

(Re)connaissance et rassemblement des femmes selon Anna Wheeler et Concordia

Aurélie Knüfer

(Re)cognition and gathering of women according to Anna Wheeler and Concordia

Abstract: The aim of this article is to examine the link, in the work of two radical nineteenth-century philosophers, between the question of knowledge of women's nature and that of their political subjectivation. This link can first be seen in Anna Wheeler's address to women, the last chapter of the *Appeal of One Half the Human Race*, a work co-authored with William Thompson (1825). It is then at the heart of the debate between the philosopher and the theorist and activist Concordia in the Owenist magazine *The Crisis* (1833). What kind of self-knowledge do women need to acquire in order to mobilise and act collectively? What institutional mechanisms are likely to make it possible for women to be frank and reveal their true selves, thereby ensuring that they recognise each other? These are the questions that run through these writings. If the contributions of Anna Wheeler and Concordia can be included in a feminist history of recognition, it should be borne in mind that what matters above all for them is not so much the recognition of men by men, in the sense of their identification as beings of equal dignity and value, but rather women's own knowledge of what they are, individually and collectively, and what they could become.

Keywords: Recognition; Self-knowledge; Feminism; Owenism; Sisterhood.

*Women of England ! women, in whatever country ye breathe
– wherever ye breathe, degraded – awake!*

Il serait excessif d'affirmer qu'on trouve dans l'œuvre d'Anna Wheeler une théorie ou un concept de reconnaissance. Les termes « acknowledge » ou « recognise » n'apparaissent que très rarement dans ses textes – celui co-rédigé avec William Thompson², comme ceux dont elle est l'autrice exclu-

* IUF, CRISES (EA 4424), Université de Montpellier Paul-Valéry (aurelie.knufer@univ-montp3.fr, ORCID: 0009-0009-5094-0571).

¹ Thompson (1983, 187). Bien que signé du seul nom de William Thompson, ce texte a en réalité été co-écrit avec Anna Wheeler.

² Dans l'*Appeal*, on ne rencontre que deux occurrences de « recognise » et sept mentions de « acknowledge » ou « acknowledgment ». Ces termes sont employés au sens de

sive³. En outre, la philosophe ne thématise pas l'idée selon laquelle les femmes auraient besoin de reconnaissance ou devraient lutter pour l'obtenir, afin de développer pleinement leur subjectivité et d'accéder au bonheur. La question générale et anthropologique qui consiste à se demander si la reconnaissance est au fondement de l'identité ne fait pas partie de ses préoccupations. Pour autant, il est indéniable que son analyse de certains phénomènes n'est pas éloignée de ce que nous considérons comme relevant des théories de la reconnaissance⁴. L'objet de cet article est précisément de mettre en évidence les éléments qui, dans son œuvre, se rapprochent d'une telle problématisation, en restant en même temps attentif·ve à ce qui les en sépare⁵.

Une des questions centrales posées par Anna Wheeler est celle des conditions de possibilité d'un rassemblement et d'une action collective conduite par les femmes et pour elles-mêmes, que cette mobilisation prenne la forme de la lutte ou d'une participation au travail législatif. Pour le dire autrement, une de ses préoccupations constantes concerne les modalités par lesquelles les femmes, en tant qu'individues et en tant que groupe social, pourront devenir des sujets politiques. Grâce à quelles énigmatiques opérations, des êtres radicalement « dégradés » par leur subordination constante et totale, réduites à la pure passivité du fait de la privation de toute forme d'éducation et d'une relégation au sein de l'espace privé, prendront enfin leur destin en main et lutteront pour leurs droits ?

Ce problème éminemment politique conduit Anna Wheeler à poser une question fondamentale, celle de l'articulation entre la connaissance de soi et l'action collective. La difficulté, en effet, n'est pas seulement l'apathie des femmes. L'obstacle principal au soulèvement est bien leur méconnaissance : non seulement leur ignorance et leur incompréhension des structures sociales qui les oppriment, mais aussi et surtout leur méconnaissance d'elles-mêmes. Les femmes ne savent ni qui elles sont, ni ce qu'elles pourraient devenir ; elles sont de surcroît incapables de se comprendre mutuel-

l'admission de la réalité d'un phénomène ou de l'existence d'un droit. Voir Thompson (1983, 52, 151 ; 6, 9, 53, 139, 165, 182, 193).

³ Dans le sens d'identification des femmes comme membres de l'espèce humaine, le verbe « recognize » est employé une fois dans la « Réponse à "Concordia" » (Wheeler 2024, 92). La totalité des textes d'Anna Wheeler n'ayant pas encore fait l'objet d'une édition, je me réfère ici d'une part à l'adresse aux femmes, qui constitue le dernier chapitre de *l'Appeal* (Thompson, 1983, 187-213) ; et d'autre part, aux textes récemment traduits par Ophélie Siméon (Wheeler 2024).

⁴ Voir Renault, Pénigaud de Mourgues, Toto (2017).

⁵ C'est précisément pour signifier les écarts entre la problématisation d'Anna Wheeler et celles censées relever des théories de la reconnaissance que j'emploie par endroits le terme de « (re)connaissance ». Ce point sera précisé en conclusion.

lement et de voir dans les autres des alliées potentielles. L'enjeu est alors de trouver une méthode permettant aux femmes de surmonter cette double opacité qui les condamne à l'inimitié et à l'inaction.

Anna Wheeler n'est pas la seule philosophe féministe⁶ de son temps à sonder les liens entre connaissance et mobilisation des femmes. Au sein des cercles owénistes et socialistes auxquels elle appartient⁷, il s'agit d'une question discutée, comme en témoigne son débat, en 1833, dans la revue *The Crisis*, avec Concordia, pseudonyme d'une théoricienne et militante dont l'identité reste à ce jour inconnue⁸. Dès lors, il s'agira de voir comment la confrontation avec les thèses de Concordia permet à Anna Wheeler d'approfondir l'examen déjà amorcé en 1825 dans *l'Appeal of one-half the human race, women* et de préciser le sens et les enjeux éthiques de la révélation de soi qui s'y dessinait déjà⁹.

1. Interpellation et respect des femmes : « l'adresse » d'Anna Wheeler

On s'accorde désormais à considérer Anna Wheeler comme la seule autrice du dernier chapitre de *l'Appeal*¹⁰. Il est vrai que par leur objet et par leur ton, ces pages rompent avec tout ce qui précède. Le livre vise dans sa majeure partie à réfuter la thèse énoncée quelques années plus tôt par James Mill dans son essai sur le gouvernement¹¹, selon laquelle il n'est pas nécessaire d'étendre le droit de vote aux femmes dans la mesure où leur intérêt est déjà compris dans celui de leurs pères ou de leurs époux¹². Cette thèse démentie, le dernier moment de l'ouvrage est une « adresse » aux femmes, les enjoignant à « s'éveiller », à prendre conscience de leur condition, et à

⁶ Les termes de « féminisme » ou « féministe » sont bien sûr plus tardifs et n'apparaîtront, d'abord en France, que quelques décennies plus tard. Nous les employons malgré tout ici, d'une manière générale, pour désigner les discours défendant l'émancipation des femmes.

⁷ Concernant les liens d'Anna Wheeler au socialisme, voir McFadden (1989) et Siméon (2021). Sur le rôle central de Wheeler au sein des réseaux socialistes franco-britanniques, voir Siméon (2023).

⁸ Siméon (2021b, 410).

⁹ Le titre complet de l'ouvrage de William Thompson et Anna Wheeler est le suivant : *Appeal of one-half the human race, women, against the pretensions of the other half, men, to retain them in political, and thence in civil and domestic slavery*. Dans ce qui suit, nous nous y référons comme à *l'Appeal*.

¹⁰ Cory (2004).

¹¹ Mill (1992).

¹² Sur la réfutation de l'argument millien, voir Jose (2015).

revendiquer pour elles-mêmes et par elles-mêmes leurs droits – non seulement le droit de vote, mais aussi celui à l'éducation, à la participation à toutes les dimensions de la vie politique et sociale, en un mot au bonheur. À l'analyse politique succède ainsi un appel à l'action. Anna Wheeler exhorte les femmes à exiger une réforme politique radicale. Si l'horizon est bien celui de l'avènement d'une société coopérative, c'est-à-dire d'un régime socialiste dans lequel les femmes et les hommes se considéreront mutuellement comme égaux·les, la libération des premières ne peut attendre : elles doivent agir collectivement pour sortir de l'état de « dégradation » [*degradation*] ou de « l'incapacité factice » [*factitiously incapacitated*] dans laquelle elles sont maintenues¹³.

Cette interpellation se fonde en réalité sur une conception singulière de la manière dont des êtres dominées peuvent et doivent devenir conscientes d'elles-mêmes et passer à l'action. Le fait même de parler aux femmes en seconde personne, à la fois individuellement et collectivement, en leur disant *qui* elles sont, c'est-à-dire ce qu'on a fait d'elles comme ce qu'elles sont capables de devenir, constitue l'élément premier et essentiel d'un processus de transformation qu'on pourrait qualifier de subjectivation politique. La description générale des souffrances endurées par les femmes, l'exposé des injustices dont elles sont les victimes, le tableau du bonheur auquel elles pourraient accéder à condition de vivre en parfaite égalité avec les hommes – soit tout ce qui précède l'adresse dans *The Appeal* – n'est pas suffisant du point de vue de la mobilisation. Les femmes sont en effet dans un tel état de « dégradation » intellectuelle, morale, physique, qu'il est quasiment nécessaire qu'elles restent insensibles à cette philosophie générale et dénie le fait qu'elle les concerne. Elles ont besoin d'une interpellation qui leur indique le lien entre ces considérations et leur situation propre et leur révèle le fait qu'elles continuent à posséder, malgré la déchéance ou l'affaiblissement de tout leur être, la puissance de « s'éveiller », de « se soulever » et de « se débarrasser de ces entraves » [*Awake, arise, shake off these fetters*]¹⁴. C'est le sens des premières pages de l'adresse, que d'intimer aux femmes de se retourner vers ce qu'il y a de plus profond et d'irréductible dans leur nature, de renouer avec leurs tendances et sentiments les plus fondamentaux.

Mais vous n'êtes point si dégradées. Le despotisme immuable qui règne depuis tant de millénaires ne vous a point entièrement dégradées ; il n'a pu éteindre en vous ces sentiments naturels, l'amour du bonheur et de la justice égale pour tous. Les efforts conjugués de la loi, de la superstition et de cette prétendue morale héritée

¹³ Thompson (1983, 191).

¹⁴ Ivi (190).

de siècles d'ignorance n'ont pas entièrement triomphé. Il subsiste encore en vous un germe, l'amour du bonheur, né avec vous, et qui ne s'éteindra que lorsque « la vie elle-même arrivera à son terme » ; ce germe, aussi faible soit-il aujourd'hui, vous guidera, sous l'égide de la sagesse et de la bienveillance, vers cette égalité parfaite avec les hommes, dans la connaissance, la sympathie et la joie, seule capable d'assurer le bonheur le plus grand pour l'ensemble de la race humaine.¹⁵

Il est possible d'interpréter cette apostrophe aux femmes comme une forme de pratique de la reconnaissance, à savoir comme un procédé visant à participer à la « construction » ou à la « confirmation de l'image de soi par autrui »¹⁶. Tout se passe comme si, aux yeux d'Anna Wheeler, les femmes avaient besoin d'une instance extérieure – ici indéfinie – pour être révélées à elles-mêmes en tant que potentiels sujets politiques. Cet appel est ici davantage injonctif et performatif que descriptif. Il ne procède pas d'un examen empirique qui découvrirait en chaque femme un résidu d'humanité, mais de la conviction, voire du pari qu'aucune ne peut intégralement être privée de l'aspiration aux plaisirs et à la justice. S'adresser aux femmes les constitue ainsi comme des sujets désirants et tendant au bonheur à égalité avec les hommes. Il y a plus : Anna Wheeler ne se contente pas d'indiquer aux femmes leurs potentialités, mais elle les incite à se percevoir comme des êtres empêchées d'exercer la « force » [*strenght*] corporelle et intellectuelle qui pourtant les constitue. À cette fin, elle dévoile les mécanismes par lesquels elles l'ont oubliée ou reniée :

La force est [la] prérogative [de l'homme] ; il n'est *pas féminin* d'en être pourvue : c'est pourquoi l'on emploie, dans ce qu'on nomme votre éducation, tous les moyens propres à affaiblir votre corps, en proscrivant cette activité physique pourtant indispensable à la santé autant qu'à la protection contre les accidents inévitables de l'existence. La faiblesse musculaire, ce que l'on décrit comme une santé délicate confinant à la maladie, l'impuissance même, sont, par une étrange perversion du langage, élevées au rang de perfections plutôt que de défauts chez les femmes, dans le but d'accroître leur dépendance, y compris leur dépendance *physique*, à l'égard des hommes [...]. Afin que vous ne développiez aucune faculté intellectuelle, il est jugé *immoral* que vous exerciez ne serait-ce que la faculté de parole (bien qu'elle soit parfois considérée comme une qualité des plus vertueuses, et suscite la plus vive admiration chez l'homme) pour vous exprimer en public, c'est-à-dire, pour vous adresser, en quelque lieu que ce soit, à un nombre quelconque de vos semblables ; cette noble et stimulante source d'influence et de progrès intellectuel a, elle aussi, été monopolisée par la jalousie universelle de l'homme.¹⁷

¹⁵ Ivi (188).

¹⁶ Renault, Pénigaud de Mourgues, Toto (2017, 5).

¹⁷ Ivi (189-191).

La « moralité sexuelle » [*sexual morality*] désigne chez Anna Wheeler l'ensemble des prescriptions morales s'appliquant spécifiquement aux femmes. Comme Mary Wollstonecraft avant elle¹⁸, elle considère que ce « système » procède d'une division illégitime des règles et des critères de la vertu, et qu'elle constitue un ressort essentiel de l'asservissement des femmes. Ses effets confirment négativement l'importance et la puissance de la considération sociale dans la construction et le développement de la subjectivité. Ainsi, les traits généralement loués chez les hommes sont dépréciés, considérés comme vicieux et contraires à leur nature quand ils appartiennent aux femmes. C'est en particulier le cas de la « force » du corps comme de l'esprit. Toute manifestation et tout exercice de la puissance, grâce auxquels les femmes se défendent elles-mêmes, agissent sur le monde et influencent les autres, attirent sur elles le mépris social et suscitent leur exclusion de la sphère de la féminité : « toutes les qualités qui excitent l'admiration et la sympathie des autres ; celles-là, en vous, le système de moralité sexuelle établi par l'homme les condamne »¹⁹. Par une inversion des valeurs, ils qualifient d'« immorales », pour elles, toutes les démonstrations de talent et, parce qu'elles sont des signes et des garanties de leur pouvoir sur elles, ils « contemplent » leur « faiblesse » et leurs « privations ». « Jaloux » de leurs qualités, les hommes les rendent ainsi étrangères à leurs propres aptitudes. Dès lors, en s'adressant directement à elles, en leur révélant à elles-mêmes leurs désirs et leur force, Anna Wheeler entend contrebalancer « l'impuissance fabriquée » des femmes, résultat et cause de la mésestime dans laquelle elles sont tenues²⁰.

Mais dire aux femmes qu'elles sont dignes de considération et de respect n'est cependant pas suffisant. Il faut en effet que les femmes apprennent à se regarder elles-mêmes de cette manière, sans attendre de confirmation extérieure de leur valeur. L'adresse est en réalité le point de départ d'un processus par lequel les femmes doivent devenir « respectables » pour elles-mêmes et dont la composante essentielle est la protestation ou la revendication.

Pour obtenir des droits égaux, fondement d'un bonheur égal à celui des hommes, ceux-ci doivent vous *respecter*, et non pas simplement vous désirer comme des mets rares, destinés à satisfaire leurs appétits égoïstes. Pour qu'ils vous respectent, vous devez d'abord être respectables à vos propres yeux [*you must be respectable in your own eyes*] ; vous devez exercer davantage de pouvoir, vous rendre plus utiles [*you must exert most power, you must be more useful*]. Vous devez vous estimer tout aussi aptes

¹⁸ Wollstonecraft (2016). Sur la question de la « moralité sexuelle », voir Knüfer (2021).

¹⁹ Thompson (1983, 193).

²⁰ Ivi (197).

que les hommes [*You must regard yourselves as having equal capabilities*] à contribuer au bonheur général, et, par conséquent, tout aussi dignes qu'eux de jouir de tous les plaisirs de l'existence. Vous devez exercer ces capacités [*exercise these capabilities*], et ne jamais cesser de protester [*remonstrate*] jusqu'à ce que l'on n'exige de vous rien de plus que des devoirs égaux, que l'on ne vous inflige rien de plus que des peines égales, et que l'on vous autorise les mêmes joies et les mêmes voies d'accès au bonheur que les hommes.²¹

Anna Wheeler expose ici la méthode permettant aux femmes d'obtenir le « respect » des hommes, qui est une des dimensions fondamentales du bonheur. Pour être respectée, il faut d'abord être respectable, et l'être pour soi-même ; et pour le devenir, il faut déployer et renforcer ses aptitudes dans la revendication et l'action collective. À l'origine du respect de soi, qui est une forme d'auto-reconnaissance, se trouve une pratique politique dans laquelle les individu·e·s se dépassent elles-mêmes ou eux-mêmes en contestant l'ordre existant et en visant le bonheur collectif. Devenir plus « utiles », en effet, c'est renoncer à chercher seulement son propre intérêt ou son propre plaisir, et devenir, en termes benthamiens, un·e meilleur·e agent·e du « plus grand bonheur du plus grand nombre ». Ce dépassement doit aussi se comprendre en des termes temporels, dans la mesure où il ne s'agit pas seulement – même si c'est déjà beaucoup – de « protester », mais aussi de persister dans la lutte et la revendication jusqu'à l'obtention des résultats escomptés. Le « respect » que l'on se porte à soi-même, préalable à celui des autres, diffère en ce sens d'un amour immédiat de soi, telle cette complaisance que les femmes ont à leur propre égard quand elles pensent pouvoir susciter le désir masculin. Il est le résultat d'un exercice de décentrement, d'élargissement et de politisation du sujet.

On comprend dès lors la nécessité d'une adresse préalable. La protestation des femmes n'émerge pas *ex nihilo*, comme le mouvement d'individues autosuffisantes. Si le temps de la lutte est nécessaire, c'est pour venir entériner et garantir l'affirmation antérieure, par un autre sujet, de leur nature, de leurs désirs et de leur force. Toute la question est alors de savoir qui peut être à l'origine d'un tel « appel ». Le « respect » que les hommes accordent aux femmes, on vient de le voir, ne peut-être que le point d'arrivée d'un processus par lequel les femmes s'en rendent dignes. En outre, comme cela a déjà été dit, on sait désormais que le dernier chapitre de l'*Appeal* a bien été rédigé par Anna Wheeler. La philosophe toutefois ne thématise pas, à ce stade, le problème du « sexe »²² des agents de la (re)

²¹ Ivi (196-197).

²² J'emploie ici le terme de « sexe » parce qu'il est celui utilisé par Anna Wheeler, comme par Concordia.

connaissance. C'est sa lecture et sa critique d'un texte de Concordia qui la conduit ultérieurement à approfondir cette question.

2. Des lois pour soi : incompréhension des hommes et connaissance de soi selon Concordia

La question de l'action collective et de la politisation des femmes est au cœur de la critique que Concordia adresse aux projets législatifs d'Owen dans la revue *The Crisis* en août 1833²³. Ce n'est pas la première fois que la théoricienne contribue à la revue : elle y écrit régulièrement, participant ainsi à la diffusion des débats féministes au sein du mouvement²⁴. Revendiquant son attachement aux principes philosophiques et politiques d'Owen, Concordia expose toutefois certaines réserves ou désaccords concernant le rôle et le statut qu'il réserve aux femmes.

Ce texte de 1833 fait suite à l'annonce de la publication, par Owen, d'un « code de loi pour l'espèce humaine, pour les femmes aussi bien que pour les hommes » [*a code of laws for the human race, women as well as men*]. Loin d'applaudir la reconnaissance des femmes en tant que membres de « l'espèce humaine » et sujets de la loi dont ce projet témoigne, Concordia émet de larges réserves à l'égard de cet élargissement ou cette universalisation. En tant qu'homme, comme tous les autres législateurs avant lui, Owen ne peut avoir qu'une « connaissance partielle » [*partial knowledge*] de la « nature de celles et ceux pour qui il travaille ». En raison de sa compréhension nécessairement imparfaite des femmes, de sa méconnaissance radicale de leurs « sentiments » et de leurs « habitudes », un homme ne peut et ne doit légiférer pour elles. Parce qu'elles sont les seules à pouvoir comprendre pleinement leur propre nature, qui diffère essentiellement de celle des hommes, c'est à elles qu'il revient de rédiger un code de lois « en harmonie avec les lois de la nature et la vérité ». Du fait de ce privilège cognitif, les femmes doivent être autorisées à « légiférer pour elle[s]-même[s] » [*to legislate for herself*].

Concordia ne se contente pas de revendiquer la participation des femmes à la rédaction des lois à égalité avec les hommes : elle défend une forme de séparatisme législatif, chaque sexe devant, en raison des singularités de sa complexion toujours inintelligible pour l'autre, énoncer les règles qui le « concerne ». À cet égard, la théoricienne ne donne que peu d'éclaircissements. Elle n'explicite pas quels sont les champs qui intéressent

²³ Concordia (1833).

²⁴ Siméon (2021b, 410).

spécifiquement ou exclusivement les femmes, ni comment des lois édictées isolément par chaque sexe pourraient s'harmoniser *in fine*. L'enjeu du texte est bien plutôt d'exposer la nature et l'étendue de l'incompréhension des femmes par les hommes. Il s'agit de montrer que cette incompréhension n'est pas liée aux circonstances historiques et à l'étendue présente des connaissances, mais qu'elle est essentielle, nécessaire et ne pourra jamais être abolie. C'est seulement l'admission des limites de la connaissance des sexes, c'est-à-dire de leur compréhension réciproque, qui rend possible des rapports éthiques justes et équilibrés, ainsi qu'une vie civique pacifiée.

Il est vrai qu'il existe des principes universels de sentiment et de conduite auxquels hommes et femmes se conforment également ; mais il existe aussi des sentiments et des principes individuels propres à chaque sexe, tout aussi bénéfiques, naturels et dignes d'être pris en considération que les premiers. La nature des hommes engendre un ensemble d'habitudes et d'émotions qui diffèrent sensiblement de celles que suscite la nature des femmes ; ni l'un ni l'autre ne saurait, par conséquent, comprendre pleinement et entièrement l'autre, et bien que cette différence n'empêche nullement, et ne doive point empêcher, le libre échange de sympathie et d'affection entre les deux sexes, elle exclut cependant toute capacité de l'un à légiférer de manière éclairée pour l'autre.

La différence incommensurable entre les sexes et l'incommunicabilité de leur nature n'impliquent pas pour Concordia qu'ils doivent vivre séparés. Elle partage avec d'autres féministes de son temps l'idée – qui demeure ici implicite – d'une complémentarité entre les sexes, à condition que chacun demeure dans sa sphère propre. Les femmes et les hommes peuvent et doivent avoir les un·e·s pour les autres « bienveillance », « sympathie » et « affection », et s'efforcer autant qu'elles et ils le peuvent d'appréhender leur nature respective. Il convient toutefois que les hommes, qui ont jusqu'à présent gouverné sans tenir compte des femmes, ne les nient pas au moment même où ils prétendent tenir compte d'elles. Ils doivent ainsi prendre conscience des limites de leur compréhension, afin de ne pas outrepasser leurs prérogatives. En imposant des règles à des êtres qu'ils ne connaissent pas, en leur appliquant des lois non conformes à leur nature, ils continueront à exercer sur elles un pouvoir illégitime.

[...] vous direz que le bonheur éprouvé sous un gouvernement social, étant fondé sur une compréhension mutuelle des inclinations et une connaissance intime des habitudes, suppose non seulement la capacité, mais aussi la nécessité, pour chaque partie, de comprendre la nature de l'autre. Je l'admets en partie, mais persiste à croire qu'il restera toujours, dans le caractère de chacun, quelque chose d'inintelligible pour l'autre – suffisamment pour qu'il soit impératif que les lois soient établies par ceux-là mêmes qui y sont soumis. [...] Il n'est point d'homme, fût-il doué des affections les

plus nobles et les mieux réglées, qui puisse ressentir avec la même promptitude, la même intensité qu'une femme ; il n'est point d'homme dont l'éloquence, si brillante, si puissante soit-elle, puisse exprimer l'amour tenace qui palpite en son sein. Comment pourrait-il alors faire des lois pour elle ?

Concordia ne récuse ici ni les progrès en matière de connaissance des femmes, ni les bienfaits d'une amélioration de « l'entente » entre les sexes, telle qu'elle devrait se produire sous un gouvernement owéniste. Songeant sans doute aux nombreuses études portant sur le caractère des femmes qui fleurissent depuis le XVIII^e siècle, elle concède d'emblée qu'il est désormais « plus examiné, mieux entendu et apprécié ». Or, cette connaissance élargie a des effets ambigus puisqu'elle donne aux législateurs l'illusion qu'ils comprennent la « nature » des femmes, quand une part leur échappera en réalité toujours.

Concordia admet en outre que, dans une société plus « rationnelle » – c'est-à-dire régie par les principes défendus par Owen – les individus seront encouragés à vivre dans la « franchise », à révéler leur nature dans le mouvement même par lequel ils s'améliorent et renforcent leurs capacités. Un tel dévoilement vertueux permettra certes à chaque sexe de se faire une « plus juste appréciation » du « caractère » de l'autre, augmentera la « compréhension mutuelle », ingrédient essentiel de « la joie et du bonheur d'un gouvernement social ». Toutefois, cette « entente » entre les sexes n'équivaudra jamais à une forme de transparence totale : même dans une société coopérative, régie par une éthique de la sincérité et de la révélation de soi, « il restera dans le naturel de chacun beaucoup de choses inintelligibles à l'autre ».

Quels sont alors ces « sentiments » ou « qualités morales particulières » propres aux femmes que les hommes ne pourront jamais pleinement appréhender ? Sur ce point, les termes de Concordia demeurent flottants. La théoricienne évoque ces « différences infimes, pourtant si capitales, naturelles et insurmontables » [*those minute, but all-important, natural and insurmountable differences*], ou encore de ces « raffinements qui font partie de [leur] constitution même » [*refinements which form part of her very constitution*]. Elle présente la différence entre les hommes et les femmes aussi bien en termes quantitatifs – les femmes éprouvant de manière plus « rapide » et plus « intense » –, que qualitatifs. Ainsi, ce qui caractérise fondamentalement les femmes n'est autre que leur capacité à aimer, comprise comme don de soi ou « oubli de soi-même » [*forgetfulness of self*]. À ses yeux, elles sont dotées d'une « inépuisable source d'affection », qui les rend « [promptes] à soulager les souffrances ».

En présentant la femme comme un « être aimé et aimant » [*the loved and loving being*], Concordia paraît souscrire au lieu commun de la sentimentalité, du dévouement de du sacrifice de soi féminins. Toutefois, alors que ce portrait sert généralement à exclure les femmes du champ politique et à récuser leur participation à la rédaction des lois, il est ici mobilisé pour défendre leur totale autonomie en matière législative. Ainsi, la nature « aimante » des femmes ne se confond pas avec une forme de passivité : Concordia souligne qu'il s'agit d'un « pouvoir » actuellement contraint ou empêché, qu'elles sont « trop souvent [obligées] de renfermer dans [leur] propre cœur » et dont elles n'ont pas eu l'occasion, jusqu'à présent, de faire pleinement l'expérience. Légiférant nécessairement à partir de leurs propres « sentiments », incapables de percevoir et de faire droit à la différence « intellectuelle et morale » des femmes, les hommes ont entravé le plein développement de ce « pouvoir d'aimer ». Les sujets de la loi que pourraient devenir les femmes en étant législatrices pour elles-mêmes ne seront jamais identiques aux sujets masculins : les règles qui les concernent doivent prendre en considération, et sans doute encourager, leur tendance naturelle à l'abnégation et au désintéressement.

Il demeure que le privilège cognitif des femmes n'équivaut pas à une transparence immédiate et totale à elles-mêmes. Si Concordia lie, pour chaque sexe, la possibilité de légiférer à la connaissance intime de soi, elle concède néanmoins que toutes les femmes ne perçoivent pas leur propre nature et qu'une telle compréhension requiert culture et exercice. D'emblée dans son texte, Concordia n'oppose pas l'aveuglement des hommes à la lucidité des femmes, mais bien plutôt l'illusion du législateur bienveillant mais faussement instruit du « caractère des femmes », à la connaissance de soi de la femme « à l'esprit fin et cultivé » [*the refined and cultivated woman*]. Elle donne, en outre, quelques indications concernant la méthode par laquelle les femmes doivent découvrir leur nature.

[...] en guise d'étape préliminaire, chacune devrait s'efforcer de parvenir à la connaissance d'elle-même ; chacune devrait acquérir – et enseigner – l'habitude d'analyser ses propres sentiments, de comprendre ses propres désirs, et de voir où ils sont susceptibles de la mener ; d'examiner dans quelle mesure ils sont aptes à la guider [...] ; [chacune] devrait, en somme, revenir sur ses pas, vers le chemin de la nature et de la vérité, dont les faux arrangements de la société l'ont si sévèrement détournée ; puis, s'abandonnant à ces maîtres sûrs, suivre la voie qu'ils lui indiqueront.

À l'instar d'Anna Wheeler dans son adresse aux femmes, Concordia les enjoint à « suivre pour elles l'avis si souvent donné aux différentes classes, de prendre leurs propres intérêts entre leurs mains ». Cette invitation à

l'action repose en outre également sur la connaissance de soi. Toutefois, tandis que chez sa prédécesseure l'accès des femmes à leur propre nature dépendait en dernière instance d'une interpellation, elle est ici le fruit d'un examen que chacune doit accomplir par elle-même. C'est grâce à un exercice régulier d'auto-analyse que les femmes peuvent renouer avec la forme et la puissance de leur amour dont elles ont été trop longtemps détournées. La (re)connaissance pour Concordia – si on peut ici faire usage d'une telle notion – se comprend comme un processus individuel et autonome d'introspection par lequel chaque femme découvre son aptitude au don de soi.

3. La (re)connaissance comme substitut de la « sympathie »

Quelques jours après la publication de la lettre de Concordia, Anna Wheeler rédige une réponse, qui paraît le 31 août 1833 dans *The Crisis*²⁵. Sa critique lui donne l'occasion de repenser les formes de la connaissance de soi en tant que condition de la subjectivation politique, déjà réfléchies dans l'*Appeal*.

En apparence, Anna Wheeler partage avec Concordia plusieurs analyses et opinions : elle pointe la méconnaissance, par Owen, comme par l'ensemble des hommes, de la nature des femmes ; elle considère que celles-ci doivent aussi apprendre à se connaître ; elle défend leur contribution à la production des lois. Or, cette communauté de vue recèle des différences profondes. D'abord, Anna Wheeler rejette l'idée d'une différence de nature radicale entre les sexes. Les écarts intellectuels et moraux actuellement observables sont principalement les effets de différences éducatives, qui doivent être abolies. La philosophe récuse ensuite l'idée selon laquelle les femmes devraient légiférer *pour* elles-mêmes. S'il est absolument nécessaire qu'elles soient « représentées », afin que leurs besoins spécifiques soient exprimés et entendus, elles doivent toutefois travailler de concert avec les hommes, en ayant en vue le plus grand bonheur du plus grand nombre et non pas seulement celui de leur propre sexe. Mais la question à laquelle Anna Wheeler accorde la plus grande importance n'a trait ni à l'origine de la différence des sexes, ni aux modalités de la participation politique des femmes. Fondamentalement, le point de divergence entre les positions de Concordia et les siennes, qui fait l'objet d'un examen rigoureux, a trait à la nature et aux formes de *méconnaissance* des sexes qui les empêchent de faire communauté, ainsi qu'à la méthode de perfectionnement de la

²⁵ Wheeler (2024). La lettre est publiée sous le pseudonyme, régulièrement employé par Anna Wheeler, de Vlasta (1833).

connaissance. Le double objectif de la lettre d'Anna Wheeler est, d'une part, de mettre en évidence les causes politiques et historiques, comme les effets de la méconnaissance ; et, d'autre part, d'indiquer les voies de la bonne intelligence des sexes, c'est-à-dire, pour chaque sexe, les moyens de la compréhension de la nature et des besoins de l'autre, comme ceux du sien propre. L'enjeu de cette réforme est politique, puisqu'il s'agit, par l'entremise du perfectionnement de la connaissance des sexes, de substituer à la « sympathie » [*sympathy*] immédiate entre les individu-e-s, aujourd'hui disparue, une autre forme de lien social.

D'emblée, Anna Wheeler insiste sur ce point : un des obstacles principaux au bonheur comme au progrès social – en l'occurrence à l'avènement des principes coopératifs – réside dans le défaut de « sympathie » entre les êtres, à savoir dans leur incapacité à éprouver les plaisirs et les peines des autres. C'est à cette absence de « sympathie » que doit suppléer le développement de la « connaissance » :

La connaissance devrait au moins être en mesure de combler le manque de sympathie pour les *souffrances* et les *plaisirs* de notre espèce, [...]. Je l'affirme : une connaissance de l'état des sociétés, passées et présentes, et de leurs effets délétères sur le caractère des hommes et des femmes, ainsi que sur le bien-être général de notre espèce, supplantera dans une large mesure (et à toutes fins utiles) ce manque de sympathie sincère, qui est peut-être le résultat d'une organisation sociale étonnamment sophistiquée [*peculiarly fine*], mais à la formation de laquelle nous n'avons pris aucune part.²⁶

Le défaut de « sympathie » est un phénomène historique, dont Anna Wheeler ne détaille pas les causes, mais dont elle suggère qu'il a trait à la complexité de « l'organisation sociale ». Il ne s'agit pas de restaurer cette aptitude à éprouver immédiatement les plaisirs et les peines des autres : même si elle met fin à la compétition individuelle, une société coopérative implique nécessairement des structures sociales d'une « finesse particulière ». Il faut plutôt trouver des substituts à la « sympathie », ou des moyens permettant de tendre vers ce qui est devenu désormais un idéal régulateur. C'est à la « connaissance » que la philosophe confère cette fonction. À défaut de sympathiser entre eux, les individu-e-s comme les groupes sociaux doivent apprendre à se connaître, mais aussi à se faire connaître. Il convient d'instruire chacun-e d'une méthode rigoureuse permettant d'appréhender le « caractère » des autres, comme le sien propre ; mais aussi de concevoir des dispositifs politiques permettant à tou-te-s de révéler publiquement leur « nature », c'est-à-dire leurs besoins et leurs désirs singuliers.

²⁶ Wheeler (2024, 86).

Anna Wheeler donne quelques indications à propos du type de connaissance qu'il est nécessaire de développer et d'inculquer. Ainsi, avant de discuter la lettre de Concordia, elle formule une critique générale à l'endroit d'Owen et de ses partisans, en leur reprochant précisément de ne pas avoir suffisamment étudié l'histoire et les lois sociales. Elle pose ainsi l'exigence, avant de concevoir le « meilleur système politique »²⁷, de s'atteler à l'examen des « lois sociales », des « institutions et [des] traditions qui ont gouverné le monde d'antan, et qui régissent la société actuelle »²⁸. En des termes empruntés à l'épistémologie nécessitariste d'Owen, qu'elle retourne contre lui, et du même coup contre Concordia, elle affirme qu'il faut « observer attentivement » et « avec sympathie » « les conséquences de ces lois et de ces traditions, soit la manière dont elles affectent le caractère et influencent la conduite des êtres humains »²⁹. Seule cette connaissance sociologique ou éthologique³⁰ des « caractères » des peuples, c'est-à-dire ce savoir de leur complexion comme résultant d'une pluralité de circonstances sociales, doit permettre aux législateur·rice·s de proposer les institutions qui leur conviennent le mieux, en ce qu'elles leur permettent d'avancer sur la voie du progrès. Mais ce savoir ne doit pas être réservé aux législateur·rice·s : à un niveau plus fondamental, il doit être partagé par tou·te·s afin de prémunir l'étrangeté, voire l'inimitié dans lesquelles les individu·e·s sont actuellement déterminé·e·s à se tenir. C'est exactement cette méthode qu'Anna Wheeler va mettre en œuvre dans sa réponse à la lettre de Concordia.

Sa critique s'organise en cinq temps. Premièrement, donnant raison à Concordia sur la méconnaissance, par les hommes, de la nature des femmes, Anna Wheeler souligne toutefois qu'elle ignore les causes de cette ignorance. Concordia l'envisage à tort comme un fait de nature, alors qu'elle est la conséquence nécessaire de déterminations sociales.

L'homme, ainsi qu'elle le remarque à juste titre, est totalement ignorant des spécificités morales propres à notre nature : tout cela est vrai, et *il ne pourrait en être autrement*, même si je doute que Concordia en soit pleinement consciente [*clearly perceives*].

Compte tenu du présent système (je ne ferai pas l'injure de le décrire), qui exalte jusqu'à l'excès, et avec force folie, les propensions animales de l'homme et rabaisse au degré le plus bas *que la nature puisse admettre* l'essence intellectuelle et morale de

²⁷ Ivi (85).

²⁸ Ivi (84).

²⁹ Ivi (84-85).

³⁰ « L'éthologie » est le nom que Mill donnera plus tard à l'étude des lois de la formation du caractère, s'inspirant en partie de l'épistémologie owéniste. Voir Mill (1988).

la femme (je parle bien de *nature morale*, car il faut admettre que l'esclave, dont tous les actes et les sentiments sont dictés par la volonté d'autrui, *ne peut accéder au rang d'être moral*), l'homme est inévitablement dans la plus complète ignorance de *notre nature*.³¹

Concordia ne « perçoit pas clairement » la nature, l'étendue et la nécessité, dans les circonstances présentes, de l'ignorance des hommes. Or, celle-ci doit être examinée au même titre que tout phénomène social : en s'enquérant des causes qui l'ont déterminé. Pour le dire autrement, Concordia identifie bien l'ignorance, mais elle en reste à un niveau trop superficiel, parce qu'elle ne la pense pas sous l'horizon des lois sociales. Elle ne voit pas qu'étant donné le caractère des hommes, chez qui les « propensions animales » ont une place prépondérante, ils n'ont aucun intérêt à examiner la nature des femmes. Leur éducation tend à les leur faire considérer comme des êtres ayant vocation à satisfaire leurs désirs et non comme des individus à comprendre dans leurs ressemblances avec eux comme dans leurs singularités. Le voudraient-ils qu'ils se heurteraient à l'inintelligibilité et à la quasi-privation d'intelligence et de moralité, qui constituent présentement le caractère des femmes. Privées d'une éducation véritable, qui leur permettrait de développer leurs facultés, les femmes ne peuvent devenir des êtres moraux ; elles sont à la lisière de la nature humaine, de sorte que c'est bien leur « reconnaissance » comme faisant partie d'une même espèce qui est, comme l'affirme plus loin Anna Wheeler, radicalement empêchée : « du fait de leur organisation sociale, [les hommes] sont délibérément dans l'impossibilité d'envisager notre nature comme étant semblable à la leur, et ne nous ont par conséquent jamais reconnues [*recognized*] comme appartenant à l'espèce humaine »³².

Ce premier argument a vocation à politiser la question de l'ignorance et du défaut de reconnaissance des hommes, mais aussi à rappeler aux femmes la nécessité d'adopter à l'égard de l'autre sexe une attitude rationnelle et méthodique. Appréhender les causes de l'impossibilité de la reconnaissance, c'est refuser l'idée d'une indépassable étrangeté d'un sexe pour l'autre, et, sans que cela doive conduire à nier les motifs réels et historiques de conflit et de révolte, faire un premier pas en direction de la « sympathie ». Approcher l'autre sexe à l'aide des outils de la science sociale est, autrement dit, un prélude à la reconnaissance.

Afin de réfuter l'idée selon laquelle les femmes devraient pouvoir légiférer pour elles-mêmes, c'est-à-dire pour les choses qui les concernent, Anna

³¹ Wheeler (2024, 87-88).

³² Ivi (91-92).

Wheeler en vient, deuxièmement, à invoquer le principe d'utilité en tant que fin et limite de la législation.

L'humanité possédant une nature commune, ce qui fait défaut à un seul être humain fait défaut à *tous* les autres. Par conséquent, le travail de législation, je le conçois *humblement*, devrait se limiter à trouver les meilleurs moyens de fournir ces besoins *communs à tous*, en veillant soigneusement à ce que les intérêts de tout individu *de l'un ou de l'autre sexe* ne s'opposent pas à ceux d'autrui [*the interest of any individual of either sex should not clash with the interest of the any other*]. C'est pourquoi je considère que « le principe du plus grand bonheur » se suffit à lui-même comme fondement de la législation ; si le législateur pousse plus avant la réflexion selon sa propre dictée (ce qu'il a toujours fait) le processus est à la fois bureaucratique, tyrannique et néfaste à l'extrême. À l'avenir, chaque être humain, homme ou femme, pourrait et devrait être laissé libre d'exprimer ses goûts et ses sentiments personnels, et d'exercer ses facultés en vue d'élaborer sa propre conception du bonheur.³³

La loi ne doit porter que sur les besoins communs aux deux sexes, en appliquant le « principe du plus grand bonheur ». Il existe en effet une sphère dans laquelle les individu-es doivent pouvoir trouver par eux-mêmes et par elles-mêmes les moyens d'accéder au bonheur, selon la définition qu'elles ou ils lui donnent. Celle-ci ne peut être connue par avance et doit être laissée à la libre appréciation de chacun-e. C'est précisément à partir du moment où le législateur ou, en l'occurrence, la législatrice entend intervenir dans ce champ pour se préoccuper des besoins particuliers, qu'elle devient tyrannique³⁴. Le privilège cognitif que certaines femmes se persuadent d'avoir eu égard aux besoins de leur sexe est ainsi susceptible de les conduire à commettre des abus identiques à ceux accomplis par les hommes dans la mesure où elles empêchent l'expression de la pluralité des besoins et des désirs.

Or, c'est précisément ce privilège cognitif qu'Anna Wheeler met ensuite en question. Troisièmement, elle défend l'idée selon laquelle *les femmes ne se connaissent pas elles-mêmes*, ni collectivement, ni individuellement. Plus encore, elle met en évidence les implications politiques d'une telle ignorance : c'est parce qu'elles se méconnaissent que les femmes sont incapables de se rassembler, de « sympathiser » et d'agir en vue d'une transformation sociale. L'ignorance de soi et de son sexe est un outil faisant barrage à ce qu'on ne nomme pas encore sororité. Pour que la domination des hommes sur les femmes perdure, il faut qu'elles soient empêchées de connaître les

³³ Ivi (88-89). Traduction modifiée.

³⁴ On est ici très proche de la problématisation de l'individualité et de la non-intervention telle qu'on la rencontre, dès le début des années 1830, dans les textes d'Harriet Taylor. Voir McCabe (2023).

sentiments et les expériences des autres, et de s'identifier comme faisant partie d'un même groupe social.

Je souhaiterais poser la question suivante à Concordia : si, en sa qualité d'homme, M. Owen est nécessairement condamné à ignorer la nature des femmes et n'est donc pas à même de légiférer *avec sagesse* en leur faveur, est-il envisageable qu'une femme soit plus apte à s'acquitter de cette tâche, dans la mesure où elle ignore tout autant les sentiments des autres femmes, à l'exception des siens propres ? Et quant à ces derniers, elle les connaît *seulement* dans la mesure où ils se rapportent à l'homme ; la femme est étrangère aux sentiments de son sexe en général tout autant que les hommes [*a woman is as much a stranger to the feelings of her sex in general as are men themselves*] [...]. La femme s'est jusqu'à présent consacrée à une tâche ingrate : servir l'homme. Savoir lui plaire, ou échapper à son joug, tel a été son unique et avilissant objet d'étude. On ne lui permet pas, et il en a toujours été ainsi, de former une communauté avec son sexe ou d'éprouver de la sympathie pour lui [*she is not, nor even has been, permitted to hold fellowship or sympathy with her sex*] ; cela bouleverserait sur le champ notre système social vicieux [*this would immediatly upset the vicious social system*].³⁵

Tandis que Concordia invitait les femmes à l'introspection, cette méthode pour connaître leur « sexe » est absolument désavouée par Anna Wheeler. Les sentiments auxquels les femmes qui souhaitent se connaître ont accès n'ont rien de primitif, mais sont en réalité toujours aliénés. Comme l'avait déjà montré Mary Wollstonecraft³⁶, les femmes sont éduquées à confondre leurs plaisirs avec ceux des hommes, et déterminées à se percevoir sous ce prisme. La « nature » qu'elles pensent alors découvrir lorsqu'elles font retour sur elles-mêmes est nécessairement une nature *pour l'autre sexe*. Dans ce contexte, les autres femmes, lorsqu'elles s'y intéressent, ne peuvent leur apparaître que comme des rivales. Si elles voient en elles des êtres qui leur ressemblent, c'est au sens où elles les envisagent comme ayant pour objectif principal, à leur instar, de plaire aux hommes.

Dans l'*Appeal*, Anna Wheeler comptait sur l'interpellation et l'action collective pour conférer aux femmes conscience de soi et dignité. Cette certitude paraît entre temps avoir été ébranlée : elle prend désormais en compte les puissantes forces sociales et politiques qui tiennent les femmes séparées les unes des autres, dans et par la méconnaissance respective. Toute la question est alors de savoir quels outils donner aux femmes pour sortir de cette ignorance d'elles-mêmes. Si la connaissance des lois sociales est importante, en ce qu'elle doit leur permettre de comprendre les causes qui déterminent leur caractère – celui de chacune d'entre elles comme celui de toutes –, ce savoir n'est pas suffisant. Il faut aussi que les femmes

³⁵ Wheeler (2024, 91-92). Traduction modifiée.

³⁶ Wollstonecraft (2016).

aient l'occasion de se révéler elles-mêmes, en exposant publiquement leurs sentiments et leurs désirs.

C'est exactement le sens qu'Anna Wheeler confère à la participation politique des femmes : celui de leur donner l'occasion de se montrer telles qu'elles sont en vérité. Elle défend ainsi, quatrièmement, l'idée selon laquelle leur implication dans l'activité législative n'a pas pour fin l'édiction de règles pour leur sexe, mais plutôt leur libération, leur formation en tant que sujet politique grâce à leur (re)connaissance réciproque. En réponse au séparatisme législatif de Concordia, elle imagine un dispositif singulier dans lequel les femmes délibèrent entre elles, mais en présence des hommes qui, les écoutant, apprennent ce faisant à les connaître. Cette non-mixité temporaire et circonscrite est précisément ce qui permet aux femmes de se révéler à elles-mêmes, c'est-à-dire de devenir autres qu'elles ne sont. Elle leur permet non pas de retrouver en elle une nature aimante fixe et immuable, mais plutôt de réformer leurs désirs grâce à leur expression publique.

Un véritable système représentatif ferait éclore la sympathie entre les femmes et scellerait leur alliance, choses qui leur sont *hélas* pour le moment tout à fait étrangères ! Peu à peu, elles apprendraient ainsi à connaître les ressorts *secrets* du cœur les unes des autres ; elles n'auraient plus de *raison* de se craindre comme elles le font à présent ; leurs sentiments, leurs opinions et leurs désirs seraient *représentés*, et c'est pour cela qu'il faut les *faire entendre* [*made known*]. Elles ne seraient plus cannibales de leur propre cœur [*they would no longer be cannibals to their own heart*] ; la candeur et l'ingénuité succéderaient à la *dissimulation* [*secrecy*] et au mystère ; en dévoilant leurs sentiments, elles ne craindraient plus que leurs secrets soient *révélés* dans un murmure à l'oreille d'un tyran, dans l'espoir d'en encourager bien d'autres à *renier* leurs aspirations et leurs plaisirs.³⁷

Dans l'*Appeal*, Anna Wheeler suggérait que la libération des femmes devait procéder d'une adresse initiale qui, en les rappelant à leur force, les encouragerait à chercher dans l'activité transformatrice du monde social le respect qu'elles se devaient à elles-mêmes. La question qui restait en suspens était celle de savoir qui serait à même de procéder à une telle interpellation – c'est-à-dire quel sujet et de quel sexe. Or, la discussion avec Concordia la conduit à se placer à un autre niveau et à formuler une réponse institutionnelle à ce problème. Ce n'est plus un individu masculin ou féminin qui est censé révéler aux femmes leur nature, mais ce sont les femmes elles-mêmes qui, collectivement, dans le cadre d'une assemblée représentative, sont invitées à se dire telles qu'elles sont et peuvent, ce faisant,

³⁷ Wheeler (2024, 97-99).

apprendre à se (re)connaître. Pour se libérer des secrets de leur sexe, qui les tient dans la défiance les unes des autres, il faut une institution qui à la fois les oblige et les protège. Dans l'enceinte de l'assemblée, elles doivent dire la vérité sur leur sexe, en tant qu'elles représentent des intérêts qui les dépassent ; et elles peuvent le faire, parce qu'elles ne sont pas les seules à s'exposer, mais le font toutes de concert.

Il y aurait beaucoup à dire sur le dispositif imaginé par Anna Wheeler – forme d'aveu ou de confession collective, qui paraît anticiper les groupes féministes de parole et de conscientisation qui émergeront dans la seconde moitié du ^{xx}^e siècle. On peut en tout cas retenir qu'à ses yeux la publication par les femmes de leurs sentiments, jusqu'alors dissimulés et objets de honte, doit les aider à s'en déprendre et à les transformer. La « représentation » de la forme d'amour viciée à laquelle et par laquelle elles sont aliénées lui donne une existence objective, à distance d'elles, ce qui leur permet de s'en libérer.

En effet, cinquièmement, Anna Wheeler récuse la conception de l'amour défendue par Concordia. Plus encore, elle propose de réformer, chez la femme, le sentiment amoureux pour en faire une passion publique, intelligente et sociale.

[L'amour] a sur [la femme] une influence néfaste, car son amour est fait de souffrance et de secret. Il nuit à la société parce qu'on en fait une passion antisociale. On apprend à la femme à être honteuse de l'amour, à le tenir secret : elle ne peut aimer à moins qu'on l'y lui autorise, et elle doit ensuite aimer un seul homme à l'excès, pour mieux haïr ou ignorer le reste du monde. La faculté d'aimer chez la femme est en effet un don redoutable tel qu'il s'exerce à présent, car il s'agit d'un sentiment abstrait, entièrement déconnecté des qualités intellectuelles et morales de l'objet aimé. [...] il faut montrer aux hommes que les femmes, décidées à devenir plus dignes d'elles-mêmes, ne peuvent aimer que ce qui est digne d'être aimé et estimé parmi les qualités humaines. [...] Nous devons exalter l'objet de notre amour en donnant sa dignité à la passion elle-même, en montrant précisément que notre raison d'aimer, c'est l'amour de l'excellence.³⁸

Comme dans l'*Appeal*, on retrouve ici l'idée selon laquelle il n'y a rien à attendre la reconnaissance des hommes – c'est-à-dire de la part de ceux qui l'ont jusqu'à présent déniée. C'est aux femmes qu'il revient originellement de se (re)connaître collectivement et de se *montrer* respectables et ce grâce à la juste appréciation des objets de leur amour. Pour que les femmes soient dignes d'être reconnues, il faut qu'elles s'exercent à reconnaître et à désirer la dignité chez les autres. Ainsi, l'amour ne doit plus être une passion

³⁸ Ivi (100-106).

privée et proprement féminine, mais une faculté épïcène, que chacun-e doit cultiver, et dont les enjeux et les effets sont politiques. En dévoilant publiquement leurs sentiments ; en exhibant la droiture et la pertinence de l'orientation de leur amour ; les femmes se donneront à voir comme des êtres raisonnables tout en incitant les hommes à être à la hauteur de leurs affections.

4. Conclusion

Dans sa réponse à Concordia, Anna Wheeler affirme à propos des hommes qu'ils sont incapables « d'envisager notre nature comme étant semblable à la leur, et ne nous ont par conséquent jamais reconnues [*recognized*] comme appartenant à l'*espèce humaine* »³⁹. Il s'agit d'une des seules occurrences, chez la philosophe, de la notion de « reconnaissance » comprise comme l'identification de certains sujets, et par d'autres qu'eux, comme possédant une égale dignité. Si ce phénomène intersubjectif, qu'elle qualifiait quelques années plus tôt, dans l'*Appeal*, de « respect », constitue bien un des éléments essentiels du bonheur humain, il n'est cependant pas primordial. Sondant les origines de ce défaut de reconnaissance, Anna Wheeler met en évidence les causes de l'ignorance par les hommes, et par les femmes elles-mêmes, de leur nature. Au fondement du mépris masculin – mais aussi, faudrait-il dire, de la haine de soi qui caractérise les femmes – se trouve la méconnaissance. Ainsi, c'est à la fois par manque d'intérêt pour la conduite d'une telle enquête et en raison de la privation d'une méthode historique et sociologique pertinente que tou-te-s ignorent qui sont les femmes et ce qu'elles pourraient devenir.

Toutefois – et c'est là que se loge toute l'originalité et la force des propositions d'Anna Wheeler –, pour que la nature des femmes soit connue, encore faut-il qu'elles la révèlent et que le discours qu'elles tiennent sur elles-mêmes, en toute franchise et liberté, les débarrasse de l'illusion ou de la fausse conscience dans laquelle elles sont prises. Reconnaître les femmes avant qu'elles aient eu l'occasion, dans et par une parole collective et publique, de comprendre leurs désirs et leurs besoins, c'est les river à une identité et les priver de la possibilité de devenir de véritables sujets politiques. Le dispositif législatif non mixte esquissé par Anna Wheeler a cela de singulier qu'il est compris comme un espace de transformation individuelle et collective. Si la « nature » des femmes y est représentée c'est au sens où elle

³⁹ Wheeler (2024), 92.

y est présente pour la seconde fois et d'une autre manière : en se parlant et en refusant le secret, qui les rend opaques les unes pour les autres et pour elles-mêmes, les femmes se modifient. Leur (re)connaissance, base de leur amitié et de leur action collective, est un processus qu'il convient de réitérer sans cesse. Dès lors, l'institution représentative est censée encourager cette éthique de la franchise et de la (re)connaissance sans laquelle aucune harmonie sociale ni sympathie entre les sexes n'est possible.

Eu égard aux théories contemporaines de la reconnaissance, la singularité de la problématisation d'Anna Wheeler réside ainsi dans la priorité qu'elle confère à la franchise, à l'authenticité, comme moyen de se connaître et de faire connaître sa nature par les autres, quand bien même elle serait actuellement dégradée et viciée, et ce faisant de la dépasser. Si sa philosophie peut être considérée comme constituant un des moments de l'histoire féministe de la reconnaissance, c'est son attention aux conditions du dire-vrai et de sa réception qu'il s'agit de retenir.

Bibliographie

- Concordia (1833), *To Robert Owen, Esq.*, "The Crisis", 31-32.
- Gleadle K. (2002), *Radical Writings on Women, 1800-1850. An Anthology*, New York: Palgrave Macmillan.
- Jose J. (2015), *On the Necessity for Gender Equality : Anna Doyle Wheeler and William Thompson and 'Equality in Community'*, "Social Alternatives", 34,1 : 34-38.
- Knüfer A. (2021), *Affects, sexualité et différence sexuelle chez Mary Wollstonecraft : pour une histoire féministe de la philosophie*, in Choulet-Vallet A. et al. (éds.), *Théoriser en féministe*, Paris: Hermann.
- McCabe H. (2023), *Harriet Taylor Mill*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mill J. (1992) [1820], *Government*, in Ball T. (éd.) *Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mill J.S. (1988) [1866], *Système de Logique*, Paris: Pierre Madraga.
- Renault E., Pénigaud de Mourgues T., Toto F. (2017), *Introduction*, in Toto et al. (éds.), *La Reconnaissance avant la reconnaissance. Archéologie d'une problématique moderne*, Lyon: ENS Éditions.
- Siméon O. (2021), 'Goddess of Reason': Anna Doyle Wheeler, Owenism and the Rights of Women, "History of European Ideas", 47, 2: 285-298.
- Siméon O. (éd.) (2021b), *Contemporary Thought on Nineteenth Century Socialism. Volume I. Owenism*, Londres: Routledge.

- Siméon O. (2023), *Vers une « association universelle » des femmes ? Émancipation, circulations intellectuelles et réseaux franco-britanniques dans la Tribune des femmes et The Crisis (1832-1834)*, “Revue d’histoire du XIX^e siècle”, 66, 1: 21-38.
- Thompson W. (1983) [1825], *Appeal of One-Half the Human Race, Women, Against the Pretensions of the Other Half, Men, to Retain Them in Political and thence in Domestic Slavery*, Londres: Virago Press.
- Vlasta [Anna Wheeler] (1833), *To the Editor of The Crisis*, “The Crisis”, 35-36.
- Wheeler A. (2024) [1833], *Réponse à « Concordia »*, in Wheeler A., *Toutes les femmes. Deux écrits pionniers du féminisme*, Paris: Payot & Rivages.
- Wollstonecraft M. (2016) [1792], *Défense des droits des femmes*, in *Œuvres*, Paris: Classiques Garnier.