Images Re-vues

Histoire, anthropologie et théorie de l'art

Hors-série 6 | 2018

Images émancipatrices

Images de femmes libres

Pour une histoire esthétique des idées politiques

Free Women's Images. An Aesthetic History of Political Ideas

Stefania Ferrando

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/imagesrevues/4284>

DOI : 10.4000/imagesrevues.4284

ISSN : 1778-3801

Éditeur :

Centre d'Histoire et Théorie des Arts, Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident Médiéval,
Laboratoire d'Anthropologie Sociale, UMR 8210 Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques

Référence électronique

Stefania Ferrando, « Images de femmes libres », *Images Re-vues* [En ligne], Hors-série 6 | 2018, mis en ligne le 06 août 2018, consulté le 30 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/imagesrevues/4284> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/imagesrevues.4284>

Ce document a été généré automatiquement le 30 janvier 2021.

Images Re-vues est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International.

Images de femmes libres

Pour une histoire esthétique des idées politiques

Free Women's Images. An Æsthetic History of Political Ideas

Stefania Ferrando

Images et puissance d'action

1 En analysant les discours et les actions

politiques d'Olympe de Gouges, auteure en 1791 de la *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne*, l'historienne Joan Scott propose de les décrire tout d'abord comme des pratiques d'*imagination* politique¹. Par elles, De Gouges en vient à élaborer des *connexions inattendues*, en saisissant ainsi des *possibilités* pratiques, comme celle d'écrire et de diffuser un texte politique, *qui étaient auparavant impensables*. Cette créativité amène ainsi Olympe de Gouges à « s'imaginer être – et à devenir – une figure politique d'une certaine importance », à le devenir dans la mesure où elle a eu le courage de s'imaginer comme telle. C'est ainsi qu'elle agit politiquement et avec liberté, non pas par *reproduction* et *imitation* du modèle donné de l'homme politique, mais « en rendant propice l'action politique pour les femmes »².

- 2 C'est alors à partir des *pratiques d'imagination politique*, forçant les frontières entre le pensable et l'impensable, entre le réel et l'irréel, qu'on se propose d'analyser les liens multiples se nouant entre la création d'images et les pratiques d'émancipation. En reprenant la perspective philosophique développée dans l'ouvrage collective de Diotima, *Immaginazione e politica*³, on va notamment s'intéresser à la proximité – à la fois dangereuse et féconde – entre le réel et l'irréel, comme source de transformation politique. L'imagination politique est ainsi tout d'abord comprise comme cette faculté permettant à une personne de prendre ses distances des régimes d'action et des discours existants, par la *création d'images*, qu'elles soient directement figuratives ou façonnées par la parole. Il ne s'agit pas d'une simple critique, mais d'une pratique créative permettant d'établir des connexions inattendues, de symboliser une expérience ou un désir qui paraissaient auparavant impossibles. Par la faculté de l'imagination, inscrivant dans la réalité donnée une possibilité tenue jusqu'à ce moment pour irréelle, il s'agit alors d'*agir* véritablement, selon le sens que Hannah Arendt reconnaît à l'action humaine proprement dite. L'action, dans son lien intrinsèque avec la liberté, est pour elle ce qui interrompt un processus de répétition et inaugure par là un nouveau cours d'action, en ouvrant la possibilité d'un nouvel ordre

symbolique des paroles et des conduites⁴. Pour cette raison, selon Arendt, l'action est la capacité de faire advenir un *commencement*, permettant d'élaborer de nouvelles idées et de nouvelles pratiques à partir de l'introduction d'un imprévisible. L'imagination politique, telle que Joan Scott l'attribue à Olympe de Gouges, semble alors avoir vocation à soutenir une telle capacité d'action et de liberté, comprise comme le pouvoir des commencements et comme la capacité à symboliser des portions de l'expérience auparavant méconnues.

- 3 On envisage toutefois de problématiser partiellement une telle conclusion et par là l'idée même d'imagination politique en posant la question de savoir, d'abord, si cette imagination peut aussi desservir, et non pas seulement favoriser, l'action libre. On voudrait comprendre, ensuite, à quelles *conditions* elle devient un *obstacle*, plus qu'un soutien, pour la transformation de l'ordre des idées et des pratiques. Dans cette perspective, nous allons questionner d'abord la lecture que Scott propose d'Olympe de Gouges, pour ensuite analyser les créations symboliques d'un groupe de femmes liées au saint-simonisme, un mouvement proto-socialiste très actif pendant les années 1830. On s'intéressera notamment à celles qui avaient collaboré à la revue *La femme libre* publiée entre 1832 et 1834. L'étude des saint-simoniennes, et notamment de cette revue qui marque ce qu'on peut considérer comme la première expérience féministe française, nous permet de faire émerger une distinction entre deux types d'image : entre, d'une part, des images qui *bloquent* l'action transformatrice et, d'autre part, des images qui au contraire la *soutiennent* et la favorisent. Autrement dit, entre des *images de l'émancipation* des images véritablement émancipées.
- 4 Chez les saint-simoniennes, le travail d'imagination porte notamment sur les images qui concernent la différence rattachée au fait d'agir politiquement, et de se conduire avec liberté, en tant que femmes. Par ce travail, elles ne luttent pas seulement contre l'exclusion de la politique et du savoir, dans la direction d'une simple extension de la démocratie. Elles mettent en cause aussi les *images existantes de l'émancipation*, façonnées par les chefs de l'école socialiste dont elles faisaient partie ou celles qu'elles-mêmes avaient élaborées pour décrire leurs propres aspirations. Les images véritablement émancipées vont ainsi être comprises comme intrinsèquement liées à un *travail symbolique et politique* qui, par la transformation et la critique d'images de la liberté des femmes, permet de toujours relancer le défi de la liberté personnelle et politique, au sein de situations concrètes et changeantes.

Imagination politique et paradoxes

- 5 L'imagination politique, telle que nous l'avons présentée, consiste dans une production d'images permettant d'introduire dans l'ordre existant un élément imprévu ou une connexion inattendue entre des pratiques ou des qualités subjectives. Elle permet ainsi de creuser un *écart* par rapport aux formes de relation existantes et aux croyances diffuses, dans la direction d'une action qui recherche une plus grande liberté et une organisation plus juste de la vie sociale. Des femmes comme Olympe de Gouges, en osant s'imaginer elles-mêmes comme des femmes politiques, avaient non pas seulement critiqué les exclusions qui encore se reproduisaient dans la politique révolutionnaire, mais elles avaient aussi radicalement questionné les concepts fondamentaux de cette politique, en se demandant jusqu'à quel point la compréhension diffuse de l'égalité, de la liberté et de la fraternité pouvait permettre de dépasser des

formes non pas seulement anciennes, mais aussi nouvelles, de domination⁵. En attribuant aux premières féministes une subjectivation politique construite dans et par une telle imagination politique, Joan Scott en vient à reconnaître ce qui constitue pour elle le caractère *distinctif* de l'action et de la création féministe par rapport aux autres mouvements critiques modernes. C'est sous la forme du *paradoxe* qu'elle envisage les transformations engendrées par le féminisme au sein de la politique moderne : le geste imaginaire féministe, qui altère de l'intérieur les idées fondamentales issues de la Révolution, donne lieu à un *paradoxe logique*, donc à une forme de *contradiction*.

- 6 Pour Scott, le *paradoxe féministe de l'émancipation* émerge dès lors que des féministes, afin de lutter contre l'exclusion de la citoyenneté – une exclusion fondée sur des arguments qui mobilisent un lien entre le corps sexué et la capacité politique – agissent au nom des femmes, ou en tant que telles⁶. Ainsi, tout en imaginant des possibilités d'action qui leur étaient niées parce que femmes, elles mobilisent selon Scott *l'image même d'une différence* féminine qu'elles cherchent à nier. Si les féministes renversent et transforment le sens des images qui les discriminent, toutefois, pour lutter politiquement les unes avec les autres, elles semblent devoir assumer *l'identité collective* que ces images avaient forgée, en définissant une classe d'individus désignés comme « femmes ». Par conséquent, selon Scott, elles sont prises dans le paradoxe d'avoir « besoin à la fois d'assumer et de nier la différence sexuelle »⁷. Des féministes luttant pour la liberté des femmes, et luttant en tant que femmes, produisent ainsi par ce geste même de nouvelles *identifications à des images* qui en *figent* à nouveau l'action et le désir. Si la *liberté* consiste tout entière dans des pratiques d'imagination permettant une prise de distance par rapport aux catégorisations sociales existantes, alors les féministes ne se libèrent qu'en produisant des nouvelles images qui figent et contraignent l'action libre et singulière.
- 7 La position paradoxale dans laquelle l'action critique féministe est prise n'indique pas pour Scott une limite propre au féminisme⁸. Au contraire, celui-ci dévoile une auto-contradiction propre aux catégories et aux pratiques politiques modernes. Si ces catégories et ces pratiques promettent l'émancipation politique, elles semblent toutefois rendre impossible une critique qui ne soit pas seulement particulière, mais *politique* et collectivement élaborée. Dans la perspective de Scott, en effet, en agissant collectivement on produit des *images qui définissent un groupe* et qui réaffirment ainsi de nouvelles formes de domination et d'exclusion. Cette thèse en vient par conséquent à nier la possibilité d'une émancipation qui soit partagée par plusieurs personnes et qui se réalise dans une pratique *commune* et collective de la liberté. Si tout mouvement politique et toute action collective d'émancipation se trouvent pris dans ce paradoxe, le féminisme en est pour Scott ce symptôme qui ne se borne pas simplement à incarner une telle contradiction, mais qui la *dévoile* aussi sur la scène politique. Ce dévoilement se produit notamment au moment où les féministes s'opposent aux images qui représentent les femmes résistant à l'ordre établi comme des dérangées, des folles ou des hystériques⁹ : en négociant des nouvelles frontières entre la *sphère publique* et la *sphère privée*, elles visent à montrer que les paradoxes assignés au caractère ou à l'action de femmes singulières – enfermées en prisons ou dans des hôpitaux psychiatriques – sont en réalité inhérents à la structure de la situation politique et sociale moderne elle-même et ils manifestent les contradictions des institutions et des concepts politiques de nos sociétés libérales.

- 8 Pour Scott, alors, l'imagination politique féministe, grâce à ce travail de transformation des frontières entre le public et le privé, et par une *politisation spécifique du vécu singulier*, permet plus que tout autre mouvement politique de reconnaître les impasses dans lesquels sont prises les institutions politiques libérales. Toutefois, dans la mesure où leur imagination s'associe à une lutte *collective*, les féministes ne peuvent rien faire de plus que produire des *paradoxes*. En produisant des images de l'émancipation (comme celle, par exemple, d'un collectif de femmes se tenant comme des sœurs) les féministes engendreraient paradoxalement de nouvelles formes de domination, en amenant les individus à adhérer à ces images et à en faire des *compléments identitaires* qui clôturent le mouvement inconscient et non maîtrisable de leur désir. Pour Scott, alors, les images engendrées par l'imagination politique qui circulent dans un collectif risquent de devenir de nouveaux dispositifs de fixation de l'expérience, figée dans et par des images définissant les « femmes » et leurs possibilités d'action.
- 9 Tout en reconnaissant les risques qui accompagnent les images de l'émancipation politique, nous mettons en cause les conclusions ultimes de Joan Scott, en reconduisant ces risques non pas à l'existence d'une pratique *collective* d'imagination et de symbolisation, mais à *une certaine forme* que celle-ci peut prendre. Autrement dit, on défend la possibilité d'une *liberté relationnelle*, rendue possible par des pratiques collectives d'un groupe, et par laquelle des femmes, sans naturaliser leur différence ni figer les formes du groupe qu'elles composent, recherchent ensemble une mesure plus libre et plus juste à leurs aspirations de changement personnel et social. Au contraire de ce que Scott soutient, alors, les *pratiques collectives et relationnelles* ne sont pas considérées comme la source d'images qui figent à nouveau les formes de subjectivation, mais comme ce qui permet, à certaines conditions, de critiquer à la fois la clôture identitaire des groupes et la fixation des images des « femmes ».

Olympe de Gouges : conflit d'images et relations de liberté

- 10 C'est notamment dans la lecture d'Olympe de Gouges proposée par Joan Scott qu'émergent les limites de sa description des images féministes de l'émancipation. Cela est d'autant plus important que la phrase « une femme qui n'a que des paradoxes à offrir », choisie par Scott comme le titre de son livre, est tirée d'un essai d'Olympe de Gouges elle-même. Il s'agit alors de revenir sur ce texte pour comprendre jusqu'à quel point les impasses reconnues par l'historienne américaine affectent véritablement la position de parole et d'action d'Olympe de Gouges. En mettant son interprétation à l'épreuve de son propre emblème, on se propose d'introduire une autre description de l'imagination politique et de ses *impasses*, ainsi que du rôle des pratiques relationnelles et collectives dans l'élaboration d'images des femmes et de leur liberté.
- 11 La phrase remarquée par Scott apparaît dans l'essai *Le bonheur primitif de l'homme*. Olympe de Gouges y questionne la tendance des pères des classes moyennes à vouloir donner à leurs fils une *éducation différente* que celle qu'ils ont eux-mêmes reçue, en leur livrant une instruction proche de celle réservée aux enfants des classes les plus prestigieuses. Selon elle, toutefois, l'ouverture des carrières n'est qu'une illusion, tout d'abord dangereuse pour les enfants des classes subalternes, puisque quand « le petit veut s'égaliser au grand [...] le grand s'en amuse et le petit se ruine »¹⁰. Sans une véritable chance d'ascension, les enfants à qui on n'a pas transmis le métier de leurs pères, en

raison d'une confiance illusoire dans une mobilité sociale plus grande, sont repoussés aux marges de la société, sans possibilité d'y être intégrés par leur propre travail. En outre, cette recherche d'instruction apparaît en réalité ordonnée par une *idée abstraite d'égalité*, se réduisant à une *comparaison sans mesure ni orientation*. Cette compréhension de l'égalité ne s'accompagne pas au projet d'une société plus juste, égale et libre, mais à celui d'une société où chacun peut rentrer en *compétition* avec tous les autres et dans laquelle on ne partagera qu'une « *ambition égale* » qui dévorera tous à la fois¹¹. C'est alors à ce moment, en reconnaissant prononcer des mots forts et dérangeants, qu'elle sait qu'elle va « s'attirer l'inimitié des hommes parvenus qui – ajoute-t-elle – sans réfléchir sur mes bonnes vues, ni approfondir mes bonnes intentions, *me condamneraient impitoyablement comme une femme qui n'a que des paradoxes à offrir et non des problèmes faciles à résoudre*. »¹²

- 12 En réinscrivant cette phrase dans son contexte de formulation, on reconnaît tout d'abord que le paradoxe n'est pas assumé par de Gouges comme ce qui pourrait exprimer les impasses de sa position critique. Au contraire, il est présenté sous la forme d'une accusation qui lui est adressée au moment où elle met en cause une certaine compréhension et pratique de l'égalité. On peut remarquer ainsi que, non pas seulement Olympe de Gouges ne s'en tient pas simplement à une revendication de l'égalité pour « les femmes », mais que, en questionnant l'ensemble de la vie sociale et de son organisation, elle interroge l'idée même d'égalité dans sa compréhension abstraite et individualiste. Ainsi, loin de revendiquer une égalité ou une liberté déjà tout inscrite dans les représentations existantes, elles se propose de les décrire dans le passage de leur *justice* à leur *corruption*¹³. Après avoir analysé l'émergence de la notion de paradoxe chez Olympe de Gouges, dans le contexte qui est le sien, donc, on est à même de conclure que le paradoxe dont il est question se situe sur un autre plan que celui indiqué par Joan Scott. Considérée à partir de cette perspective, la position d'Olympe de Gouges n'est pas celle d'une *contradiction incarnée et au fond subie* par une femme qui, en cherchant à s'émanciper, prend appui sur des images (dont celle de « La Femme ») qui reproduisent finalement de nouvelles formes de domination et d'injustice. Au contraire, sa parole vient d'une *position conflictuelle* depuis laquelle on approfondit le sens de l'égalité et de la liberté et on lutte pour une autre organisation de la vie collective. Il s'agit alors d'une position depuis laquelle on cherche à porter un nouveau regard sur la réalité, à y ouvrir des possibilités auparavant exclues, en défaisant les images qui cachent en partie l'expérience.
- 13 Une telle démarche apparaît clairement dans la manière dont Olympe se décrit elle-même : elle ne se représente pas comme une « femme paradoxale », mais comme quelqu'un qui pense et agit depuis une position presque impensable à son époque, à savoir celle de « femme *et* Auteur »¹⁴. Ce qui la caractérise, alors, n'est pas le paradoxe, mais une *imagination politique* lui permettant de créer une conjonction inattendue – presque un *oxymore* – entre femme et auteur, une connexion à la fois impensable et blâmée dans un siècle où on dit que « les femmes qui tendent à l'esprit et se livrent avec prétention à la Littérature sont des *Êtres insupportables à la société* »¹⁵ et incarnent le spectre d'une « révolution dangereuse »¹⁶ pour la tenue de l'ordre social lui-même. L'image qui unit dans une même position l'auteur et la femme, en associant ce qui est normalement disjoint, secoue l'ordre établi pour donner une place symbolique à des pratiques déjà amorcées, mais qui restaient encore en dehors de la représentation partagée¹⁷. En effet, Olympe de Gouges, tout en reconnaissant le caractère inouï de cette conjonction, affirme que de cette femme-auteur – créatrice de pièces de théâtres, de

romans, d'écrits politiques – « j'en ai toute l'activité »¹⁸. Être femme et, en même temps, auteur est un impensé de l'ordre symbolique de son siècle révolutionnaire, et néanmoins cette possibilité n'est pas simplement imaginée par elle, mais pratiquée concrètement et défendue comme juste et possible pour d'autres femmes également. Pour cette raison, en vertu de son potentiel transformateur de l'ensemble de la société, son geste est celui d'une imagination qu'on doit qualifier de *politique*.

- 14 Son imagination politique ne se réduit alors pas à la demande de droits subjectifs pour « les femmes » ni à la revendication d'une différence sexuelle qui affirme et en même temps nie l'égalité et la liberté. Par une telle imagination, il devient possible de rendre concevable l'inconcevable, de transformer l'ordre des représentations afin d'y inclure une possibilité qui, de fait, est déjà apparue dans son activité d'écrivaine. Par sa lutte politique et par le travail symbolique et réflexif qui l'accompagne (notamment dans les textes pour le théâtre ou dans les romans)¹⁹, la possibilité d'être femme et auteur est présentée comme une possibilité nouvelle qui s'ouvre dans l'ensemble de la vie sociale et qui, alors, en tant que *possibilité plus qu'individuelle*, demande une transformation de l'ordre symbolique, à savoir de l'ordre qui préside à ce qu'on peut dire et penser collectivement.
- 15 Grâce aux réflexions d'une partie du féminisme actuel, on peut reconnaître que, lorsqu'Olympe de Gouges parle des « femmes », elle ne se réfère pas simplement à une *nature* féminine. Cette qualification, dans la mesure où elle est mobilisée *politiquement*, désigne plutôt le *mouvement transformatif et imaginatif* de celles qui ont dû franchir le seuil de la vie politique et intellectuelle et qui, ce faisant, l'ont transformée²⁰. La différence qu'Olympe de Gouges introduit est alors aussi celle d'une imagination permettant d'intégrer dans l'ordre du discours et de la pratique les *résidus* de la socialisation, ainsi que les possibilités que la vie collective dépose à ses marges sans paroles. La pratique visant une telle transformation de l'ordre symbolique et social, dans la mesure où elle critique un ordre partagé à partir d'une expérience singulière, est toutefois exposée sans cesse au risque de se *fragiliser*, de ne pas inscrire durablement la nouvelle image – comme celle de femme et auteur – dans la réalité collective et partagée. La question se pose alors de savoir à quelles conditions l'ordre du pensable et du dicible peut être affecté, c'est-à-dire à quelles conditions l'altération introduite n'est pas socialement comprise ni individuellement vécue comme une *dévi*ation, voire même une *folie*, individuelle et particulière, mais comme l'avènement d'un autre ordre de rapports et de formes d'action. Autrement dit, il faut savoir à quelles conditions l'imagination qui porte à unir ce que l'ordre existant dissociait – comme les femmes et la possibilité d'être un auteur – engendre des *images que d'autres peuvent reprendre*. Il s'agit de penser les conditions auxquelles se libère la puissance transformatrice de la réalité mise en œuvre par des images qui représentent et valorisent des pratiques nouvelles.
- 16 C'est à partir d'une telle compréhension de l'imagination politique qu'on peut élucider les causes de la fixation *identitaire* des images des « femmes » au sein des pratiques féministes. En proposant une description alternative par rapport à celle de Scott, j'affirme que cette fixation identitaire n'est pas rattachée au paradoxe de l'émancipation, qui apparaît au moment où on lutte pour des exclus en les définissant à partir de ces mêmes images qui les excluent de la politique ou du savoir. Elle apparaît au moment où des femmes, comme Olympe de Gouges, se réfèrent à une « spécificité féminine » afin de soutenir la *force* transformative de leurs images émancipées et

d'affirmer la *réalité plus qu'individuelle* de la nouveauté qu'elles cherchent à introduire. C'est à ce moment que se présente le risque d'une nouvelle essentialisation, répondant à la difficulté symbolique et politique de soutenir la réalité d'une transformation qui n'est pas encore *partagée* ni *socialement* admise. Se référer à une présumée nature des femmes, à leurs qualités ou dispositions distinctives, devient pour certaines un appui pratique et symbolique par lequel affirmer le caractère plus qu'individuel et non illusoire de leurs aspirations. Afin de contraster ce risque de naturalisation, alors, on ne peut pas aller dans le sens, suggéré par Scott, d'une démarche exclusivement singulière, d'une action d'émancipation se soustrayant à toute forme de pratique collective. Et cela en raison du fait que c'est justement la difficulté de partager avec d'autres les possibilités nouvelles introduites par un geste d'imagination politique qui produit une retombée vers la naturalisation.

- 17 On va alors montrer, à partir du cas des saint-simoniennes, que ce sont *certaines relations collectives* qui permettent de contrecarrer cette tendance à la naturalisation : c'est à partir de celles-ci que les inventions et les désirs de chaque femme peuvent trouver la force et la consistance d'une réalité négociée et pensée *avec des autres* et qui puisse être ainsi une réalité partagée. Le groupe, dans ce cas, ne produit pas une référence imaginaire à des qualités présumées naturelles des femmes, mais au contraire il rend possible des relations qui soutiennent un travail commun de transformation de la réalité, sans nier la singularité de chacune. Olympe de Gouges elle-même indique l'importance de cette dimension collective : elle imputait en effet à la fragilité de ses relations politiques avec d'autres femmes la perte de *force pratique et symbolique* de ses inventions, au moment de leur impact contre le monde et ses dispositifs de pouvoir. Un tel problème s'impose chez elle notamment au moment où Olympe de Gouges s'aperçoit que ses textes politiques, ainsi que ses romans et ses pièces théâtrales, sont discrédités et dépouillés de leur portée critique par des discours qui les considèrent comme étant l'effet d'une ambition démesurée, voire même d'une imagination dérangée et d'une conduite anormale. Dans le rapport avec d'autres femmes, cherchant elles aussi à accéder à la politique et au savoir, il s'agit alors pour elle de trouver un rempart, pratique et symbolique à la fois, qui puisse s'opposer à la réduction de ses paroles et de ses inventions à des *actes fous ou criminels*, déracinés de l'ordre social et de la raison qui s'exprimerait dans celui-ci. C'est d'ailleurs ce qui arrivait à Olympe de Gouges les derniers jours de sa vie, lorsque Robespierre « a trouvé plus naturel – dit-elle – de *me faire passer pour folle* »²¹, que de discuter les critiques présentées dans le texte *Les trois urnes*, où elle montrait à la nation la nécessité de s'exprimer sur la meilleure forme de gouvernement, sans en laisser la décision aux nouveaux tyrans de la Révolution. Olympe de Gouges demande ainsi à ce propos : « Femmes, ne serait-il pas grand temps qu'il se fît aussi *parmi nous* une révolution ? Les femmes seront-elles toujours *isolées* les unes des autres et ne feront-elles jamais *corps* avec la société que pour *médire* de leur sexe et faire *pitié* à l'autre ? »²². Cette révolution, réduisant l'isolement des femmes et la rivalité qui les oppose, serait ainsi pour elle la condition requise, mais encore absente, pour « *élever l'âme des femmes* ». À savoir, pour faire en sorte que les femmes apprennent comment devenir « plus généreuses les unes envers les autres »²³, selon une générosité réciproque, qui ne soit pas la simple solidarité dans la vie quotidienne, mais la *reconnaissance de la valeur* des paroles des autres femmes, de leur capacité à nommer la réalité, à y faire apparaître une question inattendue de justice, à façonner une vision nouvelle de la vie collective²⁴.

Les saint-simoniennes : de la complémentarité à la pratique collective de la liberté

- 18 La recherche d'une pratique collective de l'imagination politique caractérise en propre l'action des saint-simoniennes et elle fait de leur expérience l'une des premières expressions – voire même la première en France – d'un mouvement que l'on pourrait définir *féministe*²⁵. Celui-ci avait émergé autour des années 1830 au sein de l'École saint-simonienne, qui développait théoriquement et pratiquement la doctrine proto-socialiste de Claude-Henri Saint-Simon (1760-1825)²⁶. Le ressort de l'activité intellectuelle et politique du saint-simonisme – notamment dans la décennie 1830 – fut le besoin de trouver une réponse aux « crises sociales »²⁷ qui bouleversaient le XIX^e siècle, marqué non pas seulement par les transformations *politiques* apparues avec la Révolution française, mais aussi par un ensemble de processus déclenchés par la révolution industrielle, dont notamment la *différenciation* croissante des activités sociales, le développement des pratiques productives et commerciales ainsi que la progressive *autonomisation* de l'économie par rapport à l'ensemble de la vie collective et aux pratiques politiques.
- 19 La réponse à l'instabilité institutionnelle, aux déséquilibres et aux injustices engendrés par la « question sociale » naissante demandaient pour les saint-simoniens une réorganisation radicale de la vie collective, que la Révolution française n'avait pas su produire. Notamment, le passage devait être accompli d'une forme sociale *féodale et militaire* à une forme sociale – en formation depuis l'âge des Communes – organisée autour des pratiques *industrielles et productives*, orientée par la recherche du savoir et par la construction de relations pacifiques entre les nations²⁸. Dans la réorganisation de la société moderne, à la différence de leur maître Saint-Simon, les saint-simoniens en viennent à attribuer une place centrale à la transformation des rapports entre les hommes et les femmes et au rôle des femmes dans l'organisation de la société nouvelle. C'est notamment Prosper Enfantin – l'un des deux chefs (« Pères ») de la Famille saint-simonienne – qui développera pratiquement et théoriquement une telle position. D'après lui, si les fonctions sociales de la société industrielle demandent le concours des femmes, c'est que celles-ci, en raison de leur position *excentrique* à l'égard des *pratiques militaires*, sont conçues comme les *dépositaires* des valeurs et des finalités qu'une telle société cherche encore à comprendre et à définir.
- 20 Dans l'image qu'il élabore et dont témoignent les *Lettres sur les femmes* du Fonds Enfantin, échangées entre celui-ci et d'autres membres de la Famille²⁹, une telle action est conçue par Enfantin comme strictement *complémentaire* à celle des hommes, qui se chargeraient plutôt de la réalisation pratique et politique des nouvelles finalités sociales saisies par les femmes. C'est ainsi que la partition des champs d'action est élaborée et figée : si les femmes sont plus « puissantes » *religieusement*, dans la reconnaissance des finalités ultimes, les hommes le seront *politiquement*³⁰. Pour cette même raison, les actions visant à une transformation de la société doivent être accomplies par la coopération d'un couple réunissant un homme et une femme et faisant ainsi converger leurs compétences différentes et irréductibles, selon une articulation déjà *anticipée* par le « Père » de l'école saint-simonienne. Ces théories et leur mise en pratique – du moins partielle – dans le mouvement saint-simonien ont ouvert un espace, jusqu'à l'époque inimaginable, pour la participation directe de femmes venant de différentes classes sociales, assez souvent en couple avec des saint-

simoniens. Ces femmes ont participé aux réunions du mouvement, elles ont organisé des rencontres et diffusé la doctrine saint-simonienne en voyageant en France ou à l'étranger. Une transformation des formes d'union matrimoniale ainsi qu'une plus grande liberté dans les relations sexuelles est aussi expérimentée au sein de la Famille saint-simonienne.

- 21 Si le saint-simonisme forge et valorise des images de l'émancipation des femmes auparavant inconcevables, ouvrant des possibilités pratiques et discursives inouïes, toutefois, plusieurs éléments centraux de la doctrine saint-simonienne suscitent des critiques de la part des femmes du mouvement et font l'objet d'une problématisation radicale, notamment par les saint-simoniennes de la revue *La femme libre* (ensuite la *Tribune des femmes*).
- 22 « Le but de cette petite brochure – lit-on dans *La femme libre* – est de servir d'écho à toutes pensées d'avenir échappées d'un cœur de femme, et concourant à obtenir sous quelque forme que ce soit notre affranchissement moral et intellectuel »³¹ : c'est par ces mots que les rédactrices du périodique décrivent le propos qui oriente leur journal fondé, rédigé et publié par des femmes, dans la plupart des cas issues de milieux populaires. La revue ne comporte pas d'images, sauf l'allégorie de la victoire apparaissant sur la première page de chaque numéro (fig. 1). Si l'image de la victoire représentée comme une femme ailée s'inscrit dans une tradition iconographique de très longue date, le fait que dans ce cas elle soit mobilisée par des femmes, dans une revue écrite par des femmes, lui donne une signification nouvelle. Dans ce cas, la présence figurée d'un corps de femme n'est pas simplement de l'ordre d'une image allégorique, se détachant de l'expérience pour incarner un symbole. Cette image de femme indique, sur chaque numéro de la revue, le fait que le périodique traite et met en jeu des désirs, des plaisirs et des idées de femmes : la victoire, politique ou intellectuelle, recherchée par celles qui travaillaient au périodique ne pouvait pas faire abstraction de ces désirs et de la matérialité de l'expérience qui les accompagnait.

Fig. 1

LA FEMME LIBRE, I, N. 1, 1832, PARIS

- 23 On ne trouvera pas dans la revue d'autres images figurées. Toutefois, d'autres formes d'imagination politique y sont mises à l'œuvre. C'est d'abord le titre du périodique qui se trouve investi par ce travail symbolique : au départ la revue prenait le nom de *La femme libre*, matérialisant non pas simplement un désir de liberté, mais aussi des pratiques de liberté déjà mises à l'œuvre par des femmes qui participaient aux luttes ouvrières, qui fondaient des écoles, qui expérimentaient des relations intimes et érotiques plus libres. L'image d'une femme libre avait été toutefois trop dérangeante et difficile à supporter à l'extérieur du cercle saint-simonien (voire même au sein de celui-ci), en suscitant des accusations d'immoralité ou de la dérision. Comme cela risquait d'éloigner des femmes de la lecture de la revue, les rédactrices avaient cherché des images moins perturbantes afin de symboliser la visée de leurs pratiques d'écriture collective. Ainsi dès le troisième numéro, *La Femme libre* devient *La Femme de l'avenir*, puis *La Femme nouvelle*, les deux titres cherchant à figurer l'idée de pratiques de liberté qui visaient non pas l'anarchie et le désordre, mais la construction d'un avenir, d'un ordre nouveau, pour les femmes et pour la société entière.
- 24 Dans la mise en page de la revue, toutefois, le sous-titre est d'habitude en caractères plus grands et visibles que le titre : ses transformations sont ainsi également importantes pour saisir les transformations de l'image de la revue et de ses finalités. Elles témoignent d'un travail symbolique naissant des échanges entre les rédactrices mais aussi de la négociation avec le milieu public et politique où le journal circule. Si pour les douze premiers numéros le sous-titre est « Apostolat des femmes », suivi de « Affranchissement des femmes » pour le numéro 13, à partir du numéro 14 le sous-titre se stabilise dans l'image de la « Tribune des femmes ». La transition de l'*Apostolat* à la *Tribune* marque le passage entre deux images, et deux pratiques, bien différentes de

l'émancipation. Si au départ les saint-simoniennes croyaient détenir des vérités sur la liberté des « Femmes nouvelles » à diffuser comme si elles en étaient les apôtres, ensuite, par des conflits et des discussions internes et externes à la revue, elles reconnaissent que toute vérité et toute articulation des demandes de justice ne peuvent apparaître que dans l'échange propre à une Tribune. Ainsi la saint-simonienne Claire Démar commente dans *Ma loi d'avenir* (1833) la transformation de l'Apostolat en *Tribune des femmes* comme le passage du temps du dogmatisme posant « avec autorité les limites d'une certaine loi d'avenir » à celui de la discussion, appelant « [...] toute femme à révéler tout besoin, toute souffrance, à formuler elle-même sa loi d'avenir. »³²

- 25 Par ces transformations des pratiques d'écriture et de liberté, qui se symbolisent dans les images des titres et des sous-titres, la revue en vient ainsi à constituer le support matériel et symbolique d'un travail collectif sur les images des femmes et de leur liberté. Depuis sa première parution en août 1832, et dans les deux ans de son activité, le périodique se propose en effet de constituer un espace public de réflexion de femmes, plutôt que *sur* les femmes, dans lequel des pensées parfois très différentes peuvent s'exprimer, se confronter et se mettre réciproquement à l'épreuve. C'est par la fondation même de ce journal, qui constitue un espace de plus en plus autonome par rapport aux chefs de l'École, que l'idée de *complémentarité* se trouve mise en cause, tout d'abord à partir de la pratique politique.
- 26 L'image de l'émancipation des femmes se faisant dans et par des relations de complémentarité avec des hommes visait à dépasser – du moins théoriquement – la hiérarchie genrée, en donnant autant d'importance à l'apport masculin que féminin dans la réorganisation de la société. Toutefois, cette image, largement présente dans la doctrine et dans les rites saint-simoniens, n'était pas à la hauteur non pas seulement du désir de liberté de ces femmes, mais aussi de leurs *pratiques* concrètes. Elle figeait en effet d'entrée de jeu les formes de la contribution politique et intellectuelle de celles-ci à la réorganisation de la société postrévolutionnaire et industrielle, au moment où elles se réunissaient justement pour les découvrir et les inventer. La portée transformative de leurs pratiques de liberté ne pouvait pas être anticipée, mais elle demandait au contraire d'être reconnue et orientée à partir des expériences, des désirs, mais aussi des frustrations éprouvées et non pas encore symbolisées. C'est pour cette raison que, dans le premier numéro de la revue, Marie-Reine (Guindorf) appelle les lectrices et les rédactrices à la « franchise des pensées », pour que la *Femme libre* puisse donner aux femmes qui le désirent l'occasion de se délivrer de « [...] leur état de gêne et de contrainte où les tient la société et qu'elles osent dire dans toute la sincérité de leur cœur, ce qu'elles pressentent, ce qu'elles veulent pour l'avenir »³³. « Oser dire » devient ainsi la devise de ce périodique, qui se propose de donner un support matériel aux paroles multiples affleurant autour de la question de l'accès des femmes à la vie politique et intellectuelle. L'injonction à « oser dire » précède ainsi celle à *oser penser*, parce que la pensée de la liberté se fait par l'échange de discours qui articulent ensemble des images d'avenir, par la connaissance et la compréhension non pas seulement de ce qu'on dit, mais aussi de ce qu'on fait.
- 27 L'image saint-simonienne représentant des femmes orientées structurellement vers la paix et l'amour, ainsi que la nécessité d'une action toujours accomplie en coopération avec un homme, apparaissent aux yeux des rédactrices de la *Femme libre* comme étant liées à un problème de fond de la théorie saint-simonienne. Il s'agit de la difficulté à reconnaître véritablement la liberté que ces femmes commencent à pratiquer

lorsqu'elles travaillent à la première personne à l'organisation d'une société plus juste et plus libre. Dans l'expérience des rédactrices de la *Femme libre*, l'élaboration d'une « pensée d'avenir » sur la vie collective et individuelle demande d'accepter l'imprévisible venant de l'*expression diversifiée* de chaque femme, qui ose parler aux autres et au public, dans un espace collectif, comme celui de la revue, au sein duquel les inventions de chacune s'élaborent et se modifient dans la relation avec les autres.

La pratique des images émancipées comme pratique collective de liberté

- 28 Comme le démontre la décision d'abandonner le premier titre de la revue, *La femme libre*, une partie des controverses nées autour des saint-simoniennes concernaient les pratiques sexuelles et les relations intimes de ces femmes. Ces controverses surgissaient à l'extérieur de l'École saint-simonienne, mais aussi au sein de celle-ci : en 1831 le mouvement saint-simonien se divise en effet suite à une discussion sur les formes nouvelles de sexualité et de famille qui pouvaient être autorisées et pratiquées dans l'École³⁴. Le dessin « La Réunion saint-simonienne » (fig. 3) représente par une caricature les images du saint-simonisme qui circulaient à l'époque et qui en faisaient un lieu de liberté des mœurs. Au centre de l'image on reconnaît Enfantin (Le Père), qui dirigeait la Famille saint-simonienne et qui soutenait une « nouvelle loi morale » accordant des pratiques sexuelles plus libres. Sur la droite on voit un saint-simonien qui travaille la terre, selon les impératifs saint-simoniens de travail et de production ; sur la gauche un homme et une femme, habillés selon la tenue du mouvement, se serrent dans les bras pendant qu'un angelot remplit le verre.

Fig. 2

*Claude-Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon, Réunion saint-simonienne.
Caricature, gravure à l'eau-forte coloriée, vers 1830.*

« RÉUNION SAINT-SIMONIENNE », CARICATURE, GRAVURE, VERS 1830, ARCHIVES DE FRANCE

[HTTP://WWW.ARCHIVESDEFRANCE.CULTURE.GOUV.FR/ACTION-CULTURELLE/CELEBRATIONS-NATIONALES/BROCHURE-2010/ECONOMIE-ET-SOCIETE/](http://www.archivesdefrance.culture.gouv.fr/action-culturelle/celebrations-nationales/brochure-2010/economie-et-societe/)

- 29 Bien que les sanctions morales émises à l'égard des saint-simoniens fussent très sévères, en réalité, le jugement porté sur leur conduite ne suffisait pas à régler entièrement la question posée par la liberté des femmes du mouvement. Une telle liberté conserve un caractère énigmatique, comme il peut apparaître aussi dans cette image, qui, au contraire d'autres de l'époque, ne montre pas des actes intimes explicites, comme un baiser³⁵, mais laisse la scène en partie suspendue et représente le regard de la femme non pas dirigé vers l'homme, mais ailleurs. Le saint-simonisme porte ainsi l'énigme d'une plus grande liberté pratiquée par des femmes qui ne sont pas des objets, mais qui sont au contraire des sujets, de désir et de plaisir.
- 30 Une telle énigme travaille les femmes saint-simoniennes elles-mêmes : les rédactrices de la revue, par exemple, avaient explicitement révélé, dans l'*Extrait du règlement qui unit les femmes nouvelles* publié dans le périodique, suivre deux voies diverses dans leur conduite morale, l'une encore proche de la morale chrétienne, l'autre déjà dans la pratique d'une morale nouvelle. Les saint-simoniennes avaient décidé de ne pas cacher une telle différence, mais au contraire de la rendre visible dans leur manière de s'habiller. Elle se signifiait par la couleur du ruban qu'elles portaient : la couleur dahlia, pour celles qui, dans l'attente que la nouvelle morale soit articulée et reconnue socialement, suivaient encore les principes fondamentaux des lois chrétiennes, notamment dans la pratique de leurs relations intimes, pour ne pas risquer de se consacrer à une « liberté sans règle ni limite »³⁶ ou de voir entamée leur réputation, qu'elles mettaient déjà en danger en écrivant et en participant à la vie politique. La couleur ponceau était au contraire choisie par celles qui acceptaient de dévoiler, même

dans leur existence, l'hypocrisie de l'ordre social existant et dépassaient ainsi les prescriptions de la morale chrétienne, pour chercher un amour plus libre, pour donner une place aux « désirs » et au « plaisir »³⁷.

- 31 La saint-simonienne Claire Démar, qui n'écrivait pas dans la *Femme libre*, mais qui entretenait des relations politiques avec ses rédactrices, a été l'une des femmes qui ont assumé et fait valoir explicitement le désir d'une plus grande liberté sexuelle. Dans ses textes *Appel au peuple sur l'affranchissement de la femme* et *Ma loi d'avenir*³⁸, elle travaille ainsi sur les images de femmes plus libres dans leurs rapports intimes et plus capables de rechercher leur plaisir. Dans ce cadre, elle s'interroge par exemple sur les transformations de la filiation qui s'engendreraient suite à une pratique plus libre des rapports sexuels et au dépassement des formes matrimoniales établies. Dans ce cadre, où la certitude de la paternité ne peut être assurée ni par la pratique des échanges sexuels ni par l'institution du mariage, émerge la question de savoir comment la transmission, matérielle mais surtout symbolique, pourrait s'effectuer. C'est à ce moment que Claire Démar mobilise l'image d'une « succession ombilicale »³⁹ reliant dans la transmission non pas le père aux fils, mais la mère aux enfants, et notamment aux filles. Dans un contexte de plus grande liberté, le seul lien certain est celui entre la mère et ses enfants : c'est alors autour de ce lien que la transmission se reconfigure, en attribuant aux femmes la position, auparavant inconcevable, de celles qui règlent et ordonnent le rapport entre les générations. Claire Démar radicalise davantage les conséquences de la liberté sexuelle qu'elle défendait – et aussi, du moins en partie, pratiquait – en posant le problème des grossesses non désirées et la question des femmes ne souhaitant pas s'occuper de leurs enfants. Elle introduit ainsi l'idée d'une mère sociale, s'occupant des enfants non pas comme une tâche naturelle, mais comme une fonction qui lui est assignée socialement, pendant que les femmes qui ont accouché des enfants, libérées du poids de leur soin, peuvent se livrer à d'autres activités sociales, selon leur mérite et leurs qualités⁴⁰.
- 32 Par-delà les réponses aux nombreuses attaques dénonçant l'immoralité des saint-simoniennes et le danger qu'elles représenteraient pour la vie sociale, l'imagination politique de ces femmes est notamment mise à l'œuvre au moment où elles prennent leurs distances eu égard aux « images d'émancipation » qui prétendaient en décrire la liberté. Parmi ces images on reconnaît tout d'abord celles forgées par les chefs de l'École saint-simonienne et axées sur l'idée de complémentarité. Il y en a toutefois d'autres qui mobilisent – très souvent à des fins critiques et parodiques – une idée d'émancipation calquée sur les pratiques « masculines » (telle que la guerre) et sur les attitudes attribuées aux hommes (comme la recherche du pouvoir). Il s'agit par ces images – figuratives ou façonnées par la parole – de représenter la recherche de liberté de la part des saint-simoniennes comme un simple *renversement de la hiérarchie sexuelle*, par lequel elles s'approcheraient d'un modèle masculin de conduite et occuperaient, sans les transformer, des places auparavant réservées aux hommes. Dans cette direction s'inscrit le canard de l'imagier parisien Garson⁴¹ (fig. 2). Il s'agit d'un exemple intéressant, dans la mesure où l'image ironique d'émancipation qui y est proposée porte directement sur la question des relations entre les femmes et sur leur réduction à des formes existantes et « masculines » de rapport.

Fig. 3

Garson, Nouvelle armée de femmes saint-simoniennes, organisée en corps mobile : proclamation adressée par le général de ce nouveau régiment à ses compatriotes, marche guerrière sur ce sujet, Paris, 1832. Monographie imprimée. 1 p. ; in-fol., Paris. Bibliothèque nationale de France, département Centre technique du livre, 6996. Identifiant : [ark:/12148/bpt6k85618j](http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k85618j) (<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k85618j>) ; <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb36348226q> (<http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb36348226q>) .

- 33 Dans ce canard, le texte qui accompagne l'image, et qui se présente comme une proclamation adressée par une saint-simonienne à ses compatriotes, relaie l'idée que dans le passé la valeur des femmes s'exprimait dans des figures isolées, voire exceptionnelles, comme Jeanne d'Arc. Ainsi, au moment où les actions de femmes – et la valeur qui s'y exprime – sont envisagées à partir de leurs pratiques collectives, celles-ci sont ironiquement représentées selon le modèle d'une nouvelle armée de femmes, hiérarchiquement organisée et militairement dirigée. Émerge par conséquent la difficulté, ou le refus, de penser ces relations et ces pratiques collectives entre femmes comme une nouveauté irréductible à des modèles d'action et de rapport déjà existants et mis à l'œuvre par des hommes.
- 34 Tout au long de la vie de leur revue, les saint-simoniennes de *La femme libre* ne cessent pas d'interroger le sens et les formes des relations qui les lient dans ce projet. Par les pratiques d'écriture que la fondation de la revue rend possibles, ces femmes ont ainsi non pas seulement inventé une forme nouvelle de relation, fondée sur l'écriture collective et la diffusion publique de leurs idées, mais elles ont aussi réfléchi sans cesse aux formes de ces relations, en les posant comme irréductibles aux formes déjà existantes et à celles souvent pratiquées par des hommes. Au départ, elles reprennent à leur compte la figure – forgée au sein de l'École saint-simonienne – d'une Femme-Messie (appelé aussi La Mère), à savoir une figure féminine d'autorité capable de donner aux femmes, encore égarées, une nouvelle orientation pour leurs désirs et leurs

conduites⁴². Toutefois, au long du travail politique qui se fait autour de la revue, certaines saint-simoniennes en viennent à critiquer l'image religieuse de cette femme incarnant en elle-même une loi nouvelle à donner aux autres. Elles introduisent ainsi plutôt l'idée d'un ordre se faisant à partir de leurs échanges et de la pluralité irréductible qu'elles constituent⁴³.

- 35 C'est ainsi qu'elles en viennent à forger une image tout à fait inouïe pour décrire leur collectif : il s'agit – écrivent-elles – d'une union à « la forme irrégulière »⁴⁴ qui s'enrichit des différences réciproques et qui associe les rédactrices dans la pensée et dans l'action, sans pourtant étouffer la singularité de chacune⁴⁵. La question de savoir ce qu'une telle union irrégulière fait à leurs pensées et à leur liberté impulse une réflexion sans précédents sur l'imagination politique qui vise à répondre à un problème majeur s'imposant aux saint-simoniennes. Ce problème naissait en effet de la radicalité de leur imagination politique, qui ne se satisfaisait pas des images de l'émancipation déjà élaborées, et qui les confrontait ainsi au défi de *découvrir* et *d'inventer* les formes, inattendues et imprévisibles, de leur liberté individuelle et politique. L'*ouverture des possibilités* d'action et de conduite qui apparaissait de la sorte exposait toutefois ces femmes à un risque nouveau et fort insidieux : s'opposer aux lois existantes et aux images diffuses des femmes, sans parvenir toutefois à tisser un nouvel ordre symbolique et à donner à leurs images de liberté la consistance d'une réalité partagée. Sans la possibilité d'élaborer un nouvel ordre, symbolique avant même d'être social, elles se voient assignées à une liberté toute négative, à la *solitude* d'inventions pratiques et théoriques qui perdent leur force transformatrice, en risquant d'être comprises de l'extérieur, mais aussi d'être vécues par les saint-simoniennes elles-mêmes, comme des *folies* ou des efforts destinés à l'*échec*.
- 36 À partir de la reconnaissance de cette difficulté, les saint-simoniennes retracent dans la revue les impasses que leurs pratiques de liberté ont rencontrées, ainsi que les épreuves endurées au moment où leur liberté se perdait dans le désordre éthique et politique de la société moderne. Dans ces moments, racontent-elles, ce sont les sources de leur vie qui se dessèchent et qui s'effondrent dans le doute, « la maladie du siècle »⁴⁶. Le risque reconnu est de rejoindre le monde moderne dans la *misère de sa critique*, à savoir celle d'un *scepticisme* accablant « qui renie les hautes destinées de l'avenir »⁴⁷, qui clôtüre l'*horizon temporel* de l'action de transformation de la vie collective. Les échecs de l'imagination politique et des inventions singulières de liberté sont aussi envisagés, par Suzanne Voilquin, directrice de la *Femme libre*, comme la cause du désarroi profond qui pouvait affecter des femmes libres, dont certaines saint-simoniennes. En parlant par exemple du suicide de Claire Démar, Suzanne Voilquin écrit que cette femme meurt de voir l'idéal de liberté singulière et politique qui la guidait perdre sa prise sur le monde social, et devenir aux yeux du monde irréel, imaginaire. Elle mourait, conclut Suzanne « faute de croyances », opprimée par « des idées d'avenir »⁴⁸, qui, dans la solitude qui était la sienne, semblaient perdre de plus en plus leur réalité. Suzanne avait identifié dans la *solitude* de Claire Démar le trou ayant englouti ses espoirs, ses croyances, et enfin sa vie même.
- 37 Le désarroi de l'utopie et la perte de prise sociale des idées politiques ne pouvaient pas être dépassés simplement par une *doctrine de la réalité sociale*, par des œuvres simplement théoriques. Ils demandaient avant tout des *pratiques de relations* entre femmes, comme la réalisation de la revue elle-même, la fondation d'écoles de femmes ou d'associations pour l'aide des jeunes mères seules. Dans et par ces activités

communes un travail d'articulation du sens et des formes de la liberté pouvait être mené permettant de continuer à *donner force* aux images d'avenir, de les élever au-dessus des intérêts particuliers et des attaques constantes du scepticisme et de l'égoïsme. Dans une telle situation, il ne suffit alors pas, conclut Suzanne Voilquin « d'appeler les femmes à la liberté, et de les laisser ensuite se débattre *seules* avec ce monde égoïste, qui n'a pour tout régulateur et unique Dieu que l'argent »⁴⁹. Il faut que les idées nouvelles s'accompagnent d'une *pratique nouvelle de la liberté*, qui se réalise dans un travail collectif comme celui qui commençait à s'effectuer grâce à leur périodique ou dans les lettres qu'elles s'échangeaient⁵⁰, ou encore qui pouvait se faire dans des associations (pour l'éducation réciproque des femmes ou de soutien aux filles devenues mères hors du mariage, par exemple)⁵¹. Si d'une part pour Suzanne Voilquin, comme pour les autres saint-simoniennes de *La femme libre*, l'organisation sociale en formation ne pouvait pas être articulée ni orientée sans passer par la liberté de chacune, un telle pratique de la liberté devait être collective. Dans la solitude, les désirs et les images d'avenir, qui peuvent vivre seulement *dans et par des pratiques* (c'est-à-dire *collectivement*), perdent leur ancrage au sein d'une réalité commune et partagée, et avec un tel ancrage, ils perdent aussi leur force pratique et transformatrice. Ce à quoi on aspire, réduit aux yeux du monde à un intérêt particulier ou à une opinion subjective, s'affaisse ainsi dans le néant.

- 38 La revue des saint-simoniennes devient alors le support matériel et pratique d'une *imagination politique* qui cherche à échapper à ce néant, en visant à inscrire de nouvelles possibilités d'action et de pensée dans l'ordre de la vie collective. C'est le lieu d'un travail sur des « images d'avenir » façonnées dans une pratique collective de liberté, où des voix différentes se rencontrent dans un même espace de dialogue et d'interaction, en relançant la recherche de formes de rapport et de pensée plus libres et plus justes. Ainsi, sans réduire l'émancipation féminine à une seule et même image, les saint-simoniennes de la *Femme libre* recherchent dans cette union « à forme irrégulière » les conditions auxquelles les transformations imaginées de leurs existences, de la sexualité, de l'organisation du travail et des institutions politiques, peuvent devenir réelles. Cette réalité émerge tout d'abord dans et par leur union, à partir de laquelle leur capacité d'agir – au sens introduit au début à partir d'Arendt – peut véritablement se manifester et s'exercer. Leurs « images d'avenir » retracent la frontière entre le réel et l'irréel, entre le possible et l'impossible, en trouvant dans leur écriture collective un langage permettant d'inscrire dans le monde commun la nouveauté des relations qu'elles ont déjà commencé à pratiquer, ainsi que des désirs et des demandes de justice qui y surgissent. C'est seulement à ce moment que la liberté des rédactrices de la *Femme libre* n'est plus simplement un mot que ces femmes ne prononcent « que sous le patronage des hommes et pour leur propre compte »⁵². Mais cette liberté, se réalisant dans un *travail symbolique collectif*, est façonnée et pensée à la première personne, comme le *symbole* de ce que ces femmes font déjà ensemble et de ce qu'elles peuvent faire advenir dans le monde commun.

NOTES

1. Joan Wallach SCOTT, *Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1996, p. 33.
2. J. W. SCOTT, *Only paradoxes to offer*, op. cit., p. 33.
3. DIOTIMA, *Immaginazione e politica. La rischiosa vicinanza fra reale e irreale*, Napoli, Liguori, 2009.
4. Voir, par exemple, Hannah ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 1995, p. 54.
5. Dans le « postamble » de la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, Olympe de Gouges écrit : « Femmes, quand cesserez-vous d'être aveugles ? Quels sont les avantages que vous avez recueillis dans la révolution ? Un mépris plus marqué, un dédain plus signalé », Olympe DE GOUGES, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, in *Opinions de Femmes. De la veille au lendemain de la Révolution française*, Préface de Geneviève Fraisse, Paris, Côté-Femmes, 1989, p. 54. Les nouvelles formes de pouvoir surgissant dans la démocratie française à partir de la Révolution sont analysées à partir du concept de « démocratie exclusive » par Geneviève FRAISSE, *Muse de la Raison. Démocratie et exclusion des femmes en France*, Paris, Gallimard, 1995.
6. J. W. SCOTT, *Only Paradoxes to Offer*, op. cit., pp. 4-11. Sur sa lecture, voir Françoise THÉBAUD, « Joan W. Scott, *La citoyenne paradoxale : les féministes françaises et les droits de l'homme*, Paris, Albin Michel, 1998 (traduction française de *Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Rights of Man*, Harvard University Press, 1996) », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 12 (2000), *Le genre de la nation*, mis en ligne le 20 mars 2003, consulté le 18 octobre 2016. URL : <http://clio.revues.org/202>; et Diana SARTORI, *Dei diritti e dei rovesci. Una lettura della Dichiarazione dei Diritti del 1789*, in Diotima, *Approfondire dell'assenza. Punti di avvistamento sulla tradizione*, Napoli, Liguori, 2002, pp.71-106.
7. J. W. SCOTT, *Only Paradoxes to Offer*, op. cit., p. 4.
8. J. W. SCOTT, *Only Paradoxes to Offer*, op. cit., pp. X-XI; pp. 4-10.
9. J. W. SCOTT, *Only Paradoxes to Offer*, op. cit., p. 17.
10. Olympe DE GOUGES, *Le bonheur primitif de l'homme. Ou les rêveries patriotiques*, Amsterdam, 1789, p. 53.
11. O. DE GOUGES, *Le bonheur primitif de l'homme*, op. cit., p. 63.
12. O. DE GOUGES, *Le bonheur primitif de l'homme*, op. cit., p. 23.
13. O. DE GOUGES, *Le bonheur primitif de l'homme*, op. cit., p. 45.
14. O. DE GOUGES, *Préface à Le Mariage inattendu de Cherubin*, Id., *Œuvres de Madame de Gouge dédiées à Monseigneur le Duc d'Orléans*, tome I^{er}, Paris, Cailleau, 1788., p. III.
15. Olympe DE GOUGES, *Préface pour les Dames*, dans Id., *Œuvres de Madame de Gouge*, op. cit, tome I^{er}, p. 1-8.
16. Olympe DE GOUGES, *Mémoire de Madame de Valmont. Sur l'ingratitude et la cruauté de la famille des Flaucourt envers la sienne, dont les sieurs de Flaucourt ont reçu tant de services* in Id. *Œuvres de Madame de Gouge*, op. cit., tome I^{er}, 1788, p. 21.
17. La possibilité pour une femme de prendre une position de création et d'auteure est analysée par Geneviève FRAISSE, *À côté du genre. Sexe et philosophie de l'égalité*, Lormont, Le bord de l'eau, 2010, p. 190-203.
18. O. de GOUGES, *Préface à Le Mariage inattendu de Cherubin*, op. cit., p. III.
19. Cf. Christiane VEAUUVY, « L'expression publique des femmes aux origines de l'État-nation en France (1760-1848) », dans Christiane VEAUUVY et Laura PISANO (dir.), *Paroles oubliées. Les femmes et la construction de l'État-nation en France et en Italie (1789-1860)*, Paris, Armand Collin, 1997, p. 23.
20. Je fais notamment référence à Luisa MURARO, *Il dio delle donne*, Trento, Il Margine, 2012 ; LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, *Non credere di avere dei diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1987, p. 19 et suivantes.

21. O. DE GOUGES, *Olympe de Gouges au tribunal révolutionnaire* (septembre 1793), in Id., *Écrits politiques*, vol. II^e, 1792-1793, Paris, Côté-femme, p. 256.
22. O. de GOUGES, *Préface pour les Dames ou Le portrait des femmes* (1791), cité par Benoîte Groult, *Ainsi soit Olympe de Gouges, La Déclaration des droits de la femme et autres textes politiques*, Bernard Grasset, Paris, 2013, p. 179.
23. O. DE GOUGES, *Préface pour les Dames ou Le portrait des femmes* (1791), op. cit. p. 184.
24. Le développement théorique de cette forme de relation entre femmes, capable de faire advenir de nouvelles formes de rapport social et une nouvelle pensée collective est analysé dans le livre collectif signé par la LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, *Non credere di avere dei diritti*, op. cit., p. 13-15.
25. Sur le mouvement des femmes saint-simoniennes, voir notamment l'étude pionnière de Marguerite THIBERT, *Le Féminisme dans le socialisme français de 1830 à 1850*, Paris, Marcel Giard, 1926. Je reprendrai ici notamment la lecture proposée par Lydia ELHADAD, « Femmes prénommées, les prolétaires saint-simoniennes rédactrices de *La femme libre*, 1832-1834 », *Révoltes logiques*, n°4, 1976 et n°6, 1977 et par Christiane VEAUUVY, « L'expression publique des femmes aux origines de l'État-nation en France (1760-1848) », op. cit. Sur la politique des femmes saint-simoniennes, voir aussi Michèle RIOT-SARCEY, *La démocratie à l'épreuve des femmes. Trois figures critiques du pouvoir 1830-1848*, Paris, Albin Michel, 1994.
26. Pour une compréhension des visées politiques de Saint-Simon ainsi que du savoir qu'il avait commencé à élaborer, voir Émile DURKHEIM, *Le socialisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1928.
27. Henri SAINT-SIMON, *L'Organisateur*, in Id., *Œuvres complètes*, Édition critique présentée, établie et annotée par Juliette Grange, Pierre Musso, Philippe Régnier et Frank Yonnet, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, tome III, p. 2115. Cf. aussi Pierre MUSSO, *Saint-Simon. L'industrialisme contre l'État*, Paris, L'Aube, 2010, p. 18.
28. H. SAINT-SIMON, *L'Organisateur*, op. cit., p. 2154.
29. Certaines de ces lettres ont été éditées par Maria Teresa BULCIOLU, *L'école saint-simonienne et la femme. Notes et documents pour une histoire du rôle de la femme dans la société saint-simonienne 1828-1833*, Pisa, Goliardica, 1980 ; le Fond Enfantin dont font partie les *Lettres sur les femmes* est conservé à la Bibliothèque de l'Arsenal, Paris.
30. Prosper ENFANTIN, *Lettre à Charles Duveyrier* (août 1829), texte édité par Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*, cit. p. 48 et p. 54. Sur l'approche saint-simonienne de la question des sexes voir aussi Philippe REGNIER, « La réaffirmation et la réinvention saint-simoniennes du masculin : pour une lecture nouvelle d'un féminisme originel », in Daniel MAIRA et Jean-Marie ROULIN (dir.), *Masculinités en Révolution de Rousseau à Balzac*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2013, pp. 49-76.
31. *La femme libre (L'Apostolat des femmes)*, I, n. 9, p. 103. Dorénavant les références au périodique se feront par l'indication du prénom de l'auteure (le nom n'y figure jamais), de l'année, du numéro de sortie et de la page. La revue, parue de l'août 1832 à l'avril 1834, compte 31 numéros. Elle a été fondée par Jeanne-Victoire, Jeanne-Désirée (Veret) et Marie-Reine (Guindorf) et dirigée par Suzanne Voilquin à partir du numéro 6.
32. Claire DÉMAR, « Ma loi d'avenir » in ID., *Appel au peuple sur l'affranchissement de la femme*, op. cit., p. 77.
33. MARIE-REINE, I, 1, p. 8, c'est moi qui souligne.
34. Les documents qui attestent ces discussions sont notamment les séances du 19 et du 21 novembre 1831 de la *Réunion générale de la famille* dans *Religion saint-simonienne. Enseignement central. Extrait de l'Organisateur*, Paris, D' D'Éverat, 1831. Cf. aussi à ce propos, Valentin PELOSSE, *Polémiques saint-simoniennes à propos des relations entre les sexes* dans Claire DÉMAR, *Appel au peuple*

sur l'affranchissement de la femme, textes établis et présentés par Valentin Pelosse, Paris, Albin Michel, 2001, p. 126-144.

35. Thomas BOUCHET, *Les fruits défendus : Socialisme et sensualité du XIX^{ème} siècle à nos jours*, Stock, 2014, ch. III, commente cette caricature en l'intégrant dans l'analyse d'autres images dénonçant de manière plus explicite la « sexualité débridée » des saint-simoniens.

36. SUZANNE, « Extrait du règlement qui unit les femmes nouvelles », I, 7, p. 63.

37. JOSÉPHINE FÉLICITÉ I, 7, p. 64-66.

38. C. DÉMAR, « Appel d'une femme au peuple » in ID., *Appel au peuple sur l'affranchissement de la femme*, cit., pp. 25-36 ; ID., « Ma loi d'avenir », cit., pp. 73-109. Sur Démar, voir Christiane VEAUUVY, « Inventons l'avenir : Claire Demar (? – 1833), *Ma loi d'avenir* (1834) », in Marisa FORCINA (dir.), *Diamo corpo al futuro*, Quaderni delle Pari Opportunità 12, Lecce, Edizioni Milella, 2013, p. 163-179.

39. C. DÉMAR, « Appel d'une femme au peuple », op. cit., p. 107.

40. *Ibidem*, p. 109.

41. Sur la figure de Garson, sur la forme et le statut des canards à l'époque, voir l'article de Jean-Pierre SEGUIN, « Un grand imagier parisien, Garson aîné: son œuvre et notes sur les canards et canardiers parisiens de la première moitié du XIX^e siècle », *Arts et traditions populaires*, 2^e Année, No. 2 (Avril-Juin 1954), p. 97-146s.

42. Cf. Antoine PICON, « L'utopie spectacle d'Enfantin. De la retraite de Ménilmontant au procès et à l'année de la Mère », in Nathalie Coilly et Philippe Régner, *Le siècle des saint-simoniens. Du Nouveau christianisme au canal de Suez*, Paris, Bibliothèque Nationale de France, 2006, p. 68-77.

43. UNE MÈRE NOUVELLE, « Une voix de femme », II, 10, p. 154.

44. MARIE-REINE, I, 1, p. 7.

45. Sur cette union irrégulière saint-simonienne, respectant la singularité de chacune, voir l'article de Bérengère KOLLY, « La femme libre et les sœurs saint-simoniennes : la formulation d'une utopie sororale dans et par la presse », dans Joelle LE MAREC, Mimmo PUCCIARELLI (dir.) *La Presse alternative : entre la culture de l'émancipation et les chemins de l'utopie*, Lyon, Atelier de création libertaire, 2013, p. 155-169.

46. Suzanne VOILQUIN, *Souvenirs d'une fille du peuple, ou La Saint-simonienne en Égypte* (1865), édité par Lydia Elhadad, Paris, Maspero, 1978, p. 108.

47. CAROLINE, II, 9, p. 142.

48. SUZANNE, « Suicide de Claire Démar et de Perret Desessarts », I, 19, p. 252.

49. SUZANNE, « Suicide de Claire Démar et de Perret Desessarts », I, 19, p. 252.

50. Voir par exemple, Angélique ARNAUD et Caroline SIMON, *Une correspondance saint-simonienne (1833-1838)*, textes recueillis et présentés par Bernadette Louis, Paris, Côté-femmes, 1990 ; Suzanne VOILQUIN, *Mémoires d'une saint-simonienne en Russie*, présenté et annoté par Maité Albistur et Daniel Armogathe, Paris, Côté-femmes 1977, qui témoignent certaines des pratiques saint-simoniennes pour socialiser ce qui paraissait privé et intérieur.

51. S. VOILQUIN, *Souvenirs d'une fille du peuple*, cit., p. 395.

52. SUZANNE, « Suicide de Claire Démar et de Perret Desessarts », I, 19, p. 253.

RÉSUMÉS

C'est à partir des *pratiques d'imagination politique*, forçant les frontières entre le pensable et l'impensable, entre le réel et l'irréel, qu'on se propose d'analyser les liens multiples se nouant entre la création d'images et les pratiques d'émancipation. En discutant d'abord l'interprétation d'Olympe de Gouges proposée par Joan Scott, on se propose de comprendre à quelles conditions cette imagination devient un *obstacle*, plus qu'un soutien, pour la transformation de l'ordre des idées et des pratiques. La condition que nous allons poser comme incontournable est une pratique collective de la liberté. Dans cette perspective, nous allons analyser dans un deuxième moment, les créations symboliques d'un groupe de femmes liées au saint-simonisme, qui avaient collaboré à la revue *La femme libre* publiée entre 1832 et 1834, dans le cadre de la première expérience féministe française.

We will analyze the relationships between images and emancipatory practices by focusing on political imagination, transforming the boundaries between the thinkable and the unthinkable, the real and the unreal. By first discussing the interpretation of Olympe de Gouges proposed by Joan Scott, it is proposed to examine when the political imagination becomes a barrier, more than a support, for the transformation of ideas and practices. The essential condition is a collective practice of freedom. In this perspective, we will explore the symbolic creations of a group of women related to Saint-Simonism, who collaborated with the magazine *La femme libre* published between 1832 and 1834.

AUTEUR

STEFANIA FERRANDO

Philosophe, EHESS (LIER), Paris, Università degli studi, Padova. Après avoir étudié le statut, les modalités discursives et la portée d'une parole de vérité à partir des travaux de Michel Foucault sur la philosophie et la politique anciennes, j'ai décidé de consacrer ma thèse (sous la direction de Bruno Karsenti et Giuseppe Duso) à la forme spécifique des paroles de femmes et aux conditions de leur inscription dans l'espace social moderne, au cours de la période qui suit la Révolution française. Je m'intéresse notamment au saint-simonisme et à la politique des femmes qui en étaient partie prenante, afin d'analyser les rapports – théoriques et historiques – qui lient la naissance du féminisme, du socialisme et d'un savoir de la société. En mettant à thème l'accès des femmes à une parole de savoir et politique, j'envisage la question des sexes comme un problème spécifiquement moderne, dans lequel se dessine l'épreuve de l'articulation difficile entre, d'une part, les idées de liberté et d'égalité, et d'autre part, la société – avec ses structures fondamentales et ses formes d'organisation de la politique, de la continuité sociale, de l'éducation et de la division du travail.