

parcours de thèses

 cristina ferreira

Homosexualité et filiation : considérations à partir d'une controverse intellectuelle

«Contrary to what is commonly assumed, it is the instability of social understanding of what constitutes a proper family, and proper family relations, which has allowed for the persistence of the family as a strong and meaningful institution over time.» (Munoz-Dardé, 1999 : 55)

Introduction

Au cours de la construction de sa problématique de thèse, le doctorant puise dans des dispositifs intellectuels de différente nature qui lui permettent de préciser sa pensée, ses interrogations, ses hypothèses (des lectures, des conférences, des échanges avec des pairs, des situations sociales, etc.). L'avancement du travail de réflexion conceptuelle et la lente autonomisation d'une pensée introduit des changements dans le rapport aux lectures. Le regard devient plus critique et plus sélectif : le doctorant instaure des dialogues virtuels avec les auteurs lus, il les intègre pleinement dans sa démarche réflexive. Dans la plupart des cas, les apports de la littérature se font sentir en termes d'arguments d'autorité pour étayer une hypothèse, pour illustrer une notion, pour faire la synthèse d'une problématique déjà existante. Mais, dans d'autres situations, la littérature peut faire l'objet d'une analyse au service du travail de conceptualisation : l'examen critique des rhétoriques savantes participe ainsi à la précision de pistes, de concepts, de catégories. C'est sur cet aspect des coulisses d'un travail de thèse que j'aimerais m'arrêter un instant, ceci à travers un exemple récent et concret. Je vais commencer par présenter brièvement ma problématique de thèse pour ensuite aborder le rôle joué par l'analyse d'une controverse intellectuelle dans le cadre de mon travail conceptuel.

Une problématique : argumentations ordinaires et paradigmes familiaux

La problématique de la thèse de doctorat porte sur les modes de justification de l'institution familiale tels qu'ils s'expriment dans des systèmes d'argumentation ordinaires. L'enjeu ne réside pas dans l'analyse de fonctionnements familiaux concrets

mais dans l'étude des référentiels normatifs qui structurent aujourd'hui des conceptions de la famille. Le postulat de départ est celui de l'existence de paradigmes (sortes de matrices qui orientent le Discours, la Norme et l'Action) qui organisent les modes de justification de la famille. Ces paradigmes fournissent aux individus des moyens rhétoriques qui leur permettent de définir, d'évaluer et d'expliquer la famille ; des supports axiologiques qui définissent le type de finalités à poursuivre par les acteurs dans une socialité précise ; et finalement, des orientations pragmatiques qui précisent le type de ressources à mobiliser dans le cadre d'épreuves en vue de résolutions.

Pourquoi s'intéresser à la justification ordinaire de ce qui apparaît comme une sorte d'évidence¹ ? Cet intérêt découle de deux interrogations centrales. La première, d'ordre sociologique, cherche à comprendre comment dans un contexte où l'institution familiale a connu des changements importants et où on observe une tendance croissante vers le pluralisme de configurations familiales, les individus se positionnent du point de vue des référentiels familiaux. Ces changements n'ont-ils pas ébranlé les évidences au sujet de la famille ?

La seconde interrogation, d'ordre épistémologique, s'intéresse au rôle joué par les argumentations ordinaires dans la construction du monde social. La famille constitue certes une évidence sociale mais le maintien de cette évidence suppose des modes de justifications, des régimes normatifs auxquels se référer (quelle est la «vérité» de la famille ?). Pour essayer de répondre à cette interrogation, la posture à adopter n'est pas celle d'une tradition positiviste qui cherche à restituer une vérité objective dissimulée derrière une parole subjective et qui cherche à combattre les illusions et les partialités véhiculées par le sens commun. Au contraire, il s'agit de prendre au sérieux les positions des acteurs ordi-

¹ *Le statut d'évidence de la famille est le fruit d'un travail de construction sociale auquel participent non seulement diverses institutions (notamment l'Etat) mais également les individus à travers leurs échanges, leurs pratiques, leurs discours. Le discours que la famille tient à propos de la famille est un discours puissant et efficace dans le sens où il a les moyens de créer les conditions de sa propre vérification. La famille est une «fiction sociale réalisée» car collectivement produite et reconnue. Voir à ce propos Bourdieu P. (1993).*

naires pour saisir la logique intrinsèque aux systèmes de justification, d'argumentation «ordinaires».²

L'attention portée sur la manière dont les individus argumentent pour justifier la famille comme nécessité sociale (pourquoi elle existe, pourquoi doit-elle exister et au nom de quel régime de vérité) a trouvé dans une controverse intellectuelle actuelle autour de la famille un bon terrain d'exercice de conceptualisation. Cette controverse est née des débats d'intellectuels français autour d'abord du Contrat d'union civile (CUS) et ensuite du Pacte civil de solidarité (PaCS)³. Mais avant de poursuivre une précision s'impose : il ne s'agit pas de confondre arguments savants et arguments ordinaires, même si on peut partir du principe que la rhétorique ordinaire peut, dans une certaine mesure, trouver dans les justifications savantes des arguments d'autorité. L'intérêt de l'analyse de cette controverse se trouve ailleurs. Envisager les arguments savants sous l'angle d'objet d'analyse au lieu de les explorer uniquement comme littérature d'appui, permet d'enrichir le travail de conceptualisation. En effet, il ne s'agit pas de s'arrêter à la simple démarche d'emprunt de concepts, d'idées, d'hypothèses des auteurs impliqués dans la controverse. L'enjeu est celui de développer des pistes conceptuelles à partir de l'analyse de la controverse. Ainsi, le projet de saisir des paradigmes familiaux qui structurent des conceptions de la famille trouve dans la controverse une sorte de mini-laboratoire où il est possible de tester la pertinence de certaines de mes interrogations.

L'analyse de la controverse se limite à deux positions qui comptent parmi les plus impliquées dans le débat, celles des sociologues Irène Théry et Eric Fassin. L'examen de leurs principaux arguments au sujet de l'objet des débats laisse entrevoir les paradigmes qui servent de socle référentiel à leur rhétorique. Nous verrons que l'argumentation de Théry est structurée par un paradigme de la Filiation alors que celle de Fassin présente des affinités avec une philosophie contractualiste et, de ce fait, nous pouvons inscrire sa position dans le cadre d'un paradigme du Contrat.

Irène Théry : la rhétorique de l'ordre symbolique

La sociologue Irène Théry est devenue, de par ses prises de position face au CUS et au PaCS, une des

figures savantes les plus présentes dans les débats. Non seulement son argumentation a très vite suscité des réactions diverses (aussi bien d'opposition que de ralliement) mais en plus cette même argumentation a été médiatisée par des références constantes dans la presse et dans la littérature spécialisée⁴.

La rhétorique d'Irène Théry se structure et se développe autour d'une idée centrale qui est celle de l'ordre symbolique. Un ordre qui repose sur la codification culturelle (anthropologique, juridique) des différences de générations et de sexe. Cette codifica-

² Pour quelques contributions récentes à ce débat épistémologique sur deux approches de la parole ordinaire voir Boltanski L. (1990), «Sociologie critique et sociologie de la critique» in *Politix*, n°10-11 ; Heinich N. (1998), *Ce que l'art fait à la sociologie*, Paris, Ed Minuit ; Pharo P. (1997), *Sociologie de l'esprit. Conceptualisation et vie sociale*, Paris, PUF ; Lahire B. (1998), *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Nathan, Paris.

³ L'idée d'un contrat d'union civile (CUS) est née en France au début des années 1990 sous l'impulsion de différentes associations homosexuelles. Le constat de l'absence d'une sécurité juridique, notamment en cas de décès du partenaire, suscite des revendications d'un statut pour le couple homosexuel. Simultanément était posée la question plus générale de la reconnaissance juridique du phénomène du concubinage. Les différentes propositions de loi déposées à l'Assemblée n'ont pas fait l'objet de véritables discussions. Toutefois, le débat public et politique a conduit à l'émergence d'une multiplication de prises de position, aussi bien au niveau des associations que des personnalités politiques et intellectuelles. A l'automne 1998, la Commission des lois élabore une nouvelle proposition, le Pacte civil de solidarité (PaCS) qui fera l'objet de divers remaniements. Le Pacte civil de solidarité (PaCS) a été institué en France par la loi du 15 novembre 1999. Cette loi reconnaît juridiquement et socialement les unions hétérosexuelles et les unions homosexuelles. Désormais les couples non mariés sont titulaires de droits et de devoirs corrélatifs globaux. Le PaCS implique le consentement des parties, il est conclu par deux personnes majeures, il implique l'interdit de l'inceste et le principe de monogamie. Ce contrat se fait par déclaration conjointe auprès du greffier du Tribunal d'instance. Le PaCS a pour objectif d'organiser la vie commune : obligation d'aide mutuelle et matérielle, définition d'un régime des biens, imposition commune (à partir du troisième anniversaire de l'enregistrement du PaCS), droit au transfert du bail, affiliation à la Sécurité Sociale, etc. En revanche, certaines questions - même si elles ont fait l'objet de débats publics - n'ont pas été résolues, telles que l'accès au mariage et à la filiation pour les couples homosexuels. Mécarry C. et Leroy-Fourgeot F. (2000).

parcours de thèses

tion contribue à instituer le sujet en lui fournissant la signification première de son identité, qui découle d'un positionnement par rapport à l'Autre. Dès lors, on doit comprendre la famille comme l'institution qui consacre cet ordre symbolique.

Pour la sociologue, les mutations contemporaines de la famille, qui ont vu émerger entre autres un pluralisme de formes familiales et une psychologisation croissante des liens, ne doivent pas oblitérer le fait que la famille reste toujours une institution et que c'est comme telle qu'elle doit être pensée aujourd'hui. Cela suppose la nécessité de rappeler les fondements anthropologiques qui instituent la spécificité de la famille, ceci d'autant plus face à la tendance actuelle à concevoir la famille comme un simple réseau affectif et relationnel. «Contre le mythe d'une identité «insulaire», les travaux des anthropologues soulignent le rôle décisif de la référence symbolique dans les processus de différenciation par lesquels langage et parenté concourent à distinguer le même et l'autre, inscrivant le vivant dans la société et dans la culture.» (Théry, 1996a : 67)

Le socle anthropologique de la famille est celui de la codification culturelle de la différence des sexes et des générations. C'est dans l'institution significative de cette différence que l'on trouve la singularité de la famille comme institution. Ce rappel anthropologique, nous dit Théry, s'avère urgent dans le contexte actuel d'incertitude quant aux principes constitutifs de la famille, une incertitude provoquée par le phénomène du «démariage»⁵ et par la dissociation croissante des trois composantes de la filiation (biologique, domestique et généalogique). Étant définie par l'inconditionnalité et l'inexorabilité du lien, la filiation est devenue en quelque sorte la référence première de la famille. C'est dans la composante généalogique de la filiation que l'on trouve, selon Théry, le sens culturel fondateur de la famille. L'inscription généalogique et symbolique du sujet instituée par le Droit reste un principe identitaire fondamental. Toutefois, la sociologue déplore la tentation contemporaine de désymbolisation visible dans les quêtes effrénées d'auto-référentialité. «L'utopie du self-service normatif» est aussi la forme consentie d'une déshumanisation.» (1996 : 79) L'institution familiale doit être pensée en termes de temporalité longue et non pas en termes purement présenteistes. Cette rhétorique de l'ordre symbolique s'est particu-

lièrement manifestée lors des prises de position d'Irène Théry face au projet de Contrat d'union civile⁶. Pour elle, la reconnaissance des droits des couples homosexuels est nécessaire pour des raisons de protection des individus face aux aléas de la vie (accentués dans un contexte marqué par le Sida) et pour des raisons idéologiques (combattre la stigmatisation qui frappe les couples homosexuels). Toutefois, Théry conteste la solution proposée par le biais d'un Contrat d'union civile car ce contrat bouleverse de manière importante les acquis démocratiques et la symbolique du mariage civil. Une symbolique fondée sur la différence des sexes et sur la présomption de la paternité (le mariage n'institue pas le couple mais la différence des sexes et des générations). Le Contrat d'union civile tel qu'il a été proposé s'apparente, d'après la sociologue, à un «quasi-mariage» ce qui revient à confondre la fonction symbolique du mariage (qui doit être préservée) et la reconnaissance juridique des droits des couples homosexuels (qui doit passer par un contrat spécifique distinct du mariage). Le mariage consacre par le Droit le principe de filiation, ce qui signifie que

⁴ Selon Sébastien Galceran (1998), l'accueil réservé à l'analyse d'Irène Théry montre des dysfonctionnements importants au niveau du débat public, politique et intellectuel. Il dénonce les entreprises de disqualification, les tentatives des associations de monopoliser la gestion des problèmes de société, l'incapacité des médias à rendre de manière convenable les enjeux et finalement les hommes politiques à se représenter le cœur du débat. Selon lui, la réflexion de Théry a été utilisée dans un sens plus polémique que véritablement démocratique.

⁵ «(...) le mariage n'est plus consubstantiel à l'univers humain de nos sociétés, il est devenu une expérience subjective ; le choisir ou le rompre relève de la conscience individuelle. Ce mouvement, qui bouleverse la définition même du privé, nous le nommerons le démariage» (Théry, 1996 : 14). Étant donné que le mariage est devenue un choix possible parmi de nouvelles formes de conjugalité, la fonction sociale de l'alliance se trouve transformée (elle ne joue plus son rôle symbolique). Dès lors, selon Théry le phénomène du démariage pose la nécessité de refonder autrement l'ordre symbolique de la famille et de la parenté. C'est dans le lien de filiation que la sociologue trouve la possibilité de refonder cet ordre.

⁶ Théry Irène (1997), «Le contrat d'union sociale en question» in *Esprit*, n° 236. Ce texte est également apparu sous la forme d'une note de la Fondation Saint-Simon (oct. 1997). C'est précisément ce texte de réflexion qui a contribué de manière importante à alimenter le débat et la controverse.

chaque être humain est inscrit dans sa double lignée maternelle et paternelle. C'est au nom de la préservation de la culture que les pays occidentaux refusent d'instituer une quelconque forme de filiation unisexuée (Théry, 1997).

On le voit, pour Irène Théry l'accès des couples homosexuels au mariage (ou à des formes de quasi-mariage) implique nécessairement de réfléchir en termes de filiation⁷. Pour la sociologue il faut commencer par distinguer le sexuel (qui renvoie à la sexualité, au domaine privé) et le sexué (la codification culturelle du genre), ce dernier pouvant constituer un enjeu de droit. A partir de cette distinction, Théry condamne toute forme de discrimination à l'égard des orientations homosexuelles en matière de sexualité (sphère privée) mais considère que l'accès à la filiation par des couples homosexuels est une question publique qui doit être nécessairement débattue. En effet, à ses yeux, la question n'est pas celle de l'exercice de la parentalité (savoir qu'est-ce qu'un bon parent, quel est l'intérêt de l'enfant, etc.) mais celle de la signification qu'une société donne à la filiation («que voulons-nous nommer parent ?»). Cette signification se trouve, on l'a vu plus haut, dans l'ordre symbolique fondé sur l'institution de la différence des sexes et des générations. Un ordre qui implique, pour la sociologue, de la responsabilité de la part des hommes et des femmes face à la filiation. Cette responsabilité est celle de préserver le droit du sujet à la connaissance de ses origines, le droit de ne pas être privé de son histoire⁸.

Le système de justification sur lequel s'appuie Irène Théry s'oppose de manière critique à deux rhétoriques, particulièrement médiatisées au cours des débats sur le CUS et sur le PaCS : la rhétorique organiciste et la rhétorique identitariste (Théry, 2000). Deux rhétoriques qui partagent, malgré leur opposition notoire, des déficiences communes : le refus de l'autre et la revendication d'un modèle unique.

La rhétorique organiciste se propose de défendre le modèle familial traditionnel et condamne toute sexualité extraconjugale. Cette rhétorique tend à naturaliser les liens familiaux, à employer des principes de causalité déterministes qui expliqueraient l'évidence de la famille par le biologique. La différence des sexes n'est pas pensée en termes d'ordre symbolique (comme dépassement d'un simple raisonnement biologique) mais comme acte fondateur

du symbolique. Théry critique ce renversement opéré par la rhétorique organiciste, pour qui « (...) ce ne sont pas le langage, la société et la culture qui font le sujet humain, c'est à l'inverse la collection des sexualités individuelles qui fait de la société.» (Théry, 2000 : 115) Cette rhétorique présente donc des caractéristiques réactionnaires, conservatrices : elle contribue à légitimer les inégalités de droit (par exemple, entre sexes) et la stigmatisation d'un certain nombre d'individus (concupins, homosexuels). Théry critique également la rhétorique identitariste, qui, à l'opposé de la première, se présente sous une forme révolutionnaire voire subversive. L'enjeu pour les tenants de cette rhétorique - parmi lesquels Eric Fassin - est d'abolir l'institution de la différence des sexes et des générations, ceci au nom des libertés et égalités individuelles. Cette institution serait productrice de discriminations profondes, en particulier contre les individus homosexuels. Pour Théry, les adeptes de cette rhétorique réduisent la question de la différence des sexes à une simple rhétorique normative savante (alors que cet ordre symbolique est commun à beaucoup de communautés dans le monde) et à une simple question de domination (des référentiels hétérosexuels sur les identités homosexuelles).

Contre ces deux rhétoriques radicales, Irène Théry soutient l'idée d'une voie de la mixité comme expression démocratique et comme valeur sociale et politique à défendre. La mixité a émergé de l'égalité des sexes et revalorise la différence des sexes dans la filiation en posant comme principe l'égalité de

⁷ Rappelons-le, la question de l'accès des couples homosexuels à la filiation n'a pas fait l'objet de discussions parlementaires. Elle a émergé de manière inévitable à partir de revendications de certaines associations homosexuelles, à partir de discours politiques d'opposition à cette idée, à partir d'une réflexion en termes de «au-delà du PaCS». Sur ce dernier point, voir Borrillo D., Fassin E., Jacub M. (sous la dir., 1999).

⁸ Pour cette raison le rapport contemporain à certaines voies de procréation ainsi qu'à l'adoption plénière posent problème : l'anonymat du géniteur dans le cas de l'insémination artificielle avec donneur anonyme, l'effacement de l'engendrement par la disparition de l'identité des parents naturels dans le cas de l'adoption plénière. Pour Théry (2000) les questions auxquelles sont confrontés les parents homosexuels doivent être pensées de manière globale (pour s'interroger sur le véritable sens humain donné à la filiation).

parcours de thèses

responsabilité des hommes et des femmes face à la filiation. C'est ainsi que la sociologue explique la nécessité de distinguer le mariage civil et le partenariat homosexuel. Le premier concerne le couple et la filiation, il implique la présomption de paternité et symbolise l'union d'un homme et d'une femme (traduire du point de vue institutionnel le choix d'une personne de l'autre sexe). Le second concerne uniquement le couple et signale, aussi du point de vue institutionnel, le choix d'une personne du même sexe. Au fond, si on suit correctement Irène Théry, ces distinctions sont nécessaires au nom de la symbolique et de la reconnaissance institutionnelle de choix légitimes mais différents.

En résumé : l'argumentation développée par Irène Théry se construit autour d'une rhétorique de l'ordre symbolique, un ordre fondé sur la codification culturelle et juridique de la différence des sexes et des générations, un ordre à préserver pour combattre les dérives potentielles de désymbolisation. Mettre en cause cet ordre symbolique au nom des intérêts particuliers, d'une éthique individualiste extrême, revient à porter atteinte aux fondements anthropologiques de notre civilisation.

Eric Fassin : la rhétorique de l'égalité de droits

Parallèlement au système d'argumentation déployé par Irène Théry se met en place un système d'argumentation radicalement opposé. Il est exprimé, entre autres, par le sociologue Eric Fassin⁹. On peut même souligner le fait que la construction de l'argumentation de Fassin doit beaucoup à la critique qu'il adresse aux arguments de Théry. Dans le contexte des débats autour du CUS et du PACS, sa position se manifeste sur deux plans : le plan politique en tant que militant en faveur des droits des couples homosexuels¹⁰, et le plan scientifique en tant que sociologue qui entreprend un travail de déconstruction de la rhétorique savante. Ces deux plans se trouvent en réalité articulés car la défense politique de l'égalité de droits de tous les citoyens à constituer une famille prend appui sur une mise en cause des modes de justification scientifiques qui concourent, selon Fassin, à légitimer des discriminations. La présentation dans les grandes lignes de l'argumentation de Fassin tient donc compte de cette imbrication des plans politique et sociologique qui caractérise sa démarche.

Eric Fassin part d'une interrogation centrale : quelle

est la légitimité de la justification de l'interdit des homosexuels à constituer une famille (par le mariage et par l'accès à la filiation) ? Selon lui, le fait d'établir légalement une différence doit être justifiée de manière légitime, «faute de quoi distinguer revient à discriminer.» Il se donne donc comme tâche de décrypter les différents arguments d'opposition et focalise son attention sur celui qui s'est avéré le plus efficace politiquement, à savoir l'usage de l'argument anthropologique tel qu'il apparaît dans la rhétorique d'Irène Théry.

Ainsi, Eric Fassin conteste ouvertement l'argumentation savante qui prend appui sur l'idée d'invariants anthropologiques universaux pour justifier l'interdit d'accès des couples homosexuels à la filiation. Dans sa critique, il commence par rappeler les deux directions possibles empruntées dans l'usage de l'anthropologie. La première direction considère que l'anthropologie a pour rôle de proposer le modèle de toutes les combinaisons socialement possibles (en termes de classification des systèmes de parenté), que ces combinaisons existent en nombre limité et que toutes les combinaisons sont déjà concrétisées. Dans ce cas de figure, l'émergence de nouvelles formes familiales peut toujours être ramené à des formes anciennes et l'innovation socio-culturelle n'est pas possible. C'est l'idée d'invariants universaux immuables justifiés par un ordre symbolique inébranlable et dont la mise en cause constitue un danger en termes de civilisation. La seconde direction adoptée par Fassin, propose de concevoir l'anthropologie comme une science historique où tout n'est pas joué d'avance et où les sociétés ont une capacité permanente à inventer à partir de ce qui existe déjà. Dans ce cas de figure non seulement l'innovation est envisageable mais elle est aussi possible. C'est l'idée que le constat de l'universalité peut permettre la contestation de cette même universalité (par exemple, l'idée de l'universalité du

⁹ Le sociologue et américaniste Eric Fassin travaille particulièrement sur les enjeux qui traversent la société américaine en matière de questions sexuelles et raciales.

¹⁰ La première intervention publique d'Eric Fassin, en faveur d'une ouverture du mariage et de la filiation, est parue dans le journal *Le Monde*, «Homosexualité, mariage et famille» (5 novembre 1997). Depuis, ce sociologue a multiplié des interventions et des prises de positions publiques. Il figure parmi les signataires du manifeste «Pour l'égalité sexuelle» publié dans *Le Monde* en juin 1999.

couple hétérosexuel monogame comme socle exclusif pour la constitution d'une famille).

Suivant cette conception de l'anthropologie comme science historique, le sociologue fait appel à la nécessité d'une approche critique des normes établies (y compris celles qui sont justifiées par des arguments anthropologiques), ceci au nom d'un principe d'égalité. Pour Eric Fassin, les institutions peuvent être mises en cause dans leur fonctionnement, dans leurs principes, si elles compromettent les libertés individuelles, l'accès légitime à l'égalité, etc. Contrairement à Irène Théry, pour qui la survie symbolique de l'institution familiale passe par la préservation de l'ordre symbolique (de la différence des sexes et des générations), pour Fassin la survie de la famille suppose sa capacité à intégrer l'innovation. «Poser la question de l'égalité dans la famille, d'une part entre les sexes, d'autre part entre les sexualités, ce n'est pas la détruire. Bien au contraire, c'est refuser d'enfermer la famille dans une définition réactionnaire. C'est l'une des conditions de survie de la famille» (2000 : 82)

Eric Fassin ne conteste pas l'idée d'un ordre symbolique qui structure les rapports sociaux mais il refuse l'usage qui peut être fait de cette notion. Pour preuve : la récupération politique par la gauche française de la thèse d'invariants anthropologiques. Cette récupération épargne, selon lui, les hommes politiques d'accusations d'homophobie et de discrimination. « (...) la référence à la parenté des anthropologues permet de justifier le refus politique d'ouvrir la filiation aux couples du même sexe au nom d'une logique extra-politique.» (2000 : 96)

Le contexte des débats politiques savants autour du CUS et du PaCS constitue un révélateur du rôle normatif de la science dont l'analyse faite par Fassin lui permet de mieux exposer sa propre argumentation (Fassin, 1999). En effet, c'est entre autres par la dénonciation des dérives idéologiques de l'expertise scientifique en matière de famille et de filiation que le sociologue tente, d'une part, de mettre en cause l'argumentation de ses opposants (en particulier celle d'Irène Théry) et, d'autre part, soutenir la défense de l'égalité de droits des couples homosexuels. Cette revendication politique de l'égalité de droits met en évidence les contradictions d'une certaine identité politique française, celle de l'universalisme (souvent évoquée par opposition au commu-

nautarisme américain). L'idée de l'universalité des droits de tous les citoyens trouve des limites importantes lorsqu'il s'agit d'octroyer des droits à certaines minorités, en l'occurrence les groupes homosexuels. Ce qui fait dire à Fassin que l'universalisme à la française est un universalisme de façade qui dissimule une tendance au provincialisme.

La rhétorique de l'égalité de droits déployée par le sociologue ne se circonscrit pas à une revendication d'une reconnaissance socio-juridique des couples homosexuels. Il est question également d'égalité de droits face à la sécurité et à la protection procurées par l'inscription dans une famille. La fonction protectrice du mariage et de la famille est une donnée non négligeable dans le contexte actuel. Pour cette raison, il est légitime d'octroyer les mêmes droits à tous les individus de bénéficier de ce cadre. «Or, la famille est aussi une institution qui peut avoir une fonction de protection pour les démunis : n'avoir pas besoin de liens familiaux, c'est un privilège social qui n'est pas donné à tous. C'est une des structures sociales qu'il importe de préserver, pour ne pas laisser l'individu socialement nu.» (Fassin, 2000 : 82)

On peut percevoir que l'argumentation de Fassin ne se restreint pas à une question d'égalité de droits (une conception du juste) mais exprime aussi une tendance pragmatique. A la critique éventuelle portant sur le paradoxe à vouloir normaliser les couples homosexuels par leur accès à l'institution du mariage, Fassin répond par des arguments pragmatiques¹¹ : le droit à la filiation est du coup facilité par le mariage et le couple homosexuel bénéficie de moyens légaux de protection face aux aléas de la vie. L'institution du mariage, comme la parité pour les femmes, est envisagée davantage comme un moyen (qui peut être contesté) que comme une fin. L'enjeu dans tous les cas de figure est celui de progresser en termes d'égalité de droits fondamentaux.

¹¹ Fassin pense particulièrement aux héritiers de Michel Foucault qui associent la finalité du mariage à une volonté de domestication sexuelle ; ce qui impliquerait comme effet un mimétisme normatif des homosexuels par rapport aux modèles hétérosexuels. Pour Fassin il ne s'agit pas de normaliser l'homosexualité. «Le mariage, en s'ouvrant ici aux homosexuels, aurait donc moins pour fonction de réguler leur sexualité que de créer des droits nouveaux, en particulier en matière de filiation.» Fassin E., 1998, «Une égalité qui reste à conquérir. Ouvrir le mariage aux homosexuels» in *Le Monde diplomatique*.

En résumé : le système d'argumentation sur lequel prend appui Eric Fassin s'articule autour d'une rhétorique de l'égalité des droits et du respect des libertés individuelles (un respect qui suppose une reconnaissance sociale et juridique de ces mêmes libertés). L'ouverture de l'institution familiale aux individus homosexuels par le biais du mariage et de la filiation se justifie au nom du droit de tout citoyen indépendamment de son orientation sexuelle à constituer une famille. Loin de compromettre la famille, cette ouverture serait plutôt une expression de la capacité d'une société à intégrer l'innovation sociale et anthropologique et, du coup, tous ses membres.

Suite à cette brève présentation des grandes lignes argumentatives de la controverse qui oppose les sociologues Irène Théry et Eric Fassin, je vais essayer de décrire les paradigmes familiaux qui structurent leur argumentation. Je rappelle que l'objectif de mon projet de thèse consiste précisément à dégager des paradigmes qui servent de référentiels normatifs aux individus et qui soutiennent les argumentations ordinaires au sujet de la famille. Faire l'exercice d'analyse de la controverse «Théry-Fassin» en suivant les intentions de ma problématique, me permet de faire un pas de plus dans mon cheminement réflexif et conceptuel.

Deux paradigmes familiaux en confrontation

La controverse publique alimentée par les débats savants autour du Pacs, surtout lorsqu'il s'agit de l'accès des couples homosexuels à la filiation, laisse percevoir l'affrontement de deux systèmes d'argumentation fortement opposés. Ces positions argumentatives ne découlent pas de simples opinions personnelles ou d'affinités idéologiques sur le problème en question. Au-delà du rôle des formations et identités intellectuelles des sujets sur leurs positionnements, on peut chercher à saisir des affiliations paradigmatiques plus larges qui servent de toile de fond à leur rhétorique. L'idée sous-jacente est qu'à travers leurs discours se sont des traditions de pensée, des conceptions du social, des principes de justice politique qui s'expriment. Ainsi, je propose ici de comprendre le système d'argumentation d'Irène Théry dans le cadre d'un Paradigme de la Filiation et celui d'Eric Fassin dans le cadre d'un Paradigme du Contrat. Nous verrons en conclusion que ces affiliations paradigmatiques doivent être

prises dans un sens idéal-typique, ce qui signifie qu'elles ne se trouvent pas à l'état pur. Dès lors, une des démarches stimulantes de l'analyse consiste à identifier les écarts manifestés dans la rhétorique de Théry et de Fassin par rapport au paradigme de référence. Mais avant cela, il faut commencer par brosser, sous une forme quelque peu schématique, les traits qui caractérisent chacun des paradigmes mentionnés. Plus précisément, il s'agit de saisir les paradigmes familiaux à travers un axe axiologique : quelles sont les Finalités premières assignées à l'institution familiale, quel type de Socialité (ou de morphologie) est préconisé et, finalement, quelle conception de la place des Acteurs ?

* Le paradigme familial de la Filiation

Le paradigme de la Filiation puise dans un raisonnement anthropologique pour trouver la genèse des institutions et les fondements identitaires du sujet¹². Selon ce paradigme, la clé d'explication est à trouver dans la logique qui sous-tend le principe généalogique : c'est par le positionnement face à la figure symbolique du Père - une figure de l'altérité - que le sujet se constitue comme tel. L'interdit culturel de l'inceste est, dans cette perspective, un montage institutionnel et symbolique qui donne un sens aux positions asymétriques. En effet, interdire symboliquement de prendre la place du Père revient à alimenter en permanence la quête identitaire. L'interrogation du «qu'est-ce que ?» poursuit inlassablement le sujet : en faisant le deuil de l'impossibilité de prendre la place de l'Autre (le Père) le sujet est forcé de se constituer par une logique de différenciation. La place du Père constitue la référence ultime et impossible car le sujet ne peut jamais l'égaliser (dans le sens où symboliquement il ne peut pas prendre sa place). L'interdit de l'inceste, imposé par la culture et codifié par les institutions, consiste à mettre en scène l'interrogation de l'être, à précipiter le sujet humain dans les abîmes. L'interdit sert à marquer des limites, à instaurer un principe de division entre les hommes et les dieux, mais aussi entre les générations. Dans cette logique généalogique, la confusion des places et des générations est meur-

¹² Pierre Legendre (1985) constitue une référence incontournable pour ceux qui s'affilient théoriquement au paradigme de la Filiation. Pour cette raison le choix a été pris de décrire ce paradigme à l'aide des travaux de cet auteur.

rière car elle suppose une prétention à l'identité impossible : personne peut afficher la vanité d'occuper toutes les places à la fois et d'annuler les générations. Le désir, moteur central de l'existence, est donc défini nécessairement par l'impossible. L'institution de l'interdit est un artifice culturel et juridique qui sert à contrôler les limites de ce désir et à épargner l'individu de la folie.

Pierre Legendre (1985) recourt au mythe de Narcisse pour montrer que la généalogie oblige le sujet à se déchirer, à se référer à autrui comme autorité (paternelle), à se décentrer pour se soumettre à une loi qui le dépasse. «...la fonction paternelle comme fonction de l'arrachement du sujet à lui-même». Le principe généalogique met en représentation le pouvoir, la différenciation des places, la possibilité de devenir autre (notamment père à son tour). «C'est par rapport à ce fond fanatique que nous aurons à situer la transmission généalogique qui vise à retourner la situation, non pas en déniait le meurtre, mais en le jugulant, par la transformation symbolique de l'enjeu narcissique en une relation de créance et de dette. Cela suppose que le sujet humain, après s'être reconnu autre, construise l'autre comme semblable.» (Legendre, 1985 : 57)

Le principe généalogique est, par conséquent, une fiction institutionnelle significative car il permet de constituer les sujets par l'attribution de fonctions et par le jeu de différenciations. La famille fait partie des dispositifs institutionnels qui structurent ce principe généalogique. Sa Finalité première consiste à assurer la perpétuation de l'ordre symbolique de la différence des générations mais aussi des sexes. Ce qui est en jeu n'est pas seulement le sens donné à la constitution des sujets : c'est la culture tout court qu'il s'agit de sauvegarder. Ainsi se justifie la conception holistique de l'institution familiale exprimée dans le primat accordée au Tout par le refus d'ériger l'individu en seule loi. Par la généalogie, et symboliquement, le sujet est conscient d'appartenir à une espèce, de faire partie d'une succession. «Le pouvoir manœuvré par la généalogie est de faire entrer le sujet humain dans la division.» (Legendre, 1985 : 44) Le principe généalogique loin de se résumer à la succession familiale des lignages (définition restreinte) se définit par les montages institutionnels, normatifs, produits par une culture afin de donner un sens à l'identité du sujet mais aussi à

l'ordre social. En d'autres termes, la généalogie constitue un récit fondateur de notre culture. Dans cette conception holistique, la notion d'auto-référentialité paraît absurde voire destructrice. L'individu ne peut pas trouver une vérité dans sa seule existence. L'auto-référentialité conduit à la fragmentation, à l'atomisation. Dans la même veine, trouver du sens dans les simples interactions quotidiennes significatives aux yeux de l'individu est une expression de perte et de déchéance. La référence doit être antérieure (précéder l'existence même de l'individu) et partagée (commune aux descendants). La conception holistique suppose donc le salut métaphysique de l'individu par la soumission consentie à un ordre pré-existant : l'ordre généalogique.

Dans ce paradigme de la filiation, la famille devient donc une institution emblématique et nécessaire de la reproduction du principe généalogique. Emblématique car sa spécificité institutionnelle découle justement de la différence des sexes et des générations comme principe fondateur de son existence. Nécessaire car les stratégies de reproduction qu'elle manipule servent à perpétuer l'ordre symbolique (l'inscription du sujet dans une succession de lignages).

L'affiliation de la rhétorique de Théry au paradigme de la Filiation s'exprime de manière claire et même explicite. Toutefois, cette affiliation s'éloigne de certaines des conséquences du modèle normatif de la famille que suppose ce paradigme. En effet, pensé en termes idéal-typiques le paradigme de la Filiation conduit, symboliquement et historiquement, à un modèle de socialité patriarcal et inégalitaire.

Symboliquement, on l'a vu, parce que la figure du Père est la référence qui permet la différenciation et le positionnement dans un ordre, qui légitime la hiérarchie naturelle entre les êtres. Historiquement car l'institution familiale a connu, jusqu'à date récente, des formes dominantes patriarcales asymétriques. Cette socialité reproduit dans les gestes l'acte fondateur : celui du pouvoir d'engendrer (le géniteur) qui instaure la dette (de la vie). L'inégalité des acteurs dans le pouvoir de décision de l'engendrement (je n'ai pas choisi de venir au monde) justifie pleinement la hiérarchie entre les acteurs. Sur cette base se construit un modèle de socialité qui rappelle sans cesse l'asymétrie originelle¹³. Pour que la hiérarchie

parcours de thèses

soit reconnue, acceptée, légitimée s'instaure un rapport d'interdépendance. La figure patriarcale assure la protection, la survie, ce qui suppose de la reconnaissance, de la déférence et de l'obéissance.

C'est par rapport au type de socialité véhiculé par le paradigme de la filiation qu'Irène Théry prend des distances. Nous avons vu plus haut que la sociologue défend la voie de la mixité fondée sur l'égalité des sexes, sur la symétrie entre hommes et femmes. De son point de vue, la différence des sexes renvoie à la symbolique de la masculinité/féminité (le genre) mais ne doit pas impliquer une quelconque hiérarchie en termes de pouvoir, de responsabilités, de domination. Au fond, ce qui «intéresse» Théry dans le paradigme de la Filiation, se sont les fondements anthropologiques, le récit fondateur, le programme générique d'une culture, mais dépouillés de significations sociales réactionnaires et organicistes. Pour Irène Théry, la Finalité première assignée par ce paradigme de la filiation à la famille garde tout son sens (cette finalité constitue même l'espoir face aux entreprises de désymbolisation). De même, la conception des places des Acteurs véhiculée par ce paradigme (la logique différentielle, le rôle symbolique de l'altérité et de l'asymétrie, la référence du sujet à une temporalité plurigénérationnelle) doit être ravivée afin de combattre les tendances contemporaines à l'auto-référentialité.

* Le paradigme du Contrat

Le paradigme du Contrat trouve les fondements de l'ordre social, et du coup de la justification des institutions sociales, dans la notion de contrat social. La volonté rationnelle des hommes à dépasser l'anarchie de l'état de nature par des rapports de coopération codifiés sous la forme d'un pacte, explique la nécessité sociale des institutions. Le rôle central des institutions consiste à garantir et à préserver les principes chers à la philosophie contractualiste : la liberté et l'égalité des citoyens. Ces institutions sont le fruit de délibérations collectives et démocratiques, de conventions librement consenties. Elles servent à réguler les rapports de coopération, à fixer les droits et les devoirs.

La famille fait partie des institutions sociales de base mais elle présente des caractéristiques qui la distinguent des autres groupes et associations : elle n'est pas fondée à l'origine sur une convention mais

sur des données naturelles. L'inégalité entre individus, due à l'asymétrie des positions générationnelles, doit, dans une perspective contractualiste, être corrigée : au niveau interne par le biais d'un pacte familial (une convention) et, au niveau externe, par le rôle interventionniste des autres institutions sociales. «La plus ancienne de toutes les sociétés et la seule naturelle est celle de la famille. Encore les enfants ne restent-ils pas liés au père qu'aussi longtemps qu'ils ont besoin de lui pour se conserver. Sitôt que ce besoin cesse, le lien naturel se dissout. Les enfants exempts de l'obéissance qu'ils devaient au père, le père exempt des soins qu'il devait aux enfants, rentrent tous également dans l'indépendance. S'ils continuent de rester unis ce n'est plus naturellement, c'est volontairement, et la famille elle-même ne se maintient que par convention.» (Rousseau, 1992, 1^{er} édit. 1762 : 30)

Dans cette logique contractualiste la famille prend son sens dans un contrat familial de la même manière que la signification ultime de la société réside dans le contrat social. La Finalité première de l'institution familiale réside dans le respect de ce contrat qui stipule l'égalité et la liberté des individus mais orientés vers un Bien commun : les intérêts particuliers (potentiellement égoïstes) sont relégués au second plan au nom de la volonté générale qui anime le groupe. Un juste équilibre est censé s'établir entre l'engagement des individus (assumer des responsabilités, remplir des fonctions, jouer des rôles) et les avantages tirés de cette coopération. Dans cet esprit, les membres de la famille sont des partenaires dont les relations sont conçues sous le mode du contrat. Le type de socialité préconisé par le paradigme du Contrat est démocratique : la famille est une démocratie en miniature qui résulte d'une association volontaire et où la possibilité de rompre le contrat existe (la famille peut être dissoute si un des partenaires estime que les clauses de l'accord n'ont pas été respectées).

¹³ Cette socialité patriarcale véhiculée par le paradigme de la filiation ne va pas sans rappeler la description du «monde domestique» entreprise par L. Boltanski et L. Thévenot (1991). Un monde soutenu par des relations interpersonnelles marquées par l'asymétrie, la hiérarchie, l'interdépendance. L'engendrement depuis la tradition constitue le principe supérieur commun : référence constante à la tradition, à la génération, à la hiérarchie (le père étant l'incarnation de la tradition).

Pour les contractualistes l'institution familiale fait partie des rouages institutionnels d'un modèle de société universaliste, égalitaire et démocratique. Toutefois, ce qui pose problème c'est le socle inégalitaire sur lequel repose la famille. En effet, la famille est un frein à l'égalité des chances, elle fonctionne selon un principe arbitraire de loterie qui explique les inégalités des individus à la naissance (inégalité des milieux, des conditions objectives d'existence, des possibilités données). « (...) le principe de l'équité des chances ne peut être qu'imparfaitement appliqué, du moins aussi longtemps qu'existe une quelconque forme de famille. La mesure dans laquelle les capacités naturelles se développent et arrivent à maturité est affectée par toutes sortes de conditions sociales et d'attitudes de classes. Même la disposition à faire un effort, à essayer d'être méritant, au sens ordinaire, est dépendante de circonstances familiales et sociales heureuses » (Rawls, 1997 : 104-105). Cet aspect va jusqu'à susciter chez Rawls une interrogation audacieuse qui est celle de l'abolition de la famille au nom du principe égalitaire. Toutefois, il voit dans la famille des avantages qui compenseraient en quelque sorte cette défaillance de l'institution familiale. Le premier avantage est celui de la succession des générations comme condition nécessaire à la continuité des conceptions de justice (la temporalité qui cristallise et véhicule les normes du juste) ; le second est celui d'être un lieu privilégié (le premier lieu) d'apprentissage moral. La justification de l'institution familiale s'appuie d'ailleurs fortement sur ses vertus socialisatrices et éducatrices, vertus indispensables à la formation du citoyen. « Je pars du principe que le sens de la justice est acquis progressivement par les plus jeunes membres de la société au fur et à mesure qu'ils grandissent. La succession des générations et la nécessité d'enseigner les attitudes morales (si simples soient-elles) aux enfants sont deux des conditions de la vie humaine. Or, la structure de base d'une société bien ordonnée, semble-t-il, inclut la famille, sous une forme ou une autre, et c'est pourquoi les enfants sont d'abord soumis à l'autorité légitime de leurs parents. » (Rawls, 1997 : 503). Pour Rousseau comme pour Rawls, les liens affectifs qui unissent les membres de la famille favorisent le travail éducatif de l'apprentissage des notions morales, des normes nécessaires à la formation d'un jugement

(condition importante à la participation aux affaires de la cité). On le voit : l'enjeu est moins la famille elle-même que le socle de formation de l'identité citoyenne du sujet, avec ce que cela implique en termes d'acquisition des notions de justice.

Cette brève présentation de quelques-unes des caractéristiques de la conception contractualiste de la famille nous permet de saisir les liens avec la rhétorique du sociologue Eric Fassin.

On peut identifier les connivences en termes de Finalités premières assignées à l'institution familiale (garantir les principes d'égalité et de liberté, former les individus à l'exercice de la citoyenneté, promouvoir les notions de justice), en termes de conception des Acteurs (partenaires volontaires engagés dans des relations de coopération, respectueux des droits et des devoirs) et en termes de type de Socialité (démocratique, symétrique). Par ailleurs, on a également vu qu'Eric Fassin envisage la famille comme dispositif institutionnel important dans l'exercice de la citoyenneté. L'expression d'une logique véritablement universaliste et égalitaire se trouve dans l'absence de discrimination, dans la reconnaissance sociale et juridique des libertés individuelles et des droits fondamentaux (parmi lesquels se trouve celui de constituer une famille).

Toutefois, le paradigme du Contrat présente, au sujet de la famille, un certain nombre d'impasses, comme le montrent les critiques des féministes adressées à Rawls. Pour des auteurs comme Susan Okin (1989), un des problèmes majeurs chez Rawls est celui d'oblitérer la question de savoir si l'institution familiale est, en elle-même, juste. Si la famille est la première école pour le développement moral, elle est aussi le lieu d'apprentissage de l'inégalité entre sexes, avec une socialisation qui tend à distinguer des rôles sexuels défavorisant le plus souvent les femmes. Etant donné que cette institution persiste à présenter des vestiges d'une société patriarcale, inégalitaire, comment peut-elle véhiculer les notions du juste ? Comment l'apprentissage des principes de justice de base (égalité, liberté), au sein de la famille, peut-elle être favorable dans un cadre qui est en lui-même inégalitaire ? Pour cette raison, soutient Okin, la philosophie contractualiste devrait intégrer davantage la problématique Genre.

Une question similaire peut se poser pour la problé-

matique de l'accès des couples homosexuels au mariage et à la filiation, ce qui revient à analyser en quoi la rhétorique de Fassin peut contribuer à interroger de manière indirecte le paradigme du Contrat sur les limites théoriques en matière d'égalités. Pour les classiques comme Rousseau, la complémentarité des rôles sexuels qui caractérise le couple parental est une caractéristique importante pour l'éducation. Pour les contemporains comme Rawls, cette question de la complémentarité sexuelle des rôles (et du coup de la différence des sexes comme fondement de la famille) n'est pas directement abordée. Rawls se centre essentiellement sur la différence des générations, d'une part, dans une perspective de transmission des conceptions du juste et, d'autre part, comme cadre de l'apprentissage moral de l'enfant (la fonction éducatrice des parents). D'une certaine manière, les contractualistes comme John Rawls évitent soigneusement les problèmes épineux des inégalités entre sexes mais aussi entre individus selon leurs orientations sexuelles. Ce qui n'empêche pas de trouver dans les principes de justice formalisés par Rawls un point d'appui théorique pertinent pour la discussion de la problématique homosexuelle.

Sans se référer explicitement à la philosophie contractualiste, Fassin construit néanmoins son système d'argumentation autour de la rhétorique égalitaire et questionne la légitimité des justifications savantes et politiques des discriminations qui frappent les minorités. Ses prises de positions peuvent représenter des apports importants à une réflexion à l'intérieur même du paradigme du Contrat. D'une certaine manière, il interpelle aussi les théoriciens de la justice : comment exclure la problématique de l'interdit de la famille aux couples homosexuels d'une réflexion plus globale sur les principes d'égalité et de liberté dans nos sociétés démocratiques ? « Pourquoi continuer à méconnaître le principe d'égalité quand on traite de la famille, point de notre vigilance politique ? Lieu de socialisation privilégié, la famille est aussi le lieu par excellence de la discrimination à l'encontre des homosexuels. Leur fermer la porte de cette institution fondamentale, c'est légitimer en retour la discrimination dont ils y sont victimes. » (Fassin, 1998 : 22)

Conclusion

Les considérations exposées dans cet article ont essayé de montrer en quoi la controverse «Théry-Fassin» met en scène l'affrontement de deux paradigmes familiaux. Sous une forme quelque peu caricaturale, nous pouvons avancer l'idée que le paradigme de la Filiation s'oppose au paradigme du Contrat de la même manière que l'idée de «culture» entretient un rapport conflictuel à l'idée de «société». D'un côté, le paradigme de la Filiation cherche à préserver des fondements anthropologiques qui renvoient à l'émergence d'un ordre culturel. Le principe généalogique fondé sur l'interdit culturel de l'inceste, sur l'asymétrie générationnelle et sur l'altérité des sexes, fournit les repères symboliques à la constitution du sujet et marque l'apprivoisement de la nature par la culture. Cet apprivoisement originel, transformé en récit fondateur, acquiert le statut de principe transcendant et immuable. Sa permanence au fil du temps doit être préservée au nom de la stabilité des référentiels symboliques nécessaires à la survie du groupe. Cette immuabilité des référentiels anthropologiques n'interdit pas le changement de modèles de société. Dans la logique de ce paradigme, distinction est faite entre l'idée «culture», qui implique certains invariants universaux, et l'idée «société», qui correspond à des modèles d'organisation dynamiques et changeants. Toutefois, dans la logique de ce paradigme, une hiérarchie est établie entre ces deux «idées» : la culture prime sur la société, comme l'atteste la mise en cause de mutations institutionnelles qui peuvent compromettre les invariants anthropologiques. Dans cette ligne de pensée, le sujet se constitue par référence à son inscription dans un ordre de succession, dans une double lignée familiale. Son existence prend un sens premier non

¹⁴ L'opposition entre ces deux sociologues peut s'exprimer, en effet, sous une forme polémique. Pour preuve, nous pouvons lire dans l'ouvrage collectif dirigé par Gross M. (2000), qui est en fait la publication des actes du colloque «Parentés et différences de sexes» (qui a eu lieu en 1999 et qui a été organisé par l'Association des Parents et futurs parents Gays et Lesbiens), un communiqué concernant cette polémique. Suite à la table ronde qui a réuni Irène Théry et Eric Fassin (mais aussi Daniel Borrillo et Michel Chauvière), consacrée précisément à la controverse et qui s'est déroulée dans un climat polémique, Eric Fassin, Daniel Borrillo et Françoise Gaspard ont décidé de ne pas publier dans les actes les textes de leurs interventions.

pas dans ses intérêts, passions, vocations, mais dans son appartenance généalogique. La connaissance de ses origines généalogiques, la reconnaissance juridique de sa double filiation, sont les garants de sa stabilité identitaire et les conditions de son humanité. Cette prévalence d'invariants anthropologiques, et toutes les conséquences qui en découlent, justifie certaines inégalités. Le choix individuel d'une orientation sexuelle, en l'occurrence homosexuelle, est respecté en tant que liberté privée mais il ne doit pas compromettre l'ordre culturel. Le sens premier des institutions comme le Droit et la Famille réside justement dans la sauvegarde des invariants culturels. En somme, les tenants du paradigme de la Filiation nous disent que la restriction du principe d'égalité est le prix à payer pour un système métaphysique qui épargne le sujet de la folie (en lui donnant le sens ultime de son existence).

De l'autre côté, le paradigme du Contrat est fondé sur l'idée de société comme victoire des individus (de l'usage de leur raison) sur l'anarchie de l'état de nature. Ce n'est pas par des récits mythologiques et symboliques que les hommes créent un ordre. Au contraire, le paradigme du Contrat entretient une certaine suspicion à l'égard de principes transcendants qui justifient l'ordre par la nature ou par les lois divines. L'enjeu est celui de l'émancipation de l'Homme par la raison et par la volonté d'établir un contrat qui respecte le principe de l'égalité entre les êtres et garantisse les libertés fondamentales. Le contrat sert à stipuler un code d'obligations (de droits et de devoirs) qui responsabilise les individus en vue d'un Bien Commun. L'ordre social n'est pas fondé sur un principe asymétrique originel (même si ce principe existe dans les faits de nature) mais justement sur la volonté des individus à dépasser des inégalités. Cette volonté passe par la création démocratique d'institutions, mais une création qui est susceptible de révision, de changement, d'adaptation, ceci au nom des principes de justice qui doivent orienter une société. Dans cette logique contractualiste, l'individu est un citoyen, un sujet dont l'identité prend son sens par la participation aux affaires de la cité. L'exercice de cette citoyenneté suppose en principe l'égalité des chances, la reconnaissance universelle des mêmes droits et devoirs. Les inégalités, faute d'être totalement éradiquées, doivent être sans cesse corrigées, compensées, problématisées.

Ici interviennent les institutions dont la fonction première ne réside pas dans la sauvegarde d'invariants anthropologiques mais dans la protection des libertés et des égalités des individus.

A travers les modes de justification de la «vérité» de l'institution familiale, ce sont des modèles normatifs plus vastes qui sont proposés par ces deux paradigmes. L'ébauche de l'analyse de la controverse qui oppose Irène Théry et Eric Fassin, au sujet de l'accès des couples homosexuels au mariage et à la filiation, permet de dépasser une lecture en termes d'une simple polémique savante (voire idéologique)¹⁴. On peut constater que les systèmes d'argumentation développés par les deux sociologues renvoient à des paradigmes familiaux relativement classiques. Des connivences existent entre les postures argumentatives des deux auteurs et des philosophies du social plus larges. Mais au-delà de ces affinités on peut également examiner les tensions et paradoxes qui animent les paradigmes familiaux et qui s'expriment dans la rhétorique des deux sociologues. Le paradigme de la filiation doit faire des compromis entre une logique patriarcale induite par le principe généalogique et une logique égalitaire (qui s'avère par ailleurs relative). Le paradigme du contrat doit faire des compromis entre la philosophie égalitaire et les contraintes de l'interventionnisme institutionnel (qui peuvent compromettre l'exercice des libertés). L'émergence de ces tensions internes aux paradigmes figure parmi les pistes à approfondir dans la suite du travail. La présence de ces contradictions, même au niveau des argumentations savantes, prouve une fois de plus que la famille, loin d'aller de soi, est au contraire un objet qui cristallise des tiraillements normatifs.

Cristina Ferreira
cristina.ferreira@socio.unige.ch

Références

- Bourdieu P. (1993), «A propos de la famille comme catégorie réalisée», Actes de la recherche en sciences sociales, 100, Paris, Seuil.*
- Borrillo D., Fassin E., Iacub M. (sous la dir.), (1999), Au-delà du PACS. L'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité, Paris, PUF, coll. Politique d'aujourd'hui.*
- Borrillo D., Fassin E., Iacub M. , (1999), «Au-delà du PaCS : pour l'égalité des sexualités» in Le Monde (16 février 1998).*
- Fassin E., Iacub M., Lagrave R.-M. (table ronde), (2000), «Parentalité et filiation face aux discriminations. L'égalité entre les sexes et les sexualités au principe d'une nouvelle approche de la famille» in Mouvements, n°8 (mars-avril), Paris, La Découverte, pp. 70-82.*
- Fassin E. (1998, juin), «Une égalité qui reste à conquérir. Ouvrir le mariage aux homosexuels» in Le Monde diplomatique.*
- Fassin E., (1997), «Homosexualité, mariage et famille» in Le Monde (5 novembre 1997).*
- Galceran S., (1998), «Du CUS au PACS : le débat n'a pas eu lieu» in Esprit, n°10 (octobre).*
- Gross M. (sous la dir) (2000), Homoparentalités, état des lieux, Paris, ESF éditeurs.*
- Munoz-Dardé V. (1999), «Is the family to be abolished then?» in Proceedings of the aristotelian society, vol. XCXIXI, partie 1, pp. 37-56.*
- Legendre P. (1985), L'inestimable objet de la transmission. Etude sur le principe généalogique en Occident, Paris, Fayard.*
- Mécary C., Leroy-Forgeot F. (2000), Le PACS, Paris, Puf, Que sais-je ?*
- Okin Moller S. (1989), Justice, gender and family, The university of Chicago Press, Basic Books.*
- Rawls J. (1997), Théorie de la justice, Paris, Seuil, (1° édition, originale, 1971)*
- Rousseau J.-J., (1992 ; 1° édition : 1762), Du contrat social, Paris, Flammarion.*
- Théry I. (2000), «Différence des sexes, homosexualité et filiation» in Gross M. (sous la dir), Homoparentalités, état des lieux, Paris, ESF éditeurs, pp. 109-134.*
- Théry I. (1997), «Le contrat d'union sociale en question», Esprit, n°236.*
- Théry I. (1996a), «Différence des sexes et différence des générations. L'institution familiale en déshérence» in Esprit, n°227 (décembre), pp. 65-90.*
- Théry I. (1996b), Le démariage. Justice et vie privée, Paris, Odile Jacob, (1°édition : 1993).*