

Questions philosophiques à la famille¹

Je n'ai pas choisi l'intitulé de cette conférence mais, l'ayant découvert, je l'ai trouvé très convenable et donc je le fais mien.

Je souhaiterais aussi tout de suite que vous le fassiez vôtre, en sorte que nous puissions poser ensemble des questions à la famille, interroger la famille.

La mettre à la question ? La mettre en question ?

Poser des questions philosophiques à la famille n'est pas sans faire problèmes :

— Qu'est-ce qu'une question *philosophique* ? En quoi une question est-elle *philosophique* ?

— Les questions que nous voulons poser s'adressent à "la Famille" ; or "la Famille" n'est pas quelqu'un qui puisse nous répondre. C'est nous-même que nous allons devoir interroger. Nous allons devoir *nous* interroger, interroger ce qu'il en est de la famille en nous. Sommes-nous en mesure de *répondre de la famille* ?

Philosophiquement, nous allons dire que la famille est un concept — mais le concept de quelque chose de bien concret, que nous vivons tous de près ou de loin.

Nous allons donc interroger ce concept — d'une manière philosophique.

Je voudrais pour cela commencer par dire brièvement ce qu'il en est de "philosophique", en quoi un questionnement peut être dit philosophique.

Nous vivons tous, avec notre conscience humaine parlante, une expérience de (la) vie.

La vie (humaine), donc, n'est immédiatement *pas que* la vie : elle est *conscience*, autrement dit : rapport de soi à soi ; visée réflexive d'un monde ; épreuve d'autrui (de sa différence) ; elle est non seulement expérience mais retour sur soi de l'expérience — et peu importe que cette expérience et cette conscience soient contradictoires, aliénées, divisées : elles sont.

Il y a *philosophie* lorsque la réflexivité humaine devient un *travail* ; lorsque cette réflexivité propre à tout homme se constitue elle-même comme son propre objet, s'interroge elle-même méthodiquement. Elle devient alors "hyper-réflexive", on dira de manière plus savante méta-réflexive (recherche réflexive des principes de la réflexivité) et auto-réflexive (réflexion de la conscience sur sa propre réflexivité) — on dira *réfléchissante*.

Il y a philosophie d'autre part quand il y a non pas déploiement dogmatique de vérité toute faite mais épreuve, mise à la question de la pensée : la philosophie est *critique* et auto-critique (c'est pourquoi les plus vieilles philosophie ne cessent jamais de continuer à *donner à penser*).

Au lieu de s'installer dans la conscience spontanée, dans le sentiment immédiat, dans l'opinion qui ne s'est pas mise à l'épreuve, la philosophie opère une remontée à l'intérieur de son objet (*implicatio, explicatio*, cf. Leibniz), et même à l'intérieur de la manière dont nous nous sommes constitués un objet (généalogie nietzschéenne, archéologie foucauldienne) ; la philosophie cherche à comprendre de science vraie mais, à la différence de "la science" (mieux vaut dire des sciences, par exemple de la sociologie ou de la psychologie, ou plus largement de l'anthropologie, puisqu'il va être question de la famille), la philosophie prétend aller au delà (*métaballein*, dit Platon) au delà de l'expérience, au delà du caractère d'objet de son objet, pour dire quelque chose de l'essence (de *esse*, être), de ce à partir de quoi advient la possibilité même de l'objet, du fondement *a priori*, vers ce que les philosophes appellent depuis le Moyen-âge et dans un sens un peu différent depuis Kant, le "transcendantal" (Kant en effet, en reconstruisant les conditions de possibilité non empirique de l'expérience reconstitue le projet philosophique au delà de sa destruction empiriste — car la philosophie ne cesse de s'éprouver en se détruisant et en se reconstruisant elle-même).

En résumé, la philosophie est une reprise rationnelle, réflexive et critique de l'ambition des grands mythes : elle n'est plus tout-à-fait une pensée *de l'origine* mais une pensée *d'originale*, une pensée originante (qui produit ce qui est originaire, le "fondement" de —, ce à partir de quoi une fin peut être visée).

C'est sur cette base que s'ouvre la possibilité de porter un jugement qui ne se contente pas de constater des faits mais de juger de leur conformité à une fin non empirique, autrement dit de juger de leur valeur : il n'y a pas d'entreprise véritablement philosophique qui ne s'ouvre sur la dimension éthique des fins et des valeurs, donc des choix de vie que nous faisons et du sens que nous donnons à nos actions. La philosophie ne saurait avoir qu'un intérêt théorique. Un tel intérêt n'aurait peut-être pas grande valeur s'il n'ouvrait pas sur des enjeux pratiques, s'il ne rencontrait pas la vie, la vie proprement humaine (notre vie), telle qu'elle est et telle qu'elle a à être.

¹ Conférence prononcée en mars 1999 dans le cadre de l'Université de Nantes « Peuple et culture ».

J'en viens donc à la famille en vous invitant d'emblée à formuler vos propres questions philosophiques, en suite de quoi je vous proposerai mon propre questionnement. A partir de cette double démarche naîtront de nouvelles questions et des reformulations des questions premières, en vue d'un acheminement ensemble en direction de quelque chose comme de la vérité — non pas de la vérité *sur* la famille (comme de l'extérieur) mais de la vérité *de* la famille.

*

Anthropologiquement, la famille est l'institution sociale qui régit (règle) les rapports sexuels et de ce fait établit une normalité (en référence à un *nomos*, à une *norme*, terme qui ne doit pas être pris pour synonyme de normalité opposé à pathologie, cf. Canguilhem).

La norme est définie négativement par exclusion des déviances ou des transgressions, donc en référence implicite ou explicite à un ensemble *d'interdits* : plus ceux-ci sont interdits, moins ils sont dits ; moins ils sont interdits plus ils sont avoués ou représentés, faisant en particulier l'objet de plaisanteries destinées à en canaliser le caractère potentiellement tragique.

Positivement, la norme est définies par des règles comme les règles matrimoniales qui actualisent les finalités que se donne le groupe social — ceci (telle coutume, tel rite, telle obligation) en vue de celà (telle garantie, telle réalisation assurée d'un but réel ou imaginaire, toujours pris dans du symbolique : la représentation finalisée de l'ordre interne qui régit le groupe).

J'énoncerai pour l'instant l'interdit par excellence, l'interdit des interdits, l'interdit fondateur : celui de *l'inceste* (cf. Claude Lévi-Strauss, Françoise Héritier, Pierre Legendre).

Cet interdit est de manière primordiale l'interdit du retour à la mère. Notons ici que le passage à l'acte (des rapports sexuels mère - enfant comme dans la tragédie *Œdipe roi* de Sophocle, *Les Damnés* de Visconti ou *Le souffle au cœur* de Louis Malle) n'est pas nécessaire pour caractériser une relation de nature incestueuse entre mère et enfant : cette relation est originaire (relation fusionnelle primitive de la mère et de l'enfant objet partiel) et se "construit" sur un versant psychotique (cf. Dolto, *Le cas Dominique*) si le *Nom du père* (pour reprendre le concept lacanien) n'est pas prononcé par la mère, si le tiers séparateur n'est pas reconnu et désigné par elle. L'invisible inceste maternel n'est et ne pourra jamais être passible de la Cours d'Assises.

L'interdit est secondairement (si l'on peut dire) l'interdit de l'appropriation sexuelles des filles par le père.

Ce qui est recherché n'est pas tant la bonne santé génétique de la population (les accouplements aléatoires et la sélection naturelle s'en chargent) que la garantie de l'identité généalogique et, avec la sortie de la nature (de la biosphère), l'avènement d'un lien social *institué*.

En interdisant l'inceste (en lui donnant une définition qui peut varier mais qui se rapporte toujours au même enjeu), autrement dit en interdisant la confusion des générations, les humains font advenir les générations comme telles (ils produisent de la différence en la nommant). De ce fait s'établit l'ordre humain fondamental, *l'ordre généalogique* fondateur à la fois de *l'historicité* (personnelle et collective : exister humainement, c'est avoir une histoire et c'est la faire) et de *l'identité* (être quelqu'un c'est pouvoir se rapporter à ses origines pour pouvoir s'en distinguer, être quelqu'un *d'autre*).

L'institution du lien social suppose que l'on cesse de s'accoupler *naturellement*, autrement dit avec le proche, le voisin, sans règle (de ce point de vue, l'interdit de l'inceste de base ne suffit pas, sauf pour les dieux). D'où la règle *d'exogamie* qui interdit l'inceste entre frères et sœurs : il faut aller chercher son conjoint à l'extérieur d'une certaine sphère de proximité (de parenté) pour qu'adviennent des rapports sociaux qui ne soient pas que des rapports d'origine biologiques (naturels). Même lorsqu'il y a endogamie (mariage dans la parentèle plus ou moins éloignée) il y a toujours un certain degré d'exogamie.

Autrement dit la reproduction sexuée humaine est une affaire dans laquelle se joue de manière décisive la *conservation d'une communauté humaine* donnée et à terme la conservation de l'humanité tout entière, et non pas seulement l'engendrement des individus comme tels et la conservation du groupe familial restreint, de la *gens* ou de la horde

Il y a une humanité lorsque les liens du sang se conjugent avec l'ouverture d'un espace commun avec d'autres qui *ne sont pas* du même sang. et sont définis comme tels. Cette différence cesse d'être indifférente et inaugure la relation (les échanges) avec l'étranger. C'est pourquoi le *jus sanguinis* doit toujours se conjuguer avec le *jus soli*. Il faut faire alliance avec l'autre, donner sa fille à un étranger. Ne pas le faire est sauvagerie.

Vous observerez que tout ce qui vient d'être dit renvoie à un principe positif qui finalise l'activité sexuelle non seulement sur le plan génétique de la conservation de l'espèce mais encore sur le plan social de la conservation de la communauté ou de la cité : la *transmission de la vie*. A cette égard les enjeux de la sexualité ne sont nullement d'abord privés. C'est au contraire à partir de l'organisation sociale de la *vie sexuelle liée à la génération* qu'émerge la sphère de la vie privée d'abord comme sphère de la vie familiale en tant que telle avant d'être envisagée comme la sphère de la vie individuelle ou interindividuelle.

Ce qui demande à être *institué*, c'est donc la vie sexuelle *en tant qu'elle est orientée vers la génération* : c'est donc d'abord la famille qui est instituée, et par suite le mariage (plus précisément les règles matrimoniales) — et non l'inverse ; les enfants, et pas seulement le couple sexué, sont inclus *a priori* dans le concept de ce

qui est institué. Il y a mariage *de fait* quand les règles matrimoniales sont respectées (union non incestueuse) et que des enfants naissent. Du point de vue anthropologique, le déclin français du mariage religieux ou du mariage républicain signifient peut-être le déclin de la religion ou le déclin de la République, mais pas nécessairement le déclin du "mariage" et de la famille.

Toute activité sexuelle qui s'exerce hors de l'institution familiale est par définition *hors norme* et par conséquent *ne peut pas être instituée*. Le législateur peut légiférer si nécessaire sur les conduites hors norme précisément pour leur assigner des limites (donc négativement), mais en aucun cas il ne peut positivement les instituer.

Par exemple, le Législateur ne peut pas instituer la prostitution mais, faisant le constat qu'elle fait partie des mœurs et qu'elle ne peut pas être supprimée — on voit même des juges ou des élus fréquenter des prostituées —, ne pouvant l'interdire, il peut toujours la réglementer, afin qu'elle ne trouble pas sérieusement l'ordre public.

Pour prendre un autre exemple (d'actualité) une relation homosexuelle ne peut pas être instituée (en étant institutionnalisée dans une forme juridique) parce qu'elle ne correspond pas à la définition de ce qui est instituable. La réglementer, donc la reconnaître juridiquement, revient paradoxalement à augmenter le contrôle social sur la vie privée (en créant des obligations). En revanche, en lui reconnaissant d'aventure une consistance institutionnelle (dans un contrat), donc en "l'instituant" par un discours, en la disant comme *de droit* et pas simplement comme un fait (nous sommes dans le symbolique : dire fait exister), c'est le droit positif lui-même qui s'autodétruirait et menacerait l'ordre social comme ordre symbolique (signifiant de l'humain). Que cela advienne doit être pris comme un symptôme. On notera que "l'instinct" du législateur le pousse à ne pas parler de contrat et à faire disparaître la spécification homosexuelle dans un cadre plus général, ce qui au bout du compte rend la loi insignifiante (mais il n'est pas insignifiant qu'existe une loi insignifiante) et au bout du compte inutile.

Il y a menace quand l'institution en tant qu'institution est menacée ; elle ne peut l'être que dans l'ordre symbolique, pas dans la réalité, puisqu'elle est de nature symbolique.

L'institution familiale s'accommode de la prostitution ou de l'homosexualité et même de la pédérastie² tant qu'elles sont de simples pratiques qui s'exercent en dehors de la sphère instituée. Elle s'accommode moins bien de l'adultère féminin qui risque de perturber l'ordre généalogique en le réduisant à une simple fiction — ou alors il faut admettre une structure familiale par exemple de type matrilineaire

²L'initiation homosexuelle des adolescents grecs, dans un cadre comparable à celui de la caserne ou du gymnase est à cet égard peu comparable avec les pratiques qui vaudraient aujourd'hui la Cours d'Assises à un André Gide.

triangulée par les oncles maternels : peu importe désormais qui est le père. La sexualité peut être dissociée de la maternité sur laquelle seule repose alors la filiation.

Un problème anthropologique comparable est posé par les fécondations avec donneurs : quelle sera l'identité de l'enfant ? De qui sera-t-il l'héritier ?

*

L'anthropologie ne fait pas de sentiment et ne porte pas de jugements de valeur. Si le relativisme méthodique dont elle fait preuve nous choque, il faut se demander pourquoi et rendre raison de ce que nous pensons ou croyons penser, interroger nos représentations.

Si l'on met à part le viol qui renvoie à *l'interdit social de la violence*, y compris sous ses formes sexuelles, au delà donc de cette limite, pourquoi ne pas remettre radicalement en question la frontière entre la norme instituée socialement et les conduites dites hors norme ? En outre, si la famille est la norme des conduites sexuelles, ne faut-il pas la remettre en question si l'on veut admettre comme "normales" des conduites hors norme ?

Mais on peut également interroger la remise en question elle-même : quels sont les motifs (les raisons) ou les mobiles (les intérêts) qui font désirer de telles remises en question ? Quelle est leur validité ou leur légitimité ? Que remet-on véritablement en question lorsque l'on remet en question la famille ?

Pour répondre à ces questions, il devient en dernière instance nécessaire d'interroger les *fondements* de la famille comme institution, non plus seulement d'un point de vue scientifique (anthropologique) mais d'un point de vue philosophique, en mettant à l'épreuve son *sens* et sa *valeur*, ce qui fait qu'elle n'est peut-être pas simplement une réalité empirique mais qu'elle a une "essence", qu'elle exprime anthropologiquement quelque chose d'essentiel quant à la réalisation de *l'humain* — pour autant que l'humain ne soit pas à son tour considéré comme quelque chose d'inessentiel, une production sociale, un artefact culturel (M. Foucault). La question de l'humain n'est pas simplement une question *éthique* ou axiologique (la question de la valeur), question qui s'ouvre à l'épreuve de *l'inhumain* (cf. J. Ricot), en référence à un principe qui serait de ne pas faire souffrir, de ne pas nuire ; elle est cela *essentiellement* (et pas seulement *pratiquement*) si elle est d'abord une question *métaphysique* : l'humanité de l'homme est-elle un "transcendantal", davantage qu'une définition (un produit social assigné dans une culture) et la famille a-t-elle partie liée avec l'humain dans son essence ?

Partons de l'éthique pour remonter vers l'essence. Je suis dans l'inhumain si moi humain je ne place pas l'humain au dessus de moi, m'interdisant de faire de moi-même ma loi, de faire de ma jouissance

et du souci de moi-même (individualisme hédoniste) ma norme suprême. Car si ma jouissance est de collectionner les lycéennes comme G. Matzneff ou tout simplement de conquérir d'autres femmes que la mère de mes enfants ? Vous penserez que de telles entreprises ne sont peut-être pas très "morales" (en vertu de quelle morale ?), mais qu'elles n'ont rien d'inhumain. — qu'elles sont même très humaines, pourvu que la violence ne se mette pas de la partie ?

Le discours non-violent vient à point nommé occulter les violences invisibles faites aux consciences : Ne fais-je pas violence à celui ou à celle que je trompe ? Les enfants du divorce, même muets, ne souffrent-ils pas violence ? L'avortement ne fait-il pas violence à l'enfant à naître ? Une parole de travers n'est-elle pas une violence faite à l'autre ? Avec le ressentiment, avec une simple mauvaise pensée commence l'inhumain. On sait qu'il peut aller jusqu'à prendre une ampleur industrielle avec des exécutants salariés (cf. Hannah Arendt).

Il y a donc lieu de distinguer d'une part le sens empirique du terme "humain" et d'autre part l'humain non comme une réalité empirique donnée mais comme une essence qui a à être, qui demande à être réalisée et donc qui constitue une fin pour l'homme (sa fin par excellence), cette fin constituant par conséquent la norme éthique de ses actions.

Au terme de cette approche, les questions essentielles que je vais poser à la famille sont les suivantes :

Qu'est-ce que la famille a à être pour que l'humain dans son essence s'y déploie ?

Pourquoi faut-il qu'elle soit une institution (et non pas une simple affaire privée) ?

La différence des sexes est-elle nécessaire pour qu'il y ait famille, et en quel sens ?

Dans ces questions, on peut constater qu'il y a un "il faut", autrement dit la double question d'un principe (*archè*) à respecter et d'un *télos*, d'une fin à réaliser ; non telle ou telle fin empirique, mais bien une fin en terme de réalisation d'une essence : l'humain comme tel. Le devoir-être de cette fin devient alors *principe* de ce qui est nécessaire et donc normatif pour que cette fin advienne. Un tel principe ne peut pas être empirique ni contingent mais nécessaire et universel, donc inconditionné.

Supposons un instant que soit maintenu le seul interdit de la violence et que tout le reste devienne permis, bien plus, que tout ce qui touche au sexe soit désinstitutionnalisé — donc que l'institution de la famille et du mariage disparaisse — que la différence des sexes soit présentée comme indifférente (les sexes comme interchangeables) et

que l'on ne différencie plus les conduites instituées et les conduites hors norme ; imaginons une telle utopie.

Ce qui disparaîtrait ne serait pas une institution parmi d'autres mais celle qui établit le lien entre d'une part l'origine humaine de chaque homme et d'autre part la reconnaissance d'une parole donnée à propos de cette origine.

En effet, il ne suffit pas qu'il y ait des personnes privées (des individus) pour qu'il y ait entre elles paroles données mais il faut au contraire que la parole-donnée se donne comme cadre pour qu'une parole puisse être donnée. Il faut le déjà-là de l'institution instituée pour être instituante. Or l'institution est structure de parole-donnée qui ouvre la possibilité pour une réalité d'entrer par une parole donnée dans cette parole-donnée. La réalité en question est ici la différence des sexes et par suite la sexualité qui en étant instituée entre dans la parole (par la médiation de cette parole instituante qui la précède) ; la sexualité entre dans la parole en entrant dans la possibilité d'une parole donnée, d'une promesse. C'est la parole donnée qui assigne une fin inconditionnée, qui dépasse l'existence empirique du sujet, en direction de son essence : de l'humain qu'il porte en soi et qu'il fait advenir.

Sans l'institution, la parole cadre qui précède toute parole, le sexe reste en dehors de ce qui l'humanise : la parole donnée. Même si, à un moment donné de la vie, celle-ci n'est plus qu'une nostalgie, c'est elle qui pour l'homme continue de donner valeur à sa vie au sens où elle pose de l'humain à réaliser au delà du moi fini. La parole donnée est ce sans quoi il ne saurait y avoir reconnaissance d'autrui ; ce sans quoi il ne saurait y avoir promesse, geste de se donner à autrui sans se reprendre, acceptation de se recevoir d'autrui, acceptation d'être responsable d'autrui, de ne pas blesser autrui jusque dans ses sentiments les plus intimes (l'interdit légal de la violence, on l'a vu, n'atteindra jamais les sentiments ni les blessures de la conscience ou du "cœur").

La famille est l'institution de ce cadre a priori qui permet de faire entrer le sexe non dissocié de sa fin (l'enfant) dans la parole donnée.

L'usage privé du sexe peut bien se revendiquer hors norme dès lors qu'il est dissocié de sa fin (la génération), mais dès lors qu'il est mis en rapport avec cette fin, il entre de fait dans l'usage institué de la différence des sexes (l'alliance entre deux personnes différentes par le sexe, ayant pour fin la génération).

Contrairement à la représentation libertine ou courtoise qui oppose l'amour au mariage, c'est bien au contraire ce dernier qui, en instituant le sexe dans la parole, fait advenir le sexe à l'amour et pas simplement à la jouissance : il faut pour cela qu'il (le sexe) soit institué dans une parole donnée. L'amour n'est alors pas seulement un sentiment d'attachement (un affect) mais une conduite qui repose sur des vertus : la fidélité, la patience, le respect, la confiance, le pardon.

Sans l'amour comme horizon de réalisation de soi-avec-autrui pour l'homme, la violence fondamentale à l'œuvre dans la sexualité (parce qu'y sont à l'œuvre pulsion et désir) ne peut qu'occuper le devant de la scène. Cette violence est de soi polymorphe et peut viser tous les objets possibles : le semblable ou le différent, soi-même ou l'autre, le petit garçon ou la poupée gonflable, l'animal ou le cadavre. C'est un leurre par conséquent de croire que l'interdit de la violence suffit, alors que la violence est en premier lieu celle du sexe désirant. A lui seul, cet interdit ne serait plus qu'un cadre vide pour l'exercice effectif d'un désir qui ne s'interdirait rien jusqu'à la limite de la violence et qui, parvenu à cette limite, ne pourrait plus avoir d'autre but que de la franchir, en vue d'une suprême jouissance, même au prix de la mort, ou de la destruction de l'objet désiré.

Comme pour toute violence, un ordre nécessaire demande à être institué pour que s'y humanise dans le don la violence du désir. C'est la loi qui dit cet ordre nécessaire.

La famille (et dans ce cadre la sexualité instituée dans le mariage) est l'institution qui institue l'interdit de la violence jusque dans le sexe, qui, en le faisant entrer dans la parole donnée, humanise le désir : elle fait connaître aux humains l'épreuve d'autrui non comme objet que l'on prend mais comme sujet qui parle ; elle institue le lien entre le désir et l'au-delà de soi qu'est l'enfant. A ce moment-là, comme le dit Hegel, l'enfant est là, devant eux, pour l'homme et pour la femme, comme la réalisation effective de leur amour. C'est pourquoi, d'un point de vue éthique, il faut s'interroger sur la valeur d'une pratique (quelle qu'elle soit) dissociée de sa fin : ici du sexe dissocié de l'amour et de l'un et l'autre dissociés de la génération.

Quant à l'éducation des enfants, elle obéit strictement au même principe éthique qui conduit le sexe de la pulsion au désir et du désir à l'amour et qui de ce fait permet à l'essence humaine de se réaliser. C'est pourquoi (pensons à Montaigne) l'éducation consiste à *instituer* les enfants non seulement dans les interdits (négativement), mais positivement dans la parole donnée qui structure le désir en lui donnant un horizon vers lequel il va pouvoir faire l'expérience de l'amour, expérience dans laquelle se réalise ultimement l'humain.

L'éducation tient dans les enfants la parole donnée entre l'homme et la femme. Il faut pour cela que la parole qui institue ait rendu possible qu'une parole soit donnée.

Philippe CORMIER
19 mars 1999