

La moisson des écrits socialistes des dix-huit années du Second-Empire est maigre comparée à celle des dix-huit années de la Monarchie de Juillet. Exilés ou morts beaucoup des auteurs précédemment entendus se taisent désormais. Ceux qui continuent d'écrire, Proudhon et Blanqui exceptés, sont d'une importance secondaire. Tous cependant accordent de

---

(54) F. Guillon, "Accords de principes", Libr. phalanstérienne, Juillet 1850, p. 74 à 81.

(55) Ibid. p. 18 - 19.

l'intérêt à la question de la famille.

Outre l'oeuvre de Proudhon - dont l'influence est prépondérante, en particulier sur le mouvement ouvrier - nous pouvons distinguer au cours de cette période : un nouveau ralliement fouriériste aux conceptions dominantes (Hennequin, Pompéry) ; le traditionalisme péri-proudhonien d'un Colins ; la théorie féministe et néo-utopique d'Emile de Girardin ; un réveil du féminisme vers 1860, en réaction contre Proudhon ; enfin de Genève nous parviennent les théories proudhoniennes des ouvriers français au Congrès de l'Internationale (1866) et deux ans plus tard les revendications morales du dernier irréductible, Jules Gay.

#### 1. NOUVEAUX RALLIEMENTS FOURIERISTES.

Le livre de Victor Hennequin Sauvons le genre humain (1853) est une remise en question complète des positions antérieures de son auteur sur la famille et le mariage. C'est une abjuration totale des erreurs morales du fouriérisme. "La théorie de Fourier, et c'est pour cela par dessus tout que le sentiment de l'humanité l'a rejetée est venue (...) réhabiliter en principe l'amour inconstant et matériel (...) anéantir les remords par le sophisme, inaugurer en un mot le code de la brute" (56). Hennequin qui défendait quatre ans plus tôt, avec tant de conviction, les théories de Fourier sur les amours au phalanstère, s'interroge : pourquoi des esprits droits se faisaient-ils fausser par la théorie de Fourier ? Parce qu'elle renfermait "des aspects grandioses" ayant une apparence de révélation divine "et parce qu'elle présentait "un caractère scientifique". Fourier a d'ailleurs émis certaines propositions qui restent vraies : il faut bannir de l'amour l'argent et le mensonge ; laisser aux parents le soin d'éduquer les enfants, c'est défavoriser les familles nombreuses ; Fourier a montré la nécessité de protéger la pudeur sacrée de l'enfance et il a glorifié la virginité (57).

Mais son système est vicié par trois erreurs principales :

1. il considère l'attraction, c'est-à-dire la passion comme l'unique mobile des actions humaines en laissant de côté la conscience et la volonté ;
2. il considère les passions de l'homme actuel comme devant rester identiques dans le futur ;
3. il a cru que le passage du globe à l'harmonie pourrait se faire facilement grâce à quelques disciples et quelques millions (58)

(56) V. Hennequin, "Sauvons l'humanité" 1853, p. 93.

(57) Ibid. p. 94 - 96.

(58) Ibid. p. 97 - 98.

Il a considéré l'amour fidèle comme un amour inférieur, "l'amour des créatures étioilées". Faisant la critique de la phanérogamie, du pivotat, de la réhabilitation de l'inceste, Hennequin conclut que "la théorie d'amour de Fourier doit être amputée comme un membre gangrené", (59) Fourier l'a avoué écrit Hennequin : "comme théoricien, il ne comprenait de l'amour (...) que le côté matériel".

Selon Hennequin la femme est "faible au point de vue matériel, dépourvue dans son corps et même dans son esprit, de cette énergie propre aux actes et aux conceptions du sexe masculin". Mais ajoute-t-il, "elle est plus près de Dieu que l'homme" car elle est plus riche en électricité et en ces fluides "agents de communication de l'humanité avec les puissances supérieures" ; elle est supérieure aussi au point de vue moral car "elle est plus riche d'amour".

Fourier a sacrifié la famille à la société, presque autant qu'on avait sacrifié sous ses yeux la société à la famille. Son système appliqué littéralement conduirait à "l'anéantissement de la famille promptement absorbée dans un mélange sans nom des âges et des sexes" (60). Pendant la période de garantisme, Hennequin recommande d'"innover en devenant pur (...) en demeurant fidèle, le mari à sa femme, la femme à son mari". Les phalangiens voulaient d'abord organiser l'association et régler ensuite les questions de la famille. Cet ordre doit être inversé : "les mœurs dignes et pures ; la sainteté du foyer d'abord, le développement de l'association ensuite" (61). Il faut mettre au pilon tous les volumes de Sade. Mais "faudra-t-il fermer les maisons de filles ? Ces maisons disparaîtront un jour, mais on doit avoir égard à l'état actuel des choses" concède Hennequin (62).

Il appartenait sans doute à celui qui était allé le plus loin dans la défense des idées morales de Fourier de prononcer ensuite leur renement le plus catégorique. Pour cela Hennequin ne craint pas de forcer un peu la pensée de Fourier : il n'est pas exact que ce dernier ait méprisé la fidélité, ni le principe spirituel en amour (cf la notion d'amour céladonique). Remarquons l'adoption par Hennequin de la théorie des natures masculines et féminine. La femme est inférieure en force intellectuelle aussi

---

(59) Ibid. p. 112.

(60) Ibid. p. 119.

(61) Ibid. p. 122 - 123.

(62) Ibid. p. 249.

bien que physique ; elle est supérieure par la morale et les sentiments. Cette typologie est déjà en germe dans *Enfantin* ; Hennequin va plus loin ; son féminisme se restreint beaucoup ; ses conceptions tendent à se rapprocher de celles de Proudhon, en partie.

Un autre ancien membre de l'École sociétaire se rapproche sensiblement des théories proudhoniennes sur la femme. Il s'agit d'Edouard de Pompéry. Né en 1812 dans une ancienne famille bretonne aux idées libérales, il fait son droit à Rennes ; avocat, membre de la loge de Brest il y donne en 1839 un cours sur Fourier ; publie en 1840 une Exposition de la Science sociale constituée par Ch. Fourier et l'année suivante une Théorie de l'association et de l'unité universelle de Ch. Fourier ; il collabore à la Phalange, à la Démocratie pacifique. En 1848, candidat républicain socialiste, il est battu dans le Finistère. Sous l'Empire, resté républicain, il publie divers articles de philosophie ou de morale et un livre intitulé La femme dans l'humanité, en 1864 (63). Le féminisme nuancé de l'ouvrage participe de différents courants, en particulier du saint-simonisme, de Leroux, et n'est pas s'en montrer l'influence de Proudhon.

Doit-on parler d'égalité ou d'inégalité de l'homme et de la femme ? Rien n'est plus futile que ces comparaisons entre deux êtres si dissemblables". Il est vain de parler d'égalité. "Les deux éléments distincts sont également nécessaires, c'est tout ce que l'on peut dire". De plus le droit est égal pour tous, fort ou faible, homme ou femme (64). Pompéry démontre ensuite pourquoi "la femme a beaucoup de religion et peu de moralité". La femme est comme un "baromètre exact et sensible" qui reflète le milieu dans lequel elle vit. La loi de la femme vaudra ce que vaut la société du moment. La femme n'étant pas apte à découvrir le juste en soi, "il est vrai de dire qu'elle n'a pas de sens moral". Ne pouvant avoir de moralité, la femme aura de la religion. Etre passionné et impressionnable, elle ne peut reconnaître une loi morale fondée sur les seules lumières de la raison ; elle a besoin d'un culte plein d'apparat, d'une pratique qui fixe son attention, la rappelle constamment à l'ordre, l'absout et la relève à chaque chute. La pratique d'un culte est bénéfique à la plupart des femmes ; à moins de circonstances particulièrement favorables : un père, un mari, une famille

---

(63) "Grand dictionnaire universel du XIXe s." de P. Larousse, 1874.

(64) E. de Pompéry, "La femme dans l'humanité" 1864, p. 101 - 102.

capable d'inspirer à la femme "une foi religieuse supérieure". "Dans son impuissance à se faire une loi morale si la femme n'a pas de religion (...) elle sort de la communion du genre humain. Ce serait un être vague et monstrueux" (65). L'homme, de par sa nature a charge de vérité et de justice", il porte l'idéal dans son sein comme la femme y porte l'enfant. "La femme qui se sacrifie à l'homme digne de ce beau nom s'élève ; l'homme qui se sacrifie à la femme s'abaisse". En résumé, la femme n'estime que ce qu'elle aime ; "son intelligence très peu synthétique est inhabile à voir le vrai indépendamment de ce qui la touche" ; "son manque de vigueur au physique et au moral l'exonère à l'égard de la société des devoirs et de la responsabilité imposés à l'homme par la nature" (66).

Comment sera la femme dans l'avenir ? Les circonstances sociales ont été jusqu'ici défavorables à son développement. Mais une évolution s'esquisse vers un adoucissement des moeurs. Une hygiène, une éducation meilleures pourront modifier sa physiologie, "régulariser cette impressionnabilité de la femme aujourd'hui exagérée et malade". L'état social en se développant dans la justice affranchit les faibles, le prolétaire, la femme, l'enfant. Par son travail tout individu pourra trouver l'indépendance matérielle et un meilleur équilibre de ses facultés morales (67).

"Si la femme est plus impressionnable que l'homme, elle est moins sensuelle que lui. Visiblement l'homme tient plus de l'animal (...) Normalement la femme ne décèle quelque sensualité que comme mère". L'amour de la mère est plus fort que l'amour de la femme ; elle est plus près de l'enfant que de l'homme. "La femme est plus que nous maîtresse de ses sens". La chasteté de la femme a pour base un fait physiologique. "Moins aiguillonnée par ses sens, défendue par sa pudeur fière et digne (...) la femme ajoute à tous ses charmes celui de la chasteté, auréole virginale". Elle contribuera directement à "combattre et modérer les instincts sensuels de l'homme, étendre l'empire du sentiment et de l'idéal, telle est la tendance visible de tout son organisme". L'avenir "verra la femme régner par le charme et l'homme gouverner par la science en généralisant la richesse par son travail créateur". "La femme est un bien qu'il faut mériter ; et précisément on ne peut la mériter sans en accroître la valeur" (68).

---

(65) Ibid. p. 148 - 151.

(66) Ibid. p. 153 - 155.

(67) Ibid. p. 202 - 206.

(68) Ibid. p. 207 - 212.

Ce texte se ressent du Saint-simonisme (l'émancipation des catégories faibles, le recul de la violence, le développement de la paix), de Leroux (l'égalité des droits), de Proudhon (infériorité physique, intellectuelle et morale de la femme), de Michelet aussi (nature barométrique de la femme) (69). Pompéry veut fonder sa morale sur l'observation des comportements et plus encore sur la physiologie. Sa physiologie morale veut la femme naturellement chaste parce que dépourvue de désir sexuel ; elle exerce ainsi spontanément, de par sa seule nature, un pouvoir de frein sur la sensualité masculine. Proudhon, au contraire voit dans la nature de la femme, comme de toute femelle, l'élément moteur de la sexualité du couple, le principe de sollicitation et d'initiative, l'homme venant lui faire comprendre la chasteté. Pompéry, comme Proudhon, pense que pour l'essentiel la morale de la femme doit lui être apportée de l'extérieur (par l'homme et surtout la religion), car elle est livrée en permanence aux pressions du milieu (le baromètre).

Toutefois, la femme, moralisée de l'extérieur, peut intervenir à son tour comme agent, véhicule moralisateur de l'enfant ou de l'homme. Au total pour Pompéry, à la différence de Proudhon, mais à la ressemblance des saint-simoniens, dans la division des rôles sociaux, la propagation de l'idéal incombe plus à la femme, une fois qu'elle est éduquée, qu'à l'homme absorbé par le travail et l'action, en dépit de la supériorité sui generis de la moralité masculine.

Entre toutes les influences dont se ressent le livre de Pompéry c'est sans doute celle du fouriérisme qu'il est le plus difficile de percevoir, si ce n'est dans le principe du droit de la femme à l'indépendance matérielle. Mais cette idée a été aussi celle des enfantiniens, de Leroux, des communistes et de tous et toutes les féministes socialistes. Elle sépare Pompéry de Proudhon et suffit à le ranger dans les rangs du féminisme ; de même sa croyance en une évolution psycho-biologique de la femme, grâce à l'éducation et au travail social. Pourtant l'objectif final assigné à la femme par Pompéry, "régner par le charme", n'est pas d'un féminisme confirmé. Il implique le maintien d'une infériorité quant aux rôles sociaux, tout ce qui n'est pas du pouvoir du charme restant en priorité domaine de l'homme.

Emile de Girardin avait émis quelques années plus tôt, sur le rôle social de la femme, des idées plus inhabituelles.

---

(69) Cf. Michelet, "l'Amour" (1858), "La femme" (1859).

## 2. LES DROITS DE LA MERE SELON EMILE DE GIRARDIN.

### REFUTATION PAR COLINS.

C'est assurément très en marge du socialisme qu'il faut situer le fondateur de la Presse, Emile de Girardin (1806 - 1881). Ni son flirt avec la Montagne pendant la Seconde République, ni un exil de deux mois après le 2 Décembre, ni même sa campagne en faveur d'une fixation des salaires à un juste niveau - seul moyen à ses yeux de résoudre la question sociale - ne font de lui un socialiste. Dans ses Etudes sur les socialistes (1850) Francis Lacombe, dont l'inspiration est antisocialiste, lui fait une place, la dernière, dans sa galerie des socialistes contemporains ; mais c'est pour le qualifier d'acrobate du socialisme, de "charlatan" prêt à servir n'importe quelle idée (70).

Le livre d'E. de Girardin La Liberté dans le mariage par l'égalité des enfants devant la mère (1854) paraît cependant pouvoir prendre place dans notre étude. Les propositions qu'il renferme ont un caractère de remise en question des structures de la famille qui s'apparente à certaines idées socialistes et en particulier à celles soutenues au début des années 1830 par la Saint-simonienne Claire Démar, reprenant elle-même une théorie formulée par James de Laurence.

Le point de départ d'Emile de Girardin, qui était né enfant naturel, est l'inégalité devant la loi des enfants nés dans le cadre du mariage et des enfants illégitimes. La statistique de la France, nous dit-il, indique que "sur 923 423 naissances déclarées selon la loi, le nombre annuel des naissances déclarées hors la loi est de 70 043". Il y a donc, conjecture-t-il, 2.8 millions de bâtards sur 35.4 millions de Français. A Paris plus d'un quart des naissances sont réputées illégitimes (71). "Lorsque la force est le seul droit qui règne (...) lorsque l'homme est libre et la femme captive, lorsqu'enfin l'homme est tout et la femme n'est rien, il découle naturellement de soi-même que l'ordre social ait pour base la paternité, et que ce soit le nom du père qui se transmette à l'enfant". Mais lorsque le droit sera la seule force qui règnera (...) lorsque la femme aura pleinement conquis l'égalité comme elle a déjà conquis la liberté, il découlera pareillement de soi-même que l'ordre social ait pour base la maternité et que ce soit le nom de la mère qui se transmette à l'enfant" (72). La certitude de la maternité est toujours plus grande que celle

(70) F. Lacombe, op. cit. Paris 1850 XXVI 532 p., cf. p. 445 et suiv.

(71) E. de Girardin, "La liberté dans le mariage...", Paris 1854, p. 2.

(72) Ibid. p. 8 - 9. 1

de la paternité.

Pour rendre les enfants égaux devant la loi il faut abolir le "régime de paternité, instaurer le "régime de la maternité". "Le régime de la paternité c'est l'inégalité des enfants devant la mère et devant la loi, c'est la femme possédée et ne se possédant pas ; ce n'est plus l'esclavage légal de la femme, mais c'est encore le servage conjugal" (73). Instaurer le régime de la maternité a pour conséquence l'abolition du mariage civil. Le mariage n'aurait jamais dû cesser d'être un acte purement religieux. "Le mariage est un acte de foi, non un acte de loi ; c'est à la foi à le régir ; ce n'est pas à la loi à le régler" (74). Le nom seul de la mère doit être donné à l'enfant. L'héritage doit être transmis par la mère seule. Le droit maternel s'exercera seul sur les enfants jusqu'à leur majorité. Dans le régime de la maternité "à l'homme le travail, le génie de l'entreprise ; à la femme l'épargne et l'esprit de prévoyance". "L'homme acquiert, la femme conserve ; l'homme apporte, la femme transmet". La dot resterait l'attribut du père, l'héritage serait le privilège de la mère - chacun des deux sexes exerce ainsi "sa fonction naturelle" (75).

La thèse de l'abolition du droit paternel remplacé par le droit maternel a été soutenue dès 1831 par J. de Laurence (Les enfants de Dieu) ; Claire Demar l'avait peu après adoptée (Ma loi d'avenir, 1834). Mais Claire Demar développe cette perspective fort loin, jusqu'à une formule communiste dans laquelle la propriété et la famille disparaissent, la femme n'étant pas tenue d'élever ses enfants et ayant accès à toutes les activités sociales. E. de Girardin conserve la famille en lui donnant une nouvelle définition juridique, matriarcale et non plus patriarcale. La position sociale d'E. de Girardin vaut à son livre une audience que n'a pas eu celui de Claire Demar. Parmi toutes les critiques qui lui sont adressées retenons celles de Colins.

Jean Hippolyte Colins, d'origine belge, ex-officier de la Première République et de l'Empire se fixe à Paris dans les années 1830 et étudie la science sociale. En 1848 nous le trouvons emprisonné pour sa participation aux journées de Juin. Il produit l'essentiel de son oeuvre entre 1849 et sa mort en 1856 (76).

---

(73) Ibid. p. 66.

(74) Ibid. p. 12.

(75) Ibid. p. 53 - 54.

(76) J.Droz, "Histoire générale du socialisme" T. I p. 536.

Qu'est-ce que la Science Sociale ? (1853 - 1854) exposé de la théorie du "socialisme rationnel" et renferme une critique des idées d'Emil de Girardin sur la famille (77). Colins s'y affirme un défenseur résolu du mariage, de la famille et de la moralité traditionnelle.

Choisir la maternité pour base de la société renverse l'ordre social existant. Pourquoi ne pas donner, alors, les droits politiques exclusivement aux femmes ; de même que les fonctions judiciaires, administratives ou militaires? Dans le régime prévu par Girardin les 9/10 des femmes seraient obligées de se donner pour un morceau de pain. De plus "si l'ordre religieux ne domine plus l'ordre civil" dans le mariage, "la société n'est plus qu'un immense lupanar, établi pour la seule jouissance des forts".

Le système d'E. de Girardin prétend combattre le mariage indissoluble et il nous fait verser dans la "promiscuité". Colins attache une grande importance à la famille et à la moralité de la femme comme fondements de l'équilibre et du bonheur social. La femme est l'essence de la famille, du foyer domestique. La religion est la seule base de la morale. La moralité de la femme est exclusivement la base du bonheur au sein de la famille. Le bonheur ne peut plus exister dans la société (78). Entre l'homme et la femme Colins refuse le mot d'égalité "source de logomachie", écrit-il en réfutant les principes de Leroux (79).

Assurément, c'est Leroux plus que Colins qui peut s'attirer les sympathies des femmes féministes. Colins, d'ailleurs semble n'exercer qu'une influence fort restreinte sur son temps.

### 3. UN FEMINISME AUTONOME ET ANTIPROUDHONIEN.

Nous avons vu plus haut comment en 1848, le féminisme, d'inspiration saint-simoniennne, avec la Voix des Femmes et l'Opinion des Femmes, évoluait vers l'autonomie par rapport au socialisme. Il n'est pas surprenant que cette évolutions se soit accentuée pendant le Second-Empire. Dans l'atmosphère raréfiée du socialisme de cette époque ce sont surtout les violents accents de Proudhon que perçoivent les féministes ; et cela n'a rien qui puisse les rapprocher du socialisme. Bien au contraire, l'aspect premier du réveil féministe vers 1860 est son opposition vigoureu-

---

(77) Colins, "Qu'est-ce que la science sociale" t; 2, 1853, p. 235 et suiv. en 1853 E. de Girardin avait déjà fait connaître ses idées sur le mariage qu'il développe en 1854 in "La liberté dans le mariage..."

(78) Ibid. T. 1, p. 230.

(79) Ibid. t. 1 p. 228;

se à un Socialiste, Proudhon. Il est vrai que par ses théories sur la femme, le socialisme proudhonien est atypique. Mais les hommes eux-mêmes, par contrainte ou par lassitude, se désintéressent des anciens socialismes devenus moribonds ; l'on ne voit pas pourquoi, ni comment, le féminisme aurait remis sur pieds ce socialisme dont il était pourtant issu. Toutefois, même si le féminisme d'une Jenny d'Héricourt ou d'une Juliette Lamber ne débouche pas sur des perspectives socialistes, elles représentent encore le socialisme dans la mesure où leur féminisme est pour une bonne part, le produit du socialisme.

Sans entrer dans le détail de ses analyses et de ses revendications nous allons nous efforcer d'examiner comment ce féminisme se situe par rapport aux principaux courants socialistes et quelles sont ses positions propres à l'égard de la famille et du mariage. Nous nous appuyerons sur Jenny d'Héricourt, La femme affranchie (1860) (80) et Juliette Lamber (J. La Messine), Idées antiproudhoniennes sur l'amour, la femme et le mariage publiées en 1858 (81).

Proudhon est l'adversaire rêvé pour les féministes. Sa franchise provocatrice, l'archaïsme de ses conceptions permettent à J. d'Héricourt, et J. Lamber de donner toute la mesure de leur talent, et il est grand.

J. d'Héricourt demande à Proudhon d'apporter la preuve que l'homme et la femme ne sont pas d'une même race. Peuvent-ils se reproduire séparément, leur produit commun est-il un métis ? Les conséquences de ses principes sur l'infériorité naturelle, appliqués "aux races humaines inférieures à la nôtre" écrit-elle, auraient pour conséquence le rétablissement de l'esclavage (82). Non sans humour, J. d'Héricourt établit une longue liste de contradictions de Proudhon. Exemple : thèse, la femme est une sorte de moyen terme entre l'homme et le reste des animaux ; antithèse, la femme est l'idéalisation de l'homme, ce qu'il a de plus sublime et de plus pur (83). - Ces formules se trouvent bien dans Proudhon ; mais elles s'expliquent par référence à une dualité de niveaux, le niveau de nature : l'animalité de la femme inférieure à l'animalité de l'homme ; le niveau de culture : la femme peut parvenir à s'élever au dessus de l'homme dans

(80) de déc. 1856 à mars 1857, J. d'Héricourt échange avec Proudhon des articles polémiques sur la question des femmes ; la teneur en est reprise dans "La femme affranchie".

(81) Nous utilisons la 2e éd. (1861) augmentée d'un examen critique de "La guerre et la paix" de Proudhon.

(82) "La femme affranchie", 1860, t. I p. 150 ; Proudhon poussera sa propre logique jusqu'au bout en demandant pour le mari le droit de vie et de mort sur sa femme (cf. "Pornocratie").

(83) Ibid. T. I p. 194.

la mesure où elle portée par lui, la femme accomplie étant une sorte de chef d'oeuvre du génie masculin. La femme affranchie se moque aussi des notions de sacrement et de mystère attachées par Proudhon au mariage ; l'idée de l'androgynisme n'est qu'une "fantaisie". Sur la question du divorce, elle répond : "quelle raison donnez-vous pour soutenir votre opinion ? Une plaisanterie, que la rupture du mariage est un sacrilège ; une affirmation démentie par les faits : que la conscience est immuable". La religion de la famille professée par Proudhon lui paraît suspecte. "Qu'est-ce que votre mariage, première forme donnée par la nature à la religion du genre humain, si la femme est une idole qui fait la cuisine et raccommode les chausses de son prêtre ? (84). Elle conclut que Proudhon est incapable de comprendre la femme et que par ses idées il va inmanquablement la maintenir "sous la bannière de la contre-révolution" (85).

Aux yeux de Juliette Lamber toutes les théories de Proudhon sur la femme s'expliquent par le fait qu'il n'est "au fond, qu'un adorateur de la force". Cette interprétation qu'elle donna dès 1858 pouvait alors ne pas paraître convaincante ; mais avec la publication de La guerre et la paix (1861) le doute n'est plus permis : "son dernier livre où il chante Hercule et sanctifie la victoire est un aveu d'une franchise aussi brutale que possible du culte qu'il professe aujourd'hui pour le droit du plus fort" (86).

Outre Proudhon, J. d'Héricourt examine différents auteurs, socialistes ou non, ayant écrit sur la femme. Elle rend hommage aux saint-simoniens "orthodoxes et dissidents" et les assure de "la sympathie qu'éprouvent les femmes majeures, pour ceux qui ont si chaleureusement plaidé leur cause". Louis de Tourreil, fondateur de la "Religion fusionnienne" (87) a droit également à quelque sympathie de la part d'Héricourt. Tourreil croit en un dieu androgynisme ; la femme pour lui n'est pas seconde mais première par rapport à l'homme dans l'ordre de la création ; dans l'avenir à l'homme reviendra plus particulièrement le travail, la science, l'industrie et à la femme le conseil, la sagesse, la poésie et l'art. La procréation sera décidée par le couple après avis du prêtre, ceci pour assurer la meilleure reproduction de l'espèce. La dissolution du mariage se-

---

(84) Ibid I, p. 207 - 209.

(85) Ibid I, p. 22.

(86) J. Lamber, "Idées antiproudhoniennes..." 1861, p. VIII.

(87) Cf "Revue philosophique", mai 1856.

ra possible à partir du moment où l'homme et la femme mariés, seront parvenus à se connaître si bien qu'ils n'auront plus rien à échanger. Mais cela postule un état de perfection encore bien éloigné (88).

Quant à l'Ecole sociétaire affirme J. d'Héricourt "elle est une de celles qui mériteront le plus la reconnaissance des femmes par les principes d'émancipation qu'elle a posés" ; et elle ajoute "nous séparons ici, bien entendu, ces principes de Liberté et d'Egalité, de tout ce qui se rapporte à la question des moeurs, que nous ne pouvons résoudre de la même façon que Fourier, pas plus pour la femme que pour l'homme" (89).

Le féministe Ernest Legouvé "doit être remercié pour sa prudence il a ramené bien des hommes à notre cause" (90). Une mention également très favorable est accordée à Emile de Girardin. Mais il a tort d'exclure la femme de toute carrière active, de ne voir la femme que dans le ménage c'est la replacer sous le joug de l'homme (91) estime J. d'Héricourt.

Pierre Leroux est "l'homme le plus doux, le meilleur et le plus simple que je connaisse" écrit J. d'Héricourt qui loue son article Egalité de l'Encyclopédie nouvelle.

Ainsi le féminisme de 1860 ne renie pas ses sources socialistes. Quels modèles propose-t-il du mariage et de la famille ?

L'égalité des droits entre l'homme et la femme doit être absolue avant comme après le mariage. Chacun représente une stricte moitié du couple. D'ailleurs il faut abandonner l'idée que l'être social est représenté par le couple ; l'être social est une abstraction. Il est possible de dire que la femme est le complément de l'homme à condition d'admettre que l'homme est le complément de la femme (92).

L'égalité des époux devant la loi doit être absolue ; la notion d'autorité paternelle doit être remplacée par celle d'"autorité parentale" exercée à égalité par les deux parents. Les enfants, propose J. d'Héricourt jusqu'à leur mariage porteraient le double nom de leurs parents ; le jour du mariage la fille ne garderait que le nom de sa mère et le fils celui du père ; ou bien chacun choisirait (93). Le mariage avec contrat de séparation des biens doit être le droit public.

---

(88) J. d'Héricourt, op. cit. T. I p. 38 et suiv.

(89) Ibid. I. p. 55.

(90) Ibid. I. p. 77.

(91) Ibid. I. p. 88.

(92) J. Lamber, p. 128.

(93) J. d'Héricourt. T. II, p. 182 - 184.

La femme doit avoir accès à toutes les carrières. J. Lamber admet qu'il y a des fonctions masculines et des fonctions féminines, les secondes devant être en priorité attribuées aux femmes.

Le point de vue de J. d'Héricourt est différent. Elle ne nie pas une "différence fonctionnelle" entre les sexes. La différence sexuelle modifie tout l'être, le jeu de toutes les facultés. C'est parce que la femme est différente de l'homme qu'elle doit être à ses côtés, partout, afin que tout porte "l'empreinte des deux sexes". Mais elle dénonce l'inanité et les dangers des idées qui consistent à prétendre qu'il y a une mission, une vocation propre à chaque sexe, que la femme est gardienne de la morale et des sentiments, qu'elle doit plaire à l'homme et s'en faire aimer, qu'elle "est une religion". La vocation de la femme : être un individu social "digne, utile et moral, une épouse sage et bonne, une mère attentive, éclairée, capable de faire des citoyens et des citoyennes honorables : sa vocation ne diffère pas en général de celle de l'homme "chaque individu ne doit faire que les choses auxquelles il est apte ; "éloignez toutes les questions oiseuses sur la nature et les fonctions de chaque sexe" conclut-elle (94). Mais J. d'Héricourt ne les écarte pas elle-même. D'une part, elle admet qu'il y a entre les deux sexes une "différence fonctionnelle", différence globale étendue à tout l'être, ce qui lui sert à justifier la coopération à tous les niveaux, dans tous les domaines de l'homme et de la femme ; ce qui réintroduit l'idée du couple social des saint-simoniens. D'autre part, elle repousse l'idée de vocation propre à chaque sexe. En quoi consiste donc la "différence fonctionnelle" ? J. d'Héricourt ne s'en explique pas. Cela serait, d'ailleurs, chose malaisée si l'on refuse l'idée de vocation des sexes. C'est à une impasse qu'est conduite ainsi J. d'Héricourt en affirmant que les sexes ont entre eux une différence de "fonction" mais pas de "vocation". Elle refuse de laisser enfermer la femme dans le sentiment, la poésie et l'intuition, ce qui est le point de vue dominant depuis les saint-simoniens et, d'une certaine manière, chez Proudhon aussi. Mais elle ne parvient pas à donner une autre définition de la spécificité "fonctionnelle" du sexe féminin. De sorte qu'elle ne peut sortir de l'impasse qu'en faisant machine arrière et en rétablissant l'idée de mission de la femme, comme cela apparaît dans la phrase sur laquelle s'achève son livre : "vous n'avez plus de morale, plus d'idéal : place, place à la femme, Messieurs, afin qu'elle vous redonne l'un et l'autre".

---

(94) J. d'Héricourt, T. II, p. 284.

