

Olympe de Gouges : l'égalité en commun

Anne-Lise Rey

Olympe de Gouges: shared equality

Abstract: By analyzing experiences of social injustice, Gouges tests the effectiveness of rights, enabling her to propose practices for social transformation guided by an original conception of equality.

Keywords: Social injustice; Experiences; Social transformation; Recognition; Equality.

Aujourd'hui Olympe de Gouges est bien souvent présentée comme une icône féministe qui a, selon les versions, complété ou inquiété l'exigence d'universalité à l'œuvre dans la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789) avec son texte de 1791. On peut ainsi montrer par une analyse comparée des articles de sa *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, comment ce texte peut parachever le projet de *Déclaration* en y incluant une attention aux droits des femmes, en y développant des exigences pratiques (sur les enfants naturels ou le divorce par exemple).

Une discussion récente dans le commentaire critique¹ porte sur la question de savoir s'il y a une contradiction entre le féminisme de Gouges et son supposé monarchisme (elle distingue l'homme de la fonction), en d'autres termes, si sa défense de l'égalité des femmes et, partant, sa critique des injustices subies par les femmes s'accommode d'une fidélité au régime monarchique ou si on peut la considérer comme républicaine et, si tel est le cas, selon quelle acception. En un mot : peut-on défendre l'égalité pour les femmes et justifier la hiérarchie sociale qu'impose la monarchie² ? Dit autrement : défendre les droits des femmes ne conduit-il pas Gouges à défendre une conception républicaine de la citoyenneté, comme en témoigne

* IrePh, Université Paris Nanterre (alrey@parisnanterre.fr; ORCID: 0000-0003-4269-1762).

¹ Green (2014) et Bergès (2022, 9).

² Elle publie en juin 1789 un texte intitulé *Pour sauver la Patrie, il faut respecter les trois ordres : c'est le seul moyen de conciliation qui nous reste*.

le titre de ce texte de 1793 *Observations à la Convention nationale par une vraie républicaine* ?³ Comme en témoigne également ce passage des *Fantômes de l'opinion publique* (1792), évoquant les différents gouvernements, où elle écrit : « Celui de la République est mon élément sans doute. Puisse-t-il, Grand Dieu ! être celui des Français ! »⁴, tout en s'inquiétant que « les vains réformateurs des lois... en ébranlant les fondements de l'ancienne constitution, n'ébranlent l'ordre public et le bien général »⁵.

C'est en partant de son analyse des expériences d'injustice et en montrant comment elle construit une réflexion sur des pratiques possibles de transformation de l'ordre social que nous aimerions prendre part à ce débat, en indiquant comment ces expériences et les projets de rectification de ces situations d'injustice permettent de construire une définition de la justice qui loge en son cœur une réflexion sur la *communauté familiale* en ce qu'elle permet d'inscrire d'emblée l'espace domestique comme un espace politique, et sur la *communauté politique* qui requiert la solidarité comme motif de sa cohésion. Penser les relations à l'œuvre dans ces communautés comme devant être régies par l'exigence d'égalité revient à critiquer l'explication rousseauiste de l'inégalité et à interpréter autrement ce qui permettrait de la neutraliser. Ainsi, plutôt que de considérer que Gouges, lorsqu'elle affirme qu'elle n'a « que des paradoxes à offrir », assume une contradiction entre son aspiration à la justice sociale et sa fidélité au roi, on voudrait montrer que la contradiction enclenche une pratique philosophique qui lui permet de développer une philosophie politique originale⁶

³ L'observation qui ouvre le texte, après l'épigraphe « Un tyran se permet des forfaits politiques, Mais la seule vertu conduit les Républiques », mentionne l'importance de l'équité : « Je suis femme, c'est-à-dire sensible ; l'éducation m'inspira les vrais principes de l'équité ; l'expérience m'a confirmé qu'il n'est point de vertu sans le concours de ces deux qualités » (1793a, p. 1). Voir aussi sur l'interprétation d'une Olympe de Gouges républicaine, « au sens néo-romain », Bergès (2022, 6 et 9). A l'appui de cette interprétation, mentionnons le parallèle fait avec les dames romaines dans ce petit texte de 1789 *Action héroïque d'une française ou la France sauvée par les femmes* : « Dépouillant généreusement les vains ornements du luxe, toutes portèrent leurs bijoux dans le trésor public ; avec ce secours inattendu, bientôt on ne manqua plus d'armes ni de Soldats. Dès-lors la victoire fut décidée, et les Romains libres ne songèrent plus qu'à remercier les Dieux de leur avoir donné des mères et des épouses si vertueuses ». Dans ce même texte, Gouges écrivait : « jamais la Patrie n'a parlé plus fortement qu'à Rome ».

⁴ Olympe de Gouges (1792, 7). Sauf mention différente, toutes les œuvres d'Olympe de Gouges auxquelles je fais référence sont tirées de Gallica, la bibliothèque numérique de la Bibliothèque nationale de France (BnF). Elles peuvent être consultées librement ici : <https://gallica.bnf.fr/accueil/fr/html/accueil-fr>.

⁵ Olympe de Gouges (1792, 12).

⁶ Cfr. Rey (à paraître).

qui promeut l'exigence d'égalité comme condition de l'unité de la nation⁷. Il s'agit donc de montrer la centralité de questions qui ont pour enjeu la reconnaissance sans que le concept soit pour autant mobilisé et de mesurer « la fécondité d'un retour » sur la philosophie politique en termes de reconnaissance⁸.

1. Expériences de l'injustice sociale

Les biographies d'Olympe de Gouges émaillent leurs récits de la vie de Gouges de situations d'injustice qui auraient forgé son caractère de combattante de l'égalité : fille adultérine qui ne fut pas reconnue par son père, moqueries parisiennes à l'endroit de son accent et de son enfance provinciale, difficultés à exister comme femme autrice, étiquette de « prostituée de luxe », disqualification de ses combats et de ses écrits. Autant d'épisodes et de qualificatifs qui en font un excellent exemple de victime de multiples injustices épistémiques⁹ qui ont toutes en commun le déni de reconnaissance. Gouges n'est jamais victime d'une injustice herméneutique dans la mesure où elle a d'emblée les moyens conceptuels de se rendre compte de l'injustice qu'elle subit, elle peut décrire et désigner les mécanismes de domination et de soumission à l'œuvre dans le déni de reconnaissance qu'on lui fait subir. En revanche, elle est pleinement concernée par l'injustice testimoniale, c'est bien l'économie de la crédibilité qui est en jeu dans ses interventions publiques écrites et orales : se faire entendre, obliger ceux qui la lisent ou l'écoutent à prendre en compte et en considération ce qu'elle dénonce et propose. Mépris, injustice et invisibilité semblent autant de symptômes que la conscience aiguë qu'en a Gouges traduit comme un sentiment paradoxal : celui de se sentir « placée et déplacée dans son siècle »¹⁰ mais aussi dans l'espace social dans lequel elle évolue. Cette tension crée un clivage entre ce qu'elle subit et ce qu'elle promeut. Mais plutôt que de souligner ce qu'elle a subi et de l'ériger en victime héroïque, je voudrais

⁷ Olympe de Gouges (1792, 1) : « Quand les hommes sont divisés d'opinions et d'intérêts dans le temps des révolutions, c'en est fait de la liberté et de l'égalité : l'union des vrais républicains fait leur force et cimente leur gouvernement. Elle est l'arrêt de mort des tyrans ».

⁸ L'introduction du volume dirigé par Toto, Pénigaud de Mourgues et Renault (2017, 6) pose la question d'un « usage politique du désir de reconnaissance » dans une anthropologie qui ne lui a pas encore donné toute sa centralité. Cfr. aussi Honneth (2000), chapitre V, sur la distinction entre reconnaissance juridique et estime sociale.

⁹ Fricker (2007). Cfr. aussi Honneth (2023).

¹⁰ Olympe de Gouges (1789a, 6).

montrer en quoi dans les fictions, la *Déclaration* ou les pamphlets qu'elle rédige, elle puise dans des expériences¹¹ singulières d'injustice¹² pour forger les conditions d'une expérience partageable, un « commun de l'expérience ». D'une part, en ce que ceux et celles qui ont subi les mêmes situations d'injustice, peuvent s'y reconnaître et d'autre part, en ce qu'elle permet à ceux et celles qui n'ont pas subi ces expériences d'injustice de les intégrer comme une dimension de notre réflexion sur les moyens de rendre effectives la justice et l'égalité.

Ainsi, à la justification biographique permettant d'éclairer l'œuvre de Gouges, nous préférons identifier dans différents textes, parfois fictionnels, des situations d'injustice décrites par Olympe de Gouges. En effet, l'analyse qu'en livre Gouges permet de déterminer depuis quelle position théorique elle la dénonce et circonscrit ainsi une première approche de l'exigence d'égalité à l'œuvre dans ses propositions de transformation de l'ordre social.

Mon hypothèse est que ces deux dimensions sont liées : il s'agit de rendre crédibles – au sens d'audibles – des expériences d'injustice en construisant ce « commun de l'expérience ». Je vais m'appuyer sur le traitement de la pauvreté (« les pauvres des faubourgs ») pour le montrer.

Descriptions d'injustice sociale

Gouges insère dans la description qu'elle fait du dépôt de Saint-Denis une expérience « d'humanité souffrante » : la rencontre avec un vieil homme râflé à la sortie de son travail et mené de force dans cette prison en dépit des preuves qu'il apportait de son état de travailleur. L'indistinction de conditions, d'âge, la surdité à l'égard des situations et des discours des uns et des autres entérine, s'il en était besoin, les descriptions bien connues d'asiles rassemblant tout ce qu'une société veut rendre invisible en construisant la catégorie du nuisible (le mendiant, l'orphelin, le paresseux, l'homme sans travail, etc.). Elle en fait « le tombeau de tous les pauvres » qu'elle décrit en ces termes :

¹¹ Olympe de Gouges, texte qui suit *Le bonheur primitif de l'homme* (1789a, 124) à propos d'une inondation qu'elle avait prédite « Je crains que les critiques ne me comparent à une seconde Jeanne d'Arc ; cependant mes visions sont plus naturelles, je les tiens de l'expérience ».

¹² Cfr. Renault (2007). On reprend ici sa définition de l'expérience de l'injustice comme une « expérience négative dotée de ressources cognitives propres » (ivi, 51) qui permet d'en faire un concept politique.

Peut-on croire que sous les yeux du Monarque et du meilleur des Rois, il existe un lieu privilégié devenu depuis longtemps le tombeau de tous les pauvres ? C'est dans cette boucherie qu'ils trouvent une mort lente et cruelle. Cet horrible séjour est l'affreux dépôt de Saint-Denis ! Là, on renferme indistinctement le paresseux avec l'ouvrier sans travail, le vieillard avec l'orphelin ; et s'ils résistent à la rigueur de leur sort, au bout de quelques mois on les renvoie de cet asile funeste, sans habits, sans pain, épuisés par un affreux traitement. Est-ce ainsi qu'on conserve l'espèce humaine ?¹³

Échappée de cet asile, elle croise un vieillard (« âgé de soixante ans, le teint jaune, les lèvres pâles et livides, la mort peinte dans les yeux et la poitrine découverte ») qui lui raconte son expérience. Elle se promet si elle parvient à vendre assez de ses ouvrages de sortir de Saint-Denis une vingtaine de démunis. Que produit le partage de cette rencontre et la lecture de ce récit ? Comment faire de l'indignation que suscite cette expérience le point de départ d'une réflexion sur la justice ?

Sur le ton des doléances, Olympe de Gouges ouvre sa *Lettre au peuple ou Projet d'une caisse patriotique* (1788) sur des observations concernant l'usage insensé que l'homme fait de sa raison, cause des conflits et des inquiétudes :

C'est à vous, Français, que j'écris, c'est à vous que je sou mets mes observations ; ce titre me suffit pour m'encourager, et il vous suffit de le mériter pour m'approuver. Si vous vous laissez toujours guider par le jugement naturel qui vous éclaire, vous ne commettriez jamais d'imprudence. L'homme est sans doute l'être le plus indéfinissable. Supérieur à tous les animaux par son intelligence, sa raison et la faculté qu'il a d'étendre ses lumières, il est cependant plus insensé et moins humain que les brutes. Il semble que la nature, en les privant de nos avantages, leur ait donné en partage une vie paisible et à l'abri de toutes les inquiétudes.¹⁴

C'est depuis une identité commune (« vous, Français »), qui fait fi des différences entre citoyens et non-citoyens que Gouges légitime son propos : prendre le jugement naturel pour guide, faire un bon usage de sa raison, d'une raison qui se trouve donc ainsi également partagée (sans que la question de la différence de sexe soit décisive même si elle intervient : « Je suis un membre du Public à qui je sou mets mes observations ; mais

¹³ Olympe de Gouges, texte situé à la suite du *Le bonheur primitif de l'homme* (1789a, 94-95).

¹⁴ Olympe de Gouges (1788a, 3-4) à Vienne, et se trouve à Paris, chez les marchands de nouveautés.

un membre du parti le plus faible »¹⁵). Elle écrit : « c'est au Peuple que je m'adresse, je le prie de me lire avec attention et de juger si je pense en bonne citoyenne »¹⁶. Il s'agit de se demander quelle est l'injustice qui domine actuellement le plus grand nombre des esprits : « Il y a une profonde misère dans Paris : l'Ouvrier manque de pain pour donner à sa femme, à ses enfants & il trouve de l'argent pour multiplier ses plaisirs, ou plutôt ses folies et ses joies extravagantes »¹⁷. La grande grêle qui s'est abattue sur les récoltes est cause de cette misère¹⁸.

Le texte comporte des phrases très percutantes, pour ne pas dire contemporaines, sur le décalage entre pauvreté et exhibition indécente des richesses qui la conduit à proposer un impôt sur le luxe¹⁹.

Du même mouvement, en un balancier toujours dérangeant, Gouges déplore la misère et met en garde contre le secours disproportionné qui serait apporté aux malheureux. C'est également le cas dans son *Projet utile et salutaire* :

Dans les saisons rigoureuses et dans les temps de calamité, le nombre d'ouvriers qui souffre sans secours est formidable. Sans doute il est horrible pour le genre humain qu'il périclisse d'une misère trop cruelle, une quantité d'hommes toujours utiles à l'État, mais il est encore plus dangereux de les secourir avec trop de profusion.²⁰

¹⁵ Ivi, 8. On retrouve ce même motif dans le *Dialogue allégorique entre la France et la vérité, dédié aux États généraux* (1789b, 15) : « Que sait-on si une femme ne vaut pas un homme en politique dans ce siècle frivole et d'égoïsme ? Un cœur véritablement patriotique peut trouver des vertueux projets et faire des heureuses découvertes ; l'histoire de tous les pays prouve assez que les femmes ne sont pas toujours inutiles. ».

¹⁶ Ivi, 6. Et un peu plus loin : « j'entendais & je voyais tout avec la douleur d'une véritable Citoyenne » (ivi, 9).

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Olympe de Gouges (1789c, 7) : « Que la nation ne travaille qu'à remédier à des maux qui empirent tous les jours. Le commerce anéanti, la justice mal rendue, l'ouvrier sans travail, le pauvre sans aumônes, le riche sans humanité, le marchand voleur ou volé, chacun refusant de payer, les effets de banque n'ayant plus de cours, le prix exorbitant que l'on retient pour escompter des bons effets, le royaume dévasté de grains, le désordre général et une misère profonde. ».

¹⁹ Mentionnons le regard que Gouges porte sur le luxe dans *Le bonheur primitif de l'homme* (1789a, 51) : « Le luxe, né des arts agréables, enfant de la mollesse, a entraîné la dépravation des peuples les plus policés. Le petit veut s'égaliser au grand, le grand s'en amuse et le petit se ruine. ».

²⁰ Olympe de Gouges (2024a, 16). On retrouve la même « idée » (ivi, 17) : « Le peuple doit être secouru dans des temps de calamité, mais si on lui donne trop dans d'autres moments, on l'expose à la paresse, on lui ravit toutes ses ressources. Ces bienfaits sont pour lui des dons funestes. ».

Il y a dans ce passage du *Projet solitaire* une attention portée à la pauvreté mais qui est doublement contrebalancée par le fait que ce souci se trouve indexé aux besoins de l'État, – l'ouvrier se trouve ici considéré comme un moyen, utile, à l'État – et par le fait que le concours, s'il s'avérait excessif, serait néfaste. Ce n'est jamais l'ouvrier, pour lui-même, mais seulement « la quantité d'hommes » dont l'État a besoin qui est ici prise en considération. On retrouve cette idée du « bien de la communauté » comme ce qui doit guider la loi et l'organisation sociale à partir de l'exemple des « enfants de la femme du pauvre ». Ainsi, dans la « Forme du contrat social de l'homme et la femme » qui figure avec la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, Gouges écrit : « Le riche Épicurien sans enfant, trouve fort bon d'aller chez son voisin pauvre augmenter sa famille. Lorsqu'il y aura une loi qui autorisera la femme du pauvre à faire adopter au riche ses enfants, les liens de la société seront plus resserrés, et les mœurs plus épurées. Cette loi conservera peut-être le bien de la communauté, et retiendra le désordre qui conduit tant de victimes dans les hospices de l'opprobre, de la bassesse et de la dégénération des principes humains, où, depuis longtemps, gémit la nature ». Cet extrait est un très bon exemple de situations concrètes qui parsèment ses textes et à partir desquelles Gouges réfléchit aux transformations possibles pour améliorer l'ordre social. On y voit articulés, au cœur d'une conscience de classe, le problème de l'enfant illégitime, l'opprobre social de la femme mariée adultère et le souci du bien commun.

La dénonciation de la misère comme injustice fondamentale à laquelle s'emploie Gouges dans sa *Lettre au Peuple* de 1788 et dans les textes ultérieurs est inscrite dans une réflexion sur le devoir : devoir de l'ouvrier de renoncer aux divertissements pour consacrer son argent, aussi réduit soit-il, à nourrir sa famille, devoir de la citoyenne de faire entendre sa voix pour proposer, on y reviendra, un impôt volontaire que tous et toutes devraient pouvoir payer à hauteur de leurs moyens. Si « comme Française et bonne Citoyenne, j'ai droit de communiquer mes idées à mes compatriotes », c'est aussi pour dire que cette idée d'une caisse patriotique est enserrée dans une justification de la parole publique, dans une légitimation de la proposition citoyenne, guidée par le jugement naturel. L'observation relatée de la misère est l'occasion d'une expérience de prise de parole publique proposant une réponse collective à la situation de pauvreté. Mais cette réponse est toujours inscrite dans un souci moral (il s'agit d'éviter la « dégénération des principes humains ») dont on verra qu'il guide sa conception de la justice.

2. Une mise à l'épreuve de l'effectivité des droits

Dans sa *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, la mise en regard des articles de la *Déclaration* de 1789 avec celle qu'elle rédige en 1791 signale un double manque : les femmes sont absentes de l'énoncé des droits, les droits sont théoriques et n'intègrent pas les dimensions pratiques qui pourraient les rendre effectifs.

L'expérience de l'injustice est double chez Gouges : elle s'effectue dans la tension que Gouges met en évidence entre l'exigence puis la reconnaissance d'une égalité formelle de droits et ce que pourrait être une égalité effective. Il ne s'agit donc pas seulement de penser la nécessité de donner aux hommes et aux femmes les mêmes droits mais également de comprendre comment passer du formel à l'effectif.

Ainsi, peut-on formuler trois remarques générales pour résumer les modalités que la nouvelle *Déclaration* mobilise pour pointer l'inefficience de la *Déclaration* de 1789. Il faut tout d'abord forger une définition de la Nation qui ne peut être complète, c'est-à-dire juste, que si les hommes et les femmes sont ensemble. Ainsi, les articles 3 et 16²¹ ne se contentent pas de rappeler qu'il ne peut y avoir de nation si l'on exclut plus de la moitié de la population d'un pays, à savoir les femmes, ils disent que ce qui fait la validité de la constitution n'est pas seulement qu'elle concerne les femmes, qu'elle s'intéresse à la place des femmes, mais c'est aussi, et peut-être le plus important, que les femmes participent à sa rédaction. Cela légitime, en effet, la rédaction même de la *Déclaration des droits de la femme* et le fait essentiel pour Gouges que les femmes prennent la parole²².

Il faut ensuite que cette définition de la Nation soit étroitement articulée à la question de l'utilité : l'utilité commune ou générale. Dans les articles 11 et 12, Olympe de Gouges insiste sur l'idée que tous les éléments qu'elle défend ici le sont pour l'utilité *commune*, non seulement pour les femmes, mais pour l'utilité de toute la société²³. Elle défend par ailleurs

²¹ Olympe de Gouges, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (1791), Article 3 : « Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation, qui n'est que la réunion de la femme et de l'homme : nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane explicitement ». Article 16 : « Toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a point de constitution, la constitution est nulle, si la majorité des individus qui composent la Nation, n'a pas coopéré à sa rédaction. ».

²² Lotterie et Pavy-Guilbert (2025).

²³ Olympe de Gouges (1791), Article 11 : « La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de la femme, puisque cette liberté assure la légitimité des pères envers leurs enfants. Toute Citoyenne peut donc dire librement, je

une conception du droit entendu comme expression de la volonté générale qui combine les lois de la nature et de la raison pour justifier les droits naturels de la femme. On peut trouver explicitement dans les articles 4, 5, 6 ce que veut dire cette expression de « loi de la nature et de la raison » : loi de la nature car il n'y a aucun argument dans la nature pour donner une consistance à une différence entre les hommes et les femmes, et cette loi est aussi une loi de la raison car elle permet de demander l'égalité²⁴. La *Déclaration* donne des droits²⁵ : droits de propriété, droits d'expression – avec le très célèbre article 10 (« la femme a le droit de monter à l'échafaud, elle doit également avoir celui de monter à la tribune ») – et en définitive, le droit d'accès aux emplois publics. Il s'agit en effet de construire les conditions d'une autonomie matérielle et intervenir dans le débat public pour faire entendre la voix de la femme citoyenne. Ces droits sont à la fois théoriques et pratiques, et c'est le point intéressant.

Dans la comparaison des deux *Déclarations*, là où l'article 2 de la *Déclaration* de 1789 énonce les droits naturels et imprescriptibles comme étant « l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété », elle écrit : « le but de toute association politique est la préservation des droits naturels et imprescriptibles de la femme et de l'homme : ces droits sont la liberté, la propriété, la sécurité et surtout la résistance à l'oppression ».

L'égalité est posée dans le premier article et sera finalement le point commun à tous les articles à venir, mais on peut souligner l'accent mis sur la résistance à l'oppression, présentée comme un droit naturel fondamental et développée dans tout le Postambule.

suis mère d'un enfant qui vous appartient, sans qu'un préjugé barbare la force à dissimuler la vérité : sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la Loi. » Article 12 : « La garantie des droits de la femme et de la Citoyenne suppose une utilité majeure : cette garantie doit être instituée pour l'avantage de tous, et non pour l'utilité particulière de celles à qui elle est confiée ».

²⁴ Ivi, Article 4 : « La liberté et la justice consistent à rendre tout ce qui appartient à autrui : ainsi l'exercice des droits naturels de la femme n'a de bornes que la tyrannie perpétuelle que l'homme lui oppose ; ces bornes doivent être réformées par les lois de la nature et de la raison. » Article 5 : « Les lois de la nature et de la raison défendent toutes actions nuisibles à la société : tout ce qui n'est pas défendu par ces lois, sages et divines, ne peut être empêché, et nul ne peut être contraint à faire ce qu'elles n'ordonnent pas. ». Article 6 : « La loi doit être l'expression de la volonté générale : toutes les Citoyennes et citoyens doivent concourir personnellement ou par leurs représentants, à sa formation : elle doit être la même pour tous : toutes les citoyennes et tous les citoyens, étant égaux à ses yeux, doivent être également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leurs capacités, et sans autres distinctions que celles de leurs vertus et de leurs talents ».

²⁵ Pellegrin (2021).

Mais ajoutons qu'il y a dans la *Déclaration* à la fois des principes très généraux et, au moins à deux reprises, une attention portée à la situation sociale particulière des femmes : dans les articles 11 et 17. Ils concernent, respectivement, la possibilité pour une femme de faire reconnaître son enfant illégitime (c'est l'histoire même d'Olympe de Gouges), et elle est curieusement présentée comme conséquence de la libre communication des pensées ; et la seconde concerne la possibilité pour une femme de disposer librement de ses biens en cas de séparation, c'est-à-dire une défense d'autonomie financière au sein du couple et hors du couple en cas de divorce²⁶.

On voit ainsi comment Gouges réécrit la *Déclaration* en incluant systématiquement les femmes dans les droits naturels de la *Déclaration* et en fondant leurs droits et devoirs sur le bien commun. Mais à côté du « et » qui garantit enfin une véritable universalité de la *Déclaration*, il existe aussi des dispositions plus spécifiques qui renvoient à la situation concrète d'inégalité. Comment interpréter la présence de ces deux dimensions dans la *Déclaration* d'Olympe de Gouges ? La *Déclaration* articule des éléments d'une grande généralité et des éléments très spécifiques et très pratiques. Comment comprendre cela ? Est-ce une limite de cette *Déclaration* ? Peut-être pas, bien au contraire, peut-être est-ce une manière, encore une fois, d'articuler le particulier et le général, de faire de la politique, une affaire pratique.

Gouges décrit des situations d'injustice, pointe le caractère incomplet de la *Déclaration* de 1789 et chacun des éléments qu'elle « ajoute » à la *Déclaration* est à la fois ce qui la modifie substantiellement avec un critère commun à tous les articles, c'est celui de construire une véritable égalité entre les hommes et les femmes, et est aussi ce qui indique en creux le périmètre de l'injustice à combattre en décrivant des situations concrètes d'inégalité : dans l'accès aux emplois, à la parole publique, à la propriété, à l'héritage, etc. Ce qui est singulier dans le geste philosophique de Gouges, c'est qu'elle va publier des projets de réforme ou rédiger des fictions qui ont une double fonction : ouvrir des possibles alternatifs à l'ordre social dans lequel elle vit et montrer les possibilités concrètes de sa transformation. C'est sous ce double régime qu'il faut lire l'identité philosophique de Gouges.

²⁶ Voir Article 11 cité ci-dessus. Article 17 : « les propriétés sont à tous les sexes réunis ou séparés : elles ont pour chacun un droit, lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité. »

3. Les pratiques de transformation de l'ordre social

Olympe de Gouges se demande comment agir pour transformer le monde profondément injuste dans lequel elle vit. Elle répond d'abord en proposant des projets concrets : la création d'une sécurité sociale pour tous, un asile pour les travailleurs pauvres, des hôpitaux pour les femmes peu fortunées. Ainsi, à l'occasion d'une conversation avec un député des États généraux, qui considère qu'il n'est plus nécessaire de maintenir les murailles autour de la ville, elle imagine pouvoir utiliser les pierres résultant de la destruction des murailles pour édifier une « Maison de charité pour les femmes honnêtes », une « maison simple dont la propreté sera tout le luxe ». S'il s'agit d'accueillir des femmes en souffrance, en particulier au moment de l'accouchement, les arguments utilisés par Gouges pour justifier l'existence d'un tel établissement renvoient à une réalité familiale indéniable. En effet, « Lequel d'entre vous n'a point été père, lequel d'entre vous n'est point époux, lequel de vous n'aura point vu expirer sa fille ou son épouse dans des douleurs ou dans des souffrances cruelles ? »²⁷ Comment être insensible à la douleur d'une épouse ou d'une fille est l'argument utilisé par Gouges pour pointer l'impossibilité de demeurer plus longtemps sans cette Maison qu'elle appelle de ses vœux. Mais à nouveau en faisant cela, elle indique que le lien, en l'occurrence familial qui nous unit, est un outil de transformation sociale qui garantit le souci des autres pris dans un collectif auquel on ne peut se dérober. C'est bien la conscience d'appartenir à ce collectif et la proximité avec les membres qui le composent qui fonctionne comme un argument pouvant susciter l'adhésion. Il ne s'agit plus seulement ici de demander les mêmes droits (le même genre d'hôpital pour les femmes²⁸) mais de faire comprendre, depuis la reconnaissance d'une communauté familiale, que nous appartenons à une commune humanité et que c'est à ce titre que des décisions politiques peuvent et doivent être prises.

Elle double ces projets d'une forme de défiance à l'égard de l'éducation qui, la plupart du temps, lui semble asservir au lieu d'émanciper. Elle est, sur ce point, bien différente de bon nombre de femmes philosophes qui font, au contraire, de l'éducation le levier de l'émancipation des femmes. On peut distinguer une défiance à l'égard de l'éducation comme incorpo-

²⁷ Olympe de Gouges (2024a, 21).

²⁸ Olympe de Gouges, *ivi* (22-23) : « Les hommes n'ont rien négligé, rien épargné pour se procurer particulièrement des secours humains. Ils ont fondé plusieurs établissements, les Invalides aux militaires, la Maison de charité des nobles, et celle des pauvres recommandés par des riches ou par des grands. Cette même humanité doit aujourd'hui les rendre généreux et protecteurs de ce sexe qui gémit depuis longtemps, qui est confondu dans des circonstances [...] ».

ration d'un ordre, comme soumission à des manières communes de penser qui ne garantissent aucune vertu morale. Cette critique légitime une forme de marginalité philosophique qu'elle assume pleinement. On en trouve des exemples, parmi beaucoup d'autres, dans deux textes. À l'appui de cette critique de l'éducation, on peut mentionner ce passage du *Discours de l'aveugle aux Français* dans lequel elle écrit : « Si les sciences rendaient les hommes meilleurs et plus conséquents, je regretterais de n'avoir point été instruite, mais puisque mon ignorance excite en moi toutes les vertus, je m'applaudis de ne tenir aucune lumière des hommes »²⁹. Ce n'est donc pas n'importe quelle éducation qu'il faut adresser aux jeunes filles et en particulier pas celle qui peut s'avérer nuisible si elle les écarte de la Nature. À condition de se souvenir que la Nature est l'instance garantissant l'égalité. On peut lire cette critique paradoxale de l'éducation comme une critique du conformisme social (l'éducation comme instance de reproduction des inégalités de genre) mais on peut également la lire comme une critique plus radicale de l'ordre social qui fait de l'éducation, avec d'autres institutions sociales, ce qui éloigne les humains de la situation originaire d'égalité entre les hommes et les femmes. C'est en ce sens que l'on peut comprendre ce passage provocateur du *Bonheur primitif de l'homme*³⁰ : « Plusieurs essaieront de me prouver que c'est un paradoxe de vouloir démontrer que l'instruction est nuisible à la plupart des hommes ».

Cela étant posé, comment investit-elle l'espace forgé par Rousseau qui articule éducation et construction du sujet politique ? Peut-elle faire de ce modèle un instrument de neutralisation des différences de genre ?

Pour Olympe de Gouges, le processus est toujours le même : pour acquérir le pouvoir qu'on ne nous a pas donné, pas encore donné, ou qu'on refuse de nous donner, il faut le prendre par l'action³¹, c'est-à-dire en publiant des textes³², en proposant des modifications importantes de l'organisation sociale.

Et en un sens, on pourrait dire que l'action est ici le geste par lequel elle exerce sa vertu au sens que lui donne Rousseau, c'est-à-dire cet effort pour s'arracher à une condition (celle de la femme à cette époque) et garantir la

²⁹ Olympe de Gouges (1789c, 2).

³⁰ Olympe de Gouges (1789a, 56). Il s'agit de défendre une proximité avec la nature : « J'ose croire que dans tous les temps, les hommes se sont perdus, quand ils se sont trop écartés de la Nature. Cette mère, essentielle dépositaire de tout ce qu'on a découvert, se tait lorsqu'elle n'a plus rien à indiquer aux hommes ; mais ils ne sont ni assez sages, ni assez essentiels pour s'arrêter lorsqu'elle ne parle plus. ».

³¹ Parveen et Minson (1978, 43-61).

³² C'est-à-dire en étant reconnue comme une écrivaine à part entière.

possibilité de construire un peuple à part entière en faisant tout son possible pour intégrer dans la communauté politique sa part silencée.

Or, c'est précisément ce qu'elle a fait avec *Zamore et Mirza* sa pièce sur l'esclavage des Noirs, ce qu'elle a fait en proposant une réforme des hôpitaux, un système de protection sociale pour les pauvres, les personnes âgées et les chômeurs, une maison pour les mendiants. C'est ce qu'elle a fait encore en plaidant en faveur du divorce. Et c'est un point intéressant car cela prouve qu'elle a en tête de compléter les libertés civiles par les libertés individuelles. On comprend alors par cet exemple comment son projet politique n'est pas seulement de donner les mêmes droits aux hommes et aux femmes, mais aussi, de développer une réflexion commune sur les libertés individuelles.

Son intérêt évident pour la complexité des rapports entre la vertu et la politique est explicite dans sa proposition de réforme du théâtre. C'est peut-être l'une des meilleures entrées pour faire comprendre les enjeux moraux de sa conception de la citoyenneté.

Dans son texte de 1789 intitulé « Projet d'un second théâtre français ou le théâtre national », elle pose une question : le théâtre doit-il flatter et entretenir les vices ou doit-il restaurer les mœurs ?

« Tout bon citoyen s'accorde à dire que pour restaurer la bonne constitution de la France, il faut s'occuper de la restauration des mœurs. [...] Si une bonne religion a toujours été le fondement inébranlable du salut des États et des peuples, un théâtre moral conviendrait à la société des hommes civilisés, exciterait les vertus, et dix ans à peine se seraient écoulés quand on reconnaîtrait que la bonne comédie est vraiment l'école du monde. ». Elle en fait une « école des mœurs »³³.

On pourrait interpréter ce projet comme la constitution d'un espace moral alternatif à celui de la religion. À l'appui de cette proposition d'interprétation, ce passage du *Testament politique* du 4 juin 1793 : « et si le Dieu des consciences, tel que je me le figure, est le seul Dieu que les hommes doivent adorer, je verrai un jour cette vérité triompher de l'imposture. ». Ajoutons que dans le texte qui précède immédiatement *le Projet d'un second Théâtre français* Gouges justifie l'existence de ce théâtre en indiquant qu'il permettra de procurer des « ressources utiles et durables » aux femmes qui écrivent³⁴.

³³ Olympe de Gouges (1789a, 77).

³⁴ Ivi, 72 : « Un grand nombre de femmes bien nées sont perdues, parce que les hommes, qui se sont emparés de tout, ont privé les femmes de s'élever, & de se procurer des ressources utiles, & durables. Pourquoi donc mon sexe ne serait-il pas un jour sauvé d'une foule d'inconséquences, auxquelles l'expose son peu d'émulation ? De tous les

Si le projet d'un second théâtre a une visée éducative et morale, clairement assumée, il en est de même pour les fictions que Gouges rédige afin d'interroger la pertinence des différents modèles politiques, de souligner l'importance d'accorder les mêmes droits aux hommes et aux femmes (en particulier le droit à l'éducation) ou encore de valoriser l'émulation.

Dans le roman écrit en 1789 mais publié en 1792, *Le Prince philosophe* fait d'Idamée le double littéraire d'Olympe de Gouges lui permettant à la fois de présenter la « dévalorisation subie par les femmes et leur difficulté à se faire entendre »³⁵ mais aussi de forger une utopie politique permettant d'envisager une réforme féministe de l'ordre social. Cette réforme peut se décliner dans la participation des femmes aux affaires publiques (que Gouges incarne en acte en se présentant à l'Assemblée, placardant ses textes dans Paris, écrivant des pamphlets, bref en s'insérant dans l'espace de discussion politique), dans la reconnaissance de la valeur des écrits de femmes (la polémique avec la Comédie française, les accusations de plagiat, le crédit à apporter à ses propositions sociales et politiques), l'effective égalité de droits (qui ne peut se contenter d'affirmations de principe mais doit s'éprouver dans différentes situations concrètes pointées dans la *Déclaration* et illustrées par exemple par le projet de cette Maison de Charité). Mais la force de l'argument de Gouges est que cette réforme est pensée comme un retour à un état originaire d'égalité, comme si la Nature était vectrice d'égalité, l'ayant instituée. Enfin le roman est l'occasion d'interroger la pertinence du régime monarchique en mettant en scène un roi qui abandonne le pouvoir avant sa mort tout en le confiant à son fils (avec une recommandation forte, celle de n'attenter à la vie d'aucun de ses sujets³⁶), en imaginant des sociétés sans roi (remplacé par des charlatans, des religieux ou des brigands), sans que ces sociétés soient particulièrement enviables, elles permettent d'envisager un monde sans roi. Par cette double projection, elle donne l'occasion aux lecteurs et lectrices de remettre en question la toute-puissance du régime monarchique³⁷. L'exemple fameux

temps, les femmes ont écrit ; elles ont eu le droit d'entrer en lice avec les hommes, dans la carrière dramatique. Mais il faudrait leur donner une preuve d'un plus grand encouragement ; & voici mon plan. ».

³⁵ Olympe de Gouges (2024b, préface de l'éditeur O. Ritz).

³⁶ Azoulay (2009, 39-40).

³⁷ Tremblay (2016, 402) : « Si, grâce au traitement qu'elles réservent aux thèmes du travail et de l'amour, les romancières font envisager la remise en question du mécanisme de socialisation codé où la différenciation sexuelle joue un grand rôle et ouvre la porte à la possibilité de se tailler une place en dehors de l'espace du particulier régi par le mariage et la famille, Olympe de Gouges fait franchir à la fiction un pas de plus en soutenant le droit à l'action politique. *Le Prince philosophe*, conte oriental (1792),

du concours à la cour de Siam mettant en scène trois duels entre, à chaque fois, un homme et une femme qui voit la victoire des femmes sauf lorsque la femme est amoureuse, est là pour montrer que si on donne la même éducation aux hommes et aux femmes, ces dernières sont en mesure (pour l'épreuve de force au combat et d'argumentation dans une joute oratoire) de vaincre. Elle montre que l'éducation est une condition de l'égalité. Dans cette double mise en question de l'ordre établi se joue la question initiale de la possible convergence du féminisme de Gouges et de son adhésion au régime monarchique. Sous un autre régime politique (ou une autre acception de la monarchie), avec une autre conception de la souveraineté, l'égalité des droits serait possible pour les femmes mais il faut le courage politique de le décider (ce qu'Almoladin ne fait pas).

Dans un autre genre de texte, Gouges mobilise également la fiction, cette fois-ci la fiction du dialogue entre la Vérité et la France dans *Dialogue allégorique entre la France et la Vérité dédié aux États généraux* (1789). Les didascalies indiquent que la France est au bord d'un précipice, qu'elle est présentée sous l'emblème d'une femme superbe et la Vérité qui la sauve sous celui d'une Femme nue. La France prononce les mots suivants : « Je puis donc désormais me reposer entièrement sur tes généreux procédés, et voir bientôt rétablir l'émulation et la confiance parmi mes sujets, et les voir tous indistinctement soutenir mon nom et ma gloire »³⁸. La vérité permettra de rétablir la confiance et l'envie d'œuvrer au bien commun pour la gloire de la France.

Un autre monde possible ouvre l'espace d'évaluation et de critique de la société dans laquelle Gouges vit et écrit : de la maison de retraite pour travailleurs usés aux mondes sans roi imaginés dans *le Prince philosophe*, le possible n'est toujours saisi que depuis ses conditions effectives de réalisation. En d'autres termes, la critique sociale est toujours accompagnée des conditions concrètes permettant de transformer positivement la situation dénoncée.

Ces propositions de transformation de l'ordre social dessinent à gros traits la possibilité d'une autre société. On voudrait désormais ressaisir ces différents éléments pour identifier la position théorique de Gouges à l'égard de la justice. Sa définition de la justice est articulée à une conception de l'égalité qui est toujours une égalité partagée, il ne s'agit pas de rétablir une inégalité originelle, il s'agit plutôt de revenir à une égalité originelle, à condition de la comprendre comme n'étant pas celle d'un individu (qui se

qu'on pourrait qualifier de roman pamphlétaire, poursuit le combat qu'elle mène pour améliorer le sort des femmes. ».

³⁸ Olympe de Gouges (1789b, 6).

compare, qui rivalise, qui est en concurrence avec les autres), mais toujours celle d'individus saisis en commun. C'est ici l'opposition à Rousseau qui opère comme un point de départ pour définir la justice.

4. Une définition de la justice

Dans *Les fantômes de l'opinion publique* (1792), Gouges propose un bilan des valeurs qui ont animé ses écrits : « Si jamais on fait la récapitulation de mes ouvrages, on y trouvera ma haine pour la tyrannie, mon amour pour l'égalité, mes projets utiles d'établissements, de bienfaisance, le respect pour les propriétés, pour les lois, la morale de la bonne Philosophie, l'amour enfin des vertus qui conviennent au grand peuple. »³⁹ Ces différents éléments qui articulent souci de l'égalité, projets pratiques et amour des vertus sont le cœur de sa conception de la justice.

Si la question du progrès social est travaillée dans *Le bonheur primitif de l'homme* dans un dialogue critique avec Rousseau⁴⁰, c'est en s'appuyant sur une décision importante concernant la description des sociétés primitives. Pour Gouges, l'organisation de la société primitive était fondée sur la collaboration et l'émulation (et non à la compétition), c'est à ces valeurs qu'il faut revenir pour contrer ce qui lui semble à l'origine des inégalités sociales : la recherche du profit individuel en lieu et place d'une collaboration entre les membres de la famille. Elle conçoit une « communauté primitive »⁴¹ et c'est à elle qu'il faut faire retour car elle garantit « l'union

³⁹ Olympe de Gouges (1792, 2). En un sens, ce passage du *Testament politique* d'Olympe de Gouges (1793b, 11) témoigne du même auto-portrait : « Je lègue mon cœur à la patrie, ma probité aux hommes (ils en ont besoin). Mon âme aux femmes, je ne leur fais pas un don indifférent ; mon génie créateur aux auteurs dramatiques, il ne leur sera pas inutile, surtout ma logique théâtrale au fameux Chesnier ; mon désintéressement aux ambitieux, ma philosophie aux persécutés, mon esprit aux fanatiques, ma religion aux athées, ma gaieté franche aux femmes sur le retour et tous les pauvres débris qui me restent d'une fortune honnête, à mon héritier naturel, à mon fils, s'il me survit. ».

⁴⁰ Cfr. l'analyse qu'en propose Sandrine Bergès, dans le chapitre 2 de son *Olympe de Gouges* (2022). Ce dialogue critique avec Rousseau qui continue à constituer une référence importante sur fond de désaccord, se retrouve aussi dans *Action héroïque d'une française ou la France sauvée par les femmes* (1789) lorsqu'elle écrit : « [...] montrez-vous encore plus dignes des éloges que la vérité a arrachés au Citoyen de Genève. Malgré les sarcasmes qu'il a lancés contre nous, il a été contraint d'avouer que *ce sont les femmes seules qui conservent dans Paris le peu d'humanité qui y règne encore, et que sans elles, on verrait les hommes avides et insatiables, s'y dévorer comme des loups.* ».

⁴¹ Bergès (2024, 22).

fraternelle »⁴². Mais il ne s'agit pas pour autant de revenir à « l'analogie monarchique entre famille et État »⁴³ avec laquelle Rousseau propose de rompre mais plutôt de loger le politique au cœur du domestique. C'est toute la subtilité de l'opposition à Rousseau qui se joue dans ce positionnement.

Dans *Le bonheur primitif de l'homme*, elle indique en effet, que l'homme moderne a dégénéré par rapport à l'homme sorti des mains de la Nature, elle suppose donc une perfection originelle qui aurait ensuite été dégradée par la socialisation et s'oppose alors à Rousseau⁴⁴. Elle nous invite à suivre « le véritable caractère de l'homme dans le temps primitif » qui « instruit ses enfants sur l'égalité et l'humanité »⁴⁵. Or, parmi les conseils prodigués, la thématique du commun partagé régi par l'émulation se formule en ces termes : « Que vos biens soient en communauté, vos portions égales, vos vêtements et vos habitations les mêmes, vos mœurs simples et douces... Tous les hommes indistinctement doivent concourir au bien public »⁴⁶.

Ce qui frappe dans cette description de cet état premier de l'humanité c'est la manière dont l'ensemble de ce chapitre est structuré par deux dimensions fondamentales : l'unité de sens pertinente, si je puis dire, n'est pas l'individu mais la famille⁴⁷ entendue comme un collectif dont le ciment est la solidarité ; et l'émulation, mot omniprésent dans tous les textes de Gouges, veut dire coopérer en vue du bien commun, « concourir tous ensemble au bien de la patrie et de l'État », « être égaux dans les grandes crises », « n'avoir qu'une même voix, qu'un même cœur et qu'une seule âme pour le bien de la patrie »⁴⁸. Il faut repartir de cette définition de la nature première des hommes pour comprendre en quoi l'égalité n'est pas à inventer mais à retrouver, et de quelle manière elle conduit à une définition

⁴² Olympe de Gouges (1789c, 3) : « je vais parler de nouveau en faveur de ma patrie, et puisse mon zèle & mon amour pour elle, ramener les Français à l'union fraternelle. ».

⁴³ Fraisse (2021).

⁴⁴ Olympe de Gouges (1789a, 6) : « Si l'on en croit Jean-Jacques dans son *Discours sur l'origine & les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, l'on verra que, d'après ce fameux Écrivain, l'homme

^a souffert des siècles pour parvenir au degré où il est ; que tantôt il l'élève dans son état naturel , & que parfois il l'avilit. Jean-Jacques avait trop de lumières pour que son génie ne l'emportât pas trop loin, & c'est peut-être ce qui l'a empêché de saisir le véritable caractère de l'homme dans le temps primitif ; mais moi, qui me ressens de cette première ignorance, & qui suis placée & déplacée en même temps dans ce siècle éclairé, mes opinions peuvent être plus justes que les siennes. ».

⁴⁵ Ivi, 8.

⁴⁶ Ivi, 13.

⁴⁷ Honneth (2015, ch. 6).

⁴⁸ Olympe de Gouges (1789a, 60-61).

de la justice qui permet de rendre légitime le désir de reconnaissance qui anime Gouges.

On peut reconstituer une définition de la justice, à partir des expériences et des projets de transformation de l'ordre social préalablement évoqués. Pour la prison de Saint-Denis, elle préconise « d'établir l'émulation », pour le projet de caisse patriotique qui défend un impôt à acquitter par tous mais en fonction des moyens de chacun, elle invite à se laisser « guider par son jugement naturel », pour les mesures à prendre pour lutter contre la misère des ouvriers c'est toujours le bien de la communauté qui est en jeu, l'utilité commune est un motif récurrent de la *Déclaration* de 1791. Le « Projet de second théâtre » est conçu comme instrument majeur d'une éducation morale, et le « Projet d'une Maison de Charité » figure une conscience de l'exigence d'égalité qui doit partir des liens familiaux (tout homme a une mère, une sœur, etc.). Ainsi, s'esquisse une définition de la justice qui s'appuie sur une égalité naturelle, progressivement pervertie par l'institution d'un ordre social qui a vu la rivalité remplacer l'émulation⁴⁹, et qui doit sans cesse viser l'utilité commune.

Et comme chacune des recommandations que Gouges formule s'accompagne d'une réflexion sur la légitimité de sa parole qui se façonne ainsi une identité de citoyenne engagée, puis d'autrice, il semble opportun d'articuler les deux et de montrer comment les moyens envisagés pour combattre l'injustice se traduisent, si l'on suit la même logique, dans la nécessité de la reconnaître comme femme de lettres. Gouges met, en effet, à l'épreuve sa conception de la justice pour penser le droit qu'elle estime avoir de jouir d'une reconnaissance littéraire.

On peut souligner la complexité de la position de Gouges qui retourne le stigmate de la femme qui, osant écrire, perd son sexe et se fait homme. C'est un stéréotype très répandu⁵⁰ et longtemps ancré dans la légende de Gouges, s'appuyant sur un mot du comédien Fleury. Mais Gouges le retourne en indiquant au moins à trois reprises que ses propositions doivent être prises au sérieux car elle est au fond un « brave homme ». Ainsi dans le *Discours de l'aveugle aux Français*, « La nature a mis dans mon organi-

⁴⁹ Olympe de Gouges, « Les droits de la femme », *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*. À la question posée « Homme es-tu capable d'être juste ? ... Qui t'a donné le souverain empire d'opprimer mon sexe ? », elle répond : « Cherche, fouille et distingue, si tu le peux, les sexes dans l'administration de la nature. Partout, tu les trouveras confondus, *partout ils coopèrent* avec un ensemble harmonieux à ce chef-d'œuvre immortel. » (c'est moi qui souligne), *ivi*, 32-33.

⁵⁰ Bonnet (2022). Le livre porte sur une période plus récente que celle qui nous intéresse ici mais travaille le même motif.

sation la fierté & le courage d'un brave homme. »⁵¹. Ou encore dans *Le départ* de M. Necker (1990) : « mais une femme qui s'est fait homme depuis longtemps pour trouver une manière de tout dire »⁵². Mais aussi dans *Les fantômes de l'opinion publique* (1792) : « Mais que les ennemis de la Patrie, que ceux qui ne se complaisent qu'au milieu des dissensions et des carnages, descendent au fond de leur conscience ; ils ne verront en moi qu'un brave homme, qui veut, en contribuant au salut de la Patrie, les sauver, s'il se peut, de leurs propres fureurs. »⁵³. Comment interpréter la récurrence de ce motif d'une femme qui défend l'égalité des droits pour les hommes et les femmes en se disant « brave homme » ? Sans doute en indiquant qu'elle veut par ses textes administrer la preuve qu'elle se trouve « à l'égal » des hommes, qu'elle est une citoyenne à part entière qui a le droit de parler (« de tout dire »). Du moins cela permet-il de comprendre l'importance qu'elle accorde à son statut de femme de lettres qui fera l'objet d'une reconnaissance posthume dans le texte qui suit immédiatement sa mort⁵⁴. Contre quoi se bat-elle en façonnant ce statut de femme de lettres ? L'accusation de plagiat et le droit à publier et faire jouer ses pièces. Ainsi, la lettre qu'elle envoie à la Comédie Française à propos de *Zamore et Mirza* et qui accompagne la préface du texte⁵⁵ est l'occasion pour elle de se décrire comme écrivaine en marge, mobilisant une « ruse de l'ignorance »⁵⁶ qui met à distance les accusations de plagiat. Elle brosse son portrait en ces termes : « Je n'ai pas l'art d'écrire, je ne fais que parler un langage naturel ; mon imagination⁵⁷ est mon seul guide. Un peu de nouveauté dans mes

⁵¹ Olympe de Gouges (1789c, 14).

⁵² Olympe de Gouges (1790, 14).

⁵³ Olympe de Gouges (1792, 7-8).

⁵⁴ Pavy-Guilbert (à paraître). Dans cet article, Élise Pavy-Guilbert montre comment Gouges se façonne une identité de femme autrice et mentionne le « Procès-verbal de séance du tribunal criminel révolutionnaire », 12 brumaire de l'an II (2/11/1793), qui la reconnaît comme femme de lettres.

⁵⁵ Olympe de Gouges (1788b), tome 3, « Les femmes qui ont eu avant moi le courage de se faire jouer sur le Théâtre, m'offrent un exemple effrayant des dangers que court mon sexe dans la carrière dramatique. On excuse volontiers les chutes fréquentes qu'y font les hommes ; mais on ne veut même pas qu'une femme s'expose à y échouer. J'ai de l'ambition comme tous les hommes ; mais je sais combien il vous sera désagréable, Messieurs, de charger votre Mémoire de rôles qui vous deviendront inutiles. »

⁵⁶ Parageau (2010).

⁵⁷ Cfr. l'importance de l'imagination pour penser d'autres mondes possibles comme dans les fictions évoquées. Cfr. dans le chapitre 2 de l'ouvrage de Scott (1998), le chapitre intitulé : « A quoi peut servir l'imagination : Olympe de Gouges et la Révolution française » : « La Révolution reconnut rapidement des droits civils aux femmes, en particulier dans le domaine matrimonial. En 1791, le mariage fut assimilé à un contrat civil, et en 1792, le divorce devint un droit pour les deux conjoints. Ces lois

plans est mon plus grand mérite. Peu répandue, et simple particulière, personne d'essentiel ne se donnant la peine de me donner de sages conseils sur mes productions.... que de raisons pour échouer ! »⁵⁸. Elle répond ainsi, en défendant la pertinence d'un « langage naturel » aux accusations de plagiat qui sont des « mensonges grossiers qui tendent à m'ôter la propriété de mes écrits. Cette injustice me porte à faire sortir mon nom du sein des ténèbres ; et si un auteur peut réclamer un sens, une pensée, je me déclare dans l'instant indigne d'écrire. Mais si tout m'appartient, j'ai donc quelque mérite, et cette lueur d'amour-propre n'est-elle pas bien pardonnable, n'ayant pris naissance que dans l'injustice de mes calomniateurs ? »⁵⁹. Dans sa défense, qui donne une centralité au thème de l'injustice, s'emploie à rétablir l'auctorialité de ses textes et à montrer leur valeur. Car c'est bien la question de la reconnaissance de leur valeur qui est à nouveau au cœur de ses préoccupations⁶⁰.

5. Conclusion

En travaillant à établir les conditions de l'égalité en commun à partir du repérage de différentes expériences d'injustice conçues comme autant de leviers de transformation sociale, il convient de bien distinguer les différents types de reconnaissance à l'œuvre ici : celle de la sphère privée, celle de la reconnaissance des droits, celle qui va conditionner l'estime sociale, enfin celle forgée toute sa vie par Gouges : celle d'une autrice.

Gouges défend l'idée d'une égalité naturelle originelle partagée par les membres de la famille, structure sociale primitive, idée depuis laquelle sont menées ou du moins envisagées les actions de rectification des différentes situations d'injustice décrites et dénoncées. C'est l'utilité commune qui doit guider le jugement naturel. En montrant l'artificialité de l'inégalité quotidiennement vécue, elle ouvre un espace possible pour la reconnaissance des femmes : de leurs droits, de leur valeur, de leur engagement

promulguées par des hommes eurent des effets contradictoires sur les femmes dont elles firent à la fois des objets de l'entreprise législative et des sujets puissants de droits civils. Le féminisme est né de ce statut ambigu des femmes, reconnues comme actrices de la société civile mais exclues de la sphère politique. » (ivi, 40).

⁵⁸ Olympe de Gouges (1788b, 3-4).

⁵⁹ Olympe de Gouges (1789c, 19).

⁶⁰ Olympe de Gouges (1789a, 88) : « Les femmes, par exemple, quoique je sois intéressée dans la proposition, ne devraient-elles pas recevoir quelques marques d'encouragement, quand le mérite & l'honneur élèvent leur sexe ? Les femmes ne forment-elles pas la moitié de la Société ? Et malheureusement leur peu d'émulation contribue à la perte de l'autre moitié. ».

citoyen, philosophique et littéraire. Elle crée les conditions pour en faire des citoyennes actives.

Références primaires

- Olympe de Gouges (1788a), *Lettre au peuple ou Projet d'une caisse patriotique par une citoyenne*, Vienne: s.n.— (1788b), *Cœuvres complètes*, vol. 3, Paris: Cailleau— (1789a), *Le bonheur primitif de l'homme*, Paris-Amsterdam: chez Royez, chez Bailly.
- (1789b), *Dialogue allégorique entre la France et la Vérité, dédié aux États généraux*, s.l.: s.n.— (1789c), *Discours de l'aveugle aux Français*, s.l.: s.n.
- (1790), *Le départ de M. Necker*, Paris: s.l., s.n.— (1791), *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, s.l.: s.n.— (1792), *Les fantômes de l'opinion publique*, s.l.: s.n.— (1793a), *Observations à la Convention nationale par une vraie républicaine*, s.l.: s.n.
- (1793b), *Testament politique*, s.l.: s.n.
- (2024a), *Projet utile et salutaire*, in « *Femme, réveille-toi !* ». *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne et autres écrits*, édition présentée par M. Reid, Paris: Gallimard (Folio).
- (2024b), *Prince philosophe*, préface d'O. Ritz, Nouveaux classiques en science ouverte, Opus [<https://doi.org/10.53480/princephilosophe.7243>].

Références secondaires

- Adams, P. et Minson J. (1978), *The "Subject" of Feminism*, "m/f 2", 43-61.
- Azoulay A. (2009), *The absent philosopher-prince. Thinking political philosophy with Olympe de Gouges*, "Radical Philosophy", 158: 39-40.
- Bergès S. (2022), *Olympe de Gouges*, Cambridge: Cambridge University Press (Elements).
- Bonnet A. (2022), *La barbe ne fait pas le philosophe. Les femmes et la philosophie en France (1880-1949)*, Paris: CNRS Éditions.
- Fraisse G. (2021), *Les deux gouvernements : la famille et la Cité*, Paris: Folio Essais.
- Fricke M. (2007), *Epistemic injustice. Power and the Ethics of knowing*, Oxford: Oxford University Press.

- Green K. (2014), *A History of Women's Political Thought in Europe, 1700-1800*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Honneth A. (2000), *La lutte pour la reconnaissance*, Paris: Cerf, 2000.
- (2015), *Le droit de la liberté*, Paris: Gallimard.
- (2023), *Two Interpretations of Social Disrespect*, in *Epistemic Injustice and the Philosophy of Recognition*, P. Giladi et N. McMillan (éds.), New York (New York): Routledge, 11-35.
- Lotterie F. et Pavy-Guilbert É. (2025), *Olympe de Gouges, une femme dans la Révolution*, Paris: Flammarion.
- Parageau S. (2019), *Les ruses de l'ignorance. La contribution des femmes à l'avènement de la science*, Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle.
- Pavy-Guilbert É. (à paraître), *Je suis femme et auteur, j'en ai toute l'activité*, in C. Duflo et A.-L. Rey (éds.), *Que signifie être philosophe au XVIII^e siècle ?*.
- Pellegrin N. (2021), *Écrits féministes de Christine de Pizan à Simone de Beauvoir*, Paris: Flammarion.
- Renault E. (2007), *L'expérience de l'injustice*, Paris: La Découverte.
- Rey A.-L. (à paraître), *Olympe de Gouges : une philosophe politique*, in C. Duflo et A.-L. Rey (éds.), *Que signifie être philosophe au XVIII^e siècle ?*.
- Scott J. (1998), *La citoyenne paradoxale. Les féministes françaises et les droits de l'homme*, Paris: Albin Michel.
- Toto F., Pénigaud de Mourgues Th. et Renault R. (2017), *La reconnaissance avant la reconnaissance. Archéologie d'une problématique moderne*, Lyon: ENS Éditions.
- Tremblay I. (2016), *La fiction des romancières des Lumières ou l'art de la contestation*, "Dix-huitième siècle", 48, 1: 387-404.