pendant les dérèglements. Cette conséquence résultera, chez la femme, de la faible énergie des appétits charnels, dont l'excitation y repose ordinairement sur le besoin de devenir mère. Quant à l'homme, où les dispositions sont inverses, tout prétexte d'abus sexuel ayant ainsi disparu, l'éducation et l'opinion feront aisément prévaloir le besoin de conserver le fluide vivifiant pour sa destination normale, alors plus développée et mieux appréciée. Domestiquement considérée, cette transformation rendrait la constitution de la famille humaine plus conforme à l'esprit général de la sociocratie, en complétant la juste émancipation de la *femme*, ainsi devenue indépendante de l'homme, même physiquement. L'ascendant normal du sexe affectif ne serait plus contestable envers des enfants exclusivement émanés de lui. Mais le principal résultat consisterait à perfectionner l'institution fondamentale du mariage, dont la théorie positive deviendrait alors irrécusable. Ainsi purifié, le lien conjugal éprouverait une amélioration aussi prononcée que quand la monogamie y remplace la polygamie, car on y réaliserait l'utopie du moyen âge, où la maternité se concilie avec la virginité. Appréciée civiquement, cette institution permet seule de régler la plus importante des productions, qui ne saurait devenir assez systématisable tant qu'elle s'accomplira dans le délire et sans responsabilité. Réservée à ses meilleurs organes, cette fonction perfectionnerait la race humaine en déterminant mieux la transmission héréditaire des améliorations dues à l'ensemble des influences continues, tant sociales que personnelles. Les principales lois de ce grand phénomène resteront probablement inconnues jusqu'à ce que son accomplissement se trouve ainsi simplifié. Mais la procréation systématique devant toujours demeurer plus ou moins concentrée chez les meilleurs types, la comparaison des deux cas susciterait, outre de précieuses lumières, une importante institution, qui procurerait à la sociocratie le principal avantage de la théocratie, car le développement du nouveau mode ferait bientôt surgir une caste sans hérédité, mieux adaptée que la population vulgaire au recrutement des chefs spirituels et même temporels.

— IV. LES DROITS ET LE RÔLE DE LA FEMME SELON PROUDHON ET L'ÉCOLE MUTUELLISTE. Les idées de Proudhon sur l'existence domestique et la condition sociale des femmes ne s'éloignent pas pour le fond de celles d'Auguste Comte. Comme le fondateur du positivisme, l'inventeur de la banque d'échange défend énergiquement, contre les émancipateurs et émancipatrices de la *femme*, les liens de famille et l'ordre domestique, tels qu'ils existent. Sur la question de l'autorité masculine et maritale, Proudhon se montre dans tous ses écrits conservateur et même rétrograde. Dans son premier mémoire sur la propriété, on lit ce paradoxe : « Entre la *femme* et l'homme il peut exister amour, passion, lien d'habitude et tout ce qu'on voudra; *il n'y a pas véritablement société. L'homme et la femme ne vont pas de compagnie*. La différence de sexe élève entre eux une séparation *de même nature que celle que la différence des races met entre les animaux*. Aussi, loin d'applaudir à ce qu'on appelle aujourd'hui émancipation de la *femme*, inclinerais-je bien plutôt, s'il fallait en venir à cette extrémité, *à mettre la femme en reclusion*. » — « Cela signifie, dit l'auteur, dans le troisième mémoire sur la propriété, que la *femme*, *par nature et par destination*, n'est *ni associée*, *ni citoyenne*, ni fonctionnaire public. »

Dans sa *Création de l'ordre*, Proudhon nous donne sur ce point quelques explications où se trouve le germe de sa théorie. « C'est en traitant de l'éducation, dit-il, qu'on aura à déterminer le rôle de la *femme* dans la société. La *femme*, jusqu'à ce qu'elle soit épouse, est *apprentie, tout au plus sous-maîtresse;* à l'atelier comme dans la famille, *elle reste mineure et ne fait point partie de la cité*. La *femme* n'est pas, comme on le dit vulgairement, *la moitié ni l'égale de l'homme, mais le complément vivant et sympathique qui achève de faire de lui une personne*. » Enfin, dans les *Contradictions économiques*, nous trouvons cette phrase : « Pour moi, plus j'y pense et moins je puis me rendre compte, hors de la famille et du ménage, de la destinée de la *femme ; courtisane* ou *ménagère* (ménagère, dis-je, et non pas servante), je n'y vois pas de milieu. »

En 1856, Proudhon fut amené à développer sa pensée sur la question de la *femme* et de l'égalité des sexes. A une lettre de Mme Jenny d'Héricourt, qui le mettait en demeure de déclarer s'il persistait dans une opinion jusqu'alors exprimée d'une manière incidente, il répondit « qu'il n'admettait pas que la *femme* eût le droit de séparer sa cause de celle de l'homme, et de réclamer pour elle-même une justice spéciale, comme si son premier ennemi et tyran était l'homme ; qu'il n'admettait pas davantage que la justice la plus rigoureuse pût jamais faire d'elle l'*égale* de l'homme ; qu'il n'admettait pas non plus que cette infériorité du sexe féminin constituât pour lui ni servage, ni humiliation, ni amoindrissement dans la dignité, la liberté et le bonheur; qu'il considérait, en conséquence, l'espèce de croisade faite par quelques dames de l'un et l'autre hémisphère, en faveur des prérogatives de leur sexe, comme un symptôme de la rénovation générale, mais comme un symptôme exagéré, comme *un affolement tenant précisément à l'infirmité du sexe, et à son incapacité de se connaître et de se régir lui-même.* » Dans une seconde lettre à Mme d'Héricourt, il maintint comme inébranlable aux objections de ses adversaires tout ce qu'il avait écrit antérieurement sur ce sujet. « J'ai constaté sur faits et pièces, dit-il, la vérité de toutes les assertions que vous me sommez de rétracter, à savoir : que la différence de sexe élève entre l'homme et la *femme* une séparation *analogue* (je n'ai pas dit égale) à celle que la différence des races et des espèces met entre les animaux ; qu'en raison de cette séparation ou différence, l'homme et la *femme* ne sont point *associés ;* je n'ai pas dit qu'ils ne pussent être autre chose ; que, par conséquent, la *femme* ne peut être dite *citoyenne* qu'en tant qu'elle est l'épouse du citoyen, comme on dit madame la présidente à l'épouse du président : ce qui n'implique pas qu'il n'existe point pour elle d'autre rôle. En deux mots, je suis en mesure d'établir par l'observation et le raisonnement que la *femme*, plus faible que l'homme quant à la force musculaire, ne lui est pas moins inférieure quant à la puissance industrielle, artistique, philosophique et morale ; en sorte que, si la condition de la *femme* dans la société doit être réglée, ainsi que vous le réclamez pour elles, par la même justice que la condition de l'homme, c'est fini d'elle : elle est esclave. A quoi j'ajoute aussitôt que c'est précisément le système que je repousse : le principe du droit pur, rigoureux, de ce droit terrible que le Romain comparait à une épée dégaînée, *jus strictum*, et qui régit entre eux les individus d'un même sexe, n'étant pas le même que celui qui gouverne les rapports entre individus de sexes différents. »

Par cette lettre, Proudhon se déclarait *en mesure d'établir* clairement la thèse contraire à l'émancipation féminine ; il promettait en quelque sorte au public une étude complète sur la question. Il la donna dans son important ouvrage *De la justice dans la révolution et dans l'Église*. C'est donc là surtout qu'il nous faut chercher les idées du célèbre socialiste sur les droits et le rôle normal de la *femme*.

L'auteur prend pour point de départ l'infériorité incontestée de la *femme*, sous le rapport de la force physique. Cette infériorité est, selon lui, un fait qui a sa signification et sa cause ; elle dépend du rôle que joue dans l'économie le fluide séminal, dont la plus forte part est employée à la production de la force. La *femme* ne produit pas, ne possède pas ce précieux fluide, source des énergies viriles, et voilà pourquoi elle est condamnée par la nature à la passivité ; de sa *non-masculinité* provient sa faiblesse. Que faut-il maintenant conclure, au point de vue de la justice, de la faiblesse physique de la *femme?* Proudhon soutient que cette infériorité de force engendre nécessairement dans la société une infériorité de droits. « Sans doute, dit-il, dans la société comme dans la vie, la force physique n'est pas tout : il y a d'autres éléments, d'autres facultés, dont nous devrons tenir compte. Mais si la force n'est pas tout, elle compte pour quelque chose : or, pour si peu qu'on la compte dans l'établissement des droits de l'individu, dans la balance de son actif et de son passif, il est évident, sous ce premier rapport, que, de quelque façon qu'on s'y prenne, et, à moins que la *femme* ne se rachète par d'autres avantages, son infériorité sociale et sa subordination vis-à-vis de l'homme en seront la conséquence. Quelle que soit l'inégalité de vigueur, de souplesse, d'agilité, de constance, que l'on observe, d'un côté, entre les hommes, de l'autre, entre les *femmes*, on peut, sans risque d'erreur, dire qu'en moyenne la force physique de l'homme est à celle de la *femme* comme 3 est à 2. Le rapport numérique de 3 à 2 indique donc, à ce premier point de vue, le rapport de valeur entre les sexes. Admettant que chacun, soit dans la famille, soit dans l'atelier, fonctionne et travaille selon la puissance dont il est doué, l'effet produit sera dans la même proportion, 3 est à 2 ; conséquemment, la répartition des avantages, à moins qu'une influence d'une autre nature n'en modifie les termes, toujours dans cette proportion, 3 est à 2. Voilà ce que dit la justice, qui n'est autre que la reconnaissance des rapports, et qui nous commande à tous, hommes et *femmes*, de faire à autrui comme nous voudrions qu'il nous fît lui-même, si nous étions à sa place. Qu'on ne vienne donc plus nous parler du *droit du plus fort :* ce n'est là qu'une misérable équivoque à l'usage des émancipées et de leurs collaborateurs. Supposons dans un pays deux races d'hommes mêlées, dont l'une soit physiquement supérieure à l'autre, comme l'homme l'est à la *femme*. Admettant que la justice la plus sévère préside aux relations de cette société, la race forte, à nombre égal et toute balance faite, obtiendra dans la production collective trois parts sur cinq : voilà pour l'économie publique. Mais ce n'est pas tout : je dis que, par la même raison, la volonté de la race forte pèsera dans le gouvernement comme 3 contre 2, c'est-à-dire qu'à nombre égal elle commandera à l'autre, ainsi qu'il arrive dans les sociétés en commandite, où les décisions se prennent à la majorité des actions, non des suffrages : voilà pour la politique. Eh bien ! c'est ce qui est arrivé pour la *femme*. »

Passons à l'infériorité intellectuelle de la *femme*. Comme fait actuel, elle n'est pas contestée par les émancipateurs. Toute la question est de savoir si cette infériorité est accidentelle ou naturelle, si elle doit être attribuée à l'éducation et à la constitution sociale et peut disparaître par la réforme de l'éducation et des lois, ou si elle est le produit des causes organiques sur lesquelles le progrès social ne saurait avoir d'action. Proudhon soutient qu'elle est naturelle et fatale. Il n'admet pas que, par le développement de l'instruction, l'inégalité des deux sexes doive s'effacer jamais ; car, dit-il, l'instruction, en théorie et application, doit être, pour tout individu, encyclopédique ; elle embrasse une suite d'études et de manœuvres dont la *femme*, par la faiblesse de son cerveau autant que par celle de ses muscles, est incapable. On invoque l'égalité des âmes ; mais, en dernière analyse, l'âme ne peut être jugée que sur ses actes ; cela est élémentaire en droit. Si donc les actes de l'âme masculine, obtenus par l'intermédiaire du cerveau et des muscles, valent plus que les actes de l'âme féminine, l'égalité entre elles se réduit à une fiction de l'autre monde ; sur cette terre, elle est impossible. On allègue que le progrès social est à l'égalité ; mais c'est entre sujets de même ordre et de constitution équivalente que le progrès est à l'égalité : ce n'est pas de l'homme à la *femme;* car il faudrait pour cela que le premier cessât de progresser dans l'intégralité de son être, pendant que la seconde progresserait dans l'intégralité du sien, ce qui est inadmissible. L'égalité intellectuelle des deux sexes ne serait possible que par l'arrêt, l'abaissement systématique de l'homme. « Pour mettre les *femmes* au pair avec nous, il faudrait rendre en nous la force et l'intelligence inutiles, arrêter le progrès de la science, de l'industrie, du travail, empêcher l'humanité de développer virilement sa puissance, la mutiler dans son corps et dans son âme, mentir à la destinée, refouler la nature, le tout pour la plus grande gloire de cette pauvre petite âme de *femme*, qui ne peut ni rivaliser avec son compagnon, ni le suivre. »

En quoi consiste l'infériorité intellectuelle de la *femme?* Selon Proudhon, elle est à la fois quantitative et qualitative. Elle porte d'abord sur la quantité du produit, ce qui se comprend très-bien, si l'on considère « qu'en raison de l'influence réciproque, constante, intime, du corps sur l'âme et de l'âme sur le corps, la force physique n'est pas moins nécessaire au travail de la pensée qu'à celui des muscles, et que, par conséquent, sauf le cas de maladie, la pensée, en tout être vivant, est proportionnelle à la force. » Elle devient ensuite qualitative, parce que, « comme l'a dit Kant, la qualité dans les choses est un aspect particulier de la quantité, résultant de la comparaison de deux quantités inégales. » Qu'est-ce que c'est que cette infériorité qualitative de la pensée féminine? Proudhon la rapproche de l'impuissance de la *femme* à produire le fluide séminal. « La *femme*, dit-il, a cinq sens, comme l'homme ; elle est organisée comme l'homme ; elle voit, elle sent, elle se nourrit, elle marche, elle agit, comme l'homme ; il ne lui manque, au point de vue de la force physique, pour égaler l'homme, qu'une chose, qui est de produire des germes. De même, au point de vue de l'intelligence, la *femme* a des perceptions, de la mémoire, de l'imagination ; elle est capable d'attention, de réflexion, de jugement : que lui manque-t-il? De produire des germes, c'est-à-dire des idées ; ce que les Latins appelaient *genius*, le génie, comme, qui dirait la faculté génératrice de l'esprit. » Proudhon désigne ici sous le nom d'*idées*, les idées abstraites et générales, les universaux, les catégories ; c'est dans la faculté de produire ces idées abstraites et générales, ces catégories, qu'il fait consister le génie ; et cette faculté il la refuse à la *femme*. « La *femme* ne forme, par elle-même, ni universaux ni catégories : capable, jusqu'à certain point, de recevoir l'idée et d'en suivre la déduction, elle l'attend d'ailleurs ; elle ne généralise point, ne synthétise pas. Son esprit est antimétaphysique... La *femme* a contribué largement pour sa part au vocabulaire des langues, je le crois ; mais ce n'est pas elle qui a créé les mots qui servent aux idées abstraites, *substance*, *cause*, *temps*, *espace*, *quantité*, *rapport*, etc. ; ce n'est pas elle, par conséquent, qui a créé les formes grammaticales et les particules, pas plus qu'elle n'a inventé l'arithmétique et l'algèbre... L'humanité ne doit aux *femmes* aucune idée morale, politique, philosophique ; elle a marché dans la science sans leur coopération ; elle n'en a tiré que des oracles... L'humanité ne doit aux *femmes* aucune découverte industrielle, pas la moindre mécanique. L'homme invente, perfectionne, travaille, produit, nourrit la *femme :* elle attend de lui, avec sa profession de foi, sa petite tâche, *mollia pensa;* elle n'a pas même inventé son fuseau et sa quenouille... Le rôle de la *femme*, dans les lettres, est le même que dans la manufacture : elle sert là où le génie n'est plus de service, comme une broche, comme une bobine. »

Conclusion : l'infériorité intellectuelle de la *femme* doit nécessairement, comme son infériorité physique, entraîner des conséquences sociales. Puisque l'intelligence est en raison de la force, nous retrouvons ici le rapport précédemment établi, savoir que la puissance intellectuelle étant chez l'homme comme 3, elle sera chez la *femme* comme 2. Et puisque, dans l'action économique, politique et sociale, la force du corps et celle de l'esprit concourent ensemble et se multiplient l'une par l'autre, la valeur physique et intellectuelle de l'homme sera à la valeur physique et intellectuelle de la *femme* comme 3×3 est à 2×2, soit 9 à 4. Sans doute, la *femme*, contribuant dans la mesure qui lui est propre à l'ordre social et à la production de la richesse, il est juste que sa voix soit entendue ; tandis que, dans l'assemblée générale, le suffrage de l'homme comptera pour 9, celui de la *femme* comptera pour 4 : voilà ce que disent d'un commun accord l'arithmétique et la justice.

Inférieure à l'homme sous le double rapport physique et intellectuel, la *femme* s'élève-t-elle à l'égalité dans l'ordre moral? L'infirmité de son sexe, que nous avons reconnue dans son intelligence comme dans ses muscles, se retrouve-t-elle dans sa conscience? Proudhon soutient qu'à ce troisième point de vue, pas plus qu'aux deux précédents, la *femme* ne saurait être l'égale de l'homme. Sa conscience, dit-il, est plus débile de toute la différence qui sépare son esprit du nôtre ; sa moralité est d'une autre nature ; ce qu'elle conçoit comme bien et mal n'est pas identiquement le même que ce que l'homme conçoit lui-même comme bien et mal, en sorte que, relativement à nous, la *femme* peut être qualifiée un être *immoral*. Observez-la ; vous la trouvez toujours en deçà ou au delà de la justice ; l'inégalité est le propre de son âme ; chez elle, nulle tendance à cet équilibre de droits et de devoirs qui fait le tourment de l'homme, et hors duquel il se tient vis-à-vis de son semblable dans une lutte acharnée. Ce qu'elle rêve est d'être, ne fût-ce qu'un jour, une heure, dame, princesse, reine ou fée. Ce qu'elle aime par-dessus tout et adore, ce sont les distinctions, les préférences, les privilèges. La justice qui nivelle les rangs et ne fait aucune acception de personnes, lui est insupportable. Comme son esprit est antimétaphysique, sa conscience est antijuridique : elle le montre dans toutes les circonstances de sa vie. Et il n'est pas étonnant que cette infériorité morale de la *femme* s'ajoute à son infériorité physique et intellectuelle ; car elle en est une suite nécessaire. Nous avons vu l'intelligence se proportionner à la force : comment la vertu ne se proportionnerait-elle pas à son tour à l'une et à l'autre? Qui produit, chez l'homme, cette énergie de volonté, cette confiance en lui-même, cette franchise, cette audace, toutes ces qualités puissantes que l'on est convenu de désigner par un seul mot, le *moral?* Qui lui inspire, avec le sentiment de sa dignité, le dégoût du mensonge, la haine de l'injustice et l'horreur de toute domination? Rien autre que la conscience de sa force et de sa raison. C'est par la conscience qu'il a de sa propre valeur que l'homme arrive au respect de lui-même et des autres, et qu'il conçoit cette notion du droit, souveraine et prépondérante en toute âme virile. Toutes les langues consacrent cette analogie : la force est le point de départ de la vertu. Et d'un autre côté, c'est précisément la faiblesse de la *femme*, c'est la conscience qu'elle a de sa faiblesse, qui l'éloigne de la justice ; par là s'expliquent sa timidité naturelle, son instinct de résignation et de soumission, sa docilité, sa facilité à pleurer, son manque d'orgueil, qui la porte à s'humilier, à implorer, à demander grâce, sans qu'elle en éprouve honte ni déchéance. De même que, pour arriver à l'idée conçue par l'homme et produite spontanément, la *femme* a besoin d'une surexcitation de tout son être, de même il lui faut, pour arriver à la justice, le secours de l'amour et de l'idéal : elle ne comprend le devoir que comme imposé d'en haut, comme une religion. Sa conscience est comme celle de l'enfant, pour qui la justice n'est d'abord qu'un précepte reçu du dehors. La pudeur même naît dans la conscience virile, où elle est une forme de la dignité personnelle, et ne prend possession de la conscience féminine que grâce à l'initiative de l'homme. Pourquoi, indépendamment des causes économiques et politiques qui s'y ajoutent, la prostitution est-elle incomparablement plus grande chez les *femmes* que chez les hommes? Pourquoi, dans la vie générale des nations, la polygynie est-elle si fréquente, la polyandrie si rare? Pourquoi la *femme* répugne-t-elle moins que l'homme à la promiscuité, ainsi qu'en témoigne l'histoire des sectes gnostiques, si ce n'est que son moi est plus faible que le nôtre ; qu'elle est toujours plus près de la nature, c'est-à-dire de l'état de nature ; qu'elle a, par conséquent, un sentiment beaucoup moins énergique de sa dignité ; qu'autant son esprit reste, par lui-même, borné à l'aperception sensible, autant sa conscience reste dans la sphère des affections ; que, dans ces conditions intellectuelles et morales, sa fonction naturelle étant surtout l'enfantement, elle tend, de toutes les puissances de son être, à un but unique, qui est de vaquer aux œuvres de l'amour?

L'infériorité morale de la *femme* constatée, il va de soi que cette troisième infériorité doit produire les mêmes conséquences sociales et juridiques que les deux précédentes, c'est-à-dire, au point de vue moral, comme au point de vue physique et intellectuel, la valeur sociale comparative de la *femme* est à celle de l'homme comme 2 est à 3. Et puisque la société est constituée sur la combinaison de ces trois éléments, travail, science, justice, la valeur totale de l'homme et de la *femme*, leur apport et par conséquent leur part d'influence, comparés entre eux, seront comme $3 \times 3 \times 3$ est à $2 \times 2 \times 2$, soit 27 à 8. Dans ces conditions, la *femme* ne peut prétendre à balancer la puissance virile ; sa subordination est inévitable. De par la nature et devant la justice, elle ne pèse pas le tiers de l'homme ; en sorte que l'émancipation qu'on revendique en son nom serait la consécration légale de sa misère, pour ne pas dire de sa servitude. La seule espérance qui lui reste est de trouver une combinaison qui la rachète : cette combinaison, c'est le mariage.

Il nous reste à exposer la théorie proudhonienne du mariage. Le mariage, selon Proudhon, n'est pas simplement un système de garanties juridiques, entre les trois termes de la famille naturelle, père, mère et enfant, l'institution légale, au profit de l'enfant, de la double responsabilité paternelle et maternelle. Cette donnée du sens commun est trop simple pour l'auteur des *Contradictions économiques*. Il veut à toute force trouver au lien conjugal une finalité plus élevée, plus profonde et plus mystérieuse. Comme les disciples de Saint-Simon et comme Auguste Comte, il entend que le mariage ait un but social, supérieur à celui que tout le monde connaît et qui concerne les conditions de la procréation, c'est-à-dire les devoirs acceptés, contractés en commun, de protection et d'éducation à l'égard des enfants. Quel est ce but supérieur du mariage? C'est la constitution d'un organisme qui permette à la justice de se réaliser dans l'humanité à titre de fonction, d'un organisme qui corresponde à la justice comme le cerveau correspond à l'intelligence. Et d'abord, Proudhon estime nécessaire que la justice ait un organe. « Au-dessus des trois règnes de la nature, dit-il, s'élève un quatrième règne, le règne de l'esprit libre, règne de l'idéal et du droit, en d'autres termes, le règne de l'humanité. Pour que ce règne subsiste, il faut que la loi qui le constitue, à savoir la *justice*, pénètre les âmes autrement que comme une simple notion, un rapport, une idée pure ; il faut qu'elle existe dans le sujet humain à titre de sentiment, d'affection, de faculté, de fonction, la plus positive de toutes les fonctions et la plus impérieuse. Sans cette réalisation animique, la justice, se réduisant à une vue de l'esprit, ne commanderait pas à la volonté ; ce serait une manière hypothétique de concilier les intérêts dont l'égoïsme pourrait, à l'occasion, reconnaître l'avantage, mais qui, par elle-même, ne l'obligerait point, et semblerait même ridicule, dès qu'elle entraînerait pour lui un sacrifice... La vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher, ont chacun leur organe ; l'amour a le sien ; la pensée a aussi le sien, qui est le cerveau, et, dans ce cerveau, chacune des facultés de la pensée a son petit appareil. Comment la justice, faculté souveraine, n'aurait-elle pas son organisme, proportionné à l'importance de sa fonction? Je l'avoue, pour ma part, quelque étrange que les habitudes de notre esprit nous fassent paraître cette idée d'un organisme correspondant à la justice, j'aurais peine à croire à la réalité d'une loi morale et à l'obligation qu'elle impose, si cette réalité ne devait avoir d'autre gage que le mot vague de *conscience*. C'est donc très-sérieusement, selon moi, qu'après avoir déterminé spéculativement, dans ses termes principaux, la justice comme loi ou rapport, et en avoir constaté le néant dans les systèmes religieux, nous devons en chercher encore la *condition physiologique* ou *fonctionnelle*, puisque, sans cela, elle reste pour nous comme un mythe, une hypothèse de notre sociabilité, un commandement étranger à notre âme. »

Il faut un organe à la justice ; voilà qui est entendu ; il faut que la justice se constitue, se fasse sentir comme une véritable fonction physiologique, sans quoi sa force impérative et obligatoire manquerait de certitude. Quel peut être cet organe? La liberté a pour organe la totalité du sujet humain. La justice exige plus que cette totalité. Elle dépasse la mesure de l'individu ; c'est le pacte de la liberté, ce qui suppose au moins deux termes. L'*organe juridique se composera donc de deux personnes*. Ce n'est pas tout : il ne faut pas que ces deux personnes soient égales ; car, entre individus de valeur égale et de prétentions pareilles, il y a naturellement antagonisme, joûte, loterie, agiotage, discorde, guerre ; peu de respect, peu d'affection, point de dévouement. Proudhon n'admet pas que, dans ces conditions, la justice puisse vivre, se développer, devenir pour l'homme une religion et une gloire. Il faut, pour la justice, une dualité formée de deux individus de qualités dissemblables et inégales, d'inclinations différentes, de caractères opposés, tels enfin que les pose la nature dans le père et l'enfant, mieux encore dans le couple conjugal, sous la double figure de l'homme et de la *femme*. A la question posée ci-dessus, nous pouvons maintenant répondre : *L'organe donné par la nature à la justice est la dualité sexuelle*. Nous dirons de l'individu humain qu'il est une *liberté organisée*, et du couple conjugal, qu'il est une *justice organisée*. C'est en vue de cette production de la justice par le pacte conjugal ; c'est pour la prophétiser, pour la préparer en quelque sorte, que la distinction des sexes a été établie par la nature dans tous les êtres vivants.

Rendons-nous compte maintenant de la nature de ce pacte qui s'appelle le mariage, de ce pacte sans lequel les autres seraient comme de plein droit résiliés. Quel est ici l'apport des parties? En d'autres termes, qu'est-ce qui fait la matière du contrat? Ce ne sont pas les services : de l'homme à la *femme*, l'échange de services se conçoit sans doute et peut exister ; de là, le contrat de domesticité. Mais la servante n'est pas l'épouse. Le concubinat même et la maternité, joints au service du ménage, ne suffiraient pas à faire passer la *femme* du rang de domestique à celui de matrone : tout cela peut se liquider en argent, tandis que les honoraires de l'épouse ne peuvent s'estimer ni en marchandises ni en espèces. Le mariage est l'union de deux éléments hétérogènes, la *puissance* et la *grâce :* le premier représenté par l'homme, producteur, inventeur, savant, guerrier, administrateur, magistrat ; le second, représenté par la *femme*, qui est, par nature et par destination, l'idéalité réalisée, vivante, de tout ce dont l'homme possède en lui, à un degré supérieur, la faculté, dans les trois ordres du travail, du savoir et du droit. Comment l'union de ces deux éléments produit-elle la justice? C'est par l'action de la grâce féminine sur la force virile. Cette dernière resterait inféconde dans l'ordre physique, dans l'ordre intellectuel et dans l'ordre moral, n'était le stimulant précieux qu'elle reçoit de l'idéal représenté par la *femme*. « Sans cette excitation puissante, l'homme ne devient ni laborieux, ni intelligent, ni digne ; il croupit dans la fainéantise, l'imbécillité et l'abjection. La grâce ou l'idéal est l'aliment dont se nourrit le courage de l'homme, qui développe son génie, fortifie sa conscience. » Il faut bien comprendre l'enchaînement des idées qui ont conduit Proudhon à sa théorie du couple conjugal. Selon lui, la justice découle du sentiment de la dignité personnelle ; or, dit-il, sans l'idéal point de dignité ; sans la *femme* et l'amour qu'elle inspire, point d'idéal. Il suit de là que l'union de l'homme et de la *femme* ne constitue pas un pacte synallagmatique, un tel pacte supposant les contractants ou échangistes respectivement complets dans leur être et relativement équivalents ou égaux : ils forment, au moral comme au physique, un tout organique, dont les parties sont complémentaires l'une de l'autre ; c'est une personne composée de deux personnes, une âme douée de deux intelligences et de deux volontés.

Les deux individus liés par le mariage ne peuvent former une personne unique, un organisme unique qu'à une condition, c'est que chacun d'eux fasse abnégation complète de sa vie, de son moi particulier; d'où cette conséquence, que le mariage implique la loi d'un dévouement réciproque absolu. Cette loi de dévouement réciproque et de *justification* mutuelle établit entre les époux une entière communauté de fortune, d'honneur et de conscience; d'où naît le caractère exclusif et indissoluble, sans lequel, dans la théorie de Proudhon, le mariage ne saurait se comprendre. Le mariage, dit-il, est, des deux parts, monogame, parce que la conscience est commune entre les époux, et qu'elle ne peut, sans se dissoudre, admettre un tiers participant. Le mariage est indissoluble, parce que la conscience est immuable. « La *femme*, expression de l'idéal, peut bien, quant à l'amour, avoir dans une autre *femme* une doublure, et de son vivant être remplacée ; l'homme, expression de la puissance, pareillement. Mais quant à la justification dont l'homme et la *femme* sont agents l'un pour l'autre, ils ne peuvent pas, hors le cas de mort, se quitter et se donner mutuellement un rechange, puisque ce serait avouer leur commune indignité, se *déjustifier*, si l'on peut ainsi dire, en d'autres termes, devenir sacriléges. L'homme qui change de *femme* fait conscience neuve : il ne s'amende pas, il se déprave. »

L'entière communauté que le mariage établit entre les époux n'efface pas leur inégalité mutuelle. En vertu de cette inégalité même, chacune des deux parties de l'organisme conjugal a sa fonction spéciale à remplir, et cette spécialité de fonctions fonde la hiérarchie domestique. Il est très-naturel que l'époux conserve le commandement et la responsabilité, parce qu'il représente la force, et que la *femme*, pour la puissance des facultés, ne saurait entrer en comparaison avec lui. Il est très-naturel que l'épouse obéisse, précisément parce qu'elle représente la grâce, l'idéal. « Par l'idéalité de son être, la *femme* est, pour ainsi dire, hors prix. Elle atteint plus haut que l'homme, mais à condition d'être portée par lui ; pour qu'elle conserve cette grâce inestimable, qui n'est pas en elle une faculté positive, mais une qualité, un mode, un état, il faut qu'elle accepte la loi de la puissance maritale : l'égalité, la rendant odieuse et laide, serait la dissolution du mariage, la mort de l'amour, la perte du genre humain. »

— Mœurs. *La femme étudiée dans ses goûts et dans l'abus qu'elle peut faire du pouvoir de ses charmes*. Tout le monde sait que la *femme* a reçu de la nature même un goût très-vif pour tout ce qui brille, pour tout ce qui peut la parer et rehausser sa beauté. Ce goût, en lui-même, semble parfaitement légitime. Tout, chez elle, lui fait une nécessité de la parure, non-seulement sa constitution physique, mais encore la destination sociale qu'elle ne peut accomplir que par l'attrait qu'elle inspire. C'est dans cet attrait que gît toute sa force, et elle le sait. De là pour elle la nécessité de plaire, plaire toujours, et, par conséquent, de se parer ; car « c'est par les yeux que l'amour pénètre dans l'âme, » dit Euripide. Aussi, tout ce qui peut servir à la parure exerce sur elle une attraction à laquelle elle résiste difficilement, et éveille toutes ses convoitises. Les plus sages, les plus pures n'y échappent pas.

MARGUERITE.

A peine mes genoux
Peuvent-ils me porter! Je viens, le croiriez-vous?
D'en trouver encore une, encore une cassette
D'ébène, magnifique et pleine de bijoux
Plus beaux que les premiers. J'en vais perdre la tête.
Regardez, admirez!

MARTHE, *lui ajustant la parure.*

Heureuse créature!

MARGUERITE.

Quel dommage, pourtant, de ne pouvoir, hélas!
Se montrer dans la rue avec, ou dans l'église.
(*Faust*.)

Combien aussi de malheureuses n'ont pu résister à l'attrait que tous les objets de cette nature exercent sur elles et l'ont cruellement expié! Il n'y a pas de jour où quelque pauvre créature ne vienne se briser à cet écueil et s'y perdre corps et âme. Ce qui montre, du reste, l'importance que les *femmes* donnent à la toilette, c'est le sérieux avec lequel elles traitent tout ce qui s'y rapporte. Quand elles délibèrent sur cette grave affaire, elles prennent leur air le plus grave ; les petites filles mêmes ont le droit d'émettre leur opinion, tant on désire être éclairé. La facilité avec laquelle elles s'enlaidissent par des moyens artificiels, croyant se rendre plus attrayantes, la satisfaction naïve qu'elles tirent de leurs charmes empruntés, que, mieux que personne, elles savent ne pas exister en réalité, tout en attestant leur goût pour la parure, est en même temps, quoi qu'on en dise, un trait distinctif de leur nature.

A Rome, le goût de la parure chez les *femmes* commença à se développer vers la dernière guerre punique. Un de ses premiers effets fut, vingt ans après, une véritable sédition de *femmes*. Les plus exaltées allaient jusqu'à dire qu'il fallait faire comme jadis les plébéiens, c'est-à-dire se retirer sur le mont Aventin. Ces dames demandaient, voulaient, réclamaient, exigeaient l'abrogation de la loi Oppia, rendue vingt ans auparavant. Le jour où cette sédition eut lieu, les *femmes* étaient descendues dans les rues et occupaient toutes les avenues conduisant au Capitole, abordaient tous les citoyens qui passaient et leur faisaient part de leurs plaintes et de leurs réclamations contre cette affreuse loi qui les opprimait si cruellement. Ces plaintes, que Tite-Live met dans la bouche du tribun qui avait pris en main la cause du beau sexe, se résumaient ainsi : « Nous ne pouvons exercer ni magistrature ni sacerdoce ; les honneurs du triomphe, les distinctions civiles et militaires, les récompenses de la valeur, les dépouilles enlevées aux ennemis, rien de tout cela n'est pour nous. La toilette, les ajustements, la parure : voilà le lot qui nous a été laissé. Que nous reste-t-il à nous, pauvres *femmes*, si vous nous les enlevez? Notre deuil consiste à quitter l'or et la pourpre ; voulez-vous nous condamner à un deuil perpétuel? Que nous servira d'être riches, si l'on nous interdit l'or et la pourpre? Comment alors celles qui sont opulentes pourront-elles se distinguer de celles qui ne le sont pas, lorsque la simplicité de notre parure sera l'œuvre de la loi et non une conséquence de la pauvreté? » La nature féminine de tous ces arguments, surtout du dernier, où éclate si naïvement la vanité que la *femme* ressent de la richesse, est frappante. « La loi Oppia, ajoutaient-elles, n'a pas même pour elle le prétexte de l'économie, du moins à l'égard de l'or, car il n'éprouve aucun déchet et on ne risque que de perdre le prix de la façon : quel excès d'avarice! Les objets d'or sont bien moins un luxe coûteux qu'un excellent placement, une ressource pour les besoins particuliers ou publics. » Habile argument à faire valoir auprès des Romains. « Pourquoi donc, disaient-elles en se posant en victimes, quand tout le monde, quand l'État, quand tous les citoyens se ressentent des prospérités de la république, nous seules ne pourrions goûter tous les fruits de la paix et jouir de l'accroissement de la richesse publique? N'est-ce pas une honte que les *femmes* des Sabins puissent venir étaler parmi nous les parures et les ornements que vous nous interdisez? » Cependant l'affluence des *femmes* devenait toujours plus grande, incessamment grossie par l'arrivée de celles qui accouraient des villes et des bourgades voisines. Pas une n'avait voulu manquer au rendez-vous. Elles s'adressaient à tous les citoyens et poussaient même la hardiesse jusqu'à fatiguer de leurs sollicitations les consuls, les préteurs et les autres magistrats. C'était un véritable scandale, et Caton, qui eut beaucoup de peine à traverser toute cette foule pour arriver au Forum, en fut indigné. Aussi débute-t-il par une exorde *ab irato :* « Romains, s'écrie-t-il, si chacun de nous avait accoutumé sa *femme* à ne s'écarter jamais de la soumission que réclament les droits et l'autorité du mari, nous n'aurions pas à lutter aujourd'hui contre les exigences du sexe entier. Aussitôt que nos *femmes* ont su, par leur esprit de domination, triompher de notre liberté dans nos maisons, elles ne craignent pas de venir ici dans le Forum les terrasser et les fouler aux pieds, et, pour n'avoir pas eu le courage de résister à chacune d'elles en particulier, nous sommes réduits à la honte de les craindre toutes ensemble. Assurément, ce n'a pas été sans rougir que j'ai traversé, il y a quelques moments, cette multitude de *femmes* pour arriver au Forum. Si je n'eusse été retenu par le sentiment de considération et de respect que j'ai pour chacune en particulier plus que pour toutes en général, et si je n'eusse voulu leur épargner la honte de se voir apostropher par un consul, je les aurais interpellées en ces termes : « D'où vous vient donc l'effronterie » de courir ainsi les rues, d'assiéger les passages, et d'adresser vos sollicitations à des » hommes qui vous sont étrangers? Chacune » de vous n'a-t-elle pu faire la même prière » à son mari dans sa maison? Etes-vous donc » plus caressantes en public qu'en particulier, et avez-vous plus de pouvoir sur l'esprit des étrangers que sur celui de vos » époux? » On voit que Caton n'y va pas de main morte. C'est une curieuse figure que celle de ce Caton, véritable utilitaire, qui faisait tuer les vieux chevaux quand ils ne pouvaient plus travailler, et vendre les esclaves usés par les années et le travail, quand ils n'étaient plus bons à rien. Il n'était cependant pas insensible aux charmes du beau sexe, comme on dit vulgairement ; ses servantes le savaient bien. Ainsi, à l'âge de plus de quatre-vingts ans, il épousa une jeune esclave avec laquelle il entretenait déjà un commerce depuis plusieurs années ; mais, à la différence des vieux barbons qui épousaient des jeunesses, il sut la faire rester à sa place. De pareils hommes, qui ont une méfiance des *femmes* d'autant plus grande qu'ils savent le vif attrait qu'elles exercent sur eux, les connaissent, en général, très-bien, surtout dans ce qu'elles ont de mauvais, et l'on s'en aperçoit au discours du consul Caton. « Quoi! continue Caton, si vous leur laissez rompre les liens qui enchaînent leur indépendance en les assujettissant à leurs maris, pensez-vous qu'il vous sera facile de les supporter? Vous voyez combien, avec toutes ces entraves légales, nous avons de peine à les contenir dans le devoir. Aussi ne seront-elles pas plutôt nos égales, que nous tomberons sous leur joug. De quel prétexte, au moins plausible, peuvent-elles couvrir leur séditieux rassemblement? Nous voulons être resplendissantes d'or et de pourpre, me répond une voix ; nous voulons nous promener par la ville, les jours de fêtes et les autres jours, traînées dans de magnifiques chars, comme pour triompher de la loi vaincue et abrogée, et de la liberté de vos suffrages ; nous voulons enfin qu'on ne mette plus de bornes à nos dépenses et à notre luxe. Vous m'avez souvent entendu, Romains, me plaindre de la prodigalité des hommes, des *femmes*, des particuliers et même des magistrats ; vous m'avez souvent entendu dire que la république était travaillée des deux vices opposés : l'avarice et le luxe, plaies qui ont causé le renversement des grands empires. Du temps de nos pères, le roi Pyrrhus chargea son ambassadeur Cinéas de gagner, par des présents, non-seulement les hommes, mais encore les *femmes*. A cette époque, il n'y avait point encore de loi Oppia pour mettre un frein au luxe de celles-ci ; cependant, aucune n'accepta les dons qui leur étaient offerts. En serait-il encore de même aujourd'hui? Voulez-vous donc, Romains, en abolissant la loi Oppia, exciter entre vos *femmes* une émulation de luxe, qui aura pour effet de porter les riches à se donner des ornements qu'aucune autre de condition inférieure ne pourra se procurer, et les pauvres à faire des efforts au-dessus de leurs moyens, pour se soustraire au mépris que leur attirerait une différence trop marquée? Certes, dès qu'elles auront commencé à regarder comme honteux ce qui ne l'est pas, on ne les verra plus rougir de ce qui doit inspirer de la honte. Celle à qui sa propre fortune le permettra fera elle-même les frais de sa parure ; celle qui ne sera pas en état d'y suffire demandera à son mari les moyens d'y subvenir. Malheur au mari qui se laissera fléchir, et à celui qui demeurera inflexible! Bientôt il verra sa *femme* recevoir d'un autre ce qu'il aura lui-même refusé de lui donner. Ne croyez pas, Romains, que les choses en demeureront au point où elles étaient avant la promulgation de la loi Oppia. Vous verrez le luxe, semblable à une bête féroce, irritée de sa captivité, s'échapper de ses liens, plus furieux que jamais. » Il était impossible de mieux dire ; cependant, tous les efforts de Caton furent inutiles. Les dames romaines ne voulaient plus de la loi Oppia et elles arrivèrent à leurs fins. L'affaire n'ayant pas été terminée le jour même, une multitude de *femmes*, encore plus considérable que la veille, se répandit le lendemain dans les lieux publics : elles allèrent toutes ensemble assiéger les portes des tribuns qui s'opposaient à la proposition de leur collègue, et ne cessèrent leurs instances qu'après les avoir amenés à se désister. La loi Oppia fut abrogée ; mais l'avenir se chargera de donner raison à Caton, en justifiant toutes ses prédictions.

Dans les sociétés modernes, où la *femme* jouit d'une liberté peut-être excessive, la frivolité de ses goûts, l'instinct irrésistible qui la porte à s'occuper constamment de sa beauté et de tout ce qui peut en rehausser l'éclat, sont bien plus dangereux encore qu'ils ne l'étaient à Rome, au temps de Caton. Les *femmes* du demi-monde, comme on les appelle,