

---

ÉVELYNE PISIER  
ELENI VARIKAS

# FEMMES, RÉPUBLIQUE ET DÉMOCRATIE

L'AUTRE DANS LA PAIRE ? \*

Vous proclamez deux natures ! Eh bien demain [...] vous ferez une part plus ou moins large à l'une qu'à l'autre ; vous ferez peut-être involontairement prédominer l'une sur l'autre ; et bientôt nous aurons une bonne et une mauvaise nature, un pêché originel [...] ; vous serez de Dieu, moi du démon.

127

Claire Démar, *Ma loi d'avenir*, 1832

L'IDÉE PARITAIRE MARQUE UNE ÉTAPE décisive dans la transformation des thèmes féministes. Dans le contexte idéologique des années 1970, l'appartenance sociale primait sur l'identité sexuelle : seuls les partisans d'un féminisme « essentialiste » eussent revendiqué la parité au nom d'un repli identitaire et d'un groupe homogène, « non mixte », convié à rester d'abord « entre soi ». Aujourd'hui, dans un contexte nouveau, cette revendication fait signe au contraire, au nom d'un impératif de mixité, vers une « société cogérée à la fois par les femmes et les hommes », dans la perspective d'une rénovation du système démocratique. Au-delà du féminisme, le débat sur la parité enrichit donc la réflexion sur les principes fondateurs d'une République démocratique.

La démocratie tient sa force comme sa fragilité de ce qu'elle n'est pas un modèle figé<sup>1</sup>. Lorsqu'elle ne se contente ni d'un simple mot d'ordre

---

\* Cet article est une première version de développements à paraître dans *Les Premières*, de Françoise Barret Ducrocq et Évelyne Pisier, Flammarion, 1997.

1. Claude Lefort, *L'Invention démocratique*, Fayard, 1981.

stratégique ni d'une simple table rase du passé, lorsque, au nom d'une sorte de « ferveur utopiste », elle prétend contribuer à l'indispensable « invention » permanente de la démocratie<sup>2</sup> et faire « reculer les restes antidémocratiques du gouvernement républicain<sup>3</sup> », la revendication paritaire apporte une pierre indispensable à cette reconstruction conceptuelle.

128 Mais elle nous paraît relever d'un argumentaire doublement dangereux à la fois pour les femmes et pour la démocratie. Non qu'il s'agisse d'émettre une quelconque réserve sur la légitimité d'un combat : scandaleuse est l'absence des femmes dans les assemblées politiques comme dans tous les lieux de pouvoir. Mais la revendication de parité en politique risque de réactiver l'idée que les femmes ne peuvent agir qu'au nom de leur spécificité féminine, une idée « qui fonctionne comme une catégorie de pensée préconstruite » et qui reconduit, sous le couvert d'une nouvelle affirmation de la différence, la vieille « injonction masculine à l'altérité féminine »<sup>4</sup>.

Les partisans de la parité prétendent mettre fin au faux débat qui aura « empoisonné » le féminisme français en opposant les tenants du différencialisme et de l'universalisme. Il serait urgent, désormais, de concilier égalité et différence. Ils ont raison et tort à la fois : si l'égalité et la différence ne sont pas opposables, c'est tout simplement parce que l'égalité suppose les différences. L'erreur n'est donc pas là où on la dénonce ordinairement : ce n'est pas la démocratie qui est exclusive, c'est l'exclusion qui est antidémocratique. Aussi bien, et tel n'est pas le moindre de ses mérites, la revendication paritaire nous oblige-t-elle à repenser la portée du principe démocratique dans ses rapports avec la « tradition républicaine » en France.

En cette fin du XX<sup>e</sup> siècle, en France, les femmes font-elles partie du peuple ? Ont-elles les mêmes droits que les hommes ? Sont-elles supposées libres et égales comme n'importe quel citoyen ? D'où vient qu'en cette République qui se proclame « démocratique et sociale »

---

2. Telles semblent par exemple les positions de Jean Vogel, « La parité est-elle en contradiction avec la démocratie ? », *Parité-Infos*, octobre 1995, ou de Blandine Barret-Kriegel, « La parité ? Une évidence ? », *L'Express*, 10 octobre 1996.

3. Blandine Barret-Kriegel, « Les femmes et la citoyenneté », *Parité-Infos*, décembre 1994.

4. Sandrine Garcia, « Quelques "lectures" récentes de la division sexuelle en sociologie de la famille, ou comment intégrer les analyses féministes sans la dimension critique de leur contenu », in Éliane Viennot, dir., *La Démocratie à la française ou les Femmes indésirables*, Cahiers du CEDREF, Paris-VII, 1996.

elles soient quasiment exclues de la représentation nationale et de tous les centres de décision, et qu'elles subissent encore de telles discriminations dans le domaine du travail et de l'emploi ? Et comment faire cesser cette injustice ?

A ces questions, les partisans de la parité apportent une réponse dont la simplicité fait la force : la République démocratique a exclu les femmes « en tant que femmes », et il est urgent de prendre les mesures constitutionnelles ou législatives qui s'imposent pour les inclure « en tant que femmes ».

Mais cette réponse procède d'un regard historique hâtif et de pré-supposés théoriques erronés. Oui, les femmes ont bien été exclues « en tant que femmes », mais cette exclusion est loin d'être la conséquence logique du principe démocratique ; la traiter ainsi, c'est compromettre autant la cause des femmes que celle de la démocratie. Aussi, vaut-il mieux inverser la proposition et considérer en quoi une telle exclusion a, au contraire, un caractère profondément antidémocratique. Ce qui nous évite d'enfermer les femmes, en prenant l'effet pour la cause, dans une identité unique et essentielle et de fonder la cité sur la dualité des genres.

129

Considérer la démocratie comme responsable de l'exclusion des femmes, c'est procéder à une série de contresens historiques et théoriques. Si l'incapacité politique des femmes est une configuration spécifiquement moderne, elle n'est pas inventée par le siècle des Lumières pas plus qu'elle n'est inaugurée par la Révolution française. Il importe donc de distinguer les naissances et les constructions historiques distinctes de la république et de la démocratie.

## I. RÉPUBLIQUE SANS FEMMES ET SANS DÉMOCRATIE

République et démocratie : deux mots parfois bien difficiles à distinguer aujourd'hui. Pour diverses raisons. D'abord parce qu'ils ont fait l'objet de multiples accaparements : combien de régimes monarchiques ressemblent actuellement à s'y méprendre à des républiques et combien d'ainsi nommées démocraties ne furent ou ne sont encore que le déguisement d'absolutismes autoritaires, voire totalitaires ? En outre, pour désigner le régime français, ces mots ont tendu à se superposer dans une convergence de significations : de fervents partisans de l'universalisme le nomment en toute bonne foi républicain ou démocratique.

Selon les termes mêmes de sa Constitution, la France est non seulement une République, mais une République démocratique. Enracinée

dans un contexte philosophique et portée par une construction historique spécifique, l'expression « République démocratique » désigne un régime dans lequel le pouvoir du peuple est au fondement de la souveraineté et où les individus sont supposés naître et demeurer libres et égaux. Certes, cette affirmation connaît des « aménagements », et non des moindres : dans le cadre de l'État-nation, pouvoir territorial *superiorem non recognoscens*, le « peuple » ne désigne pas l'ensemble des individus, les étrangers étant privés du droit de vote et, par là, d'un certain nombre des droits de l'homme ; quant aux individus, ils ne sont libres et égaux qu'à condition de n'être ni fous, ni criminels, ni mineurs ; et pour tous enfin, l'égalité est conçue comme égalité des droits, ou des chances, comme égalité devant la loi.

130 Au regard de ce schéma théorique, chacun le sait, il reste de sérieux décalages entre le droit et le fait. Et il y aurait bien de la naïveté ou du cynisme à croire que ces décalages ne concernent que les femmes. A leur égard, toutefois, ces décalages entre le droit et le fait conservent-ils une forme spécifique ? Parce que, autrefois, elles ont été exclues « en tant que femmes » ? Une question à laquelle le débat autour de leur présence dans les instances de décision redonne de l'actualité et de la pertinence.

A condition de s'entendre sur le terme d'exclusion. Précisons par exemple que l'exclusion des femmes a depuis toujours été d'un type particulier, qu'elle a impliqué une sorte d'inclusion hiérarchisée dans une promiscuité imposée et que, pour des raisons évidentes, elle n'a jamais donné lieu à une extermination massive. Ainsi précisé, le terme acquiert un sens inédit, au regard d'une République démocratique qui, en son moment fondateur, les a réellement exclues de la citoyenneté et ne les a supposées ni libres ni égales aux autres individus.

Cette exclusion originaire laisse aujourd'hui des traces que les débats autour de la parité ont le mérite d'avoir rendues plus visibles et plus insupportables, même s'ils se focalisent surtout sur l'absence des femmes dans les assemblées représentatives.

Encore faut-il rappeler que l'incapacité politique des femmes remonte à la philosophie d'un État absolutiste, conçu comme *res publica*. La définition du pouvoir légitime qui, chez Bodin, distinguait clairement monarchie et gynécocratie<sup>5</sup> et la doctrine de la transmission masculine du pouvoir grâce à laquelle « le roi ne meurt jamais » ont été

---

5. Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*, livre I, chap. 2, 1583. Édition du texte abrégé et présentation par G. Mairet, Le Livre de Poche, 1993, p. 559-561.

systématisées par les juristes du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle dans un rapport étroit avec la codification du pouvoir marital, qui faisait du mariage une transaction dans laquelle la femme perdait sa capacité ultérieure de contracter<sup>6</sup>. Si les doctrines absolutistes des Stuart ont fondé le caractère naturel de la *regia potestas* sur le pouvoir naturel de la *patria potestas*, celles de l'absolutisme français faisaient reposer le pouvoir monarchique sur une analogie avec le régime matrimonial qui donnait aux hommes le droit d'assurer à la fois le gouvernement de l'État et celui de la famille.

L'incapacité politique des femmes a ensuite été reformulée par la doctrine contractualiste qui les excluait du contrat fondateur du pouvoir légitime moderne. Dans sa version absolutiste, l'assujettissement des femmes dans la famille constituait une domination politique (Hobbes), tandis que, dans sa variante constitutionnaliste, il procédait d'une domination naturelle, prépolitique (Tyrell, Sydney, Locke). Mais, dans les deux cas, le droit conjugal a institué l'incapacité politique des femmes au nom du principe fondateur de la communauté politique moderne : nul ne peut être soumis à deux maîtres.

131

Or, on l'oublie souvent, ce principe, qui affirmait la nécessité impérieuse de ramener les volontés multiples à une seule volonté, visait à délégitimer la démocratie, ce gouvernement de multitude qu'avec effroi on voyait émerger comme une des possibilités théoriques de la communauté politique profane. Jean Bodin l'avait annoncé dès 1576 : une Res Publica démocratique (« état populaire ») serait invivable puisque « l'égalité des biens, de puissance, d'honneur, de commandement qu'on veut faire en l'état populaire [...], tout cela est incompatible en la famille<sup>7</sup> ». Il mettait en garde les futurs amateurs et leur lançait un défi que la démocratie, on le sait, aura du mal à relever jusqu'à nos jours : « fais-le dans ta maison<sup>8</sup> ».

Certes, ce défi ne prend sa pleine signification qu'à partir du moment où le droit naturel et le contrat, sapant les fondements organicistes du pouvoir légitime, font remonter la communauté politique, et

6. Cf. Antoine Loysel, *Institutes coutumières*, 1607, et Robert Joseph Pothier, *Traité de la puissance du mari sur la personne et les biens de la femme*, 1768. Pour une démonstration plus systématique, cf. Sarah Hanley, *Les Lits de justice des rois de France. L'idéologie constitutionnelle dans la légende, le rituel et le discours*, Aubier, 1991.

7. Jean Bodin, *op. cit.*, livre VI, chap. 4, p. 535 ; voir aussi livre I, chap. 2, p. 70.

8. *Ibid.*, p. 535.

toute autre société humaine, au consentement libre des individus de la multitude. Les pratiques dissidentes des sectes religieuses aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles (baptême adulte, remplacement du mariage officiel et de sa dissolution par une déclaration des intéressés, prise de parole et liberté de prêcher pour tous et pour toutes) révèlent les implications dangereuses de ce contractualisme individualiste, qui explose, pendant la guerre civile anglaise, dans la pluralité des positions sur la liberté politique et la tolérance<sup>9</sup>. Associée à la contestation des rapports hiérarchiques dans la famille, la monstruosité de la « multitude à plusieurs têtes » menace en même temps que le monarque tous les Anglais nés libres : « ils n'auront plus jamais de paix dans leurs familles, ils ne pourront même pas commander leurs femmes, leurs enfants, leurs serviteurs<sup>10</sup> ». Agité contre la liberté de conscience et le consentement fondé sur le jugement individuel, l'épouvantail de la « guerre civile » est efficace : il révèle les conséquences ultimes d'une vision de la communauté politique créée par « chaque individu particulier, homme ou femme [...] tous étant naturellement égaux en puissance, dignité, autorité et majesté », et si « personne n'a naturellement d'autorité sur un autre que [...] par acceptation réciproque, par consentement »<sup>11</sup>, il est permis de penser et d'agir comme si tous avaient le même droit à l'élaboration des règles de la vie commune – « non seulement les hommes, mais les femmes [...] non seulement les personnes âgés, mais les jeunes ; non seulement les supérieurs, mais les inférieurs, non seulement ceux qui disposent d'une éducation universitaire, mais même les domestiques et les bonnes à tout faire<sup>12</sup> ».

Menace de « désordre » et d'« indifférenciation », cette logique démocratique, qui pourrait faire croire à « chaque garçon et chaque fille capable de lire l'anglais<sup>13</sup> » qu'ils peuvent avoir un jugement propre, est à l'origine du postulat hobbesien selon lequel le « gouverneur doit être un », dans la famille comme dans l'État. La leçon ne sera pas perdue

9. Cf. *The Putney Debates*, 1647, et *The Whitehall Debates*, 1648. Publiés dans *Puritanism and Liberty. Being the Army Debates (1647-49). From the Clarke Manuscripts*, éd. A.S.P. Woodhouse, Londres, Everyman's Library, 1992.

10. Edwards, *Gangraena*, 1646.

11. John Lilburne, *The Freemans Freedome Vlicated*, 1646. Les *Niveleurs* sont en effet le premier mouvement politique de la modernité qualifié de *démocratique*.

12. Mary Rande Cary, *Twelve Humble Proposals to the Supreme Governours of the Three Nations now Assembled at Westminster*, 1647 et 1651.

13. Thomas Hobbes, *Behemoth : The History and the Causes of the Civil Wars of England*, in *The English Works of Thomas Hobbes*, Londres, 1839-1845, vol. VI, p. 167, 171.

pour les partisans de la monarchie constitutionnelle, qui s'emploieront à préciser que le Peuple susceptible de voter le contrat fondateur de la République est composé de « Pères de famille et Hommes libres », mais non des membres dépendants et des domestiques, « ne possédant pas de biens propres », pas plus que des femmes, « incluses en la personne de leur mari et en général incapables pour les fonctions civiques »<sup>14</sup>.

Inscrite dans le droit, dès le XVII<sup>e</sup> siècle, cette inclusion spécifique fonde l'incapacité politique des femmes sur leur incapacité à se gouverner, incapacité assurée par le statut de la *feme covert* dont « l'être même », « son existence légale », est « suspendue pendant le mariage, ou du moins incorporée et consolidée dans celle de son mari »<sup>15</sup>. Celui-ci disposera dorénavant des moyens légaux pour modeler par la coercition « non seulement les actions mais aussi les désirs<sup>16</sup> » de sa femme, des moyens pour assurer la « paix de la famille » et ramener – si nécessaire par l'usage de la violence physique<sup>17</sup> – les volontés et les jugements de ses membres à une seule volonté, la sienne<sup>18</sup>. Si le législateur fonde la soumission des femmes sur la nature prépolitique de la domination de sexe, il prend cependant les dispositions nécessaires pour que, dans cette société qui émerge de la « glorieuse » révolution, la signification politique de cette soumission n'échappe à personne : tandis que le meurtre de l'épouse est assimilé à celui d'un étranger, le meurtre de l'époux sera assimilé au régicide et puni comme un crime de trahison<sup>19</sup>.

133

Cette institutionnalisation de la soumission symbolique et réelle des femmes dans la famille aura permis de comprendre non seulement que la « souveraineté absolue » de l'époux est une tyrannie, mais aussi qu'elle produit non pas un, mais... « cent mille tyrans ! »<sup>20</sup>.

14. James Tyrell, *Patriarcha Non Monarcha*, 1686.

15. Sir William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England in Four Books*, 4 vol., 1793, vol. I, p. 441.

16. *A Treatise of Feme Covert or, the Lady's Law*, 1732, Préface.

17. Outre la gestion de la propriété de l'épouse et de son usufruit, la limitation de sa liberté physique, son enfermement, l'usage sur elle, les enfants et les domestiques d'une « correction modérée » dont les limites sont laissées à la discrétion du juge. Cf. sir William Blackstone, *op. cit.*, vol. I, p. 445.

18. « Aucun contrat n'est possible entre mari et femme puisque (étant donné la non-existence légale de la femme) ce serait comme si le mari contractait avec lui-même », *ibid.*, vol. I, p. 442.

19. A cette différence près que, tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle, les épouses coupables n'étaient pas pendues mais brûlées (*ibid.*, p. 445).

20. Mary Astell, « Some Reflections upon Marriage », 1700, et « A Fair Way with the Dissenters and their Patrons », 1704, in *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 17.

134 Mais tant que ces tyrans n'exerçaient pas seulement leur pouvoir sur les femmes, mais sur tous les individus « non libres et autonomes », c'est-à-dire l'écrasante majorité de la population, cette contradiction au regard de la doctrine de la limitation du pouvoir politique restait atténuée. Si la soumission des femmes procédait d'une légitimation ambiguë qui s'efforçait de concilier la logique universaliste du contrat et du consentement avec l'assujettissement définitif à une « volonté inconsistante, incertaine, imprévisible et arbitraire <sup>21</sup> », la soumission du plus grand nombre, comme celle des dissidents religieux, procédait d'un contrat également « inique » par lequel l'individu, loin de mettre sa puissance « en dépôt » (Locke), l'aliénait une fois pour toutes à la volonté de l'État. Évitant les pièges d'une référence au droit naturel universel, le nouveau pouvoir fera vite disparaître les notions de « contrat » et de « consentement » de son argumentaire politique <sup>22</sup>.

Ainsi, dans la France d'Ancien Régime comme dans l'Angleterre postrévolutionnaire, l'incapacité naturelle des femmes à « se gouverner » assure, en droit comme en fait, leur incapacité politique. Développés dans une symbiose théorique et historique, les rapports de pouvoir qui structurent la famille moderne et ceux qui constituent l'État moderne attachent durablement l'assujettissement moderne des femmes au gouvernement de l'un, à l'unicité et l'indivisibilité du pouvoir. Certes, la logique du contrat et du consentement, constitutifs de l'acte de mariage, inspirera jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle des résistances au pouvoir despotique. Mais ces contestations ne peuvent atteindre leur potentiel explosif dans un contexte politique où le pouvoir despotique ou arbitraire est le pouvoir légitime qui s'exerce sur le plus grand nombre. Et si certaines actions juridiques intentées en France contre l'absolutisme marital sont parfois jugées recevables, ce n'est qu'à titre exceptionnel, dans la mesure où, à l'époque, l'exception constitue encore la règle.

Mais à partir du moment où l'universalisme révolutionnaire promet de transformer les individus de sujets du monarque (assujettis à sa loi

21. « Some Reflections... », *loc. cit.*, p. 18.

22. Le *Bill of Rights* évitera soigneusement de reprendre la référence au « contrat d'origine » qui, dans le projet initial de la Déclaration des droits, justifiait la destitution du roi. Cf. Mark Goldie, « The Revolution of 1689 and the Structure of Political Argument », *Bulletin of Research in the Humanities*, 83, 1978. La légitimité de Guillaume d'Orange sera fondée sur sa qualité de « sauveur » du protestantisme et de l'Église anglicane, de « restaurateur » des libertés des « anglais nés libres ». Cf. Lois Schwoerer, « Propaganda in the Revolution 1688-89 », *American Historical Review*, 82, 1977.



générale en même temps qu'aux lois particulières) en citoyens faisant la loi, l'incapacité des femmes à se gouverner et à gouverner peut enfin être pensée et dénoncée comme une exclusion. A partir du moment où l'exception devient une entorse à la règle générale, l'enfermement des femmes dans la « sphère » du privé peut paraître une injustice. Quand la liberté (d'opinion, de la presse, de réunion, d'association, l'*habeas corpus*, l'inviolabilité de la correspondance, etc.) cesse d'être le privilège de naissance de quelques-uns (les Anglais « nés libres ») pour se transformer en droits appartenant à tous ceux qui ont visage humain, le refus de les étendre aux femmes constitue une exclusion intolérable. Lorsque la *Déclaration* de 1789 expose au grand jour, au nom de l'universalisme, l'imposture du « contrat inique » et affirme qu'il n'y a pas de pouvoir légitime antérieur ou extérieur à la volonté de la multitude de citoyens, alors l'exclusion des femmes du « peuple souverain » acquiert sa pleine signification. C'est en effet au lendemain de la Révolution française que l'« esclavage marital » devient la cible d'un courant politique qui, de Mary Wollstonecraft et des jacobins anglais aux owenistes du XIX<sup>e</sup> siècle, fera de l'autonomie des femmes la pierre de touche d'une véritable démocratie<sup>23</sup>.

135

L'exclusion des femmes devient intolérable, non pas en effet au regard de privilèges de quelques femmes de l'Ancien Régime ou d'un hypothétique projet de mixité dont celui-ci serait porteur, mais au regard du principe démocratique et des droits qu'il accorde aux « individus des deux sexes » : « le droit [...] de consentir à [sa] réunion au corps social », le « droit égal à concourir [...] à la confection des lois et des actes publics et [...] à toutes les élections<sup>24</sup> ».

Dire que la démocratie n'est pas exclusive mais, au contraire, que l'exclusion est antidémocratique n'est pas une simple formule rhétorique. C'est affirmer que l'exclusion des femmes de l'exercice du pouvoir n'est pas seulement une atteinte aux droits des femmes, mais une atteinte à la démocratie. C'est par conséquent s'interroger sur les fon-

23. Cf. Mary Wollstonecraft, *Vindication of the Rights of Man*, 1791, et *Vindication of the Rights of Woman*, 1792, ainsi que les écrits de Godwin et les projets des jacobins anglais, telle la *Pantisocracy* (« pouvoir de tous ») élaborée par Godwin et les jeunes Coleridge et Shelley. Cf. Marilyn Butler, éd., *Burke, Paine, Godwin and the Revolution Controversy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994. Aussi Barbara Taylor, *Eve and the New Jerusalem. Socialism and Feminism in the 19th Century*, Londres, Virago Press, 1983.

24. G. Romme, *Projet pour la Constitution de 1793, « Droits politiques ou souverains »*, art. 1 et 10, in *Paroles d'hommes 1790-93, Condorcet, Prudhomme, Gyomar...*, présenté par Elisabeth Badinter, POL, 1989, p. 138-139.

dements politiques de l'exclusion, sur la part de continuité et de rupture que représente la Révolution par rapport aux principes et aux pratiques politiques qui la précèdent, examiner en quoi ce que l'on appelle la « tradition républicaine » est démocratique et en quoi elle ne l'est pas.

Force est de constater que l'exclusion des femmes ne fut possible que par une transgression du principe démocratique, tandis que leur « inclusion spécifique » dans le « corps politique » ne fut possible que grâce à une reformulation des principes et des pratiques de la *res publica* absolutiste. Transgression du « principe d'égalité qui doit régler toute notre organisation sociale » par l'institutionnalisation de l'hétéronomie contractuelle et juridique des femmes dans le mariage. Transgression du principe de la division des pouvoirs qui érige le chef de famille en juge et partie. Transgression du principe de « souveraineté populaire », au moyen de laquelle une moitié des citoyens obéit à des lois qu'elle n'a pas votées. Transgression, enfin, explicite des « droits politiques ou souverains » de « tout citoyen de l'un et de l'autre sexe » grâce à laquelle les sociétés populaires des femmes sont interdites en 1793<sup>25</sup>.

En jetant « un voile sur les principes » en ce moment fondateur de la tradition républicaine, en reconduisant une tradition politique contre laquelle la Révolution s'était si radicalement dressée, les Conventionnels témoignent d'une difficulté propre à la version française de la République démocratique. L'institutionnalisation de l'incapacité politique des femmes, la dénégaration de leur droit de « se gouverner » et de « gouverner » s'inscrivent dans une continuité incontestable avec les principes et les pratiques politiques de l'absolutisme : la reconduction de « l'exclusion perpétuelle des femmes et de leur descendance de la royauté », à laquelle les Constituants vont ajouter la régence, réaffirme le principe de la transmission du pouvoir politique « de mâle en mâle ». L'égalité contractuelle des deux sexes qui, comme le proposait le premier projet Cambacérés pour le Code civil, impliquait une gestion commune par les deux époux, leur consentement pour l'aliénation de leurs biens personnels, et la possibilité des actes conservatoires séparés,

---

25. *Ibid.* Il suffira en effet d'une objection fondée sur l'appartenance des femmes au genre humain pour que l'interdiction de l'activité politique des femmes apparaisse telle qu'elle est, comme une entorse au principe démocratique. « Qu'on ne me parle plus de principes. Je demande que *révolutionnairement*, et par forme de mesure de *sûreté publique*, ces associations soient interdites, au moins pendant la révolution », *Réimpression de l'Ancien Moniteur*, vol. 18, p. 298-300.

sera répudiée au nom du principe absolutiste de l'unité du pouvoir, dont la division ne pourrait entraîner que « le désordre et la discorde, l'asservissement et la dégradation morale de l'homme<sup>26</sup> ».

Cette continuité culmine avec le code Napoléon qui, supprimant les quelques avancées de la législation révolutionnaire, entravera jusqu'aux années 1970 l'horizon de la liberté civile, politique et économique des femmes dans la République.

## II. PEUR DE L'UNIFORMITÉ ET TERREUR DU MULTIPLE

En reconduisant le despotisme dans la famille, en radicalisant la séparation sexuée entre privé et public, la République n'a pas su relever le défi bodinien.

Certes, on ne saurait oublier, par un effet de loupe sur la discrimination des femmes, que la même République n'a pas empêché le suffrage censitaire qui exclut aussi un si grand nombre d'hommes. On sait comment une classe sociale a tenté de confisquer à son profit le jeu politique et inventé d'astucieux subterfuges pour freiner la logique démocratique. La République ne s'est démocratisée que lentement, de manière hachée, secouée de luttes de toutes sortes, non terminées et sans doute interminables. L'universalisme n'a pas accouché du jour au lendemain, peu s'en faut, du suffrage universel, même seulement masculin. Mais du moins l'exclusion était-elle prononcée en termes provisoires et partiels.

137

Le rejet des femmes « en bloc », des femmes « en tant que femmes », dans une naturalité radicale située aux antipodes du politique constitué, en revanche, une énigme. Leur différence est différente et leur exclusion prononcée non pas à titre provisoire mais une fois pour toutes, au nom de leur éternelle et spécifique nature. Pourquoi ?

On avance parfois l'hypothèse d'une terreur de la démocratie à l'égard des conséquences de sa propre logique. L'idéal démocratique, préfigurant une « société des égaux », aurait suscité la terreur de la fin de la différence entre les sexes et, dans une « réaction conjuratoire », les femmes se seraient vues arrimées à leur différence naturelle. Mona Ozouf évoque « l'angoisse de la platitude démocratique » et « la peur générale (partagée par les femmes aussi) d'un monde sans qualités »<sup>27</sup>. Si la sécularisation du mariage par la loi de 1792 est un événement

26. Cf. G. Romme, *loc. cit.*

27. Mona Ozouf, *Les Mots des femmes. Essai sur la singularité française*, Fayard, 1995.

immense en référence aux principes de liberté et d'égalité, la société est soudain prise de vertige : tout se fige pendant plus d'un siècle. Irène Théry voit dans ce vertige non seulement une peur mais un refus : celui de la logique de la liberté sans bornes, de la liberté de s'instituer soi-même, de s'autofonder. Ainsi, dans le Code civil, se jouerait l'alliance complexe de la liberté et de l'appartenance<sup>28</sup>. L'exclusion des femmes hors de la sphère publique et leur hétéronomie au sein de l'institution familiale, ratifiée par le Code civil, deviennent la condition de possibilité de la République démocratique.

138 L'hypothèse est stimulante et, certes, les débats de l'époque révolutionnaire en témoignent. Encore ne faudrait-il pas prendre au pied de la lettre cet argumentaire de la légitimation de l'exclusion. La terreur de l'indifférenciation des sexes n'est jamais que l'autre nom de l'antique terreur de la différence. Si, comme le suggère Geneviève Fraisse<sup>29</sup>, la peur de l'indifférenciation qu'expriment les hommes de la Révolution reconduit un débat bien antérieur, de quoi s'agit-il ? Peur de l'uniformité ou de la pluralité, peur de la platitude ou de l'incertitude ? De l'indifférence des sexes ou du désordre des femmes ?

Depuis l'Antiquité, l'interrogation sur la différence des sexes est associée à l'angoisse de perdre toute référence stable susceptible d'asseoir la vérité sur un fondement indiscutable. Les débats passionnés suscités par l'hypothèse des sophistes sur le caractère conventionnel de la famille, sur l'inadéquation entre le genre des mots et celui des choses, sont d'emblée liés à leur prétention que ce n'est pas l'homme mais des hommes avec des expériences différentes qui accèdent à la vérité et donnent leur sens aux choses. D'où l'extrême inquiétude des « Anciens » à « l'idée qu'ils pourraient être amenés à reconnaître que la même chose pouvait être une et plusieurs<sup>30</sup> ». Et, comme l'a si bien vu Ernst Cassirer<sup>31</sup>, ces débats se situaient dans ce grand « champ de bataille » où, depuis Héraclite, s'affrontaient sans répit les partisans du « multiple » et ceux de l'« un », ceux que Socrate appelait ironiquement « les fluctuants » et ceux qui s'efforçaient de « tout immobiliser »<sup>32</sup>.

28. Cf. Irène Théry, *Le Démariage*, Odile Jacob, 1995.

29. Cf. Geneviève Fraisse, *Muse de la raison. Démocratie et exclusion des femmes en France*, Gallimard, coll. « Folio », 1995.

30. Aristote, *La Physique*.

31. Cf. Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, New York, Yale University Press, 1963, p. 58 ; trad. française, *Le Mythe de l'État*, Gallimard, 1993.

32. Platon, *Théétète*, 181a-b.

Bien plus que de la peur de l'indifférenciation des sexes, le refus de l'auto-institution témoigne de cette angoisse humaine face à l'impossibilité d'« immobiliser » la nature, face à l'indétermination de cette nature qui se manifeste dans l'action plurielle et donc imprévisible. Et si la nature humaine est si diverse et fluctuante, si disparate et fragmentée, comment trouver un principe d'ordre, comment instituer une véritable unité<sup>33</sup> ? Chez Hobbes comme chez Rousseau, par exemple, la quête d'une telle unité caractérise la conceptualité de l'État moderne, comme pouvoir, un et indivisible, comme seul artifice capable de pacifier les passions dangereuses de la multitude.

Parce que la différence des sexes est la différence la plus visible, et qu'elle défie toute prétention à une « véritable unité » ou homogénéité du corps politique, lui prêter un sens fixe et essentiel, en faire un principe d'ordre antérieur ou extérieur à l'artifice politique, une prise naturelle pour former des liens de convention (Rousseau), ce n'est pas simplement un refus de la « liberté sans bornes ». C'est un refus de la liberté de chacun de décider des bornes qu'il convient d'établir pour vivre ensemble, c'est donc un refus de la démocratie. Aussi nécessaire et problématique soit-il, le souci de penser ensemble « égalité et génération », « égalité et appartenance », conduit, au nom d'une organisation politique et sociale de l'appartenance et de la génération, à refuser l'égalité à la moitié de l'humanité. Ce refus ne procède pas d'une vérité de la « différence des sexes », ou de la nature, mais du postulat de l'homogénéité nécessaire du corps politique, comme unique solution à l'anarchie destructrice des passions dont la passion amoureuse est le prototype. Un postulat qui construit pour l'homme, pour lui seulement, une seconde nature, capable de maîtriser l'immaîtrisable, de prévoir l'imprévisible, de « préparer de durs obstacles » à la fortune, dont on sait depuis Machiavel qu'elle « est femme » et que, « si on veut la maîtriser, il faut la conquérir par la force ». Mais cette seconde nature, celle du citoyen, a besoin d'une « autre » nature, la nature féminine : cette double construction artificielle et politique de la nature permettra de conjurer le danger, non pas de l'indifférenciation des sexes, mais du désordre des femmes en particulier, du désordre de la multitude en général.

Du côté du désordre, les femmes sont l'ennemi intérieur de la communauté politique, une communauté perçue dans le cadre d'une unification des volontés et des désirs qui prétend éliminer le conflit.

33. Cf. Ernst Cassirer, *op. cit.*, p. 58.

Qu'il soit conçu en termes de propriété commune de toutes les femmes, comme chez Platon, ou en termes d'appropriation individuelle dans le mariage, le statut des femmes dans la communauté politique est pensé avant tout comme un remède à la division. Remède à la division dans la gestion de la propriété et de l'héritage qui, par l'intermédiaire de la procréation, étend le droit de la propriété à l'appropriation du corps des femmes (Locke) ; remède à la division de la cité qui empêche la « promiscuité civile » des sexes et l'irruption des passions de dévoyer le citoyen de l'exercice public de sa raison (Rousseau).

La peur qui préside au renvoi des femmes à « leur » nature, à la ségrégation des sexes, n'est pas celle de l'« indifférence », mais de la promiscuité civile, du mélange, de la mixité qui permettraient, pour reprendre l'expression de Claire Démar, à « toute nature », à « toute volonté »<sup>34</sup>, d'entrer en rapport avec toutes les autres dans cet échange spécifiquement humain, intentionnel, souvent conflictuel, et donc imprévisible, qu'est l'action politique en démocratie. Et ce n'est que dans l'horizon d'une telle mixité civique, qui n'évacue pas mais suppose au contraire les différences et les rivalités, que la liberté des femmes peut être pensée.

Or, cette promiscuité civique, la République ne l'a pas refusée qu'aux femmes. L'hypothèse de la peur de l'indifférenciation des sexes risque de faire oublier les autres exclus. La domination a construit chaque différence naturelle et la naturalisation a été le mode privilégié de légitimation de l'inégalité et de l'exclusion dans la culture politique. Le monopole de l'interprétation de la nature et de ses normes est indissociable de celui de la violence, dans le sort réservé aux Noirs, aux juifs, aux tsiganes, au cours des deux derniers siècles. Pourrait-on attribuer de manière aussi cavalière, le rétablissement de l'esclavage ou celui de lois particulières pour les juifs à l'époque napoléonienne à la peur d'indifférenciation ? Pourrait-on lui attribuer l'antisémitisme de la III<sup>e</sup> République et l'horreur du carnet anthropométrique des tsiganes ? Peut-on supposer un instant que la différence « réelle » des femmes par rapport aux hommes, des juifs par rapport aux Gentils, des Noirs par rapport aux Blancs, est à l'origine du statut problématique de leur citoyenneté ? La volonté de construire une différenciation dans les critères de citoyenneté ne prend-elle pas prétexte de leur différence pour en faire un titre d'exclusion ?

34. Claire Démar, *Ma loi d'avenir*, 1832. Éditée par Valentin Pelosse, Payot, 1978, p. 67.

Une volonté que seul l'idéal démocratique permet de dénoncer et, sans cesse, de déconstruire. Les traitements différenciés de ces groupes reçoivent une même légitimation : chaque fois, la différence sert de prétexte. Mais on voit bien, à la lumière de toutes ces différences bien différentes, que les exigences d'un ordre politique précis font de chacune un titre suffisant d'exclusion et de non-appartenance au peuple souverain. Avec cette irrévérence ironique dont devaient s'armer les parias de la République en 1791, Zalkind Hourwitz, l'auteur de *L'Apologie des juifs* disait déjà : « Pour être citoyen et même législateur dans ce pays de liberté et d'égalité, il suffit de disposer d'un prépuce blanc et juste d'assez d'honnêteté pour ne pas se faire pendre<sup>35</sup>. » Il avait bien saisi que « la différence » n'est pas en question, mais plutôt une perception métaphysique du Peuple dont l'homogénéité présumée repose sur l'occlusion de la multiplicité de rapports sociaux qui le traversent, comme sur le refoulement ou le nivellement de la singularité irréductible des élans et des besoins différents qui constituent l'universalité du genre humain.

141

Aussi ne suffit-il pas d'agiter, au nom des principes républicains, l'épouvantail du communautarisme. Sur ce point, de fervents républicains font encore contresens sur contresens : le danger du communautarisme n'est pas qu'il suppose la multiplicité ou la différence, mais qu'il tente de les enfermer dans les ghettos des identités figées et homogènes, au nom d'appartenances énoncées une fois pour toutes. Dans ce sens, il n'est que le revers de l'universalisme républicain lorsque, insuffisamment démocratique, celui-ci tend à jouer de l'unicité contre le multiple. Si la France n'est pas seulement une République, mais une République démocratique, la démocratie lui lance un permanent défi : elle doit sans cesse s'arracher au modèle majestueux de l'Un que figure l'État souverain et construire une communauté politique susceptible de faire vivre ensemble, en les accueillant et sans les nier, les différences d'une humanité plurielle.

Plurielle, non pas duelle. Que mille différences s'épanouissent, se rencontrent, s'imitent ou rivalisent : tel est l'horizon de sens du pari démocratique. Opposer à la logique homogénéisante de l'Un une logique du deux, ce n'est pas seulement évacuer la question des autres exclusions. C'est oublier que ce sont deux logiques complémentaires

---

35. *Courrier de Paris*, 24 janvier 1791. Cité par Frances Malino, *A Jew in the French Revolution. The Life of Zalkind Hourwitz*, Blackwell, 1996, p. 108.

d'une même configuration historique : celle qui, fondée à la fois sur la liberté de la convention et l'irréductibilité de la nature, et sur la loi générale pour tous et la loi particulière valable pour certain(e)s, travestit le particulier en universel, l'intérêt de quelques-uns en intérêt général.

Le défi bodinien est toujours d'actualité. La démocratie reste l'unique possibilité de le relever. La reconnaissance de l'universel pluriel n'évacue pas le conflit. Elle s'arme du principe d'égalité parce que seul ce principe permet à la fois de le supposer et de le gérer pacifiquement. Dans une tension certes permanente et dont les acquis ne sont jamais définitifs. En ce sens, la démocratisation de la République n'est jamais terminée.

142 Paradoxalement, la revendication paritaire comporte, sous une forme nouvelle, dans la paire, une injonction à l'altérité. Pas n'importe quelle altérité. Celle de l'homme et de la femme dont l'accouplement permet la survie de l'espèce humaine. Mais quel statut faut-il accorder à cette évidence, sinon celui d'une complémentarité étouffante ? Et pour quels enjeux ? Si le renouvellement de l'espèce dépend jusqu'à présent de l'accouplement des mâles et des femelles, en quoi ce fait brut dicterait-il en démocratie les conditions sociales, juridiques et politiques dans lesquelles peut s'effectuer ce renouvellement ? Dans sa version occidentale et contingente, l'universalisme comporterait le danger d'enfermer les femmes, au nom de l'égalité, dans un devenir non pas humain mais masculin. Seule l'affirmation d'une humanité duelle leur permettrait au contraire d'épanouir leur différence. On se trompe d'universalisme comme on s'égare sur un risque dont personne ne peut prédire la mesure. Et pour cause ! Le fantasme du devenir masculin des femmes, nouvelle version de la terreur de l'indifférenciation, prend des allures de chantage : « Restez différentes, mais pas n'importe comment ; différentes d'abord comme femmes ; faute de quoi, vous nous ressemblerez et l'espèce ne survivra pas... » Une chose est de dire, comme Irène Théry par exemple, que les questions de génération et de filiation, rendues plus urgentes que jamais du fait des récentes avancées de la biologie, méritent des réponses politiques de la part d'hommes et de femmes agissant ensemble dans le sens de la démocratie, une autre de laisser supposer que seules les femmes, au nom de leur différence naturelle et de leur rôle dans la procréation, auraient en charge de les résoudre. Chaque femme est une femme, mais elle est aussi tant d'autres choses. En tenant pour primordiale et irréductible la différence des sexes, la revendication paritaire risque de l'enfermer dans une complé-



mentarité mutilante. Que feront-elles, que feront-ils des multiples autres différences qui traversent chacun et chacune d'entre nous ? En ce sens, la parité ne démocratiserait pas la République, bien au contraire. Et en jouant un nouveau tour à la démocratie, elle marquerait un but contre son propre camp : celui de la liberté<sup>36</sup>.

---

36. Cf. Évelyne Pisier, « Des impasses de la parité », in Conseil d'État, *Sur le principe d'égalité. Rapport public 1996*, La Documentation française, série « Études et documents », n° 48, 1997.

## R É S U M É

---

*L'exclusion des femmes de l'exercice du pouvoir remonte à la tradition politique absolutiste (opposition monarchie-gynécocratie), que la République a réitérée à l'encontre des principes démocratiques, depuis la Révolution française. En reconduisant le despotisme familial et en divisant la cité en deux moitiés hiérarchiques et complémentaires, la République n'a pas relevé le défi que lui lance la démocratie en tant que régime du multiple : s'arracher au modèle majestueux de l'Un. La logique paritaire, fondée sur la « dualité humaine », risque d'institutionnaliser ce modèle plutôt que de le subvertir au profit d'une reconnaissance de l'universel pluriel.*