

## **Entre désir d'aimer et besoin d'autonomie : le dilemme moderne du féminin**

Amour ou autonomie, peut-on avoir l'un et l'autre ? Féminité, au sens de l'éternel féminin, ou féminisme : doit-on choisir ?

C'est une question que la plupart des femmes se posent. « [Les jeunes femmes] souhaitent assumer, toutes les enquêtes le montrent, une double identité : engagées sur le marché du travail, elles veulent avoir des enfants et les socialiser au sein du couple[1]. » Il faut espérer que ces aspirations soient conciliables. Car si elles ne le sont pas, il nous faudrait soit nous résoudre à perdre l'un pour avoir l'autre, c'est-à-dire à sacrifier le travail ou la vie privée, soit à hésiter constamment entre ces deux pôles, et la condition de la femme moderne rappellerait le sort de l'âne de Buridan.

Pour aborder ce problème, il faut analyser la notion d'autonomie. Analyser signifie diviser, or justement cette notion semble très compacte, comme si elle était bourrée des aspirations éventuellement contradictoires des unes et des autres. Du coup, cette notion fait l'unanimité, mais au prix de quelles équivoques ?

Pour en donner une idée, on peut penser aux raisons qu'on propose à une jeune fille qui commence des études et doit réfléchir à sa carrière. Avoir une situation, lui dit-on, n'est pas un handicap mais un atout pour trouver un mari. En France, si l'on en croit les sondages, plus des trois quarts des personnes interrogées estiment que « les femmes doivent travailler pour être vraiment indépendantes », et plus des trois quarts encore jugent que « le mari et la femme doivent contribuer l'un et l'autre aux ressources du ménage[2] ». Ce sont là des chiffres, commente Louis Dirn, inimaginables dans les années 1970.

Donc un consensus est né, dont la signification est ambiguë : les femmes doivent être indépendantes, et cette indépendance est requise pour la bonne marche du foyer.

Qu'est-ce donc que cette prétendue indépendance qui sert de prélude à la communauté ? Il faut qu'elles soient en mesure de se débrouiller seules, et il le faut, là est le paradoxe, pour le couple. L'indépendance est vouée à s'inscrire dans une communauté plus vaste où elle se change en interdépendance.

Une jeune fille peut chercher à avoir la meilleure position possible sur le marché du travail sans sacrifier les objectifs féminins, puisque dans cet effort, elle manifeste au mari en puissance qu'elle est une bonne épouse potentielle, prête à contribuer du mieux qu'elle peut aux destinées d'un éventuel foyer. De ce fait, on peut ranger le travail scolaire de la jeune fille et son effort pour réussir parmi les stratégies de coquetterie au sens large : tout ce qu'une jeune fille peut faire pour attirer sur elle le regard et les suffrages masculins. Cette proposition est déroutante par rapport aux archétypes de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Pour Simone de Beauvoir encore, il y a une opposition qui semble indépassable entre la femme objet qui fait tout pour plaire aux hommes et qui sait s'y prendre, et

l'intellectuelle (pour Beauvoir, la travailleuse, c'est d'abord l'intellectuelle), laquelle est maladroite, porte des lunettes, et malgré son intelligence, son ambition et ses réussites, se trouve désavantagée sur le plan passionnel. Cette opposition classique ne tient plus : les jeunes femmes brillantes brillent sur tous les plans et gagnent sur tous les tableaux.

Cette conciliation n'est pas la seule raison qu'on donne aux jeunes filles pour les pousser à travailler. Une autre est régulièrement avancée : il faut qu'une femme soit indépendante, parce que peut-être, elle devra l'être. On lui présente la carrière comme une position de repli face aux aléas de l'existence : elle peut rester célibataire, elle a des chances non négligeables de divorcer, elle peut devenir veuve — il y a même de fortes chances, étant donné l'écart d'âge au mariage et la différence entre l'espérance de vie des hommes et des femmes, qui est toujours à l'avantage des femmes. L'indépendance apparaît donc comme une option raisonnable. C'est une assurance tous risques.

L'argumentaire en faveur de l'autonomie comporte deux raisonnements distincts : le premier peut s'insérer dans le projet conjugal (se faire aimer, devenir mère), tandis que le second est anti-érotique, puisqu'il part de l'échec ou des limites naturelles du projet conjugal. Que cet échec soit initial dans le cas de la vieille fille, qu'il arrive à mi-chemin, avec le divorce, ou qu'il marque le bout du parcours par le veuvage, qu'il soit temporaire ou définitif, il délivre toujours le même message : il faut savoir se passer des hommes, la relation à l'autre sexe n'est pas le tout de l'existence. L'intention est alors différente; il ne s'agit pas de prouver son indépendance pour maximiser ses chances de séduction, mais pour pouvoir se passer d'un homme en cas de besoin. C'est donc la recherche d'une assurance contre l'amour et ses limites qui conduit à travailler. Je ne dis pas que c'est déraisonnable. Mais, je le souligne, ce second motif est anti-érotique.

Au moment des choix juvéniles, le conflit entre le désir d'aimer et le besoin d'autonomie peut demeurer latent puisque la double motivation qui conduit au travail est contradictoire en elle-même. Cette configuration rappelle ce que Michel Serre, réfléchissant au rôle de Coriolan dans la pièce de Shakespeare, avait appelé une « stratégie toujours gagnante ». Que les Romains ou les Volsques l'emportent, Coriolan se trouvera dans le camp des vainqueurs. Les femmes qui cultivent leur autonomie ont le même avantage : comme on dit, « elles s'y retrouvent toujours ». Travaillez : si vous trouvez un mari, vous y gagnez. Si vous perdez votre mari ? Vous y gagnez encore.

Néanmoins, dans le sentiment général, l'autonomie est liée à notre idéal de justice. Que les femmes soient autonomes apparaît comme une question d'équité. Il n'y a pas de raison pour qu'elles soient vassalisées dans le monde du travail, pour qu'elles soient traitées en mineures sur le plan de la législation civile, dans le droit de la propriété ou dans les dispositions relatives à l'héritage; il n'y a pas de raison pour qu'elles soient des citoyens de moindre importance sur le plan politique. Les sociétés qui ne souscrivent pas à de tels principes nous semblent injustes. L'égalité des sexes est un principe quasiment incontesté aujourd'hui. Il commande de donner ou de reconnaître aux femmes leur autonomie

Mais pourquoi la question de l'autonomie se focalise-t-elle sur le domaine de l'emploi ? Pourquoi une femme autonome serait-elle une femme qui gagne sa vie ? Depuis la parution du *Deuxième Sexe*, il y a une affinité du féminisme et de la professionnalisation féminine. Que les femmes aient besoin de travailler pour être libres, cette proposition est presque l'acte de naissance de la seconde vague du féminisme.

Dans *Le Deuxième Sexe*, Simone de Beauvoir ne cesse d'imputer l'infériorité du féminin à l'absence de rapport avec le monde extérieur : la liberté de l'homme s'éprouve dans la résistance objective d'un dehors. Aussi l'homme possède-t-il un avantage sur la femme qui, dans le confinement où elle est tenue, se perd dans les délires divers du narcissisme, de la passion, de la mystique. Elle est donc réellement inférieure à l'homme, mais elle ne l'est pas par nature, elle l'est du fait de sa condition.

Cette condition est réformable : il faudrait que les femmes sortent de la réclusion du foyer et s'affrontent à l'extérieur pour regagner une dignité ontologique. Telles qu'elles sont, leurs prétentions à l'égalité ne sont pas fondées. Les femmes à qui Beauvoir s'adresse en 1949 ne sont pas les égales de l'homme, elles ont moins d'intelligence, de curiosité, d'initiative. En le concédant, Beauvoir ne souscrit à aucun préjugé misogyne (en tout cas elle ne croit ni ne veut souscrire à aucun préjugé misogyne). Si les femmes en sont là, c'est parce qu'elles n'ont pas l'expérience de l'affrontement à l'extérieur, de l'objectivation, de la liberté.

*Le Deuxième Sexe* est peut-être la Bible de l'émancipation des femmes; il est aussi, et plus secrètement, une apologie du salariat. Hors du travail, point de salut. La femme libre, aussi libre que l'homme, son égale en liberté, c'est la femme qui travaille. C'est à ce prix qu'elle conquiert sa liberté amoureuse, ce qui est un point essentiel : la femme dont Beauvoir rêve est celle qui se donne les moyens de son authenticité émotionnelle, celle qui ne transige pas, qui ne simule pas, qui ne fait pas semblant d'être heureuse alors qu'elle s'ennuie en ménage, qui ne fait pas semblant de jouir quand le rapport sexuel la laisse froide. L'activité féminine donnerait le courage d'être soi. Pour acquérir cette vertu libératrice, cette activité doit être distinguée des occupations bénévoles. Dans le cas des œuvres caritatives, l'activité tient au caractère : telle femme est active, telle autre est indolente. L'activité pour laquelle milite Beauvoir ne s'exerce pas à loisir, et n'est pas au gré de chacune : elle consiste à se confronter, sans tricher, à la réalité extérieure. C'est à ce prix que la femme se donne les moyens de sa liberté en cessant de dépendre du bon vouloir d'un homme. Beauvoir cherche à fonder sa position sur une argumentation phénoménologique, mais on peut se demander si la valeur rédemptrice qu'elle prête au travail n'est pas une reprise du motif chrétien.

La centralité du travail pour le féminisme n'est pas une toquade de Beauvoir, une lubie qui ne concernerait qu'elle. C'est un mouvement de fond qu'il faut réinscrire dans une tendance plus générale, celle que Hannah Arendt a décrite dans *La Condition de l'homme moderne* en retraçant la promotion continue du travail dans le monde, et son triomphe sur les autres modes majeurs de l'activité humaine que sont l'œuvre et l'action. Ce mouvement ne va pas de soi. Il est même très inattendu. C'est ce que rappelle le poète Wystan Auden : « Jusqu'à très récemment un homme était fier de ne pas avoir à gagner sa vie, avait honte d'être obligé de la gagner[3]. »

La perspective d'une société de salariés n'est pas entièrement réjouissante : à supposer que toutes les tâches humaines puissent devenir quantifiables et rétribuables, la question demeure de savoir si ce serait une bonne chose. La généralisation du travail salarié et son introduction dans la sphère domestique feraient cesser l'extorsion du travail ménager féminin. Mais peut-on souhaiter vivre dans un monde où toute gratuité aurait disparu ? Cette question n'est jamais posée. La doctrine de la libération par le travail n'a pas été remise en cause dans les milieux féministes, pour une raison simple : toute critique risquerait de faire le jeu du conservatisme qui veut que les femmes retournent à leurs tâches traditionnelles que sont l'élevage des enfants, le soin des malades et des vieillards, la reproduction et l'entretien de la vie biologique. Ce risque n'est pas négligeable : il y a sur ce point une grande diversité dans les démocraties libérales. Des sociétés développées, comme l'Allemagne et le Japon, sont bien moins ouvertes au travail des femmes, et surtout au travail des mères, que la France et les pays d'Europe du Nord. Donc ces « conquêtes » sont fragiles. Elles n'ont rien d'irréversible. Le résultat est que les féministes sont prudentes sur ce point, pour ne pas dire timorées. On oublie que dans les siècles précédents, personne ne ressentait cette urgence libératrice du travail des femmes.

Dans la période classique, il en est fort peu question dans les textes littéraires, sans doute parce que c'est un sujet ingrat. Lorsque le travail apparaît, c'est une malédiction, conformément à la parole divine. On peut espérer se libérer du travail, il ne vient jamais à l'idée de personne de se libérer par le travail. Quand un Arlequin de Marivaux déclare à une soubrette qu'il voudrait l'entretenir toute sa

vie, ce n'est pas un propos machiste. Arlequin ne veut pas asservir Lisette, il veut la libérer : « Je voudrais pouvoir vous entretenir fainéante toute votre vie : manger, boire, dormir, voilà l'ouvrage que je vous souhaite[4]. »

Le lien entre l'autonomie professionnelle et l'émancipation des femmes appartient à notre époque et n'appartient qu'à elle. Dans les textes classiques, les hommes et les femmes sont définis par leurs actes, par les passions qu'ils éprouvent ou par celles qu'ils occasionnent, mais certainement pas par ce qu'ils font professionnellement. Les allusions au métier se rencontrent dans le roman réaliste et dans le théâtre comique. Ce sont par exemple, les médecins de Molière ou les paysans de ses comédies. Ils peuvent d'ailleurs prendre leur métier à cœur, témoin le Sganarelle bûcheron du *Médecin malgré lui*, qui se montre intarissable sur la confection d'un bon fagot. Quand cette littérature comique prend en compte la profession, ce qui l'intéresse, c'est la déformation professionnelle. Comment le paysan patoise. Qu'est-ce qui de l'humain est mis à mal par le métier ? Le travail constitue une définition de soi, mais dans un sens très différent du sens moderne : au sens où les cals sur les mains définissent le travailleur manuel, et les lunettes, l'intellectuel. Ce sont des altérations qui disent au monde extérieur qu'untel a usé sa vie de telle manière, et son corps dans telle posture. C'est tout autre chose que l'espoir moderne mis dans le travail, qui est la quête d'un accomplissement de soi par le travail.

À présent, ce qu'on attend généralement du travail, et ce que les femmes en escomptent, c'est une *expression* de soi. Cela suppose de découvrir sa vocation, un terme dont le sens premier est religieux et qui au départ ne concernait que les carrières ecclésiastiques et monastiques : ceux ou celles qui ressentent la vocation, en accord avec l'étymologie, ce sont ceux qui sont *appelés* par Dieu[5]. L'extension et la laïcisation du terme indiquent que le travail a fini par acquérir pour le plus grand nombre une dimension élective, même s'il ne s'agit plus d'élection religieuse. Être appelé à être quelque chose dans ce monde est une attente structurante : on le voit chaque fois que cette attente vient à manquer. Sa marque en creux s'imprime dans les souffrances des chômeurs, des handicapés, des retraités. L'opposition est donc patente entre les classiques et nous : au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècles, le travail est une marque identitaire, mais parce qu'il cause une déformation de l'humain en général dans tel homme particulier qui ne sera plus un homme en général, mais sera valet, rôtiisseur, savetier, militaire. En notre temps, le travail est une marque identitaire parce qu'il est censé exprimer ma nature singulière : c'est parce que je suis moi que j'ai choisi telle ou telle voie. Idéalement, mon travail me correspond.

Une femme se définit-elle par ses actions, à l'instar de l'homme, selon les vœux de Beauvoir, ou bien se définit-elle passionnellement — non par ce qu'elle fait, mais par ce qu'elle éprouve pour ceux qu'elle aime ? Cette seconde dimension, certaines féministes y ont vu une « illusion de dominée », n'hésitant pas à taxer l'amour d'opium des femmes. Mais cette illusion, si c'en est une, est tenace. Tout le monde continue de comprendre ce que Germaine de Staël veut dire lorsqu'elle affirme : « L'amour est l'histoire de la vie des femmes, il n'est qu'un épisode dans celle des hommes. »

Les deux dimensions semblent bien antagonistes. Elles le sont souvent sur le plan pratique, lorsqu'il faut choisir concrètement entre les urgences du travail et celles de la famille. C'est un aspect important : ce sont les femmes qui prennent des heures, voire des jours sur leur travail pour garder un enfant malade.

Mais l'antagonisme n'est pas seulement une question pratique. Il joue aussi au plan de la définition de soi. Il y a pour la plupart des femmes un conflit entre les valeurs individualistes et les valeurs sentimentales. Une femme pour qui la famille importe ne se définit pas, ou pas seulement, comme un individu libre et indépendant. Ce qui fait sa valeur, à ses propres yeux, ce sont les émotions qu'elle a créées et partagées, ce sont les liens qu'elle a été capable de nouer et d'entretenir. Si l'amour est la valeur centrale d'une existence, ce qui importe le plus, ce n'est pas l'affirmation de soi et la poursuite

de ses intérêts propres, c'est l'approbation de l'autre.

Ce sont là deux buts distincts. Soit on cherche à s'affirmer et à gagner le plus de succès personnels possibles, le plus de reconnaissance sociale, de promotion, d'augmentations. Soit on cherche à plaire à un seul, et pour ce faire, il n'y a pas de recettes, mais il y a fort à parier que l'affirmation de l'*ego* n'est pas le ressort du charme.

Plaire et s'affirmer sont des objectifs différents. Il n'y a qu'une manière de les réunir, c'est d'imaginer que l'autre m'aime pour mes succès. C'est la seule voie qui permette de concilier l'amour et la carrière, la recherche des succès publics et des accomplissements privés. Parce qu'elle épargne les embarras du choix, cette solution est fréquemment invoquée, elle est ressassée *ad nauseam* par la presse féminine. Des *success women* y détaillent le soutien que leur mari apporte à leur réussite. Mais si cette solution est bruyante, il n'est pas certain qu'elle soit vraie, ni que son triomphe apparent corresponde à un règne effectif.

Les femmes modernes prétendent qu'un homme peut aimer une femme pour ses succès, l'aimer d'autant plus qu'elle réussit mieux dans l'existence. La question que nous nous posons, sans préjuger de la réponse, c'est tout simplement : est-ce que c'est vrai ?

On peut aussi penser à une question subsidiaire : quand bien même ce serait vrai, est-ce souhaitable ? Si les femmes les mieux douées sur le plan professionnel étaient aussi les plus aimables, il se creuserait un fossé entre les femmes : certaines seraient gagnantes sur tous les plans, tandis que d'autres seraient des laissées pour compte, cumulant l'échec professionnel et la misère affective.

Allan Bloom a apporté à la première question une réponse qui a le mérite d'être claire : les femmes se fourvoient en comptant qu'elles seront aimées sur un pied d'égalité. En supprimant la dimension de protection dans la relation entre l'homme et la femme, les féministes ont selon lui sapé les bases de l'union. L'homme d'autrefois se sentait responsable de la famille dont il était à proprement parler le chef. Certes, il n'était pas le propriétaire de sa femme et de ses enfants au sens où le maître est le propriétaire de l'esclave, ne serait-ce que parce qu'une telle propriété est inaliénable, mais il détenait un pouvoir considérable sur leur vie et sur leur développement. Les autres membres de la famille dépendaient de lui, et, pour cette raison, il s'en occupait. Selon Bloom, avant les bouleversements féministes, un intérêt égoïste formait le ciment de l'édifice familial. L'homme s'occupait des siens, en tant, précisément, qu'ils étaient les siens.

Si la femme sort de la dépendance, si elle se tient en face de l'homme comme une égale, c'est, toujours selon Bloom, une naïveté de croire que la famille tiendra : elle a perdu ce qui assurait sa cohésion. La passion qui maintenait l'ordre familial n'était peut-être pas très flatteuse pour le genre humain — ce n'est pas une passion noble —, mais elle avait le mérite d'exister : supprimez cet enjeu égoïste et la famille se défait.

Cette analyse met en relief, *a contrario*, ce qu'on pourrait appeler l'héroïsme sentimental des femmes modernes. La plupart refusent de souscrire à l'ordre ancien et de se soumettre au pouvoir du *pater familias*. En majorité, elles approuvent les lois qui symétrisent les rôles, par exemple en remplaçant la puissance paternelle par l'autorité parentale. Mais elles ne souhaitent pas pour autant la fragilisation des liens familiaux. Ce qu'elles espèrent, c'est que la famille tiendra par la seule force des sentiments mutuels. Elles escomptent prolonger sur la durée de toute une vie le sentiment qui a conduit à la formation de l'union. À l'idéalisme sentimental, qui est un pari sur la constance, se mêle un juvénisme, l'idée étant de faire durer le plus longtemps possible un jeu de séduction classiquement réservé à la période des fiançailles — ce jeu que décrivaient les comédies de Marivaux, et qui peut se renouveler tant que le couple est sans enfant, durant cette phase de *companionate marriage* identifiée dès les années 1930 par le juge Ben Lindsey. C'est ce qu'illustrent les comédies de remariage dans le film hollywoodien des années 1930-1950, dont Stanley Cavell fut le brillant analyste. Mais peut-on

espérer l'étendre sur la durée de la vie entière ? Sans reculer devant les conséquences, Irène Théry a formulé cet espoir[6]. Le modèle qu'elle propose fait du mariage un perpétuel remariage, un vote de tous les instants, un peu à la manière de la nation chez Renan. C'est manifestement un modèle à haut risque : le remariage n'est jamais sûr. Sous le plaisir ludique de la séduction permanente se profile autre chose : une apologie de l'épreuve.

Le thème de la sécurité, qui faisait partie des arguments traditionnels en faveur du mariage, paraît s'être vidé de sens. La question des bonnes mœurs est, elle aussi, absente de la réflexion contemporaine. Diderot, qu'on ne peut pas soupçonner de moralisme étroit, en tenait compte à sa manière : « Mariez-vous, vous courez le risque d'une vie malheureuse, ne vous mariez pas, vous êtes sûr d'une vie dissolue et d'une vieillesse triste[7]. » Une telle certitude semble être passée de mode : si l'on continue de redouter la vieillesse triste, c'est comme un mal inévitable. On n'espère plus qu'une vieillesse entourée soit la contrepartie d'une vie aimante, et l'on ne croit plus que la solitude sénile soit la rançon des plaisirs.

Gagnées par le goût du risque, nombre de contemporaines s'accommodent du taux de divorce et refusent d'y voir un problème. Ce n'est pas qu'elles se réjouissent des malheurs d'autrui, mais la possibilité du divorce fait à leurs yeux la preuve de la solidité des mariages qui résistent : un couple marié est davantage uni qu'il ne l'était autrefois, puisqu'il est à l'épreuve du divorce. Il y a donc des raisons sentimentales de plaider pour le divorce. On peut certes y être favorable parce qu'on se défie des sentiments, et qu'on les juge variables et transitoires. Mais on peut approuver le divorce pour une raison diamétralement opposée, précisément parce qu'on croit à la durée des sentiments et à leur puissance. Que le choc amoureux puisse ordonner l'existence entière, seul le divorce en apporte la preuve *a contrario*. Si touchants soient-ils, Philémon et Baucis ne suffisent pas à prouver la fidélité amoureuse : Philémon et Baucis n'en forment la preuve que dans une société où le divorce est libre.

Il y a plusieurs manières de souscrire au mouvement destructeur de la modernité. Les progressistes espèrent trouver le remède dans le mal, d'où leur insistance à faire du divorce et de l'avortement la pierre de touche du couple et de la famille. La possibilité d'avorter assure que tous les enfants sont des enfants désirés, la possibilité de divorcer assure que tous les conjoints tiennent effectivement l'un à l'autre. Ces agents de dissolution sont aussi les moyens de vérifier ce qui est : ce sont les tests invisibles et permanents du désir de vivre et de prospérer ensemble.

De la même façon, dans un pays où le marché du travail est libre, le chômage peut faire des ravages mais il prouve la nécessité des emplois qui ne sont pas détruits. En revanche, dans un marché protégé où l'emploi serait garanti à vie, les employés ne pourraient pas savoir si ce qu'ils font répond à une véritable nécessité. Cette comparaison fait ressortir la difficulté de la position libérale, cette espèce d'héroïsme qui consiste à toujours préférer, au nom de la liberté, une vérité cruelle à une situation fautive.

Est-il concevable que les hommes aiment les femmes pour leur réussite ? Je serais moins tranchée que Bloom à ce propos. Lui voyait là une impossibilité radicale, puisqu'il table sur la dimension protectrice de l'amour masculin. À ce compte, un homme peut éprouver de la tendresse ou de la pitié, mais non pas de l'admiration pour celle qu'il aime. Peut-on l'affirmer ? Aimer une femme pour sa grandeur : dans l'infinie variété des passions humaines, ce cas de figure ne me paraît pas impossible. Mais le scénario inverse, celui du prince aimant une bergère, existe aussi. Et je ne vois pas quel décret féministe pourrait empêcher Pygmalion de s'éprendre de sa statue.

Rien n'interdit qu'un homme éprouve de l'amour pour une femme qui serait son égale, voire qui le dominerait, mais on ne peut généraliser ce cas. Le projet de faire passer l'amour sous des fourches caudines en lui imposant un critère qui n'a rien à voir avec lui, ce projet méconnaît le pouvoir de l'amour. Or c'est toujours un ridicule de s'opposer à ce pouvoir. Ainsi, la Philaminte des *Femmes*

*savantes*, est-elle ridicule. Elle a décidé que le jeune premier doit aimer Armande, qui est savante, et non sa sœur qui ne l'est pas. On doit respecter le savoir et la culture, mais il est ridicule de vouloir y plier l'amour. De la même façon, si chère que me soit l'égalité, je ne vois pas comment en faire une loi d'airain des relations amoureuses.

Il n'est pas douteux qu'il existe des accomplissements privés, dans les relations amoureuses et familiales. Encore peut-on se demander si les bonheurs qu'on rencontre comme amante ou comme mère, peuvent se comparer à la première forme de réussite, le succès professionnel qui est simple à constater, car il est objectif et quantifiable. Parvenir à produire autour de soi le désir amoureux ou l'harmonie familiale n'est pas une « réussite » personnelle, même si c'est évidemment un bien désirable. C'est d'ailleurs une situation impossible à apprécier de l'extérieur. Que détient une femme qui est aimée ? Rien de palpable, rien d'appréciable par quelqu'un d'autre qu'elle.

L'individualisme libéral règle les rapports dans le monde professionnel : chacun préfère ses intérêts à ceux de ses concurrents, c'est une évidence. Or il est impossible de comprendre les relations privées en partant de cette évidence. L'expérience amoureuse, je ne dirais pas qu'elle renverse cette représentation, mais elle la suspend. Alors, je ne préfère pas les intérêts de l'autre aux miens, mais cette question perd toute signification : l'idée même d'une opposition des intérêts n'a plus de sens. Spontanément, les intérêts de l'autre sont les miens, et mes intérêts cessent d'être les miens s'il ne les partage pas, puisque ce qui compte, c'est de faire naître et d'accroître son approbation à mon égard. Dans l'amour, l'intérêt personnel ne disparaît pas, mais il devient ductile et se révèle susceptible d'étonnantes métamorphoses. Cette ductilité est l'un des grands plaisirs de l'amour féminin : le plaisir de sentir que vous pourriez être autre, que vous ne vous limitez pas à ce que vous étiez, à ce que vous êtes censée être, à ce qu'on a coutume de reconnaître en vous. Sous le regard de l'autre, une métamorphose se produit. Vous êtes prête à quitter, comme un serpent qui mue, la peau des anciens intérêts qui vous recouvraient tout entière au point que le monde vous confondait avec cette apparence et vous identifiait à cette somme d'intérêts. Le moment amoureux forme un démenti à la connaissance que le monde avait de vous, et ce démenti est jubilatoire.

Les relations privées sont incomparables dans les faits. Il est bon qu'il en soit ainsi. Elles sont faites pour prospérer à l'abri, entre les murs de la maison : non pas dans le secret absolu — le foyer est en rapport avec le monde extérieur — mais dans une protection qui permet l'intimité durable. De telles relations ne se tiennent pas côte à côte, au grand jour, comme les candidats d'un examen ou les concurrents d'une course. Ce n'est pas dire que toutes les relations privées se valent : le bon sens indique qu'il y a de mauvaises mères et de bonnes mères, de bons ou de mauvais époux. Mais lorsqu'on commence à comparer, dans ce domaine, c'est l'indice d'une altération profonde, et dont on doit craindre qu'elle soit irrémédiable. Car certaines questions ne devraient pas se poser. Lorsqu'elles affleurent, on se demande à la fois comment y répondre et comment faire pour les oublier. La fidélité, disait Pierre Pachet, commence quand on cesse de se poser la question : « Est-ce que je pourrais avoir mieux ? » Les liens essentiels de la vie se forment en effet lorsque ce qui est vécu ne laisse plus de place au comparatif : mieux, plus ou moins, ces termes sont déplacés. Les relations humaines fondamentales ont la capacité de produire autour d'elles une opacité qui leur est nécessaire, et qui les préserve de la comparaison.

Il ne s'agit pas de durcir le dilemme, mais de faire apprécier une différence : celle qui existe entre la poursuite de la vocation personnelle et la réponse qu'on apporte à l'appel de l'amour. D'une part, il y a une affirmation de soi reconnue par tous, d'autre part un mouvement qui se soustrait à la reconnaissance publique. Ce mouvement n'est certes pas une négation de soi : l'amour est le moment de l'existence entre tous où l'on a l'impression d'exister pleinement. Mais si c'est un bien, ce n'est aucunement un *avantage* que l'on prendrait sur autrui (sur les autres femmes qui seraient moins bien loties ou pire encore, sur l'amant lui-même). C'est une expression de soi qui n'est pas capitalisable,

qui ne se réalise pas sous forme de chose du monde, et qui n'apparaît qu'à ceux qui l'éprouvent. Si l'on oppose l'affirmation de soi et ses profits d'un côté, le don de soi de l'autre, on se trouve devant deux termes contradictoires. Il faut choisir : se réserver ou se donner; se vouer à soi-même ou se dévouer aux siens. Les femmes modernes cherchent à éviter ce dilemme : faut-il renoncer à soi pour jouir de l'amour et de la maternité ? Ainsi posé, le choix est insoluble. Il paraît même absurde (si je renonce à être moi, qui donc jouira de mon bonheur ?)

Les femmes modernes tendent à se représenter leur développement comme une avancée sur un double plan. Leurs progrès dans l'existence seraient quelque peu contraints par cette schizophrénie, mais ils y gagneraient en caprice apparent, en imprévisibilité, en fantaisie. Il ne faut peut-être pas accorder trop de sérieux à cette image. Après tout, la coquetterie est tout sauf un discours conséquent. Il est possible que les coquettes de notre temps s'affirment féministes, comme les coquettes du dix-septième affichaient leur dévotion. Les unes et les autres feraient allégeance à l'air du temps, sans que cette allégeance ne les engage fort avant, celles-ci sur la voie du salut, celles-là sur les voies austères de la compétition professionnelle.

Prenons néanmoins l'image au sérieux. Son attrait vient de ce qu'elle est égalitaire : les hommes aussi ont parfois à choisir entre leur carrière et l'amour. On peut imaginer qu'à l'avenir, si l'on pondère plus équitablement la participation aux tâches domestiques, ils auront également l'impression de jouer la réussite de leur existence sur deux plans. Cette image a donc l'avantage d'être un idéal partageable.

Mais son défaut, et j'avoue qu'à mes yeux, il l'emporte sur son attrait, c'est de laisser croire qu'on a une vie amoureuse *comme* on a une existence sociale, avec des avantages visibles et quantifiables. « Elle a réussi sur tous les plans. Elle a un métier, un mari et des enfants. » De telles manières de dire, qui sont courantes, laissent croire qu'il s'agit de propriétés. Or dans le domaine privé, la description acquisitive et compétitive n'a aucun sens. Le verbe avoir change de signification : on ne peut « avoir » quelqu'un sans du même coup lui appartenir. Rousseau l'observait déjà : « Celui qui disoit : je possède Laïs sans qu'elle me possède, disoit un mot sans esprit. La possession qui n'est pas réciproque n'est rien, c'est tout au plus la possession du sexe mais non pas de l'individu[8]. »

La transcription de l'expérience amoureuse et familiale en termes individualistes est mensongère. Voir l'amour comme un gain, c'est se tromper du tout au tout. Non pas que l'amour finisse toujours au détriment de ceux et de celles qui s'y abandonnent, mais sa manière d'apparaître est autre : elle bouleverse les calculs, elle ne les arrondit pas. Se figurer qu'il y a deux plans est une simplification. On ne peut mettre à niveau l'approbation anonyme de la collectivité, qui se traduit par des promotions, des augmentations, autrement dit des avantages, et l'approbation d'un seul.

Un exemple fait toucher du doigt cette différence : « Je suis une bonne bibliothécaire, mais je ne comprends pas comment on peut aimer son travail. Je n'aimais que lui. Lui seul[9]. » Cette formule est tirée d'un récit pathétique, celui d'une veuve dont le mari fut un nettoyeur de la centrale de Tchernobyl. Gravement exposé, l'homme tombe malade et meurt auprès d'elle. Le récit mêle les souvenirs de leur rencontre, de leur vie commune et les phases de l'agonie. « Je ne comprends pas comment on peut aimer son travail » : la formule dit bien sûr le chagrin de survivre. C'est aussi une protestation, si l'on songe à la vocation qu'elle s'était reconnue, dès sa prime jeunesse : « Je suis née pour l'amour... À l'école, les filles rêvaient d'entrer à l'Institut, ou de partir sur un grand chantier du Komsomol. Moi, je voulais me marier. Aimer très, très fort, comme Natacha Rostova[10]. Rien qu'aimer. Mais je ne pouvais l'avouer à personne, parce qu'à l'époque, vous vous en souvenez, on nous ordonnait de rêver seulement des chantiers du Komsomol. On nous bourrait le crâne avec ça[11]. »

## Claude Habib\*

### NOTES

---

\* Claude Habib est professeure de littérature à l'Université de Lille III. Elle a publié deux essais, *Pensées sur la prostitution* (Belin, coll. « Littérature et politique », 1994), et *Le Consentement amoureux* (Hachette Littératures, 1998, réédité en collection « Pluriel », 2001). Elle est aussi l'auteur d'un roman, *Préfère l'impair*, Viviane Hamy, 1996.

[1] Martine Segalen, « Les nouvelles familles », in *Sciences humaines*, n°26, septembre-octobre. 1999, p. 27.

[2] Louis Dirn « Égalité hommes/femmes, où en est-on ? », *op. cit.*, p. 14.

[3] Wystan Auden, « Le Poète et la cité », *Essais Critiques*, traduit par Claude Habib, Claude Mouchard et Pierre Pachet, Paris, Belin, 2000, p. 68.

[4] Marivaux, *Le Prince travesti*, A. II, sc. 1, *Théâtre complet*, Garnier, 1980, t. I, p. 359.

[5] Sur ce point, cf. Judith Schlanger, *La Vocation*, Seuil, 1997.

[6] Irène Théry, « L'énigme de l'égalité », *Esprit*, Mai 1999.

[7] Diderot, *Salon de 1769*, [123-130, Lépicié], *Œuvres*, Laffont, coll. « Bouquins », t. IV, p. 863.

[8] Rousseau, *Émile*, l. IV, p. 684.

[9] *La Supplication*, Svetlana Alexievitch, traduit du russe par Galia Ackerman et Pierre Lorrain, J'ai lu, p. 246.

[10] L'héroïne de *Guerre et Paix* de Tolstoï.

[11] *Op. cit.*, p. 239-240.