NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

112 N° 1 1990

Un autre féminisme?

Marie HENDRICKX

p. 67 - 79

https://www.nrt.be/fr/articles/un-autre-feminisme-228

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Un autre féminisme?

Il y a d'étranges rencontres dans les idées. Qui penserait par exemple à rapprocher la pensée de Jean-Paul II de celle de Simone de Beauvoir? Le moins que l'on puisse dire de cette dernière est qu'elle n'a rien d'une «grenouille de bénitier»! Et pourtant, elle écrit: «Je pense qu'une des choses qui m'a énormément aidée à neutraliser le problème de la féminité, c'est une enfance très religieuse avec une piété intérieure très forte... Dieu m'aimait autant que si j'avais été un homme; il n'y avait donc pas de différence entre les saints et les saintes... Ainsi, avant toute intervention des thèmes égalitaires d'ordre intellectuel, une espèce d'égalité morale, spirituelle, en tant qu'être humain, m'était donnée par l'importance même qu'avait eue pour moi, malgré tout, cette éducation religieuse[1].»

L'être humain, sujet de relations

On sait l'importance qu'a eue *Le deuxième sexe* pour le féminisme des années 1960-1970[2]; cet ouvrage conteste l'existence d'une nature féminine au-delà des stéréotypes culturels. Mais ici, il semble que l'auteur ose une affirmation plus capitale encore: comme tout être humain, la femme trouve d'abord son identité par la relation à autrui, et singulièrement par la relation à Dieu. La femme est d'abord sujet, et sujet de relations. Par là Simone de Beauvoir rejoint une des insistances fondamentales de Jean-Paul II.

Mulieris dignitatem reprend en effet comme «leitmotiv» cette phrase de *Gaudium et spes*: «L'homme, l'être humain, est la seule créature sur terre que Dieu ait voulue pour elle-même» (*GS*, 24)[3]. C'est aussi un des «leitmotive» de la catéchèse pontificale sur l'être humain comme être corporel, homme et femme fait pour l'unité.

L'enseignement du Pape sur ce point s'enracine dans une méditation de la Genèse. Il commence, le 12 septembre 1979, par une prise en compte de l'indication capitale de *Gn 1*, 27: «Dieu créa l'homme à son image, à son image il le créa, homme et femme

1. Cité par Yv. PELLÉ-DOUEL, *L'Église et la promotion de la femme*, Paris, Fleurus, 1969, p. 92.
2. Paris, Gallimard, 1949 (première édition).
3. Cf. Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, 7, 10, 18, 20, 30.

il les créa.» Jean-Paul II voit dans cette proposition l'indication que l'être humain n'est compréhensible qu'à partir de sa relation avec Dieu, et que cette vérité vaut de la même manière pour l'homme et pour la femme, avec pour corollaire l'irréductibilité de l'être humain au reste du «monde», c'est-à-dire à l'univers des objets[4].

Un mois plus tard, le 10 octobre 1979, Jean-Paul II va concentrer sa réflexion sur cette irréductibilité, cette spécificité de l'être humain. Pour cela, il analyse une autre proposition de la Genèse, tirée cette fois du second récit de la création: «Il n'est pas bon, dit Dieu, que l'homme soit seul. Je veux lui faire une aide qui soit semblable à lui (*Gn* 2, 18)[5].»

L'interprétation de ce verset semble immédiate: Dieu va créer pour l'homme une compagne, la femme. Mais, contre cette interprétation spontanée, le Pape invite en quelque sorte à marquer un temps d'arrêt: «l'homme» dont il s'agit, ce n'est pas spécialement l'homme au masculin, c'est l'être humain en général, féminin et masculin. La solitude dont il est question n'est pas d'abord celle de l'homme auquel manquerait la femme, pas plus que celle d'une femme à qui manquerait un homme; c'est d'abord une solitude qui découle de la nature même de l'être humain, celle d'un sujet auquel fait défaut un autre sujet. L'être humain prend conscience de cette solitude lorsqu'il découvre sa subjectivité. Dieu l'invite à nommer tous les êtres vivants de la terre, et il s'aperçoit qu'aucun d'eux ne peut lui être comparé, aucun qui soit sujet comme lui, aucun qui soit capable de prendre distance par rapport à lui-même, de se connaître et de se nommer lui-même. L'être humain, homme ou femme, est seul parce qu'il est sur la terre le seul vivant capable de réflexivité, capable de se constituer comme personne.

L'antique récit biblique, tel que l'interprète Jean-Paul II, pose ainsi la donnée la plus incontournable de la philosophie: l'être humain est capable de se mettre à distance de lui-même, de se regarder lui-même, de regarder, parmi tout ce qui n'est pas lui, son «moi» dans le monde avec autrui. Mais il sait que ce «moi», mis à distance de lui-même pour le regarder, n'épuise pas tout ce qu'il est, ne s'identifie pas parfaitement avec lui: au cœur du «moi» conscient, il découvre encore un «moi conscient qu'il est conscient», et ainsi de suite. Mais la source de sa conscience, le «je», il ne le rejoint jamais. Le fait premier et essentiel en lui, le «je», source de con-

4. Ces discours sont rassemblés dans JEAN-PAUL II, *À l'image de Dieu. Homme et femme*, Paris, Cerf, 1980; cf. p. 18 ss.
5. *Ibid.*, p. 43 ss.

science, jaillit donc en deçà de sa conscience pour le constituer dans l'être.

Mais, par une réflexion un peu plus profonde, il faut se demander ce qui fait jaillir cette source de conscience. La réponse est très simple: c'est autrui, lorsqu'il entre en dialogue avec moi. Autrui m'apprend à parler et me permet aussi d'entrer en dialogue avec moi-même. En ce sens, c'est l'autre personne, l'ensemble des autres personnes qui me donne à moi-même, en me donnant le langage. Grâce au langage, je puis me mettre à distance de moi-même, à distance du monde et d'autrui pour les connaître. Cela signifie que je ne connais jamais un être en dehors de ses relations avec ce qui l'entoure. Pourquoi? Parce que le langage, instrument par lequel je connais, fonctionne en établissant des identités, des différences, des relations. En tant qu'être connaissant et conscient, je suis un être de relations, et même constitué par la relation[6]. Donc je me saisis et je saisis autrui dans un monde de relations, dans un réseau de relations.

Je ne vis cependant pas dans l'abstraction. Je capte des réalités concrètes mises en relation par le langage et dont le langage dit la relation. Toutes les relations que je saisis par le langage ont un support concret, mon corps, qui me donne une place déterminée dans le réseau global des relations; il est le moyen par lequel j'entre en relations et en particulier celui de toutes mes relations avec autrui, avec le corps d'autrui, donc avec le «moi» d'autrui. Ce réseau de relations qui m'est offert en même temps que mon corps par le langage a sa logique, sa dynamique propre; il fonctionne d'une manière déterminée avant même que je n'y entre. Je suis donc obligée de le recevoir tel qu'il est, tout comme je suis obligée de recevoir tel qu'il est le corps qui m'y assigne une place[7].

Mais l'être humain que je suis, qui découvre par le langage son moi corporel inséré dans un réseau de relations avec autrui et

6. Ceci ne signifie pas qu'en tant qu'être humain je n'aie pas de réalité en dehors de ma relation avec d'autres êtres humains. Au contraire, je suis par essence sujet de relation, appel à la relation. Si l'on veut dire dans l'absolu que je n'existe que par la relation, c'est à condition de préciser que Dieu, en me posant dans l'être, a instauré avec moi une relation fondatrice de toutes mes autres relations et m'a constitué sujet de relation.

7. Ceci est lourd d'implications au point de vue moral. En effet si, en recevant d'autrui mon corps, je me reçois de lui comme un potentiel pour la relation, cela veut dire que je ne suis pas le maître absolu de ce que signifient les gestes de mon corps; ceux-ci ont en eux-mêmes une signification que je pourrai ratifier ou renier; mais dans cette dernière hypothèse je les rendrai toujours quelque part mensongers.

avec le monde, est aussi un être qui désire que son réseau de relations devienne le plus vaste, le plus intense, le plus riche possible. L'être humain est un être qui porte nécessairement en lui un projet de relations et d'abord de relations avec l'autre être humain, relations qu'il désire les plus belles et les plus harmonieuses possibles. Pour le chrétien, l'être humain a encore vocation de relations à cet autre qu'est Dieu.

À cause de ce désir, de ce projet, le monde et la société avec leurs déterminismes ne lui apparaissent pas comme un destin, mais comme un ensemble de potentialités et, de même, le corps déterminé par lequel il entre en relation avec toute réalité lui apparaît comme un ensemble de potentialités. Parce que je suis un être de désir, de projet, je suis un être libre, capable de transformer le monde et la société.

La femme sujet

Cette longue analyse nous permet d'établir deux affirmations importantes du point de vue de la femme: 1. Un être humain ne peut jamais être considéré que comme un sujet. 2. Il n'y a pas de nature assignée par le corps.

1. *Un être humain est un sujet par essence.* Il doit toujours être considéré et traité conformément à sa dignité, c'est-à-dire comme un sujet irréductible, un sujet conscient et centre de relations, un projet de relations les meilleures possibles avec autrui. Il est toujours une personne et, comme dit le Pape, dans *Mulieris dignitatem*[8], l'amour est le seul type de relation qui correspond à ce qu'est une personne, aussi bien d'ailleurs celle qui aime que celle qui est aimée. Deux personnes ne peuvent se rencontrer en vérité que dans le don de soi et l'accueil mutuel.

Donc l'être humain ne peut jamais être ravalé au rang d'objet du monde. Kant le disait déjà dans son *Fondement de la métaphysique des mœurs*: l'homme existe comme une fin en soi et non simplement comme un moyen dont on puisse user à son gré[9]. Si la relation à l'objet est un moyen pour la relation humaine, la relation à autrui s'impose comme une fin.

2. *Le corps ne peut assigner à l'être humain une nature que dévoilerait la simple observation de ce corps.* L'être humain n'a qu'une nature, celle d'un être (actuellement ou potentiellement) conscient,

8. *Mulieris dignitatem*, 29.

9. Emm. KANT, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, trad. V. DELBOS, Paris, Delagrave, 1969, p. 148.

centre et projet de relations, et donc libre. Il n'existe pas de nature féminine ou masculine assignée par le corps et qui se surajouterait à la nature humaine. Féminin ou masculin, le corps est un potentiel de relations. Il en permet tel et tel type, mais il n'est pas un destin. Les potentialités qu'il donne ne deviennent vraiment humaines que lorsqu'elles sont assumées librement, en fonction d'un projet global de relation.

Or c'est ici qu'après un long détour il faut en venir à la question de la femme. Il est flagrant, lorsqu'on regarde l'histoire des idées, dont l'homme (au masculin) s'est réservé pendant longtemps le privilège, que pendant très longtemps la femme n'a pas été considérée dans sa dignité plénière de sujet, parce que, justement, on lui attribuait une nature qui, définie à partir de son corps, lui indiquait ce qu'elle était et devait être en fonction de son corps.

L'homme, jouissant souvent d'une plus grande force physique, se réservant le privilège de la formation intellectuelle et professionnelle, a toujours eu tendance à s'attribuer la plénitude de l'humanité: ainsi saint Thomas d'Aquin, pour qui la femme est un «mas occasionatus» (un mâle manqué, raté)[10]; ainsi Freud, pour qui la sexualité, et donc toutes les relations humaines, sont conditionnées par la possession ou la privation de l'organe masculin. L'homme a toujours eu tendance aussi à ne considérer la femme que par rapport à lui-même et à ses propres besoins: besoin sexuel, besoin de descendance, de sécurité affective, de foyer, rêve du retour au sein maternel... Bref, il a instrumentalisé et objectivé la femme[11].

La femme objectivée

Mais, se demandera-t-on, le raisonnement proposé ne souffre-t-il pas de contradiction? Si l'être humain est désir et projet de relations les meilleures possible, pourquoi s'efforce-t-il d'objectiver l'autre? Simplement, semble-t-il, parce que la relation humaine authentique est difficile et comporte un risque: pour entrer vraiment en relation avec un autre sujet, je dois m'exposer à lui[11]. Pour rencontrer autrui dans la vérité et le respect, il faut que je consente à une sorte de mort à moi-même. Je m'offre à lui sans savoir s'il va

10. Cf. p.ex. *S.Th.* I^a, q.99, a.2.

11. Ainsi dans les sociétés de type patrilinéaire, où seule compte la parenté paternelle, la femme est fréquemment cloîtrée. La seule manière de la traiter comme une personne à part entière serait de lui faire confiance, mais on préfère le mettre sous clef pour être sûr de sa descendance.

me recevoir et me répondre: je dois attendre de sa liberté l'accueil et le don en retour, qui me feront vivre davantage. Toute relation vraie comporte ainsi un mystère de mort et de résurrection. Donc l'être humain désire la relation et en même temps il la craint. Quand il le peut, il tend à s'assurer par la force de ce qu'il devrait recevoir de la liberté de l'autre. Mais par là il détruit ce que la relation a de vraiment promoteur et humanisant pour lui comme pour l'autre. C'est l'appauvrissement du péché.

Or une catastrophe a frappé la pensée occidentale: à un moment donné, on n'a plus envisagé les relations humaines pratiquement que comme des rapports de force. Ce tournant déjà amorcé sans doute depuis longtemps, a pris sa direction décisive lors de l'avènement de la pensée moderne. Celle-ci a donné naissance à deux grandes idéologies parallèles, le libéralisme et le socialisme. Elle a entraîné de la sorte un renforcement de l'objectivation de la femme. Elle a provoqué par réaction le développement d'un féminisme qui reprend à son compte les mêmes préjugés et finalement renforce les causes du mal qu'il prétend combattre.

Individualisme et pessimisme

Depuis la fin du Moyen Âge, les mentalités occidentales et par conséquent la réflexion philosophique ont été sans cesse plus marquées par une double orientation qui s'est affirmée dans la Réforme, mais a influencé aussi la pensée catholique, l'individualisme et le pessimisme.

Le courant individualiste, qui s'est affirmé depuis la fin du Moyen Âge, a permis à l'être humain de poser son moi dans toute sa densité comme centre irréductible de conscience. Malheureusement, le sujet que l'on met toujours plus en vedette devient un être abstrait de toute relation, fermé sur lui-même. Il ne naît pas dans une communauté, dans un monde, qui se met d'emblée en rapport avec lui. C'est à lui de briser son solipsisme pour se créer un milieu, provoquer des contacts donner un sens à tout ce qui lui est extérieur et prendre sa place dans le monde.

Les grandes terreurs des XVe et XVIe siècles sont celles d'un individu qui se découvre solitaire, en totale déréliction. La foi, telle que la conçoit Luther, peut évoquer l'idée d'un Dieu créant une relation *ex nihilo* avec l'homme[12] et le *cogito* cartésien réinvente

12. Cf. p.ex. le commentaire de l'Épître aux Romains, ch. 4, dans M. LUTHER, *Oeuvres*, Genève, Labor et Fides, t. 11, 1983, p. 70 (et l'opuscule sur le *Serf arbitre*, *ibid.*, t. 5, 1958, p. 7-236, spécialement les p. 197-205).

l'univers après s'être garanti sa propre existence.

Dans cette ligne s'impose une vision désolante de la vie en société. Quoi de plus logique? Cet individu isolé, voire muré dans l'incommunicabilité (Leibniz) doit préjuger que rien ni personne ne vient à sa rencontre. Et si nul ne lui fait place, que lui reste-t-il d'autre que de s'imposer?

Plus grave encore. Le pessimisme augustinien, d'où a surgi la Réforme, présente Adam, l'humanité, tout un chacun, comme radicalement pervertis par le péché originel. Les individus sont mauvais, dominés par leurs passions. Entre les hommes on lutte; et dans la lutte c'est le plus fort, le mieux adapté qui l'emporte. Tout le *Léviathan* de Hobbes est construit sur la base de cette logique[13].

Quand le «moi» envisage tout en fonction de lui-même, autrui paraît un concurrent, presque toujours un ennemi. C'est lui ou moi, ses passions ou mes passions, son intérêt ou mon intérêt (son utilité ou la mienne, son plaisir ou le mien). Chacun n'a de droits qu'en proportion de sa force, comme l'illustre si bien le Marquis de Sade[14].

De l'individualisme au matérialisme

Lorsqu'il choisit de réfléchir sur lui-même, le sujet se découvre comme un être, et un vouloir être plus. Lorsqu'il décide de se considérer seulement comme un centre absolu (sans aucun lien), il s'empêche de percevoir le plus-être auquel il aspire comme un bien à conquérir, pour lui-même et par lui-même, donc moyennant une certaine force. Pour se construire, le sujet doit accroître son être par lui-même, à partir de lui-même. Toute la réalité «extérieure» (y compris la personne d'autrui) lui apparaît comme un monde d'ob-jets, qui sont là devant lui, et sur lesquels il veut étendre son emprise. Donc il tend à objectiver l'univers entier, car la seule réalité qui se laisse prendre (au contraire de celle qui se donne et se reçoit) est la réalité matérielle[15]. Mais qui conçoit son être comme capable de s'augmenter par la possession d'objets matériels finit nécessairement par le regarder comme une possession, un avoir. L'individualisme radical conduit inéluctablement au matérialisme.

13. Thomas HOBBES, *Léviathan*, trad. F. TRICAUD, Paris, Ed. Sirey, 1971; voir spécialement le ch. XII, intitulé «De la condition naturelle des hommes en ce qui concerne leur félicité et leur misère», p. 121-127.

14. P.ex. dans *Justine ou les malheurs de la vertu*, (1791), coll. 10/18, Paris, 1973.

15. C'est ce que dit saint THOMAS dans son *Commentaire sur la Première épître aux Corinthiens*, 3, 3.

Or un bien spirituel peut être possédé par plusieurs totalement et en même temps, mais non un bien matériel[16]. C'est à coup sûr aux dépens les uns des autres que les individus vont chercher à fortifier leur être par la lutte. Chacun considérera ses aptitudes physiques, psychiques, intellectuelles, comme des objets sur lesquels il a prise, des atouts dans la gigantesque partie où il est engagé, des forces grâce auxquelles il va étendre son emprise sur d'autres objets; il en viendra à prendre son propre corps (et le corps d'autrui) pour un objet, dont on tire le meilleur profit possible.

S'il est vrai que le plus-être ne peut qu'être conquis par le sujet lui-même, alors le plus-être ne se trouve que dans la possession de biens matériels ou considérés comme tels. Prétendre en outre que le sujet conquiert le plus-être pour lui-même réduit ce plus-être à la jouissance des choses. Être plus, être heureux signifiera: «profiter de la vie». Le but de l'existence se ramène à la maximalisation du plaisir et du profit. On élabore alors la notion de «qualité de la vie». En deçà d'un certain seuil de jouissance, la vie ne vaut pas d'être vécue. Il s'agit uniquement de posséder pour jouir. L'individualisme porte en ses flancs l'idéal soixante-huitard de l'épanouissement de soi par soi-même.

Ajoutons que cet idéal implique une idée déterminée de la liberté. D'une manière un peu caricaturale, on peut présenter l'enchaînement suivant: si l'individu doit s'épanouir lui-même par lui-même, il considérera logiquement qu'il lui revient de décider de l'idéal selon lequel il doit s'épanouir et de déterminer ce qui l'épanouit ou non; donc de juger de l'échelle des valeurs qui réglera son comportement. Sera bon pour moi ce qui m'épanouit, mauvais ce qui ne m'épanouit pas. Ainsi la liberté tendra-t-elle à se confondre pour lui avec l'arbitraire du «je fais ce qui me plaît», ce qui finalement conduit à l'emploi de la force. Leurre terrible, car si l'individu perd toute référence pour juger des valeurs, s'il se croit au-delà du bien et du mal, il se livre en fait sans défense aux pressions de son milieu. Donc l'idéal devient pour lui: je m'épanouirai selon les valeurs de la société de consommation.

La mentalité bourgeoise et l'oppression de la femme

L'individualisme et le pessimisme qui mènent aux rapports de force, le matérialisme et la liberté comprise comme un arbitraire,

16. Sur tout ceci on peut voir l'article de B. HARRISON, *Effets de l'industrialisation sur le rôle des femmes dans la société*, dans *Concilium* n° 111 (1976) 91-103.

qui se confond finalement avec la domination d'autrui, sont caractéristiques de la mentalité bourgeoise, qui a sous-tendu la première industrialisation. On les retrouve dans les deux idéologies sœurs et ennemies, libérale et socialiste. Ce sont encore les options de pensée de la société de consommation contemporaine; elle aboutissent à renforcer d'une manière ou d'une autre l'objectivation de la femme.

La mentalité bourgeoise a encore appauvri l'image et le rôle de la femme, déjà suffisamment ternis. Elle a converti la femme en «vitrine de son mari» et l'a cloîtrée encore plus au foyer.

Dans la société occidentale pré-industrielle, les femmes et les hommes jouent un rôle actif dans la production et l'économie basée sur l'échange. Les uns et les autres travaillent aux champs et se retrouvent au marché. Le manoir de l'aristocratie est un lieu d'échanges politiques, économiques, culturels et sociaux, où la femme est engagée d'une manière discrète mais efficace. Par contre, dans les maisons des «chevaliers d'industrie», la «maîtresse de maison» peut se dégager de toutes les tâches de production, même ménagères, puisqu'elle compte sur les domestiques. Alors se développe le thème de la «femme respectable», n'aspirant à rien de plus haut qu'à la pratique des «arts ménagers», qui servent surtout à rendre le foyer plus agréable. Que lui demande-t-on sinon de jouer un peu de piano, de s'adonner aux travaux de broderie, de présider un thé ou un dîner avec élégance et distinction? La femme se présente comme un objet décoratif, un bibelot, la preuve de la réussite économique de son mari. Elle ne lui apporte même pas une sécurité affective, puisqu'il a des maîtresses, tandis que ses enfants sont livrés aux nourrices. Seule compte à ses yeux sa propre image.

Dans les milieux moins aisés et plus marqués par la morale chrétienne, se développe plutôt l'image de l'«ange du foyer», dont toute la vie se centre sur le mari et les enfants.

Quant à la femme des milieux pauvres, elle est doublement culpabilisée, parce que sa pauvreté est perçue comme une faute morale et parce que, forcée de travailler à l'extérieur pour des raisons économiques, elle renonce à briller comme «ange du foyer».

Que la société de consommation, aboutissement de la société industrielle libérale, transforme les femmes en objets, la preuve s'en étale tous les jours sous nos yeux: la pornographie fait recette, dans l'édition comme dans le spectacle; la publicité utilise de manière toujours plus osée l'instinct sexuel masculin; le «tout tout de suite»

est partout encouragé. Avec l'étalage médiatique de la violence, ce «tout tout de suite» conduit à l'amplification du harcèlement sexuel, à la multiplication des viols.

Un phénomène nouveau et particulièrement dramatique pour les femmes, celui du «tourisme sexuel» en Asie du Sud-Est avec toutes les complicités que cette exploitation mobilise, apporte des devises à ces pays; les gouvernants y trouvent donc leur compte et n'interviennent pas. La finance internationale, la Banque mondiale, les compagnies aériennes, les agences de voyage y ont intérêt, elles aussi, et finalement les parents des jeunes femmes thaïlandaises, indonésiennes, etc., qui ne disposent pas d'autre moyen pour sortir de la misère[17].

Le mouvement féministe

Tant que les hommes ont été les seuls à parler haut, à monopoliser la parole et l'exercice du pouvoir économique, culturel et politique, la société s'est habituée à considérer la femme du point de vue masculin et à la traiter en fonction de l'utilité masculine.

Le mouvement féministe se justifie comme réaction de sujets prenant conscience de leur objectivation. Une aspiration toujours latente à être reconnu, commune d'ailleurs à tous les pauvres, opprimés et exclus, a pris corps, s'est organisée et a surgi au grand jour à la faveur de bouleversements sociaux comme les guerres, les révolutions (à partir de 1789) et à la faveur du mouvement général de promotion de la démocratie et des droits de l'homme.

L'histoire du féminisme n'est plus à écrire et cet article ne se propose pas de la tracer. Mais il est intéressant de noter, à la suite de l'excellent article de B. Paillard[18], que le féminisme en France (et probablement partout) a toujours combiné trois tendances:

1. une tendance réformiste qui veut la promotion de la femme par l'obtention de l'égalité au plan intellectuel, professionnel, juridique et politique; ce féminisme participe au mouvement libéral bourgeois;

2. une tendance révolutionnaire qui poursuit la promotion de la femme par des changements économiques et sociaux; ce féminisme s'intègre dans le mouvement syndical; il lutte pour une amé-

17. Cf. *Féminisme international: réseau contre l'esclavage sexuel: rapport contre la traite des femmes*, Rotterdam 6-15 avril 1983, Alternative Diffusion, 36, rue de Bourdonnais, F-75001 Paris.

18. B PAILLARD, «Féminité et féminisme. Des utopies aux crises» dans N. BENOIT, E. MORIN, B. PAILLARD, *La femme majeure. Nouvelle féminité, nouveau féminisme*, s.l., Club de l'Obs-Seuil, 1973, p. 11-37.

lioration des conditions de travail, pour un salaire plus équitable, etc., on peut le qualifier de socialiste et ouvrier;

3. une tendance anarchique, qui milite pour l'amour et l'union libres. Ce courant, réprimé très longtemps, s'est réfugié dans certains milieux intellectuels comme les loges maçonniques, la libre pensée, etc. Il a mûri et agi en sous-main dans toute une stratégie visant à la libéralisation de la contraception et même de l'homosexualité[19]. Il a resurgi au grand jour en mai 1968.

Cette troisième tendance surtout montre qu'un certain féminisme reste finalement prisonnier des présupposés de l'idéologie individualiste et matérialiste. Ces présupposés ne vont pas dans le sens d'une reconnaissance de la dignité personnelle de tous et ne peuvent donc fonder une réelle libération de la femme. On peut le démontrer à partir des trois revendications auxquelles nous venons de faire allusion.

Anarchisme, amour libre, homosexualité, avortement

L'anarchisme est le refus de toute autorité ayant sur les membres de la société un pouvoir de contrainte. Ce mouvement procède directement de l'exaltation de la liberté dans sa conception individualiste, qui conduit, nous l'avons vu, à revendiquer pour chacun le droit de définir le bien et le mal.

L'anarchisme comporte donc par essence le refus de l'existence d'un bien commun, vers lequel on ne peut progresser qu'ensemble sous l'indispensable direction d'une autorité; il est intrinsèquement refus de faire confiance à cette autorité. La société anarchique est la société sans bien commun, où chacun poursuit sa propre fin dans la mesure où il dispose de la force et ne suit pour seule loi que celle de la jungle. C'est un truisme de dire que l'anarchie mène tout droit à la tyrannie; elle est de soi tyrannique.

Dans les sociétés où la puissance est essentiellement musculaire, l'anarchisme renforce nécessairement la domination de l'homme sur la femme. Dans les sociétés industrialisées, où la puissance est moins liée à la simple force musculaire, l'anarchisme renforce la domination du fort sur le faible. Il peut favoriser la femme forte, instruite, riche, mais toujours au détriment de la femme faible et pauvre.

L'amour appelé significativement «libre» exalte lui aussi cette liberté au sens individualiste, qui se confond finalement avec la force. Quand on entend la liberté dans ce sens, l'expression «amour libre» prend

19. C'est ce que montre le Dr Pierre SIMON, ancien Grand-Maître de la Grande Loge de France, dans *De la vie avant toute chose*, Paris, Éd. Mazarine, 1979.

une signification exactement opposée au sens vrai des mots. L'amour essentiellement ne force pas: il rend faible devant l'être aimé.

L'amour libre se définit comme refus de s'engager vis-à-vis d'un partenaire; il comporte dès lors une négation de la dignité personnelle de celui-ci. Le consentement mutuel par lequel chacun ne s'engage envers l'autre que pour le temps où cela lui convient équivaut pour chacun à renier sa propre dignité. Il s'agit là en fait de relations de force, dans lesquelles le plus faible, celui qui aime le plus, est toujours perdant. Là aussi finalement la situation se retourne contre la femme.

L'homosexualité comporte le refus de la fécondité par la rencontre avec l'autre dans sa différence. Dans son type théorique, elle est le refus du modèle de relation dont la complémentarité homme-femme est le symbole: chacun doit recevoir son accomplissement de l'autre qu'il respecte comme différent et accueille comme égal.

Quant à l'avortement, il marque une sorte de paroxysme dans le refus d'autrui et dans les relations de pure force, puisque le plus faible se voit même refuser la venue au monde.

Anarchie, amour libre, homosexualité, avortement pratiquent donc en commun la négation de l'autre, la méfiance radicale à son égard, ne laissant plus régner dans les relations humaines que la loi du plus fort, qui pousse d'une manière ou d'une autre le plus faible à la mort. L'anthropologie individualiste s'avère incapable de fonder en rigueur le respect d'aucune personne humaine plus faible. Tant qu'on y reste enfermé, la reconnaissance du pauvre, du handicapé, de l'enfant non né, comme personnes à part entière, demeure dans les faits le fruit de l'arbitraire des puissants, même quand elle est acquise en théorie par les déclarations des droits de l'homme.

La philosophie sur laquelle repose cette anthropologie présente en effet l'individu comme «jeté dans l'être». Chacun éprouve sa propre existence, mais finit par se demander comment être sûr de l'existence réelle du monde. La question de l'égalité entre l'autre et moi est encore plus incertaine. Un féminisme qui repose sur ce type d'anthropologie et la cultive se retourne en fait contre lui-même, contre la femme plus faible et contre l'enfant.

Un autre féminisme

Un véritable féminisme, en travaillant à la promotion et à la libération de toutes les femmes, contribuerait aussi à la promotion et à la libération de tous les êtres humains opprimés et en particu-

lier au respect de l'enfant non né. Ce qui pourrait fonder ce féminisme-là, c'est une anthropologie de type relationnel. Autrement dit une anthropologie qui, sans négliger la valeur de la subjectivité, donnerait tout son poids à la dimension sociale de l'homme.

Le Pape, après avoir avait attiré l'attention sur l'essence de la subjectivité, met aussi en évidence celle de la relation. Dans *Mulieris dignitatem,* il répète l'affirmation de *Gaudium et spes* selon laquelle l'«être humain est la seule créature sur terre que Dieu ait voulue pour elle-même», mais il ajoute toujours: cette créature «ne peut pleinement se trouver que par un don désintéressé de soi»[20]. Ce qui appelle un corollaire implicite: se trouver par l'accueil de l'autre, se recevoir de lui.

Pareille vision de l'homme repose nécessairement sur cette constatation très évidente que nous avons d'abord tout reçu d'autrui, et singulièrement la vie. Et par conséquent cette existence reçue pour être transmise, nous l'avons en partage. Avec les autres êtres humains, forts ou faibles, brillants intellectuels ou handicapés mentaux, du même ou de l'autre sexe, nous partageons le même mode d'être. Il n'y a plus d'obstacles dès lors à reconnaître l'égalité fondamentale de tous les sujets. Plus rien n'empêche alors de supposer une source ultime de l'être, pur don et pur accueil, et donc personne absolue, absolument accomplie.

Un féminisme envisagé dans cette perspective ne serait plus un mouvement pour la femme contre l'homme, mais pour la femme et en même temps pour tous les êtres humains dans toutes leurs dimensions. Un féminisme authentique, dans le cadre d'un humanisme intégral.

B-1300 Wavre Marie HENDRICKX
Venelle des Voltigeurs, 7

Sommaire. — Aussi longtemps que l'homme a monopolisé la parole et le pouvoir, la femme a été définie et traitée en fonction de l'utilité masculine. Elle a subi ainsi une objectivation renforcée par l'individualisme et le pessimisme, qui ont transformé les rapports humains en rapports de force. Le féminisme, s'il reste prisonnier de ces présupposés, finit par se retourner contre lui-même; par contre, fondé sur une anthropologie rationnelle, il œuvrerait à la libération de toutes les femmes et à la promotion de tous les êtres humains.

20. Cf. *Mulieris dignitatem, l.c.* n. 3.