront comptées à celui de ses fils, à défaut de fils, à celui de ses petits-fils, et à défaut de fils et de petits-fils, à celui de ses gendres qu'elle désignera." A un député qui fait remarquer qu'un fils mineur peut, selon cette formulation, empêcher un gendre de représenter une veuve, Salverte accepte de ne pas contraindre la veuve à suivre l'ordre des générations, mais de la laisser choisir celui qu'elle désignera ; aussi la rédaction définitive sera-t-elle la suivante : "Les contributions directes payées par une veuve ou par une femme séparée de corps ou divorcée, seront comptées à celui de ses fils, petit-fils, gendres ou petits-gendres qu'elle désignera".

¹³⁶³ Eusèbe Salverte, intervention dans la discussion sur le projet de loi électorale, dans la séance de la Chambre des Députés du 28 février 1831. *Archives parlementaires*, pp. 305-306. C'est moi qui souligne.

¹³⁶⁴ Voir *supra*, chapitre 4, dans lequel nous développons cet aspect.

pour les pères et les mères¹³⁶⁵, se voit-il rétorquer, avec raison, qu'il n'y a pas de contradiction à permettre aux unes ce que l'on interdit aux autres, dès lors que la fortune familiale est considérée comme une *unité* :

“Remarquez que toutes les lois sur la matière ont toujours considéré la fortune d'une famille, celle du père et de la mère comme ne formant *qu'une seule fortune*. Voilà pourquoi la loi donne à la mère ne payant que 100 francs, le droit de les déléguer, car ces 100 francs, réunis à la portion du même héritage, compléteront le cens.”¹³⁶⁶

“...compléteront le cens” : il s'agit bien d'une vision englobant automatiquement le patrimoine des femmes à celui que représente leur époux, et non d'une conception individualiste considérant que ce patrimoine, appartenant en propre à la femme, ne doit pas pouvoir être délégué à d'autres qu'elles, à moins que l'on n'accorde le même privilège aux pères. Et au député His qui revendique l'égalité entre les pères et les veuves, le rapporteur répond laconiquement qu'il ne faut pas confondre ce qui est un droit pour les uns et ce qui, en vertu de leur situation dans la famille, n'est qu'une *délégation de contribution* pour les autres¹³⁶⁷.

Reste que la façon dont Eusèbe Salverte argumente son amendement laisse voir que l'on commence à se préoccuper de la situation politique des femmes en tant que telles, puisque c'est, dit-il, *leur nullité politique* qui justifie la délégation de leurs contributions et non plus leur statut d'épouses, donc de membres de la famille. Est significative, à cet égard, l'intervention de His qui ne conçoit plus le caractère complémentaire des délégations de l'épouse (délégation possible de la moindre contribution) mais commence à penser celles-ci, justement, comme une délégation de *droits* qui leur *appartiennent* bien qu'elles soient privées de leur exercice. En commençant à *comparer* les droits respectifs des pères et des mères, le député montre qu'il ne comprend plus l'esprit familialiste, que c'est là une conception qui commence à être désuète, inefficace puisqu'elle requiert désormais des explications, ainsi qu'en témoignent les réponses du rapporteur et du général Demarçay pour expliquer que la délégation des contributions de la veuve n'est nullement une exception, un privilège accordé aux femmes, mais une *conséquence de leur situation dans la famille*.

Les objections faites à l'amendement Salverte sont intéressantes en raison de l'état d'esprit qu'elles laissent percevoir, plus que pour l'acuité de leur jugement voire de leur maîtrise de la législation existante. Car il

¹³⁶⁵ “Je répète, dit ce député après avoir demandé que seules les contributions nécessaires pour être électeur soient comptées à l'un des descendants de la veuve, que si la Chambre croyait devoir accorder aux femmes veuves et séparées de corps le droit de déléguer leurs contributions au-dessous du taux nécessaire pour être électeur, il faudrait l'accorder aussi au père en faveur de ses enfants.” Intervention de M. His, dans la séance de la Chambre des députés du 28 février 1831. *Archives parlementaires*, t. LXVII, p. 308.

¹³⁶⁶ M. le général Demarçay, intervention dans la discussion sur le projet de loi électorale, dans la séance de la Chambre des Députés du 28 février 1831. *Archives parlementaires*, t. LXVII, p. 308. C'est moi qui souligne.

¹³⁶⁷ “Il y a ici une confusion, intervient le rapporteur, Bérenger. Le père a un droit pour être électeur, la mère n'en a pas ; *il n'y a pas de délégation de droit, mais seulement délégation de contributions.*” Intervention de M. Bérenger, rapporteur de la commission, dans la séance de la Chambre des députés du 28 février 1831. *Archives parlementaires*, t. LXVII, p. 308. C'est moi qui souligne : cette phrase résume parfaitement la philosophie des lois électorales de la monarchie censitaire, sur laquelle nous nous sommes attardés, déjà, dans le chapitre 4 : la capacité des veuves à déléguer leurs contributions n'est pas un droit politique, même indirect ; il est le résultat d'une conception de la famille comme unité politique.

faut bien rappeler qu'en l'occurrence, les pères *peuvent* déléguer leurs contributions à leurs enfants, du moment qu'eux-mêmes ne sont pas déjà électeurs, donc chefs d'une communauté politique.

On sait que la délégation n'est envisagée que dans un sens, selon la conception familialiste : par l'amalgame de toutes les propriétés d'une famille afin de se constituer en unité politique, et non par leur division. Le patrimoine familial, dès lors qu'il permet à son détenteur d'exercer un droit de suffrage, est une unité en soi, sa valeur fût-elle largement supérieure au seuil minimum fixé pour l'accession à la fonction électorale. Ça n'est que dans les cas où, trop faible, il interdit à son propriétaire de devenir électeur, qu'il est considéré comme partie d'un tout susceptible à ce titre d'être amalgamé à d'autres propriétés pour faire, de l'un des membres de la famille élargie, un électeur. On connaît bien toutes ces finesses de l'esprit familialiste ; et l'on voit bien, par contraste, en quoi consiste la poussée individualisante, qui inverse complètement la définition du suffrage en proposant de faire des 200 francs l'unité élémentaire de la société politique. Du même coup, la famille comme unité politique éclate complètement, dès lors que le patrimoine global de tous ses membres peut se scinder en autant d'unités de 200 francs chacune, au lieu de se cristalliser, au contraire, sur un seul représentant. Par l'effacement de la famille, par l'affaiblissement de l'esprit familialiste, transparait une autre conception politique, née de la progressive individualisation des citoyens. La conception de la famille change, et les projets de loi électorale aussi : sous l'impulsion de ce double mouvement, c'est l'individu qui se trouve défini différemment. Les conséquences de ce mouvement, on le sait, n'apparaissent pas dans le droit électoral avant 1848 ; mais ses prémisses sont visibles à travers cette vaine tentative gouvernementale de déconstruire l'unité patrimoniale en autant d'individualités politiques. Un processus général d'individualisation des membres de la famille a donc permis l'émergence de revendications dont une des particularités est de faire éclater la famille comme unité politique indivisible.

On a bien vu que l'éclatement de la famille n'était pas l'objectif déclaré des partisans d'un vote familial, mais une sorte d'état de fait auquel ils cherchent une solution hors de l'individualisme et de son ancien corrolaire le familialisme ; car pour *valoriser* politiquement la famille, ils introduisent une discrimination *entre* les électeurs qui relève d'une logique tout à fait différente de l'égalitarisme propre à l'organisation électorale depuis 1789.

6.2.3 La tentation de distinguer les citoyens chargés de famille

La tentation de distinguer les électeurs *entre eux* ne date pas de 1848 : on trouve dès le début de la Restauration, par exemple, des projets visant à introduire une discrimination matrimoniale entre les électeurs mariés et les célibataires ; ce qui change, à partir de la Révolution de 1848, c'est moins la volonté toujours vivace de discriminer les célibataires, que le critère choisi pour ce faire : on passe en effet du *statut matrimonial* de l'électeur au *poids démographique* de sa famille. On voit, dans le passage de l'un à l'autre, combien la famille commence à acquérir de visibilité en tant que groupe socio-politique de personnes différenciées.

Un bref retour en arrière permet de saisir l'évolution qui touche la perception du chef de famille *empirique*. Car c'est bien de cela qu'il s'agit, dans les premiers projets de la monarchie censitaire qui visent à distinguer politiquement les hommes mariés des célibataires : faire en sorte que l'électeur soit, non pas la figure du *pater familias*, mais un "vrai" père de famille, par opposition aux mauvais citoyens que sont les célibataires. Or, peu importe, aux yeux des tenants d'une telle discrimination, que le chef de famille ait une épouse et un grand nombre d'enfants : seul le statut matrimonial, c'est-à-dire le fait d'être marié, suffit encore à garantir la bonne moralité de l'électeur.

Lorsque, le 29 février 1816, lors de l'examen du premier projet Vaublanc, la question de l'âge des députés est mise aux voix, et que la Chambre décide que, contrairement à ce qu'énonce la Charte, les députés pourront être élus en dessous de quarante ans, le comte de Marcellus prend la parole pour proposer de distinguer ces députés selon leur statut matrimonial :

"L'âge de trente ans me semblerait suffisant dans les députés à élire, déclare-t-il, si le mariage venait, par sa gravité et les hauts intérêts qui l'accompagnent, ajouter à la maturité d'une époque de la vie si rapprochée de la jeunesse."¹³⁶⁸

Dans ces temps troublés, explique le député, il convient de raffermir le mariage, "cet engagement sacré d'où dépendent les bonnes moeurs, la population du royaume, l'attachement des citoyens à leur patrie et à leur religion" ; or, quel meilleur encouragement au mariage, que d'ouvrir "la porte de cette honorable enceinte" aux hommes mariés de trente ans, tout en exigeant un âge plus avancé de celui qui n'est pas marié ?

¹³⁶⁸ Marcellus, intervention devant la Chambre des députés, dans la séance du 29 février 1816. Voir le détail de la discussion en annexe.

“Je propose donc l’âge de trente ans pour tout homme marié ou veuf, et celui de trente-cinq pour tout homme non marié”, termine le comte de Marcellus, immédiatement coupé par plusieurs voix : “Et les ecclésiastiques ?”, “Et les chevaliers de Malte ?”

Benoist prend alors la parole contre la proposition, déclarant qu’“il est fort douteux que l’envie d’être député fasse, en un siècle, un ou deux mariages”, ce qui provoque l’hilarité de l’auditoire. L’article est alors mis aux voix, et la Chambre consultée décide à une faible majorité, et apparemment dans une grande confusion, qu’*à l’âge de trente ans, il sera nécessaire pour être député d’être marié ou veuf*. Après une vive discussion, sur la valeur de la consultation que tous n’auraient pas comprise de la même façon, la Chambre est de nouveau consultée, et arrête cette fois à une très forte majorité, qu’à 35 ans la condition du mariage ou du veuvage cessera d’être exigée¹³⁶⁹.

Cette proposition de distinguer les députés selon leur statut matrimonial avait déjà été faite par Hyde de Neuville dans un discours du 13 février 1816 ; contestant l’âge minimum de 25 ans, le député aurait préféré, avouait-il, un âge intermédiaire entre 25 et 40 ans, et surtout, que la commission, “tenant compte à chaque citoyen des garanties qu’il présente à l’Etat”¹³⁷⁰, “eût établi une différence entre l’homme marié et le célibataire” ; il poursuivait :

“J’oserai donc vous proposer une exception en faveur du mariage. Outre que par cette honorable distinction vous ne ferez que rendre plus respectable le lien le plus sacré, vous sentirez, Messieurs, que l’homme marié, que le père de famille, offrent bien plus de garanties à la société que le célibataire, qui peut, en quelque sorte, dire avec cet ancien : Je porte tout avec moi, ma patrie sera où je trouverai le bonheur.”¹³⁷¹

On retrouve le même type de jugement sur les mœurs célibataires, dans un traité de droit public publié en 1824. Un des chapitres de *l’Esprit du droit*¹³⁷² d’Albert Fritot, avocat à la cour royale de Paris, consacré à la monarchie constitutionnelle et à ses institutions, contient en effet un paragraphe apocalyptique sur les célibataires.

Ayant préalablement décrit les différentes classes de citoyens qu’une monarchie constitutionnelle devrait distinguer (industrie et propriété foncière), l’avocat aborde ensuite les conditions nécessaires à leur représentation politique : la propriété, la maturité, et, ajoute-t-il, *les titres d’époux et de père*. Il va alors s’expliquer longuement sur cette proposition, dont il prétend et prouve qu’elle trouve ses racines dans les lois antiques et classiques sur le célibat :

¹³⁶⁹ Cette question devient l’article 16 de la loi adoptée le 6 mars 1816 : “Nul ne pourra, après la durée de la présente Chambre, être élu membre de la Chambre des députés s’il n’est âgé de trente-cinq ans accomplis, ou si, étant marié ou veuf, il n’est âgé de trente ans, et s’il ne réunit toutes les autres conditions d’éligibilité exigées par la Charte.” On sait ce qu’il advint de cette loi, qui ne fut jamais appliquée. Cf. *supra*, chapitre 1.

¹³⁷⁰ Hyde de Neuville, intervention dans la séance du 13 février 1816, devant la Chambre des députés.

¹³⁷¹ Voir la suite de cet extrait en annexe, intéressante pour l’assimilation que le député fait de l’épouse et des enfants à une propriété “sacrée” pour l’électeur.

¹³⁷² Albert Fritot, *Esprit du droit et ses applications à la politique et à l’organisation de la monarchie constitutionnelle*, Paris, 1824 (abrégé de la *Science du publiciste, ouvrage monumental en onze volumes*).

“Les titres d’époux et de père sont au rang des garanties les plus fortes que les représentants puissent donner de leur amour de l’ordre et de leur attachement aux vrais principes. Certes, poursuit-il, pour quelques avantages temporaires et passagers, un bon père de famille (et un système de représentation bien médité n’en appellera pas d’autres à l’exercice de la représentation) ne sacrifiera pas l’honneur, le bien-être, la liberté de ses enfants. Il s’appliquera à conquérir, à cimenter, à affermir chaque jour cette précieuse liberté, source de toute prospérité.”¹³⁷³

C’est alors qu’Albert Fritot justifie son aversion, dont on sent qu’elle n’est pas que politique, pour les célibataires qui sont de “dangereux cosmopolites”, “des hommes qui ne sont d’aucun pays et qui ne tiennent ni à la patrie ni à l’humanité”, qui

“sont inaccessibles aux sentiments naturels : l’amour conjugal, l’amour paternel, sont pour eux sans charmes et sans douceurs ; ils veulent en ignorer, ils en méconnaissent les privations et les jouissances, les sollicitudes et les espérances, les soins et les récompenses.” Puis il continue :

Et vous déposeriez entre leurs mains la faculté de dicter des lois relatives aux droits, aux devoirs des époux, à leur durée, à leur indissolubilité, à tous leurs résultats ! (...) Quelle imprévoyance ! quel délire ! quelle inconcevable absurdité ! L’exercice de vos droits sur des points si importants ne peut être remis qu’à ceux qui, chaque jour, sont à portée de sentir, d’apprécier davantage toute l’étendue et la force des obligations immenses qui en découlent.”¹³⁷⁴

Aussi bien dans ces propositions parlementaires que dans les traités de droit public, rencontre-t-on une assimilation du citoyen vertueux à l’homme marié empirique, par opposition aux célibataires que l’on cherche à pénaliser¹³⁷⁵.

La même discrimination se retrouve dans le droit fiscal. Les célibataires sont “des hommes âgés de trente ans, non mariés ni veufs” selon le code des contributions qui les taxe plus fortement que les pères de famille ; cette pénalisation n’est pas importante, sachant que les contributions directes sont principalement calculées sur le revenu de la terre ; mais, sur les quatre formes de contributions, il en est une qui s’adresse aux personnes : c’est la contribution personnelle et mobilière¹³⁷⁶. Cette contribution est établie sur chaque habitant de tout sexe, domicilié dans une commune depuis un an, jouissant de ses droits et réputé non indigent¹³⁷⁷, chacun de ces contribuables devant être imposé séparément et à proportion de la taille du logement qu’il occupe ; cette contribution est divisée en taxe personnelle (équivalant à trois journées de travail, soit entre 0.50 et 1.50 francs) et en taxe mobilière ; seule cette dernière, calculée d’après le loyer d’habitation, est haussée de moitié pour les célibataires. Trois catégories de personnes ne sont pas concernées par cette pénalisation : les femmes, de quelque

¹³⁷³ *Ibid.*, p. 206.

¹³⁷⁴ Albert Fritot, *Esprit du droit...*, *op. cit.*, pp. 207-208.

¹³⁷⁵ Des propositions de ce type avaient été faites dès le début de la Révolution ; voir notamment celle de Montlosier, représentant de la noblesse d’Auvergne à l’Assemblée constituante, au moment où l’ordre des travaux appelle la discussion sur les règles de la représentation dans les Assemblées municipales, provinciales et nationales : “Le Comité a été embarrassé du grand nombre de votants aux Assemblées primaires. Il serait aisé de se débarrasser de cette extrême population, en ne considérant comme citoyens que les chefs de famille. La question de l’âge nécessaire pour être admis aux assemblées primaires deviendrait alors inutile ; *tout homme marié serait reconnu chef de famille, et il serait citoyen puisqu’il donnerait des hommes à l’Etat. Ainsi les célibataires seraient exclus des assemblées primaires.*” C’est moi qui souligne. *Archives parlementaires*, tome IX, p. 469, cité par Emmanuel Harraca, *Sur le vote familial...*, *op. cit.*, p. 37 (qui cite d’autres propositions allant dans le même sens, notamment de Mirabeau, mais qui ne furent jamais institutionnalisées).

¹³⁷⁶ Celle-là même qui est utilisée par la loi électorale de mai 1850 et à laquelle nous avons déjà fait allusion dans le chapitre 5.

¹³⁷⁷ P. Belmondi, *Code des contributions directes, ou recueil méthodique des lois, ordonnances, règlements, instructions et décisions sur cette matière*, Paris, 1817.

âge qu'elles soient, les ministres du culte catholique et ceux qui ont adopté un enfant par acte authentique.

Reste que pénaliser fiscalement une personne c'est, au regard de la loi électorale, la favoriser puisque toute contribution doit tendre à être la plus élevée possible ; ainsi, par un vice inattendu de la conjonction de la loi électorale et du code des contributions, (qui n'a certainement pas beaucoup d'incidence, connaissant la faible proportion qu'occupe la contribution mobilière dans l'ensemble des contributions directes), le célibataire se trouve politiquement avantage par rapport aux citoyens chargés de famille que les législateurs souhaiteraient imposer comme modèle du citoyen. "Souhaiteraient", car l'on connaît la postérité du premier projet Vaublanc, dont l'article sur les célibataires faisait partie ; cet article ne sera pas repris par les projets suivants, ni proposé parmi les amendements discutés à la Chambre des députés. Il n'y aura donc pas de distinction politique entre les célibataires et les pères de famille dans les deux lois électorales de 1817 et 1820.

C'est bien dans cet esprit de discrimination *matrimoniale* qu'Alphonse de Lamartine, en 1850, propose de faire une exception en faveur des citoyens qui, avant l'âge de 25 ans, seraient mariés et pères de famille. C'est que pour lui

"l'homme marié et père de famille a dans ces deux titres des responsabilités, des solidarités, des gages, des garanties dans l'ordre social, bien supérieurs à ceux de l'homme célibataire, isolé, nomade, responsable de lui seul et à lui seul." Mais, ajoute-t-il aussitôt : "un jour viendra, je n'en doute pas, où le père de famille aura autant de voix dans le suffrage qu'il y a de vieillards, de femmes et d'enfants à son foyer ; car dans une société mieux faite, ce n'est pas l'individu, c'est la famille qui est l'unité permanente. L'individu passe, la famille reste. Le principe de la conservation sociale est là. On le développera pour donner à la démocratie autant de stabilité qu'à la monarchie."¹³⁷⁸

Dans le même ordre d'idée, lors du débat sur la loi électorale de 1850, une catégorie bien particulière de la population a posé problème à certains députés : celle du nouveau père de famille, qui du fait de sa récente installation dans un domicile, ne remplit pas la condition de trois ans de domicile, alors qu'il vient d'acquérir, par le mariage et la paternité, "un de ces titres qui, dans toute cité bien ordonnée, doit apparemment consacrer plus que jamais les droits de citoyen"¹³⁷⁹. Un député, M. de Vaujuas, avait alors proposé un amendement destiné à faire admettre comme "inscrit au rôle de la contribution personnelle" celui qui a satisfait à la loi du recrutement, et dont deux électeurs peuvent déclarer que depuis trois ans, "il vit dans cette commune, marié ou veuf, et dans ses meubles" ; il justifie cette mesure, tout comme ses prédécesseurs, par les "garanties" qu'offre la

¹³⁷⁸ Alphonse de Lamartine, *Le passé, le présent, l'avenir de la République*, Paris, 1850, respectivement pp. 248 et 249. C'est là sa seule allusion à un vote "familial", dans tout l'ouvrage ; c'est un peu bref pour en faire, comme certains ouvrages de la III^{ème} République, le père spirituel de cette notion. Il est le premier connu, à ce jour, à faire ce qui n'est même pas une *proposition*, mais une *prédiction*.

¹³⁷⁹ Le 27 mai, lors de la discussion de l'art. 2, Dupont (de Bussac) intervient en faveur des fils de famille : non seulement leur suffrage est complètement dépendant de la volonté paternelle, qui peut les faire citoyens un jour, et leur ôter cette qualité le lendemain, mais si ce fils se marie, et qu'il devient père, "c'est-à-dire qu'il acquiert un de ces titres qui, dans toute cité bien ordonnée, doit apparemment consacrer plus que jamais les droits de citoyen. Mais en s'établissant il a quitté le domicile paternel, il a été dans un autre canton, il n'a pas trois ans de cote personnelle en son nom, et voilà cet homme, parfait citoyen, le voilà redevenu époux et père, ce qui, dans toute cité, complète l'homme, et le voilà *capite diminutus* ; il a perdu son droit de citoyen !" *Archives parlementaires*, Dupont (de Bussac), intervention devant la Chambre des Députés, dans la séance du 27 mai 1850.

situation de chef de famille :

“la principale de nos conditions, c’est l’état de mariage ou de viduité ; c’est là le point capital de notre amendement. Nous sacrifierions sans peine les autres détails si on le désirait, mais nous tenons fortement à ce que ce privilège soit accordé au chef de famille ; c’est un titre auquel j’aime toujours à voir la loi accorder considération et faveur, parce que, *plus que tout autre, il offre à la société de grandes garanties.*”¹³⁸⁰

En 1850, et bien que survive dans certains esprits conservateurs la nostalgie du citoyen marié tel qu’il était déjà souhaité en 1816, émerge cette notion tout à fait différente, qui tend à faire peser les électeurs en fonction des personnes qu’ils ont à leur charge. La famille n’est plus cette unité socio-naturelle dispensatrice de l’autorité politique du citoyen ; elle tend à devenir un groupe social constitué de personnes distinctes (quoique toujours hiérarchisées, puisque politiquement soumises au chef de famille), dont chaque existence est reconnue par l’attribution d’une “voix” supplémentaire à l’électeur.

L’individualisation que nous notions, par rapport à la conception familialiste du suffrage, ne va pas jusqu’à reconnaître une volonté politique autonome aux divers éléments qui composent la famille ; ainsi, c’est bien le chef de famille qui est reconnu comme le porteur des suffrages. Et c’est bien en tant que responsable des personnes qu’il a à sa charge, qu’on souhaite lui reconnaître un droit de suffrage proportionnel à cette charge. De ce point de vue, même si l’épouse et les enfants apparaissent comme autant d’unités dans le décompte des voix exprimées, ils restent pensés comme soumis à une seule volonté : celle exprimée par l’époux et père. *C’est à ce niveau, mais seulement à ce niveau, qu’est maintenue la fiction de l’unité politique de la famille* : unité de direction, unité morale, unité politique jouée par le père de famille qui, pour autant, ne représente plus à lui seul, mais à travers un certain nombre de suffrages, cette unité. C’est une unité toute morale que l’on maintient ainsi au nom de la paix des ménages. Mais *la* famille comme unité politique élémentaire, elle, a bien disparu, dans les propositions en faveur d’un vote familial. Ce sont *des* familles qui, désormais, seraient en concurrence à travers les citoyens. Non plus une famille idéale, cette référence socio-naturelle au sein de laquelle était puisée la signification et la justification de la citoyenneté du *pater familias* et de l’inexistence politique de ses membres ; mais les familles empiriques qui composent, sociologiquement cette fois, la nation, et dont le poids démographique ferait varier le poids électoral de leurs représentants, les *vrais* pères de famille.

Les projets qui, depuis la Révolution, ont cherché à privilégier le père de famille au détriment des célibataires permettent de comprendre que la revendication en faveur d’un vote familial s’inscrit dans une

¹³⁸⁰ C’est moi qui souligne. Voir le texte de son intervention en annexe.

véritable *tradition* de la pensée politique tendant à privilégier les pères de famille au détriment des célibataires ; car le vote familial, c'est à la fois le signe d'une individualisation des membres de la famille, et la volonté politique de distinguer politiquement les citoyens selon leur statut matrimonial.

Jusqu'en 1848, dans le cadre général d'une pensée politique familialiste, certains législateurs minoritaires ont cherché à exclure les célibataires. Il y avait là l'idée que tout "homme" *n'est pas*, par nature, un chef de famille, comme le pensait Roederer, et comme le laisse supposer toute la législation électorale depuis 1789, mais que pour remplir les conditions de moralité nécessaires à la fonction électorale, il devait être ou avoir été marié. S'ajoutait donc, aux critères les plus universellement admis au sein de la société de l'époque pour définir cet "homme" (déjà non domestique et indépendant), celui du statut matrimonial. Mais au fond, un tel ajout ne change pas grand-chose à la philosophie commune à tous ces législateurs, qui en dépit de leurs divergences sur la définition de l'homme politique, s'accordent implicitement à reconnaître l'individualité principielle de celui qui porte le droit de suffrage, et qui comme tel, parle au nom de l'ensemble de la nation. Autrement dit, une fois établies les limites de l'exercice de la citoyenneté électorale, une fois posée la définition de l'unité élémentaire de la société politique, restait le principe intangible du caractère unitaire de la représentation : pour l'homme ainsi défini, une voix, et pas plus.

Lorsqu'en 1848, est proposée une nouvelle fois la discrimination matrimoniale des citoyens, on voit bien comment l'évolution des catégories politiques a pu, entretemps, influencer sur le contenu des propositions : la prise de conscience que les femmes et les enfants sont autant d'individualités susceptibles d'être représentées amène à déplacer le critère discriminant du seul statut matrimonial vers le nombre de personnes qui constituent la famille. L'objectif est le même : faire en sorte que les "bons citoyens" soient privilégiés, politiquement, afin de favoriser la bonne moralité du corps électoral ; mais il s'inscrit dans un cadre idéologique qui a changé, et qui a fait de l'individualité des membres de la famille la nouvelle unité politique.

Si le vote familial est une conséquence directe du processus d'individualisation des membres de la famille, qui pour la première fois n'apparaissent pas comme les parties d'un tout unifié, mais comme autant d'unités élémentaires, il s'inscrit pourtant, idéologiquement, contre la doctrine dite individualiste, au sens où les parlementaires qui reviennent sur le décret du 5 mars l'entendent. On voit bien, à travers ce cas, comment peuvent s'entrecroiser les catégories politiques propres à une époque et les objectifs et convictions particuliers à un mouvement : ainsi, l'individualisation opère-t-elle à tous les échelons de la pensée démocratique au sens le plus large, en même temps qu'elle est adaptée, par les républicains, les féministes et les partisans d'un vote familial, à leurs conceptions divergentes de la citoyenneté : soit virile, soit sexualiste, soit enfin, plurale.

* * *

1848 instaure un suffrage universel. Qu'advient-il, dès lors, de la conception familialiste du suffrage et de la famille comme catégorie de la pensée politique ? La première a vécu : un suffrage individualiste lui a succédé sur la base de la seule résidence (état-civil) des citoyens. Ceux-ci ne peuvent plus se prévaloir d'aucune solidarité familiale pour accéder au droit de suffrage. L'individu nu est électeur : c'est l'homme naturel, quoiqu'il faille aussitôt modérer cette acception par ce qui délimite implicitement cette nature, à savoir : la virilité. Il n'y a pas de biologisation radicale de l'appartenance sexuelle, à cette date, bien qu'on s'en rapproche. Car la masculinité, pour valoir politiquement, reste encore largement imprégnée de représentations socio-politiques qui la rattachent aux fonctions de l'homme dans la famille. Le citoyen, c'est l'homme viril, et par là c'est aussi l'homme qui travaille. Par une étude de ce que signifie la notion de travail, au regard de la construction politique ainsi que dans l'ordre des représentations symboliques, on a vu combien le citoyen, même virilisé, c'est-à-dire réduit à sa presque masculinité, se rattachait encore à son destin en tant que chef de famille. C'est ainsi que même si la conception familialiste du suffrage a disparu avec la suppression du cens électoral on peut dire que la famille comme catégorie politique continue, pour un temps, de fonctionner à l'insu des législateurs et sur la lancée des représentations antérieures.

On pouvait le supposer, en constatant combien la masculinité demeure, dans le mouvement pour la réforme électorale comme en 1848, une question d'évidence : il n'y a pas là de notion *sexiste*, à proprement parler. On l'a vu avec Cormenin, par exemple, qui comme la plupart de ses contemporains, continue de se référer, pour penser la communauté politique la plus large possible, à celle de 1793, incluant les domestiques. Le mouvement d'intégration politique se fait en direction des frontières "naturelles" de cette communauté-là, avant de pouvoir être envisagée, sur un mode horizontal, pour les membres de la famille. Le fait même que l'admission des domestiques soit pensée comme radicale, en montrant qu'il n'y a pas, au-delà, de prolongation possible, laisse voir que l'inclusion d'autres catégories, comme les femmes et les enfants, ne peut se jouer qu'à un autre niveau : autrement dit, que ces catégories ne sont pas situées "derrière" celle des domestiques, ou en-dessous, c'est-à-dire sur une échelle de valeur équivalente dont il suffirait d'abaisser un niveau pour atteindre les derniers

rangs. Femmes et enfants sont, au contraire, situés sur une *autre* échelle, qui pour l'instant, entre 1830 et 1848, n'est pas susceptible d'exister politiquement. C'est pourquoi nous avons parlé de la "communauté naturelle des hommes" pour mettre en évidence la frontière qui sépare la situation politique des domestiques et celle des femmes et des enfants : c'est que progressivement, l'appartenance des premiers à la sphère domestique a paru moins naturelle, à mesure que, parallèlement, la définition de l'individu politique évoluait. Dans cette période qui précède la Révolution de 1848, et qui continue de fonctionner sur le principe du suffrage familialiste, on voit émerger d'autres représentations, gouvernées par d'autres critères de distinction politique, tels que l'utilité sociale qu'implique le travail, au détriment de l'ancienne propriété. Comment femmes et enfants pourraient-ils être concernés par ce déplacement de la définition de la participation politique, eux dont le travail n'est jamais vu que comme une déviance, un pis-aller stigmatisant surtout leur situation de dépendance économique, qui les *contraint* à de telles extrémités ? Pour les hommes, il en va autrement, puisque le travail est constitutif de leur destin dans la société, inséparable de leurs devoirs de soutiens de famille. De la propriété à la production économique d'un bien ou d'un service, l'indépendance requise pour exercer ses droits de citoyen a changé de sens ; mais elle n'a pas excédé les anciennes frontières posées en 1793, lorsqu'il s'était agi de ne plus tenir compte de la domesticité dans la définition du droit de suffrage. Car c'est toujours à l'homme tel qu'il se définit à cette époque, que l'on pense pour définir le droit de suffrage, et non l'inverse : autrement dit, c'est à partir d'une figure concrète que l'on imagine les droits, et non à partir d'une définition abstraite et intemporelle du droit que l'on pense le citoyen. Ainsi, l'obstacle essentiel à l'inclusion des femmes et des enfants à la citoyenneté électorale est-il moins leur plus ou moins grande *capacité* présumée à exercer un tel droit, que leur situation d'extériorité par rapport à la communauté de référence pour penser le droit. On pourrait dire les choses autrement : l'inexistence politique des femmes tient plus à la définition du droit de suffrage, encore largement inscrite dans une communauté politique qui ne prend pas en compte la différence de sexe, qu'à leurs qualités particulières, en tant que groupe sexué.

Il va de soi, au terme de ce travail, que lorsque nous parlons de l'extériorité des femmes par rapport à la communauté politique, c'est d'une extériorité ne présupant pas d'exclusion, qu'il s'agit. Une grande partie de la compréhension de la situation politique des femmes tient dans la prise en compte de cette distance, entre l'extériorité et l'exclusion. La première signale une situation de fait, déduite de l'observation objective des droits des uns et des autres, sans présupposer de ce qui devrait être. On pourrait parler, aussi, de *non inclusion*, pour mieux mettre en valeur l'idée d'absence de mouvement, donc de rejet, au profit d'une sorte de *statu quo* dont le modèle politique de la famille est, plus qu'aucun autre, porteur. La seconde suppose au contraire l'existence d'une inclusion première (qui devrait être, à défaut d'avoir été) : celle des femmes à la communauté politique. Dans le premier cas, l'observation, parce qu'elle s'en tient au constat, laisse un espace pour penser d'autres modalités d'existence politique, d'autres formes de citoyenneté que celles délimitées par la participation

électorale, et pour envisager d'autres catégories que celles généralement admises pour comprendre cette situation si particulière des femmes. Dans le second cas, le fait même de présumer l'existence d'une communauté politique première, morale, à laquelle les femmes appartiendraient "de droit" parce qu'elles sont des individus, des êtres de raison, parce que nul ne niera qu'elles sont intelligentes et capables d'exercer les droits qu'on leur refuse, biaise l'approche que l'on peut avoir, ensuite, de leur situation politique : c'est alors qu'on ne peut les considérer que comme *exclues*, à la suite d'une manipulation plus ou moins cynique et volontaire, d'une autre partie de la population qui aurait eu intérêt à les *reléguer* hors de sa sphère d'action. Dans ce cas, fonctionne automatiquement l'outil d'analyse qu'on a, sans le vouloir, placé à la base du constat d'exclusion : celui du rapport de force entre des classes de sexe. Ce faisant, on s'interdit aussi toute autre hypothèse, notamment celle de l'existence de la catégorie politique qu'est la famille. Car, en "voyant" d'emblée la femme, la catégorie sexuée, on ne voit plus dans l'épouse qu'un statut matrimonial parmi d'autres ; ce qui rend incompréhensible, du même coup, la situation politique des "autres femmes" comme les célibataires et les veuves propriétaires qui, s'accorde-t-on à proclamer, *devraient* avoir le droit de suffrage au même titre que les citoyens qui, indépendants et propriétaires eux aussi, se sont accordé un tel droit sur ces critères-là. De même, en voyant d'emblée la femme comme un individu, c'est-à-dire comme un membre naturel de la communauté politique, on est contraint de "constater" leur exclusion, alors qu'en réalité, il y a plutôt eu "non inclusion".

En considérant la femme comme elle est définie à l'époque, plutôt qu'en la posant comme une entité universelle, valable en tous temps et tous lieux, on évite ce genre de malentendu. Le fait que toute femme soit assimilée à une épouse oblige à prendre en considération l'ensemble dans lequel cette "identité" s'inscrit : non plus l'humanité, dont sort la femme naturelle, la femme éternelle, la femme individu, mais la famille comme modèle politique. C'est-à-dire, moins la différence de sexe comme frontière traversant l'espace politique, que l'*unité conjugale* comme unité élémentaire de la société. Ce qui, par contrecoup, oblige à reconsidérer notre vision de l'espace politique. Car de la mise en évidence d'une citoyenneté spécifique des femmes en tant qu'épouses, émerge non pas la scission entre l'espace privé et l'espace public, mais celle entre la société civile et politique des individus, et la société à la fois réelle et imaginaire dans laquelle la première s'inscrit : celle des unités familiales, des épouses et des chefs de famille, des hiérarchies naturelles qui donnent leur légitimité aux catégories abstraites de la seconde. A cet égard, c'est d'ailleurs moins d'une scission qu'il faudrait parler, que d'une déchirure, laissant passer à travers une frontière poreuse la confusion implicite entre les personnes figurant dans l'une et l'autre sociétés. Ainsi y a-t-il moins la femme dans la société domestique et l'homme dans l'espace public, qu'une épouse et un chef de famille qui, dans la famille comme dans la société, exercent leurs fonctions réciproques. Et c'est à partir de cette séparation première, construite sur la complémentarité hiérarchique qu'organise l'appartenance commune à une unité, qu'est mise en place la construction théorique et philosophique de la société civile et politique d'une part, mais aussi de la coupure juridique entre le privé et le

public qui en serait, dit-on, la condition de fonctionnement.

En 1848, on voit bien ce qui change, par rapport à la période précédente. Quoique pensée dans le prolongement des catégories qui fondent la conception familialiste du suffrage la citoyenneté, en atteignant pour la première fois les limites de la communauté naturelle des hommes en âge viril, fait émerger avec une visibilité sans précédent la séparation politique entre les hommes et les femmes. Visibilité qui, ne nous y trompons pas, est loin de s'offrir à tous et encore plus loin d'être comprise comme telle, c'est-à-dire comme l'illustration d'une exclusion inique des femmes. On pense encore largement avec les anciens réflexes, et c'est bien le plus souvent comme mère et épouse que la citoyenne se voit refuser (ou au contraire justifier) son admission au droit de cité. Rares sont ceux qui distinguent, comme le Réformateur (*alias* Pierre Leroux) dans le dialogue d'Ernest Legouvé, la femme de l'épouse, l'être susceptible d'exercer des fonctions politiques de l'être déterminé par son sexe : il faut choisir, concluait l'hôte du même dialogue, car "l'épouse ne peut être qu'épouse, la mère ne peut être que mère."¹³⁸¹ A quoi bon donner le droit de suffrage à la femme puisqu'il se trouvera toujours quelqu'un pour voter en son nom : "Rien ne l'empêche de se marier", rétorquait dans le dialogue de Luc Desages, l'homme auquel était apportée la "bonne parole" du socialisme, et qui continuait par ces mots : "après quoi son mari votera pour elle. Avant le mariage, elle a son père qui la représente dans la cité."¹³⁸²

Pourtant, quelque chose s'est passé, subrepticement, dans la façon que l'on a, à cette époque charnière, de considérer la situation politique des femmes ; car à cet homme censé reproduire des schémas de pensée traditionnels, il est répondu que l'on peut distinguer dans la femme l'être humain, de même que l'on donne au citoyen un droit de suffrage non parce qu'il est homme de sexe masculin, mais parce qu'il représente l'humanité ; et Luc Desages a ce mot, qui pourrait résumer toute la philosophie politique sous-jacente de la première moitié du XIX^{ème} siècle : "tu rattaches à l'idée que tu te fais de la femme en général le rôle particulier que son sexe lui crée dans la famille"¹³⁸³. Voilà comment, même si seuls des socialistes marginaux la dénoncent à cette date, la confusion entre la femme et l'épouse trouve la première condition de sa disparition ; en sortant de l'implicite, en étant énoncée, elle peut devenir un sujet de débat, et à terme, se transformer en problème politique. On peut penser, de manière plus radicale, que le fait même d'être sortie de l'implicite montre à lui seul que c'en est fini

¹³⁸¹ Ernest Legouvé, "Femmes", in *Encyclopédie nouvelle*, Dictionnaire philosophique, scientifique, littéraire et industriel, offrant le tableau des connaissances humaines au XIX^{ème} siècle, par une société de savants et de littérateurs, publiée sous la direction de MM. P. Leroux et J. Reynaud, Paris, 1839. Cf. *supra*, chap. 5, § 5.2.2.

¹³⁸² Luc Desages, "Le droit des femmes", *Revue sociale ou solution pacifique du problème du prolétariat*, publiée par Jules Leroux, Paul Rochery, Louis Netre, n° 6, 3^{ème} année, février 1850.

¹³⁸³ *Ibid.*

de l'ancien amalgame, du moins sous sa forme traditionnelle *d'évidence*. C'est une façon pour la question des femmes de sortir de la nature des choses, et d'accéder au monde des enjeux socio-politiques. De la même façon, la revendication en faveur d'un vote familial, destinée à redonner aux bons citoyens tout le poids moral qu'ils méritent dans la cité, indique *la prochaine disparition de la famille comme catégorie politique implicite* : dès lors qu'elle devient le support d'une idéologie politique particulière, elle montre qu'elle a cessé de structurer la construction de la citoyenneté. Cela, on l'a constaté en montrant que le suffrage était devenu individualiste par la seule suppression du cens électoral ; mais on aurait pu le supposer aussi en voyant émerger cette forme de revendication. Dès lors qu'un sujet accède au débat, dès qu'un parti politique s'en empare comme d'une revendication particulière, on peut supposer qu'il a cessé d'agir au niveau "non-idéologique", tel que Louis Dumont le définit¹³⁸⁴. Son accession au discours, sa transformation en problème politique lui fait quitter le domaine des structures, et ne fait plus dépendre son efficacité que de la force et de l'influence du parti qui s'en empare. En l'occurrence, le vote familial n'est pas même porté par un parti, à cette époque ; il faudra attendre les années 1870 puis le début du XXème siècle pour le voir devenir un enjeu politique d'envergure, porté par un parti et des associations influents au sein de l'Assemblée nationale¹³⁸⁵. Il n'est que le signe, en 1848, que la famille comme élément politique est en voie de devenir une "question", un problème dans une société dont les structures politiques fonctionnent désormais sur la seule catégorie de l'individu — de l'homme quasi nu, devrions-nous dire. C'est ainsi qu'il commence à être perçu, quand bien même il continue de renvoyer, implicitement, à la figure de l'homme viril et moral. C'est ainsi qu'il émerge, de la confrontation inévitable entre l'ensemble des citoyens et celui de tous les hommes et des seuls hommes, quand bien même, dans l'esprit des constituants, il reste le représentant des membres de sa famille.

L'époque de la Révolution de 1848 est charnière pour cette raison, qui fait se juxtaposer deux visions contradictoires de la citoyenneté électorale : l'une traditionnelle qui continue, sur la lancée de la période précédente, de penser en référence à la famille comme catégorie politique ; et l'autre plus moderne, qui s'interroge sur le bien-fondé de cette vision unitaire du couple conjugal par le politique. C'est pour un temps assez long la vision traditionnelle qui prévaut, en maintenant le principe d'un suffrage individualiste reconnu aux seuls citoyens en âge viril. C'est même cette vision "traditionnelle" qui s'imposera au XXème siècle, mais en réussissant à faire sienne les revendications nées de la seconde : le suffrage féminin passera d'abord par le suffrage familial, pour devenir ensuite un suffrage indifférencié, reconnu aux femmes en tant qu'individus. C'est

¹³⁸⁴ Cf. Louis Dumont, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1966, pp. 296 et 403 ; ainsi que *supra*, Introduction, le paragraphe intitulé "Saisir le niveau non-idéologique de la construction politique", pp. 47 et suiv.

¹³⁸⁵ Cf. Joseph Landrieu, *Le vote familial*, thèse pour le doctorat en droit, Lille, 1923 ; Emmanuel Harraca, *Sur le vote familial. Le suffrage du chef de famille normale*, Paris, 1930, ainsi que les débats parlementaires autour des lois électorales votées en 1874.

¹³⁸⁶ Est exemplaire, à cet égard, la manière dont les femmes de la bourgeoisie libérale, sous la Restauration, ont pu intégrer le principe de la supériorité masculine ; on se reportera avec profit aux ouvrages de Mme de Rémusat, *Essai sur l'éducation des femmes*, Paris, 1824 ; de Mme Guizot, *Education domestique, ou lettres de famille sur l'éducation*, Paris, 1826 et de Mme Necker de Saussure, *Education progressive, ou Étude du cours de la vie*, Paris, 1828 (et dont on trouvera, en annexe, les extraits les plus significatifs).

par la famille comme catégorie de la pensée politique que, par des détours imprévisibles, se met progressivement en place la figure de l'individu sexuellement neutre qui prévaudra dans la deuxième moitié du XXème siècle ; c'est par l'exceptionnelle capacité d'adaptation de la notion d'individu que l'on a pu passer ainsi, sans déroger à la philosophie individualiste et universaliste, du *pater familias* à l'homme en âge viril, puis à l'adulte majeur au fondement de nos institutions démocratiques aujourd'hui. Figures concrètes changeantes et évolutives, à partir desquelles s'est élargie la communauté politique au sens concret, à partir desquelles les catégories de la population se sont défaites de leurs particularismes pour advenir à l'abstraction que suppose l'universalité ; c'est l'incorporation de ces figures concrètes successives qui ont de plus en plus désincarné le citoyen, et ont conduit à toujours plus séparer en l'homme ce qui le constituait comme être humain membre de la communauté politique et ce qui le constituait dans sa chair et ses différences. Devant d'abord seulement distinguer en lui sa part privée (et notamment religieuse et raciale) de sa part publique, "l'homme universel" a dû peu à peu faire aussi abstraction de sa condition de maître, puis de sa part sexuée, puis dans une moindre mesure, de sa maturité. Ainsi la confusion entre l'être de nature et l'être politique continue-t-elle de s'amoindrir, à mesure que l'on parvient à imaginer un être générique susceptible de rassembler autour de lui de plus en plus de catégories de la population : aussi bien ces domestiques stigmatisés par un autre temps, que les femmes, et un jour, les enfants.

Conclusion

Au sortir de ce travail sur la situation politique des femmes, notre interrogation initiale a trouvé une réponse : leur absence de droit de suffrage ne peut pas être pensée, pendant cette première moitié du XIXème siècle, comme le fruit d'un rapport de forces entre deux classes sexuées. Ce sont d'autres éléments qui entrent en jeu pour déterminer leur "non inclusion" à la sphère de la citoyenneté électorale. Ils doivent être pris en compte si l'on veut faire sortir du mystère dans lequel elle a jusqu'ici baigné, la question de l'inexistence politique des

femmes.

Au détour des questionnements soulevés par la question des femmes, s'est révélé un aspect inséparable de la première, à savoir : la mise en évidence d'une autre définition de la figure du citoyen, que des recherches centrées sur le seul droit de suffrage n'auraient pu faire apparaître : du *pater familias* à "l'homme viril", les références à partir desquelles sont pensés les attributs de la participation et de l'existence politiques sont mieux apparues, qui permettent de mieux comprendre l'organisation et la construction de la citoyenneté dans la première moitié du XIXème siècle, période fondatrice de la pensée politique libérale et démocratique.

I. La situation politique des femmes

A observer comme nous l'avons fait la situation politique des femmes dans la première moitié du XIXème siècle, on ne peut plus dire que la différence de sexe traverse la société politique. Elle lui est au contraire antérieure et la *surplombe*, pourrait-on dire, mais à travers un modèle politique bien particulier, qui est celui de la famille. Une famille inégalitaire, hiérarchique et unitaire dans laquelle les fonctions des hommes et des femmes sont asymétriques et répondent à une organisation inscrite à la fois dans une nature des choses et dans des nécessités d'ordre politique. Ce qui caractérise, avant tout, cette structure idéale, c'est la confusion perpétuellement maintenue entre les attributs de la personne et son identité politique. Autrement dit, entre les "choses" qu'elle semble pouvoir acquérir indépendamment de tout déterminisme, et ce qu'elle est, par nature. Ainsi, le citoyen que l'on croyait défini par un critère aussi objectif que l'indépendance économique signalée par le paiement d'une contribution renvoie-t-il en fait à la *totalité* de son être, en tant que personne par nature indépendante et que ni la seule possession d'une propriété, ni la seule masculinité ne sauraient suffire à désigner. Il y a, on l'a vu, une nature du citoyen en tant que détenteur de l'autorité politique, *i.e.* de la capacité à détenir un droit de suffrage, dont il faut chercher le fondement dans la conjonction entre la nature sexuée, le statut de non domestique et les attributs objectifs qui font de lui un membre actif du corps politique. Le pouvoir politique d'élire un représentant, de parler au nom de la nation et d'exprimer la volonté générale relève plus d'une autorité naturelle de tout homme en tant que *pater familias*, que de tout homme en tant que membre de la classe des êtres de sexe masculin.

- Du familialisme au sexisme comme mode d'organisation de la citoyenneté

Il ne s'agit pas de dénier l'existence d'une domination masculine, on l'aura compris au fil des pages, mais à réinscrire celle-ci dans un contexte à la fois historique et politique ; à lui donner donc un sens légèrement

différent, en la faisant sortir d'une analyse à la fois universaliste et naturaliste qui tendait, jusqu'à maintenant, à la poser comme une structure inamovible, insensible au temps et pourtant, ce qui en faisait un paradoxe, toujours présentée comme une construction, par définition sociale et historique, susceptible comme telle d'être réformée, contredite, et bientôt, abolie. Or, on voit bien que même sur un demi-siècle, le statut de l'exclusion des femmes évolue, soumis lui aussi à l'évolution des catégories de pensée qui affectent parallèlement la définition du citoyen. D'une situation liée au modèle politique de la famille on passe, à partir de la rupture engendrée par le décret du 5 mars 1848, à une situation où commence à prédominer un autre modèle : celui d'une identité sexuelle partageant le monde socio-politique en deux catégories.

Autrement dit, s'il y a domination masculine de 1789 à 1848, elle n'est pas l'élément explicatif de la situation politique des femmes : si elle joue, c'est à la marge, c'est-à-dire dans les rapports individuels, où l'on peut la voir s'exercer à travers maintes habitudes culturelles et imprégner les esprits des hommes comme des femmes¹³⁸⁶. On l'appellera aussi bien : la conviction que les hommes sont en tout supérieurs aux femmes, plus capables du fait même qu'ils sont des hommes ; question de nature, donc¹³⁸⁷.

Mais, politiquement, elle a revêtu des atours qui, à cette simple supériorité naturelle, ajoutent des notions socio-politiques qui déterminent d'autres critères, d'autres fondements de l'exercice du droit de suffrage, de l'autorité politique individuelle. La seule différence de sexe est trop pauvre encore, à cette époque, pour investir le champ politique des significations et des valeurs dont il a besoin pour penser l'homme universel, modèle et norme, figure idéale dans laquelle tout citoyen doit se reconnaître. On l'a dit : *tout* homme n'est pas cette figure. Le sexe masculin n'est pas, en soit, porteur de responsabilité et d'indépendance, de liberté et d'autorité : il lui faut s'inscrire dans la communauté socio-naturelle des *pater familias* pour correspondre à ce qu'on attend de lui, politiquement.

Il lui faut être un homme, c'est un fait, et c'est à ce niveau seulement que joue la structure universalisante d'une séparation sexiste, d'une domination masculine ; mais ce que montre l'emprise du modèle

¹³⁸⁷ Avec la tranquillité de celle qui énonce un truisme, Mme Guizot reconnaît la supériorité des hommes sur les femmes : "si, dit-elle, la sujétion et la dépendance sont devenues notre condition ordinaire, c'est qu'apparemment elles conviennent à notre nature" (Mme Guizot, *Éducation domestique...*, op. cit., p. 383). Pour cette femme cultivée qui prit une part importante aux activités politiques et intellectuelles de son époux (cf. les éléments biographiques fournis en annexe), quoi que les femmes aient pu voir ou apprendre, elles demeurent ignorantes ; reprenant un poncif de la littérature sur la question, qui veut que les femmes soient plus douées pour l'individuel et le particulier et les hommes naturellement attirés par le général et l'universel, elle détaille tout ce qui distingue les deux sexes l'un de l'autre : "Tout homme doué d'un degré ordinaire de capacité, d'expérience, de jugement sur les choses et les hommes, aura beaucoup à apprendre à la femme la plus spirituelle..." (*ibid.*, p. 387). Il apparaît, à travers cette insistance à se définir comme *naturellement* inférieures aux hommes, qu'il y a dans ce déterminisme socio-naturel quelque chose de positif dont les femmes peuvent et doivent se prévaloir. C'est ainsi qu'il semble plus important, aux yeux de Mme Guizot, de voir sa "sujétion et sa dépendance" justifiées par son appartenance sexuelle que comme le résultat d'un asservissement par la force qui assimilerait les femmes, soumises depuis des siècles, à "des chiens qui dansent" (*ibid.*, pp. 83). On rencontre, chez cette femme comme chez Mme de Rémusat ou Mme Necker de Saussure, un refus catégorique d'être assimilées à un groupe social dont la soumission serait le résultat d'un rapport de force susceptible d'être inversé — en l'occurrence, au peuple. L'inscription de leur *infériorité* dans la nature des choses permet de penser leur situation sociale d'une manière honorable parce qu'en accord avec un ordre supérieur dont le sens échappe aux êtres humains, et non pas comme le fruit d'un asservissement dont il ne tiendrait qu'aux femmes de s'émanciper. On aurait trop vite fait, de ce point de vue, d'invoquer leur aliénation, leur aveuglement, sous prétexte qu'elles cherchent moins à se révolter contre leur sort qu'à se faire reconnaître une dignité — qu'on peut trouver chèrement payée. Y a-t-il aveuglement sur leur situation, alors qu'elles la définissent justement comme secondaire, inférieure à celle des hommes ?

familialiste sur la pensée politique de 1789 à 1848, c'est que cette domination s'inscrit dans un modèle particulier (destiné, de surcroît, à évoluer) ; et qu'elle n'est pas le seul déterminant des situations politiques des personnes privées du droit de suffrage. D'autres hiérarchies que celle induite par la bipolarité sexuelle entrent en ligne de compte pour organiser la citoyenneté.

1848 dévêt le *pater familias* d'un certain nombre de valeurs socio-politiques. Dira-t-on que la domination masculine reprend le dessus, ou qu'elle se montre sous son "vrai jour" ? On voit bien pourtant que le mouvement n'est pas celui d'une recrudescence du pouvoir des hommes sur les femmes, mais d'une dépossession du *pater familias* au profit d'un homme plus naturel, plus simple. Là encore, une vision en termes de rapports de forces entre les sexes ne suffit pas à rendre compte de l'évolution que subit, sous cet effet, la situation politique des femmes.

Car évolution il y a, en dépit de l'observation superficielle qui nous fait voir, à travers cette absence de droit de suffrage qui perdure, un apparent immobilisme. Preuve de plus qu'une vision en termes de "qui vote" et "qui ne vote pas" non seulement ne suffit pas à rendre compte des évolutions des situations politiques, mais ne peut que mener à l'étonnement lorsque telle catégorie se voit accorder, après une longue période d'absence et de nullité politiques, le droit de suffrage.

1848, en mettant fin au familialisme et la période 1830-1848, en cessant de considérer la famille comme une unité politique, ne peuvent que faire advenir une contradiction qui jusque-là n'était pas apparue. Cette contradiction, c'est celle qui ressort du nouveau discours sur la situation politique des femmes et des arguments qui la justifient. Dans une société qui naturalise le citoyen en le coupant et de ses biens et de son "état" de *pater familias*, par la suppression du cens et l'inclusion simultanée des domestiques, la situation politique des femmes acquiert, du même coup, un statut nouveau : détachée de la communauté familiale, la citoyenneté des hommes se masculinise, répercutant sur les femmes cette même naturalisation (ou dé-socialisation) des catégories. Dès lors, l'appartenance sexuelle apparaît dans sa nudité, privée de sens et surtout, coupée de la signification politique jusque-là attachée à la différenciation entre citoyens et citoyennes. L'argument de la spécificité des femmes perd de son efficacité lorsque la citoyenneté, de familialiste, devient individualiste : c'est que d'une unité qui était effectivement la famille (et dans laquelle la spécificité de la femme répondait aux exigences du modèle), on est passé à une unité politique qui est, de fait, l'homme de sexe masculin, détaché de toute appartenance susceptible de déterminer sa situation politique. Désormais, l'argument de la spécificité masculine en matière d'exercice du droit de suffrage ne peut qu'entrer en contradiction avec les principes de la société civile et politique des individus. C'est que d'un état de fait, on est passé à une volonté politique d'organiser la société conformément à un idéal (la hiérarchie entre les sexes) qui a perdu tout fondement sociologique : les familles ne sont plus, dans l'organisation de la citoyenneté, des unités politiques ; et les femmes se retrouvent sans représentation politique,

sans existence, véritables exclues dont la situation va acquérir un statut nouveau : celui d'un problème politique susceptible d'être débattu comme tel dans une Assemblée législative¹³⁸⁸.

Autrement dit, la fin du familialisme est aussi le début du sexisme comme fondement de l'extériorité politique des femmes¹³⁸⁹. Or, le fondement hiérarchique n'est plus efficace, politiquement, dès lors que l'unité dans laquelle elle trouve un sens n'existe plus, n'a plus de reconnaissance ; et c'est bien avec ce modèle que rompt 1848, lorsqu'avec le cens, disparaissent et le socle patrimonial autour duquel s'agrégeaient politiquement les membres de la famille, et la famille comme une unité politique structurant la construction de la citoyenneté.

C'est le domestique qui, à partir du décret du 5 mars 1848, introduit un "coin" dans l'ancienne conception familialiste du suffrage, et met en place les conditions de possibilité d'une organisation sexiste de la citoyenneté. C'est lui qui fait entrer dans la famille un droit de suffrage qui, en lui conférant la citoyenneté, le met au-dessus de sa "patronne" : comment voir dans celui-ci chose que l'attribut d'une classe de sexe, désormais ? Comment penser la représentation politique des femmes dès lors qu'elle doit s'inscrire dans une complémentarité sexuelle qui est loin d'aller autant de soi que la complémentarité pensée sur le mode familialiste ?

Un témoin important de l'époque, Delphine de Girardin, a très bien exprimé ce désordre qu'introduit, dans la hiérarchie familiale, la citoyenneté nouvellement acquise par les domestiques. C'est que, s'indigne cette femme de lettres, ceux qui ont fait la République ne la comprennent pas :

"La preuve qu'il ne comprennent pas la république, c'est que, dans leurs belles promesses d'affranchissement universel, ils ont oublié les femmes ! ... Ils ont affranchi les nègres, qui ne sont pas encore civilisés, et ils laissent dans l'esclavage les femmes, ces docteurs émérites, ces professeurs par excellence en fait de civilisation. *Ils ont affranchi tous les domestiques de la maison, les gens à gages* ; ils ont décrété que l'uniforme servirait de rechange à la livrée, *et ils n'ont pas même songé à affranchir la mère de famille, la maîtresse de la maison* : loin de les affranchir, ils les ont annulées. Certes, les femmes ne demandaient point de droits politiques, de droits nouveaux ; mais elles demandaient qu'on respectât du moins leurs droits anciens, qu'on leur laissât ce qui leur appartient légitimement depuis des siècles, l'autorité du foyer, le gouvernement de la demeure ; et *elles ne s'aperçoivent qu'on les prive du droit de suffrage que depuis le jour où l'on a octroyé ce même droit aux serviteurs qu'elles payent et à qui elles commandent.*"¹³⁹⁰

1388 On ne s'étonnera pas, au vu des conclusions du chapitre sur le vote familial (cf. *supra*, chap. 6, § 6.2), de voir la question du suffrage des femmes abordée au moment-même où émerge, dans le débat politique, celle du vote familial ; c'est que, nous l'avons dit, l'une et l'autre apparaissent à la faveur d'une individualisation des membres de la famille, conjointement à l'éclatement de cette dernière comme unité politique. Cf., sur la question du vote des femmes, l'abondante littérature consacrée au vote familial au début du XX^{ème} siècle et dont nous avons déjà cité quelques ouvrages (cf. *supra*, note 858 p. 400).

1389 Le sexisme, qu'on pourrait définir comme une attitude politique tendant à déduire de la différence de sexe une différence de droits sur la base d'une hiérarchie supposée entre les catégories concernées, et donnant lieu à une nouvelle géométrie du pouvoir politique, confrontant deux classes dont la solidarité (celle du couple sexué) ne va plus autant de soi que dans le modèle politique de la famille.

1390 Delphine de Girardin, *Oeuvres complètes* (tome V : *Lettres parisiennes. Années 1840-1848*), Paris, 1860, p. 468 (c'est moi qui souligne) ; lettre datée du 13 mai 1848. Sur Delphine de Girardin, voir Henri Malo, *Une muse et sa mère, Delphine de Girardin*, Paris, 1924, ainsi que le chapitre que lui consacre Anne Martin-Fugier dans *La vie élégante ou la formation du Tout-Paris, 1815-1848*, Paris, Fayard, 1990. Une partie du refus des femmes de lettres de cette époque devant les revendications en faveur d'un suffrage féminin, au premier rang desquelles George Sand et Daniel Stern, viendrait d'une pensée en termes de classes et non en termes de catégories sexuelles : c'est aux

Ce désordre induit par l'inclusion politique des domestiques a des répercussions importantes en termes de représentation de l'espace politique : les catégories s'en trouvent bouleversées, en mettant face à face non plus deux classes socio-politiques d'unités familialistes, mais deux classes de sexes, allant désormais jusqu'à traverser, sinon diviser, les familles.

C'est cela, qu'on peut appeler le sexisme : le principe politique ne cherchant plus que dans la seule différence naturelle entre les sexes la raison de leurs différences de droits politiques. D'une hiérarchie inscrite dans l'unité familiale, héritée de la tradition fonctionnaliste faisant de la différence de sexe un élément secondaire dans la classification des êtres (qui eut pu voir dans le laquais un être supérieur à sa maîtresse, dans le paysan l'homme, avant d'y voir un sujet subordonné à ses maîtres ?), on passe à une hiérarchie ramenée à sa plus simple expression, celle de la naturelle supériorité de l'homme sur la femme, et dont une grande partie de la littérature des années à venir va se nourrir¹³⁹¹. Non que ce type de discours n'ait pas été largement exprimé avant 1848 ; mais, circonscrit à la sphère philosophique ou médicale¹³⁹², il n'avait encore que peu d'incidence sur les rapports socio-politiques tels qu'on les a vus à l'oeuvre de 1789 à 1848. La différence de sexe ne valait, en

seules femmes intelligentes, voire exceptionnelles comme elles, qu'il faudrait permettre d'exercer le droit de suffrage, et non à toute femme sous prétexte qu'elle est une femme. Cf., sur ce point particulier, l'article de Whitney Walton, "Writing the 1848 Revolution : Politics, Gender, and Feminism in the Works of French Women of Letters", *French Historical Studies*, vol. 18, n° 4, automne 1994. On retrouve, exprimée quelques années plus tard, exactement la même représentation classiste et non pas sexiste de l'organisation de la citoyenneté, dans un fascicule anonyme : "En faisant de la liberté le privilège d'un seul sexe, *mais de ce sexe tout entier*, l'homme nous impose une humiliation, nous fait un outrage impardonnable auquel il n'a pas dû songer : en reconnaissant à l'homme, *quel qu'il soit*, le droit d'être libre, comme digne de l'être, il place la femme de distinction au-dessous du laboureur ou du garçon des rues... Ainsi le manoeuvre, le charretier, la valet de ferme plus brutal et bestial que le bétail qu'il soigne, l'ivrogne, ces êtres mal dégrossis, presque des brutes et qui achèvent encore par l'alcoolisme d'épaissir leur esprit obtus, ces cerveaux incultes, ignorants, sans jugement, possèdent la liberté de leurs moeurs comme étant capables de savoir diriger leur conduite, et la femme instruite et bien élevée n'a pas de droit à cette même liberté, considérée, par conséquent, comme moins digne et moins capable qu'eux d'en user convenablement." Puis elle ajoute, en note : "j'ai dit que ne je voulais pas soulever ici la question du vote qui entraînerait trop loin, mais je ne puis m'empêcher de sourire de mépris quand je songe que de tels sujets votent et que nous ne le pouvons pas. Il se peut qu'en France, la femme trop cléricale et trop frivole puisse nuire à son pays en votant ; cependant je crois que même dans ces conditions, son jugement ne saurait être pire que celui de l'ivrogne qui vote entre deux litres pour l'anarchiste que lui vante son cabaretier." L... J..., *Lettres à un défenseur de nos droits, publiée à la demande de mes amies*, Paris, 1889, p. 9 (c'est moi qui souligne).

1391 A titre d'exemple, on pourra se référer à l'ouvrage d'un professeur d'économie politique à la Faculté de droit de Rennes, Charles Turgeon, *Le féminisme français*, Paris, 1902, dont un chapitre du premier volume est significativement intitulé : "De la supériorité intellectuelle de l'homme". Reste que ce type d'argument n'est pas nécessairement utilisé pour justifier l'organisation politique, comme ce même auteur le montre dans son deuxième volume, où il se déclare partisan d'un droit de suffrage pour les femmes, au nom de leur appartenance au corps social.

1392 Il semblerait en effet, selon le travail effectué par l'historien Thomas Laqueur, que la bipolarisation des sexes, qui nous semble aujourd'hui si évidente, soit le fruit d'une pensée médicale qui date seulement de la fin du XVIIIème siècle (cf. Thomas Laqueur, *La fabrique du sexe, Essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris, Gallimard, 1992, p. 176). Auparavant, la médecine tendait au contraire à situer les personnes le long d'une échelle continue, et non de part et d'autre d'une frontière naturelle opposant comme deux blocs les hommes et les femmes. Ce qu'il appelle le "dimorphisme radical" serait le résultat d'une construction toute récente, au regard des deux millénaires pendant lesquels on a mesuré, rangé et défini les personnes en fonction de leur "degré de perfection métaphysique, leur chaleur vitale, le long d'un axe dont le *télos* était mâle" (*ibid.*, p. 19). Dans le monde du "sexe unique", c'est-à-dire jusqu'aux Lumières, "être homme ou femme, *c'était tenir un rang social*, une place dans la société, assumer un rôle culturel, non pas être organiquement l'un ou l'autre des deux sexes, incommensurables. Autrement dit, avant le XVIIème siècle, le sexe était encore *une catégorie sociologique* et non ontologique." (*ibid.*, p. 22). Cette redéfinition qui caractérise le discours médical de la fin du XVIIIème siècle ne consiste pas à distinguer la femme naturelle et la femme individu, c'est-à-dire à rendre imaginable une citoyenne dont les fonctions pourraient être symétriques de celles des citoyens. Ce qui se passe, c'est un recentrage de la femme sur ses qualités naturelles au détriment d'une définition la pensant à partir de la famille comme catégorie socio-politique : autrement dit, une définition de la femme renvoyant à une appartenance sexuelle pensée dans le cadre de la reproduction (maternité), et non plus dans celui, plus englobant, de la famille et de la lignée (société politique). C'est là une position philosophique tout à fait nouvelle, comme l'ont montré de nombreux travaux sur l'évolution historique de la définition sociale de la femme, qui tous soulignent le tournant qu'a constitué le XVIIIème siècle dans la mise en valeur de la femme comme être destiné à remplir ses fonctions naturelles de mère (cf. Yvonne Knibielher et Catherine Fouquet, *Histoire des mères...*, *op. cit.*, notamment le chapitre sur "la découverte de l'amour maternel", pp. 135-209 ; et Elisabeth Badinter, *L'amour en plus. Histoire de l'amour maternel. XVIIe-XXe siècle*, Paris, Champs-Flammarion, 1980). La conviction des médecins pour qui, depuis la fin du XVIIIème siècle, existe une nature féminine et une différence de sexe *ontologique* — et non plus sociale et familiale — ne fait pas sentir ses effets, *politiquement*, avant 1848 ; autrement dit, ça n'est pas avant l'universalisation du suffrage que la situation politique particulière de la femme va pouvoir être reliée à sa nature, à son appartenance sexuelle comme support nécessaire et suffisant à la définition de son identité socio-politique.

l'occurrence, qu'entre deux êtres de même nature, à l'intérieur de la même catégorie sociale (de la même classe). Mais elle ne traversait ni toute la société, ni même les familles où le domestique, quoiqu'homme, n'avait nul moyen de se penser comme supérieur à celle qui le dirigeait : ni droits civils, ni droits politiques, et par-dessus tout, le sentiment d'appartenir à une catégorie d'êtres subordonnés, voués au service de la personne.

Avec 1848, l'accès aux droits civils et politiques vient comme pour confirmer qu'il y a, entre tous les hommes et toutes les femmes, indépendamment d'autres appartenances et d'autres hiérarchies, une différence fondamentale et, socialement, première et dernière. La différence de droits, autrement dit, s'inscrit plus que jamais, pour trouver sa légitimité, dans des *corps*, indépendamment des appartenances sociales qui jusqu'alors étaient restées primordiales (cens et domesticité).

Ça n'est donc qu'à partir de l'époque où se met en place cette cité politique masculine que l'on peut, et que de fait l'on commence à penser la situation politique des femmes comme une situation d'exclusion¹³⁹³.

¹³⁹³ Il est significatif que la première action collective d'envergure en faveur d'un suffrage pour les femmes date des années 1870, dès la chute du Second Empire. Sur l'émergence du féminisme à cette époque, voir Laurence Klejman et Florence Rochefort, *L'Égalité en marche. Le féminisme sous la III^{ème} République*, Paris, Presses de la FNSP, 1989.

¹³⁹⁴ Par commodité, les noms des contemporains (1789-1848) sont distingués en caractères gras.

Jusqu'alors, le mode de pensée familialiste les a plutôt situées dans une extériorité, fruit d'une "non inclusion" plutôt que d'un rejet des femmes en tant que telles.

- Une situation de "non inclusion" : enjeux théoriques

Il faut bien mesurer ce que signifie cette situation d'extériorité politique des femmes : elle ne revient ni à leur dénier la raison, ou leur appartenance à l'humanité (dont on a vu qu'elles ne déterminaient, ni l'une ni l'autre, le droit de suffrage), ni même à les laisser hors de toute représentation politique. Certes, n'étant pas une classe, un groupe d'intérêts, elles ne sont pas représentées en tant que telles : les hommes ne représentent pas les femmes, ils ne sont pas leurs représentants, collectivement. Mais, si l'on abandonne ce postulat de la classe de sexe au profit du modèle familialiste, on trouve alors que les membres de la famille se voient tous représentés par le chef de famille : parce que, selon ce modèle, il y a une identité d'intérêts, une solidarité de fait entre les uns et les autres, qui rend cette représentation naturelle.

Nous l'avons déjà dit : le *pater familias*, lorsqu'il vote, n'est pas censé parler au nom de cette unité et des membres qui la composent. C'est qu'on ne suppose même pas la possibilité de divergences et de discussions dont il serait chargé de faire la synthèse. L'unité familiale étant postulée, elle peut s'incarner d'elle-même dans l'individualité du citoyen qui, lorsqu'il vote, est *naturellement* la voix de tous ceux qu'il protège et dont il dirige, socialement, les destinées. C'est cet aspect "naturel" qu'il faut bien comprendre, pour ne pas voir dans cette figure du *pater familias* un représentant des intérêts particuliers de la famille, mais l'individu qu'il est, au regard de la philosophie politique libérale. Politiquement, c'est-à-dire du point de vue de la théorie politique telle qu'elle se donne à voir explicitement, il exprime une volonté générale et s'exprime au nom d'intérêts supérieurs, englobant toute la nation. Mais, à un niveau non théorisé, cet individu, ce citoyen est identifié aux membres de la famille qu'il peut, éventuellement, avoir sous sa responsabilité. C'est cette identification qui permet à la fois de ne pas faire de la représentation des membres de la famille un problème susceptible d'être discuté, et de les trouver néanmoins là, derrière lui, dans l'unité proprement politique qu'il *incarne* à lui seul. Aussi n'est-il pas faux de constater que les femmes sont dans une nature par opposition aux hommes, situés dans la société des individus, parce qu'en effet, les unes sont naturellement représentées tandis que les autres accèdent à la représentation politique proprement dite (encore faudrait-il toujours prendre soin de préciser que si, par "femme", on entend toutes les femmes, par "homme", en revanche, il faut entendre celui qui est reconnu

politiquement comme tel, à savoir : le citoyen, qu'on a pour notre part désigné comme *pater familias*). Mais il est plus exact de préciser que ces femmes et ces hommes se trouvent toujours rapportés à leur appartenance au modèle idéal de la famille hiérarchique, ce qui permet de penser le caractère solidaire, et par conséquent *non problématique*, de leurs situations politiques réciproques.

Les femmes n'existent pas, politiquement, si l'on observe leurs droits, et l'absence de débat sur leur situation politique. Cette extériorité, qui nous convie à les situer hors de la sphère électorale, nous amène aussi à considérer leur présence au sein du modèle politique qui gouverne la construction de la citoyenneté de cette période. On peut, pour terminer sur ce point et illustrer cette étrange situation, prendre l'exemple actuel, donc par définition plus familier, de la relative analogie entre les enfants d'aujourd'hui et les femmes de ce premier XIXème siècle.

Analogie, parce que nul ne dira, aujourd'hui, que les enfants sont exclus du politique, d'une part, et voués à être représentés par les adultes, d'autre part. On perçoit spontanément qu'il y a plutôt une non inclusion, une inexistence politique qui va de soi, et ne soulève pas de problème, du moins pour le moment. Personne n'en déduira, pour autant, un déni d'humanité prononcé à leur encontre, ni que cette situation politique est le fruit d'une domination des adultes sur les enfants.

L'analogie n'est que relative, cependant, car ça n'est plus un modèle politique de la famille qui gouverne nos représentations politiques ; disons, plutôt, que ça n'est plus le modèle, hiérarchique et unitaire, qui perdure de 1789 aux années 1830-1848. Mais, sur la lancée de ce modèle, qui fonde la démocratie depuis 200 ans, c'est bien comme membre de la famille que l'enfant n'est pas un individu, un citoyen, un membre de la catégorie des enfants. Non pensée, leur situation va de soi, aujourd'hui, parce que la citoyenneté est encore liée à une figure de l'individu responsable et raisonnable, un adulte, en quelque sorte. Pourtant, de même que la situation des femmes, maintenues dans leur traditionnelle extériorité en 1848, était porteuse de contradictions à terme insupportables dans une société politique dé-familialisée, de même celle des enfants sera déterminée, dans l'avenir, par l'évolution de la définition de l'individu politique, dont le postulat philosophique de l'appartenance à l'humanité (plutôt qu'à la communauté des adultes majeurs) nous mettra tôt ou tard face au problème de l'écart entre les droits politiques des enfants et leur évidente appartenance à cette humanité.

II. La définition de l'individu politique

Si la situation politique des femmes change, alors que d'un strict point de vue objectif celles-ci restent toujours, et pour longtemps encore, privées du droit de suffrage, c'est parce que la définition de l'individu politique a évolué, de 1789 à 1848. C'est un des enseignements principaux de cette approche de la citoyenneté que d'avoir pu mettre en évidence les changements que subit cette catégorie élémentaire au fondement de la philosophie universaliste.

Plutôt que de considérer l'individu comme une entité générique parfaite, définie une fois pour toutes en 1789, et à laquelle les différents systèmes électoraux auraient peu à peu conformé le citoyen en accordant le droit de suffrage à un nombre toujours grandissant de catégories, on voit bien maintenant comment cette référence à elle-même élargi ses frontières, conjointement à un bouleversement des modèles politiques qui structurent, à son insu, la pensée de l'universalisme.

On vient de le voir : la mise en valeur du passage d'un mode d'organisation familialiste du suffrage à un mode sexiste a permis d'éclairer d'un jour nouveau la situation politique des femmes. Mais au-delà, le passage d'un modèle à l'autre a fait émerger un deuxième niveau d'appréhension de la citoyenneté en général : alors que le citoyen représente toujours, de 1789 à 1848, les intérêts de la nation tout entière, alors qu'il demeure, pendant toute la période, l'unité élémentaire de la société politique, même sous la Restauration, on doit constater que son incarnation, elle, ne reste pas identique à elle-même du début à la fin de la période.

Cette incarnation dans des corps de plus en plus différents, nul ne l'avait interrogée comme telle : on la mettait plus sur le compte d'une adéquation grandissante entre les systèmes politiques et sociaux et la philosophie, que sur une évolution des catégories de la pensée elle-même. Au vu de ce que nous révèle l'organisation du droit de suffrage dans la première moitié du XIX^{ème} siècle, l'individu défini en 1789 n'est plus du tout celui de 1848, lequel n'est pas encore celui que nous posons, aujourd'hui, au fondement de notre pensée de la citoyenneté. C'est que, toujours détenteur d'un droit de suffrage, lequel est toujours plus ou moins défini selon les mêmes principes (égalité des électeurs, abstraction faite de leurs différences sociales et naturelles), le citoyen n'est en revanche pas toujours reconnu et désigné en fonction des mêmes systèmes de

valeur. C'est là qu'entre en jeu le deuxième niveau repéré grâce à l'étude de ces différentes incarnations de la figure individuelle en politique : celui qui, implicitement, structure la pensée de la citoyenneté, en faisant correspondre aux qualités politiques requises, des *modèles* bien précis, d'autant moins sujets à débat qu'ils sont pensés comme de véritables "natures".

C'est toute l'ambiguïté de la philosophie des Lumières que d'avoir fait reposer la société politique sur un rejet de la tradition comme fondement de sa légitimité pour lui préférer la raison et les principes du droit naturel, tout en continuant de fonctionner en référence à une nature du citoyen qui circonscrivait celui-ci dans les limites du modèle familialiste. Ambiguïté dont il faut tout de suite dire qu'elle n'est pas particulière à cette philosophie, mais qu'elle fait plutôt partie de ce que l'on pourrait appeler les *structures anthropologiques* de la pensée politique. On trouve en effet, préalablement à toute construction intellectuelle, sociale, la présence (y compris dans une philosophie qui se voudrait aussi détachée des nécessités et déterminismes que l'individualisme libéral) de *références implicites* permettant de penser ce qui est juste et légitime. Ainsi, de l'exercice de l'autorité politique, dont on pouvait penser qu'à partir de 1789, en changeant radicalement de fondement, en délaissant le divin au profit de lois humaines et sociales, il se détachait aussi des commandements d'une supposée "nature des choses" susceptible de s'imposer à la raison : certes, un pas est fait dans cette direction puisque toute la construction politique moderne consiste à ne plus considérer l'héritage des siècles comme une vérité, et à fonder les lois sur un projet d'une part, et un homme idéal d'autre part, à distinguer ce qui est et ce qui doit être, ce qu'on voit et ce qu'on pense être le meilleur possible. Reste que ce qui doit être, l'édiction de la norme politique, des principes qui doivent gouverner la société, et la définition de l'unité élémentaire ne se pensent pas abstraction faite de certaines valeurs. Le citoyen est l'unité numérique de la société politique, et non de l'humanité : partie de ce tout, il est nécessairement pensé à partir des normes politiques attachées à la cité. Tout corps, sous prétexte qu'il naît dans la société des hommes, n'est pas porteur des qualités implicitement requises pour l'exercice et la jouissance de la citoyenneté. C'est cela qu'il faut avoir saisi pour ne pas confondre le déni de droit de suffrage, voire des simples droits civils, prononcé à l'encontre de tous les membres de la famille, et le déni d'humanité.

La société révolutionnaire socialise beaucoup plus que nous ne le faisons aujourd'hui sa définition de l'individu politique. Etre citoyen, c'est être un homme "tout simplement" : cela est vrai et inaugure toute la philosophie libérale qui fonde l'universalisme démocratique. Sauf qu'être un homme, en 1789 comme en 1848, c'est être porteur de qualités que nous qualifierions aujourd'hui de purement socio-politiques (responsabilité, indépendance, mais aussi liberté et égalité) alors qu'à cette époque, elles sont attachées à une nature particulière : celle qu'on a décrite sous la figure du *pater familias*, puis de "l'homme viril". Tous deux sont, en 1789 comme en 1848, *des hommes politiques par nature*. C'est pourquoi l'on peut, d'une Révolution à l'autre, dire que le citoyen c'est l'homme, indépendamment des différences sociales, des différences de naissance, de castes, etc., et

affirmer sans ciller que le suffrage universel est atteint lorsque tous les citoyens peuvent l'exercer ; et c'est pourquoi nous avons pu parler de "communauté naturelle des hommes" pour spécifier la société politique, parce que c'est sur la base de cette figure concrète, dans les limites qu'elle trace, qu'est pensé le principe de l'universalité et de l'égalité des droits civils et politiques. Que, depuis, l'on ait pris comme communauté de référence celle des adultes indépendamment de leur appartenance sexuelle ne change rien à la vérité du propos tel qu'il est énoncé pour cette époque ; cela montre seulement que nous avons, entretemps, modifié notre approche des qualités nécessaires à l'exercice de la citoyenneté, en détachant celles-ci de l'identité du *pater familias* pour les attribuer à l'âge viril, puis adulte. On voit bien, ce faisant, que nous continuons de nous référer à des valeurs pour définir l'individu politique qui, loin d'être une unité numérique complètement abstraite, est comme en 1789 pensé en référence à la communauté de toutes les personnes politiques du seul fait qu'elles sont en âge d'exercer leur droit de suffrage : au-delà de l'apparente abstraction des 18 ans, se trouve l'idée politique que l'on se fait du porteur de droits, du citoyen, de l'individu responsable et capable de parler au nom de la nation et de tous les "corps" qui la composent.

C'est au rythme de ces adjonctions successives qu'a changé notre définition de l'individu politique, ainsi que des valeurs qui s'y attachent. De 1789 à 1848, c'est à un dépérissement de l'autorité familialiste qu'on assiste, au profit d'une exigence plus libérale (universelle et objective) trouvant dans la simple participation économique des travailleurs la légitimité de leur participation politique. S'il y a un mouvement qu'on puisse repérer, en la matière, c'est celui qui, sous l'impulsion de cet élargissement, joue en faveur d'une naturalisation et d'une abstraction de la figure du citoyen, au sens où les valeurs qui sont exigées de lui se détachent de plus en plus de l'identité sociale d'une catégorie particulière de la nation pour se rapprocher d'une unité de mesure commune à un plus grand nombre de personnes ; de la communauté des chefs de famille à celle des adultes majeurs en passant par celle des hommes en âge viril, c'est donc à une progressive séparation, en chaque individu politique, de ses particularités et signes de distinction d'une part et de ses caractéristiques génériques d'autre part (et d'autant plus abstraites, puisqu'allant jusqu'à concevoir un Homme sans sexe), que l'on assiste.

Un lien étroit unit la définition du citoyen et la situation politique des femmes, qui les rend tous deux également sensibles à l'évolution des catégories de la pensée politique. C'est ce lien qui doit nous inciter à pousser plus loin que nous ne l'avons fait une étude conjointe de ces deux champs de l'analyse conceptuelle du politique, jusque-là indifférents l'un à l'autre. Car si ce travail — dont l'origine est une simple "mécompréhension" de la situation politique particulière des femmes — a montré une chose, c'est que seule la confrontation des questions et problématiques propres à chacun de ces deux champs pouvait générer les éléments susceptibles d'apporter les réponses souhaitées. Conclusion dont on retiendra, au final, que c'est par la vertu de la comparaison (aussi bien entre champs disciplinaires que temporels) que l'on pouvait résoudre ce qui, aujourd'hui, pouvait poser un problème (la situation politique des femmes dans la première moitié du XIXème

siècle), tout en faisant émerger des questions qui, *a contrario*, n'apparaissent pas comme telles (comme la définition de l'individu politique) ; or, c'est bien de l'émergence ou de la création de *ces questions-ci* que la progression de la recherche scientifique est tributaire, quel que soit son champ d'application. A cet égard, on peut penser qu'un travail centré comme l'a été celui-ci sur les catégories implicites de la pensée politique a toutes les chances d'ouvrir, notamment dans le domaine particulier de la science politique, des perspectives aussi inattendues que fructueuses.

Index¹³⁹⁴

L. Abensour : 64

L. Aboucaya : 154

Abrial : 110

S. Agacinski-Jospin : 20

Aguesseau : 111, 114

M. Agulhon : 290, 293-294, 323, 331

Altaroche : 309

J. P. A. Amar : 39-40, 70, 152, 213

Ja. André : 15

Ju. André : 401, 404

E. Arago : 302-303, 308-309

H. Arendt : 33

Ph. Ariès : 48, 133, 140, 203, 205-206, 267

A.-J. Arnaud : 20, 142

N. Arnaud-Duc : 13, 142, 145, 257

Aubert-Dubayet : 146

L. R. Audu : 66

A. Aulard : 93

V. Azimi : 13

G. Bacot : 96

E. Badinter : 13-14, 16, 40, 70, 74, 152, 212, 214, 434

D. Bagge : 52

K. M. Baker : 19, 80, 92

J.-E. Bar : 141

P. de Barante : 99, 103

M. Barbé : 52, 88, 100, 164, 183, 185

Y. Barel : 134

Barentin : 89

Barère : 226

Baroche : 324

O. Barrot : 303, 306

J. Bart : 37, 201, 246

P. Bastid : 97, 183, 249, 294, 297-298

Bastide : 309

A. Bavelier : 80

Bayet : 260-263, 407

J. Becarud : 126, 239

Béchar : 324, 332

Belmondi : 414

Benoist : 412

Bérenger : 408

J. Berger : 97

A.-M. de Bergh : 139, 141

Berryer : 326, 328, 330

Beugnot : 100

C. Biet : 17, 26, 43, 131, 150

E. Bimbenet : 280

P. Birnbaum : 30

L. Blanc : 306, 309-313, 333, 338, 341, 376

Blondel d'Aubers : 167

Boin : 112, 118-119

P. Bois : 93

Boissy-d'Anglas : 113,117

Bonald : 11, 99, 131, 136, 160, 162-173, 175-178, 180-182, 184-185, 188, 191

L.-N. Bonaparte : 289, 324

N. Bonaparte : 98, 179, 298

J. Bonnacase : 143, 147-149, 243, 252

M. Bordeaux : 145, 149

M. Borgetto : 143

C. Bouglé : 360

J. Bouineau : 290

Bourdeau : 106-107, 256

P. Bourdieu : 21

J. Bourdon : 93

J. Boutier : 29

Breton : 104, 118, 256

A. Brimo : 28

M.-F. Brive : 13, 41, 152

Brogie : 100, 106, 121, 247-249, 251, 256

G. de Broglie : 183

F. Brugidou-Waechter : 211

Bruyères-Chalabre : 256

Buchez : 341

A. Burguière : 25, 43

J. Burlamaqui : 135,154-155

N. Burns : 20

Cabanis : 41, 98, 153

A. Cabantous : 134

Cabet : 341

F. Caille : 50

Cambacérés : 131, 139, 141-145, 160, 207

J. Cambon : 140

C. Capitan : 21

L. Carpentier : 400

S. Van de Casteele-Schweitzer : 24

Castries : 205-206

Cavaignac : 330, 339

G. Chalaye : 373

A. Challamel : 239

Charles X : 99, 102, 161, 298, 303, 336

J.-P. Charnay : 240

R. Chartier : 92

G. Charzat : 28

Chateaubriand : 103

Caumont : 256

Chénier : 154

J.-J. Chevallier : 99, 110, 164

Chifflet : 164, 166

P. Cingolani : 163

P. Clastres : 133

Clermont-Tonnerre : 168

A. Cloots : 229

J. Coche : 203

F. Collin : 18

A. Comte : 162

Condorcet : 14, 34, 65, 153-154, 180-181, 210-213, 217, 219, 227, 232-234, 374, 381-382, 387, 394

J.-Y. Coppolani : 99

Corbière : 98

A. Corbin : 168

Ph. Corcuff : 29

Courbebaisse : 401-405

E. Cordier : 133, 243-244

Cormenin : 116, 249, 271, 289, 296-302, 305-306, 308, 311, 316, 419

Corne : 329-330

Courvoisier : 121, 274

Couthon : 142

J. Crauffon : 239

Creuzé-de-La-Touche : 137

M. Crook : 278

R. Cubain : 254, 345

M. Cuisenier : 224

Cuvier : 108, 112-114, 122

A. Cuvillier : 334, 339, 376

C. Dansart : 73

Danton : 142

Daunou : 154

C. Dauphin : 22

A. Daumard : 239, 244-245, 252

E. Decazes : 100-101, 114

C. Dejob : 154

Y. Déloye : 31

J. Delumeau : 134

C. Demar : 369

Demarçay : 408-409

C. Demolombe : 151

R. Deniel : 48, 164

Ph. Delaigne : 283

Y. Déloye : 29, 50

R. Derathé : 52, 154, 235

J. Deroin : 19, 360-363, 365-368, 370, 373-374, 380, 395

L. Desages : 54, 389-392, 423

D. Deschamps : 50

C. Desmoulins : 142

Destut de Tracy : 154

L. Devance : 340-341, 345-346, 360

D. Diderot : 74, 153

J. Donahue : 20

R. Dubois : 224

G. Duby : 13, 25, 58, 63, 267

S. Duchesne : 50

A. Dufour : 133

L. Dumont : 27, 36, 41-42, 45-47, 54, 60, 81-82, 87-89, 132, 161-162, 172-175, 243, 353-354, 423

J.F. Dupont (de l'Eure) : 303, 309-310

Dupont (de Bussac) : 415

Dupoty : 309

R. Dupuy : 213

Durand de Maillane : 137, 140

J. Ehrard : 222

Enfantin : 341, 347

Mme d'Epinay : 74, 153

C. F. Epstein : 29

Th. Fabas : 305

L. Fallers : 20

A. Farge : 22, 23, 24, 48, 133, 137, 205, 267

L. Faucher : 322, 325, 328, 330

Favard de Langlade : 118, 261-263, 267

P. Fauchille : 97

J. Favre : 329

J.-P. Ferrier : 382

J.-L. Flandrin : 38, 48, 133-135

Flourens : 341

M. Foucault : 48, 133, 137, 205

C. Fouquet : 434

O. Fourcade : 224

C. Fourier : 340-341, 360, 376, 384

E. Fournière : 376

P. Frain de la Gaulayrie : 243

G. Fraisse : 13, 17, 18, 22, 23, 24, 74, 342

M. Freitag : 162

A. Fritot : 412-413

H. Fulchiron : 152

F. Furet : 19, 50, 58, 63, 78-80, 88, 290, 312, 323

B. Gainot : 212

Garat : 154

M. Garaud : 90, 138
A. Garrigou : 294, 297-298, 324
Z. Gatti de Gamond : 341, 376
M. Gauchet : 19, 43, 73, 77, 82-83, 179
D. Gay : 362
J. Gay : 149
A. Geffroy : 59
G. Gengembre : 26, 131, 162-165
Mme de Genlis : 226
M. Gérin : 310
P. Gide : 151
O. Gierke : 162
L. Girard : 303, 306
D. de Girardin : 432-433
J.-J. Goblot : 384
D. Godineau : 19, 24, 65, 67-70
O. de Gouges : 12, 15, 31, 210
A. Gourvitch : 296, 302, 304-305, 309-310, 312
D. A. Griffiths : 340, 342, 344
P. Gueniffey : 50, 52-53, 57, 79, 87, 89, 228, 293
E. Guibert-Sledziewski : 13, 14, 31, 60, 152
Guinguené : 154
C. Guionnet : 53
P. Guiral : 48
C. P. T. Guiraudet : 179-180, 281
Mme Guizot : 402, 429-430
F. Guizot : 100, 103-104, 123, 161, 163, 172-189, 191, 302, 349-350
G. Gusdorf : 154
J.-P. Gutton : 48, 224
P. Guyomar : 153, 210-215, 217, 219, 232-233, 374, 381-382, 387

D. Haase Dubosc : 17, 280
J. Habermas : 33, 84-85, 91
J.-L. Halpérin : 98-99, 146
P. Hamilton : 20
E. Harraca : 400, 413, 424
B. Hérisson : 50, 94
F. Hincker : 37, 224, 229

His : 408-409

T. Hobbes : 82

P. Hoffmann : 153

L. Hom : 224

R. Huard : 294

M. Humbert : 20

Humbert de Sesmaisons : 101

L. Hunt : 15, 59

C. Hunter Van Duzer : 154

Hyde de Neuville : 412

O. Ihl : 30, 50

Isambert : 297, 303, 306-308, 316

L... J... : 433

R. Jacob : 134

Jacqueminot : 145

A. Jardin : 184

L. Jaume : 80, 180

D. W. Johnson : 184

Jollivet : 256

C. Jordan : 100

A. Jouanna : 134, 173, 205

D. Julia : 29

E. Kantorowitz : 171, 205

C. Karnoouh : 25, 133

G. A. Kelly : 184

S. Kent : 97

C. Klapish-Zuber : 22, 267

L. Klejman : 435

Y. Knibiehler : 153, 434

R. Koselleck : 83

G. Koubi : 90

B. Krajewska :

J. Krynen : 80

La Bourdonnaye : 119-120, 273

J.-P. Lacassagne : 373

C. Lacombe : 66, 68

Lacordaire : 184

Lafayette : 303

Laffitte : 303-306, 308, 310, 312

J. Lagroye : 49

Lainé : 102, 104-106, 109, 116, 125, 240, 248, 256-257

Lally-Tollendal : 117, 123

H. Lamarche : 25, 133

A. de Lamartine : 344, 401-402, 415

Lamennais : 309, 383

J. Landes : 15

J. Landrieu : 424

P. Langeron : 100

Lanjuinais : 153, 214, 229

T. Laqueur : 40, 153, 386, 434

R. Larivière : 67, 26-27, 30

F. de Lasteyrie : 330

A. Le Bras-Chopard : 340, 374, 383-384, 386, 394

F. Lebrun : 48, 133

J. Leca : 30, 50

O. Le Cour Grandmaison : 30, 38

C. Leduc : 25

P. Legendre : 51

E. Legouvé : 54, 340-352, 355, 371, 375, 387, 389, 395, 422

Legrand : 87

C. Lehmann : 140

R. Lenoble : 79

G. Lepointe : 133

P. Léon : 66, 68

F. Le Play : 243, 342

Y. Lequin : 77

M.-J. Lequinio : 138, 153

P. Leroux : 54, 340-343, 346, 371, 373-374, 382-395, 397, 422-423

D. Lévi : 274

C. Lévi-Strauss : 23, 133

H. Leuwers : 142

A. W. Lewis : 205

A. Lheure : 239

F. Lissarague : 25
P. Logoras : 142
N. Loraux : 25, 60
H. Lorin : 164
Louis XIV : 83- 85
Louis XV : 84, 95
Louis XVIII : 99-100, 102-103, 118, 161-162
E. Lousse : 134, 175
J.-N. Luc : 203
E. Luzac : 145

C. B. MacPherson : 154
Maistre : 164
J. Maitron : 164
H. Malo : 433
E. J. Manucci : 59
Marat : 65, 69, 92
Marcellus : 411
G. Marcy : 382
A. Marrast : 309
A. Martin-Fugier : 224, 433
A. Maurois : 255, 374-375, 383
S. Maza : 48
T. de Méricourt : 65-66
Merlin (de Douai) : 142
J.-L. Mestre : 283
H. Michel : 294
Michel (de Bourges) : 309
L. Miginiac : 97, 308-309, 338
G.-H. de Mirabeau : 205-206, 413
Molé : 99, 103
Montalembert : 184
Montlosier : 413
M. Morabito : 213
C. Mossé : 20
J. Mossuz-Lavau : 28
H. Moulinié : 170
R. Mousnier : 203

Mousnier-Buisson : 256

J. Mulliez : 134-135, 137-139, 146

P. Murat : 43, 137, 140-141, 143, 156, 206-207, 243

Naquet : 164

Necker : 80, 184

Mme Necker de Saussure : 429-430

E. Niboyet : 361, 368, 370, 373, 381, 402-403

C. Nicolet : 57, 81, 90, 154

R. Nisbet : 162, 164

J.-J. Oechslin : 104, 239

M. Offerlé : 50, 76, 294, 320-321

Oudot : 138

M. Ozouf : 19-21, 67, 88, 255, 368

E. Palm : 73

Pasquier : 99, 103, 107

Pastoret : 116

C. Pateman : 15-16

J.-J. Pauvert : 205

C. Pecqueur : 341, 346, 382

M. Perrot : 13, 22, 25, 50, 168, 267, 376

C. Petitfrère : 38, 48, 224, 227

P. Pezerat : 23

E. Philipp : 147

R. G. Phillips : 48

F. Picavet : 154

A. Pilenco : 96, 108

R. Pillorget : 48

E. Pisier : 20

Portalis : 43, 143, 149, 150-152

J. Portemer : 142, 145-147

Pothier : 151-152

Pouchelle : 173

J.-M. Poughon : 94, 148, 242-243, 253-254, 320, 325, 344

Poulle : 331

J. Poumarède : 241-242, 244

C. H. Pouthas : 97, 184

J.-Y. Pranchère : 164

R. Prigent : 164

G. Procacci : 52, 290

Proudhon : 128

J. Proudhon : 360, 373, 376, 383

Quatremère de Quincy : 100

Raguse : 113

A. Ranvier : 360, 362, 365-366

Ph. Raynaud : 19

W. J. Reedy : 164

M. Régaldo : 154

G. Rémond : 100, 111

R. Rémond : 80

Mme de Rémusat : 368, 402, 404, 429-430

J. Revel : 24

J. Reynaud : 340-344, 348, 383-384, 422

S. Rials : 164-165

Ribard : 256

Richard : 273

Richelieu : 103

M. Riot-Sarcey : 19, 30, 296, 340-341, 360-362, 365, 367-368, 375-378, 386, 402-403

Y. Ripa : 22

Robespierre : 92

L. Robin : 138

D. Roche : 134

F. Rochefort : 435

P.-L. Roederer : 98, 152-156, 163, 166-168, 176-182, 185, 187-189, 191, 210, 214-219, 227, 232-233, 263, 281, 314-315, 385, 417

S. C. Rogers : 25, 133

Mme Rolland : 66

P. Roland : 360, 374

Romme : 153, 214

F. Ronsin : 138, 146

A. Rosa : 13-14, 60, 66, 68

P. Rosanvallon : 30-32, 37-38, 54, 86-88, 93, 94-97, 99, 122, 161, 180, 182-186, 206, 224, 226, 229, 231, 240, 274, 293, 296, 298, 303-304, 306, 320, 338, 349

J.-J. Rousseau : 19, 52, 154, 165, 168

Ch. Roussel : 96

Royer : 164, 167

Royer-Collard : 100, 104, 124-127, 161, 274

Ph. Sagnac : 43, 137

A. de Saint-Amand : 411

Saint-Roman : 299, 301-302

Saint-Simon : 337, 347, 360, 376

Salis : 274

E. Salverte : 407-409

G. Sand : 54, 255, 372-383, 393-394, 433

Sartelon : 109, 119-120

R. Sauty : 224

F. Sauvé : 97

Say : 154

K. L. Schlozman : 20

B. Schnapper : 139, 142, 147

P. Schmitt-Pantel : 22, 25, 56

J. W. Scott : 23-24, 26-27, 59, 354

J. Searle : 59

S. Ségala : 283

M. Segalen : 25-26, 133

P.-F.-H. de Serre : 100, 104, 107

H. de Sesmaisons : 112

W. H. Sewell : 20, 32-33, 52, 71, 290, 334-338, 355

G. Sicard : 90

C. J. Sieyès : 19-20, 79, 87, 89, 98, 218, 337

Siméon : 104, 114, 119, 120-121, 240, 254, 256

M. Sineau : 28

A. Siramy : 149-150

A. Spitzer : 102

E. Spuller : 100

Mme de Staël : 184

D. Stern : 374, 379, 433

R. Szramkiewicz : 290

I. Tchernoff : 338, 348

D. Teysseire : 41,
L. Theis : 184
C. G. Théremin : 218-219, 232
I. Théry : 17, 26, 43, 131, 134, 150, 203, 208
M. Thibert : 360, 366
C. Thiébaux : 360
Thiers : 302-303, 308, 322-325, 329, 331-332
A. L. Thomas : 74, 153
E. Thomas : 361
J. Thomas : 140, 203
Y. Thomas : 25, 51, 60
G. Thuillier : 48
P. Thureau-Dangin : 100, 239
Thuriot : 94, 142
Tibord : 247-249, 264
C. Tillier : 309-315, 318, 338
L. Tilly : 12
J. Tixerant : 261, 280, 293, 360, 365, 394
Tocqueville : 227-229, 297-298
F. Tönnies : 161
Tournemine : 119, 256
Trinquelague : 100, 167
F. Tristan : 341
A.-J. Tudesq : 239
J. Tulard : 97
Ch. Turgeon : 434
Turgot : 84
B. Turner : 20

M. Valensise : 184
Vaublanc : 99-101, 106, 109 126, 246-247, 411, 414
Vaujuas : 327, 415
A. de Vaulabelle : 99, 102-103
S. Verba : 20
Y. Verdier : 25, 133
E. Viennot : 17-18, 280
J. de Viguerie : 84
J. Villain : 277-278

Villèle : 100-102, 256

Vinet : 184

D. Voldman : 22, 24

Volney : 154

W. Walton : 433

Weill : 305

F. Zonabend : 25