

## Le savant, l'expert et le politique: la famille des sociologues

In: Genèses, 32, 1998. pp. 156-169.

### Résumé

■ Éric Fassin : Le savant, l'expert et le politique: la famille des sociologues Le Rapport au gouvernement de la sociologue Irène Théry repose sur une définition préalable, qui institue la différence entre les sexes au fondement de la famille. S'il ouvre la porte aux recompositions familiales, il la ferme en même temps aux mères célibataires et aux familles homoparentales. La référence au «devoir» anthropologique sert à justifier un choix politique: la filiation doit être immuable pour compenser les mutations de la conjugalité. L'expertise substitue ainsi la nécessité scientifique au choix politique. Pourtant, des enquêtes américaines et des arguments de juristes français pourraient permettre aux sociologues de sortir du cercle de la famille «naturelle».

### Abstract

between the sexes as the foundation of the family. While this definition opens up the way to recomposing families, it simultaneously closes off single mothers and homosexual parents. The reference to an "anthropological" duty is used to justify a political choice: filiation must remain unchanged in order to offset mutations in conjugality. Expertise thus substitutes for scientific necessity in making political choices. However, American researchers and the arguments of French lawyers could provide sociologists with a way out of the "natural" family.

---

Citer ce document / Cite this document :

Fassin Éric. Le savant, l'expert et le politique: la famille des sociologues. In: Genèses, 32, 1998. pp. 156-169.

doi : 10.3406/genes.1998.1533

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes\\_1155-3219\\_1998\\_num\\_32\\_1\\_1533](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes_1155-3219_1998_num_32_1_1533)

---

# Le savant, l'expert et le politique : la famille des sociologues

Éric Fassin

Persée  
BY:  
creative commons



1. Irène Théry, *Couple, filiation et parenté aujourd'hui. Le droit face aux mutations de la famille et de la vie privée*, rapport à la ministre de l'Emploi et de la solidarité et à la Garde des Sceaux, ministre de la Justice, Paris, Odile Jacob/La Documentation française, juin 1998, p. 21. Les numéros de pages de ce rapport seront désormais donnés entre parenthèses, après la citation.

2. I. Théry, « Différence des sexes et différence des générations. L'institution familiale en déshérence », dossier « Malaise dans la filiation » dirigé par l'auteur, *Esprit*, n° 12, déc. 1996, pp. 65-90, définition p. 68 (une première version de ce texte avait paru en sept. 1996 sous la forme d'une note de la Fondation Saint-Simon, « Famille : une crise de l'institution »).

3. I. Théry, « Le contrat d'union sociale en question », *Esprit*, n° 10, oct. 1997, pp. 159-187 (suivi d'un dossier documentaire préparé par Marianne Schulz, pp. 188-211), définition p. 181 (article et dossier paraissent simultanément, en oct. 1997, sous la forme d'une note de la Fondation Saint-Simon, sous le même titre).

4. I. Théry, « Différence des sexes... », *op. cit.*, pp. 68, 82, 86 et 83.

5. I. Théry, « Le contrat d'union sociale... », *op. cit.*, p. 173.

6. G. Fraisse, « Les femmes ne se reconnaissent pas dans les lois qui sont votées », entretien accordé au journal *Le Monde*, 7-8 juin 1997, p. 7. Je calcule ce chiffre à partir du tableau 8 du rapport Théry (p. 263).

Qu'est-ce qu'une famille ? La question de la définition se pose à la fois pour le savant et pour le politique – et plus encore pour l'expert qui se propose d'articuler les deux ordres. Non moins que la politique familiale, la sociologie de la famille s'appuie en effet sur des données statistiques : l'analyse des évolutions démographiques, tout comme l'allocation des ressources, suppose une évaluation quantitative, et donc, une définition préalable. À l'évidence, se donner une définition de travail est parfaitement légitime. Ce qui l'est moins, c'est, en glissant du descriptif au normatif, de passer d'une logique opératoire à une théorie fondatrice, c'est-à-dire du modèle sociologique, qui propose une construction savante provisoire, au modèle social, qui impose sa vérité à la réalité. La science ne se fixe plus seulement alors le devoir de comprendre ce qui est ; elle s'accorde le droit de décréter ce qui doit être. Or, si le risque est toujours grand de voir le savant s'arroger un pouvoir d'institution, et le politique s'abriter, au moment de la décision, derrière l'autorité de la science, c'est que l'un et l'autre trouvent leur compte à ce transfert de légitimité. Il ne suffit pas, bien entendu, que le savant conseille le politique pour qu'aussitôt l'on parle d'usurpation ; en revanche, il convient de dénoncer l'abus, à chaque fois que l'expert substitue au choix politique la vérité révélée par la science. En démocratie, s'il est souhaitable que le savoir éclaire la décision, ce qui fonde la vérité politique n'est jamais l'autorité, fût-elle scientifique, mais la délibération.

## Définitions

Qu'est-ce qu'une famille ? Dans un rapport remis en mai 1998 au gouvernement socialiste, la sociologue Irène Théry, pour penser la famille, commence par la définir : « la famille ne se résume jamais au simple fait », biologique ou social, car elle s'inscrit dans le « sys-

tème symbolique» de la parenté. Or, «au sens le plus universel du terme, au-delà des différences selon les cultures, la parenté est l'institution qui articule la différence des sexes et la différence des générations»<sup>1</sup>. La définition renvoie ici à une première formulation, dans un article sur «l'institution familiale en déshérence» qu'I. Théry a donné en 1996 à la revue *Esprit*, développant une note de la Fondation Saint-Simon: «on peut considérer la famille comme l'institution qui articule la différence des sexes et la différence des générations»<sup>2</sup>. On retrouve en 1997 cette même définition dans un second article d'*Esprit*, conjointement publié en une seconde note de la Fondation Saint-Simon, où l'auteur développe sa critique du projet de Contrat d'union sociale, ou CUS, ouvert aux couples homosexuels aussi bien qu'hétérosexuels: «le mariage n'est pas l'institution du couple, mais l'institution qui lie la différence des sexes à la différence des générations»<sup>3</sup>. On est toutefois passé, via la parenté, de la famille au mariage. La même définition, pareillement centrale dans les deux arguments, peut donc renvoyer chez le même auteur à deux réalités différentes – même si elles sont apparentées.

L'explication de ce déplacement est simple. Dans le premier cas, c'était précisément parce que «le démariage», qui s'inscrit de longue date au cœur du travail de la sociologue, signifie la «désarticulation de la conjugalité et de la filiation», qu'il importait en retour de penser la famille comme «articulation». Face à la «crise de l'institution», sans doute fallait-il «réinstituer la parenté» et «refonder la filiation généalogique», autrement dit, remettre de l'ordre. Cependant, la définition de 1996 se donnait en même temps pour objectif d'«ouvrir enfin l'ordre symbolique de la parenté à des figures inédites»: en effet, «recomposer la famille», c'était en premier lieu faire une place aux «familles recomposées»<sup>4</sup>. En revanche, dans le deuxième cas, quand la sociologue appliquait

en 1997 la même définition au mariage, sa priorité politique était toute différente: alors que l'arrivée de la gauche au pouvoir donnait une actualité nouvelle au Contrat d'union sociale, il s'agissait de fermer aux homosexuels la porte du mariage, et *a fortiori* de la famille. En un an, «l'ordre symbolique» s'était refermé<sup>5</sup>. C'est que le déplacement de la définition, de la famille au mariage, répond à une logique politique, et non scientifique.

## En famille

Dans le rapport de 1998, à quoi sert cette définition? Elle a certes une fonction critique, en particulier appliquée à la notion de «familles monoparentales». Il ne s'agit pas de la critique féministe, telle qu'elle est évoquée par la philosophe Geneviève Fraisse: la déléguée interministérielle aux Droits des femmes a fort justement dénoncé l'actuelle «volonté d'«asexuer» les catégories de population». En réalité, la famille monoparentale a un genre: des mineurs vivant avec un seul parent, 93 % habitent avec leur mère<sup>6</sup>. Le langage masque donc ici l'essentiel: le parent unique est, dans la grande majorité des cas, une femme. Armée de sa définition, I. Théry propose pour sa part une critique extérieure au féminisme, en s'attachant aux représentations de la famille. Qu'il soit homme ou femme, le second parent, qui vit sous un autre toit, est souvent seulement caché par les statistiques: il peut n'être pas absent, mais seulement éloigné. Aussi la sociologue nous convie-t-elle à «ne plus assimiler systématiquement une famille à un ménage»: «de façon plus générale, la famille «nucléaire» d'un enfant de parents séparés se réduit de moins en moins souvent à un seul ménage, et intègre dans le champ des relations familiales de nouvelles figures» (p. 53). Bref, la «famille monoparentale» peut cacher, non seulement la «mère célibataire» (c'est G. Fraisse qui le rappelle),



7. Ce nouveau déplacement, qui détache la famille de la parenté, alors que la définition fondatrice l'y rattache, pourrait d'ailleurs permettre, selon la logique d'I. Théry, de faire une place au compagnon de même sexe dans la beau-parentalité. Le beau-parent est en effet défini comme « tout tiers ayant en charge de manière habituelle un enfant mineur » (p. 216), sans référence à la différence des sexes, ni au statut conjugal. La beau-parentalité ouvrirait ainsi à l'homosexualité une porte dérobée dans la famille, sans toucher à « l'ordre symbolique » de la parenté. Notons pourtant que le texte du rapport se garde bien d'explicitier cette conséquence potentielle.

8. I. Théry, « Introduction générale : le temps des recompositions familiales », in Marie-Thérèse Meulders-Klein, I. Théry (éd.), *Les Recompositions familiales aujourd'hui*, Paris, Nathan, 1993, p. 6. Voir, dans ce volume, la contribution d'A. Burguière : « De la famille en miettes à la famille recomposée », pp. 23-31.

9. C. Thélot et M. Villac, *Politique familiale : Bilan et perspectives*, rapport à la ministre de l'Emploi et de la solidarité et au ministre de l'Économie, des finances et de l'industrie, Paris, Édition du service de l'information et de la communication, mai 1998, tableau I-2, p. 30, citation p. 31.

10. I. Théry, « Le contrat d'union sociale... », *op. cit.*, p. 170. Mais la critique était déjà esquissée dans la conclusion de son livre, *Le Démariage*, *op. cit.*, pp. 414-417.

11. On en trouvera l'argumentation dans quatre textes politiques qui jalonnent ma réflexion : « Homosexualité, mariage et famille », *Le Monde*, 5 nov. 1997 ; entretien accordé à *Action*, lettre mensuelle d'Act up – Paris, n° 53, avr. 1998, pp. 12-13 ; « Ouvrir le mariage aux homosexuels », *Le Monde Diplomatique*, juin 1998 ; « PACS Socialista : une politique du juste milieu », *Le Banquet*, n° 12-13, sept.-oct. 1998, dossier « Mariage, union et filiation », pp. 147-159.

mais aussi (comme le souligne I. Théry) la « famille recomposée ».

Surtout, au-delà de sa fonction critique, la définition a, dans le rapport, une fonction d'institution : elle sert à tracer le cercle qui délimite l'espace familial. Or, poser une limite, c'est marquer à la fois une inclusion et une exclusion. D'un côté en effet, il importe de prendre en compte l'évolution de la société – en particulier, le développement parallèle des recompositions et du concubinage. Aux premières, il convient d'ouvrir, sinon la parenté (même si la phrase de 1996 est reprise, qui propose, avec les recompositions, d'« ouvrir enfin l'ordre symbolique de la parenté à des figures inédites » [p. 85]), du moins la famille : « beaux-parents et beaux-enfants appartiennent à la même famille mais pas à la même parenté généalogique » (p. 214)<sup>7</sup>. Pour le concubinage, on le sait, « l'augmentation de la cohabitation hors mariage est l'un des traits les plus frappants de notre temps » (p. 39). Aussi est-il proposé, et c'est l'un des points majeurs du rapport, d'accroître les droits des concubins, par exemple en matière successorale : le concubinage fait désormais partie de la famille. En effet, celle-ci n'est plus fondée sur le mariage : « de nombreux mariages interviennent après la première naissance. Désormais, finalement, quelle que soit la situation juridique du couple, c'est la naissance d'un enfant qui crée socialement la famille. »

## Sans famille

D'un autre côté, pourtant, cette porte qu'on vient d'ouvrir, il faut aussitôt la refermer : pour faire famille, l'enfant est nécessaire, mais il n'est pas suffisant. L'évolution de la société n'est pas le seul critère d'évolution du droit. C'est ainsi que le rapport poursuit aussitôt : « Notons cependant que cette redéfinition sociale ne signifie pas une moindre valeur du couple. Contrairement à un stéréotype média-

tiquement répandu, l'image de la femme qui "fait un enfant toute seule" ne correspond à aucune réalité sociologique. » La porte est close. Pourquoi ? L'explication intervient aussitôt : « la part des naissances chez des femmes qui ne vivent pas en couple est restée quasi inchangée depuis vingt-cinq ans : 3 à 4 % » (p. 42). L'argument est révélateur, tout particulièrement en regard des familles recomposées. D'une part, lorsqu'elle entreprenait naguère de conférer à celles-ci une réalité sociologique, I. Théry savait marquer la nouveauté du phénomène que l'histoire ancienne du « remariage », évoquée par André Burguière, risquait d'occulter : « être issues désormais du divorce, et non du veuvage, change qualitativement les secondes unions<sup>8</sup>. » On pourrait pareillement se demander si la continuité des chiffres ne cache pas une autre transformation qualitative, de la « fille-mère » abandonnée à la femme qui prend le parti de « faire un enfant toute seule », c'est-à-dire aussi d'une maternité hors mariage subie, hier, à une maternité choisie, aujourd'hui.

D'autre part, il est difficile de dénier toute réalité à « 3 à 4 % » des naissances, surtout si l'on songe que le même rapport met l'accent sur l'importance cruciale des familles recomposées : or, seulement « 5 % du total des enfants mineurs vivent au quotidien dans une famille recomposée » (p. 50), ou plus précisément 4,6 % (tableau 8, p. 263), voire 3,8 %, si l'on en croit l'autre rapport sur la famille simultanément remis au gouvernement par Claude Thélot et Michel Villac, selon lequel, par ailleurs, « à la naissance, près de 5 % des enfants sont séparés de leur père<sup>9</sup> ». Si les ordres de grandeur sont comparables, I. Théry accorde à l'évidence aux recompositions une importance sans commune mesure : elles « sont des situations-limite, et en tant que telles des révélateurs » et « des laboratoires aussi, où s'inventent, à l'ombre de la vie privée, des références radicalement nouvelles. » Loin d'être dénuées de toute réalité, les

familles recomposées seraient, d'un point de vue sociologique, « décisives » (p. 84).

Le raisonnement est parfaitement cohérent, du reste, avec ses prémisses : si la femme qui « fait un enfant toute seule » a bien sûr une *réalité sociale*, pour I. Théry, elle ne peut avoir « aucune réalité sociologique » puisqu'elle n'entre pas dans la définition de la famille qui vient d'être posée au principe de la réflexion : elle remplit une première condition (la différence des générations), mais non la seconde (la différence des sexes). Aussi l'unique paragraphe qui lui est consacré dans le rapport, en contrepoint des nombreuses pages sur le concubinage, s'achève-t-il sur le rappel de la règle qui l'exclut de la *réalité sociologique* : « Couple et filiation continuent de définir la famille contemporaine » (p. 42). C'est pour la même raison qu'il faut ouvrir une porte aux concubins, et la refermer sur les mères célibataires.

## Contradiction politique

Il est clair que la définition fondatrice vise, plus encore que les femmes seules, les couples homosexuels : selon I. Théry, et le mariage et la famille supposent par principe la différence des sexes. C'est d'ailleurs explicitement pour éviter que le Contrat d'union sociale, « sous-mariage », ne finisse par ouvrir aux homosexuels le droit à la filiation, autrement dit la porte de la famille, que la sociologue s'y est opposée en 1997 : « prétendre que le CUS laisse de côté la filiation est non seulement naïf, mais trompeur : en tant que contrat proposé aux couples hétérosexuels il ouvrira inévitablement à tous les contractants les droits à l'adoption et aux procréations médicalement assistées<sup>10</sup>. » Je ne reprendrai pas ici la critique politique, développée ailleurs, de cette exclusion des homosexuels du cercle enchanté de la famille<sup>11</sup>.

Je me propose plutôt de pointer les difficultés diverses qui minent ce terrain, dès lors que

la démarche sociologique balance ici, à chaque pas, entre le savant et le politique. Car l'enjeu du rapport, la lettre de mission le suggérerait bien, est la définition, après les premiers revers du gouvernement Jospin (par exemple, à propos des allocations familiales), d'une politique familiale « de gauche ». I. Théry entreprend de lui donner pour fondement une sociologie de la famille « progressiste », qui réserve une place aux formes « modernes » de la vie familiale, comme le concubinage et les recompositions<sup>12</sup>.

La contradiction politique qui travaille cette entreprise est profonde. Progressiste, la sociologue exige « de mettre fin à la discrimination dont sont victimes aujourd'hui les concubins homosexuels. » Elle le souligne, et le répète : « *Ce choix serait à l'honneur de notre pays* » (pp. 149 et 97). Elle propose ainsi de redéfinir le concubinage, « que les concubins soient ou non de sexe différent » (p. 151). Sans doute pourrait-on montrer que la discrimination subsiste, dans le mariage ou la filiation ; du moins les chapitres consacrés à ces sujets restent-ils muets sur l'homosexualité – I. Théry en a effacé les propos plus polémiques qui émaillaient sa critique du CUS. Lorsque, dans son rapport, l'homosexualité est mentionnée, c'est donc à chaque fois uniquement pour s'insurger contre la discrimination.

En revanche, et c'est là qu'éclate la contradiction politique, l'hétérosexualité fait retour, à propos de la filiation. Alors qu'un couple, pour adopter, doit aujourd'hui encore être marié, « une réforme importante s'impose : permettre à un couple de concubins formé d'un homme et d'une femme d'adopter un enfant » (p. 185). Autrement dit : ouvrir l'adoption aux couples, en dehors du mariage, pourvu qu'ils ne soient pas homosexuels. I. Théry y insiste pourtant dans la presse : « tous les couples de concubins, qu'ils soient parents ou pas, hétérosexuels ou homosexuels, sont considérés dans mon rapport de



12. Pour l'explicitation politique, voir par exemple la page que consacre *Le Monde* à la sortie du rapport, le 15 mai 1998 (« Le rapport d'Irène Théry pose les jalons d'une politique familiale de gauche »), ou, peu après, le dialogue entre I. Théry et Dominique Gillot, dans *Le Nouvel Observateur*, 11-17 juin 1998, pp. 10-18 (dossier « La victoire des nouveaux couples »).

13. I. Théry, précision publiée par *Le Monde*, 26 mai 1998.

14. Au lieu de développer cette critique proprement politique, je me permets de renvoyer à l'article « PACS Socialista... », *loc. cit.*

15. I. Théry, *Le Démariage*, Paris, Odile Jacob, 1996 (1<sup>re</sup> éd. 1993), pp. 14-15. Pour une lecture du livre de Marcel Gauchet, voir mon texte « Fin de la religion ? Le Désenchantement du monde », *REVUE*, dossier « *Religions in French Society* », n° 1, printemps 1991, pp. 23-29.

la même façon». Elle précise même : « Les droits proposés sont les mêmes pour tous »<sup>13</sup>. Avec l'ouverture de l'adoption aux concubins hétérosexuels, mais pas aux homosexuels, on ne peut donc que constater la contradiction manifeste. On pourrait en démontrer la logique politique : il s'agit d'inventer une politique de gauche, qui se veut en même temps une politique du « juste milieu » – lutter contre la discrimination, mais sans aller trop loin<sup>14</sup>. C'est pourtant son lien avec un paradoxe inhérent à cette entreprise scientifique que l'on développera ici.

## Paradoxe savant

Par définition, on l'a vu, I. Théry refuse d'élargir le droit d'adoption aux concubins homosexuels. Pourquoi dès lors l'ouvrir aux hétérosexuels, à l'instant même où l'on ouvre le concubinage aux homosexuels, puisque créer ce droit nouveau, c'est inventer une discrimination nouvelle ? La raison de ce choix paradoxal est inscrite dans l'architecture même de la sociologie de la famille qu'expose le rapport. « Pourquoi, pour adopter un enfant, faudrait-il être mariés ? » (p. 185). Toutes les analyses montrent en effet que l'écart social entre les couples, époux ou concubins, se réduit : « Plus la cohabitation adulte se banalise, plus s'atténue sa spécificité sociale. Aujourd'hui, toutes choses égales par ailleurs, on estime que les modes de vie familiale, les modes de consommation, les modes d'éducation des enfants ne présentent pas de différences significatives selon que les parents sont ou non mariés » (p. 44).

I. Théry ne se contente pourtant pas d'enregistrer cette évolution : elle souhaite l'encourager. C'est ainsi l'argument qui vient appuyer sa proposition importante d'un « divorce sur déclaration commune » : « Sociologiquement, les familles légitimes et les familles naturelles ont des comportements

largement semblables. Les couples non mariés se séparent librement et ne sont amenés à saisir le juge qu'en cas de litige même s'ils ont des enfants. Cette disparité de traitement judiciaire commence à être vécue comme une pénalisation par les couples mariés » (p. 130). Il faut donc, sur ce point, rapprocher le mariage du concubinage. À l'inverse, tout le rapport s'attache à effacer les dernières inégalités qui séparent encore les filiations naturelle et légitime, hors-mariage et dans le mariage : « l'ensemble des propositions formulées dans ce rapport établit une égalité de droit totale entre les enfants, que leurs parents soient ou non mariés » (p. 186). Dans ce cas, le concubinage vient s'aligner sur le mariage.

Si le rapprochement est nécessaire, du point de vue d'I. Théry, c'est pour faire ressortir la logique moderne du « démariage ». Dans l'ouvrage qui analysait cette « mutation anthropologique » de notre modernité, clé de voûte de sa réflexion, la sociologue s'appuyait pour la définir sur le « désenchantement du monde » selon Marcel Gauchet : comme la religion, expliquait-elle, « 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. » C'est pourquoi « le démariage n'est pas la fin du mariage, pas plus que la laïcisation de la société ne fut la fin de la religion ». Il en est simplement la privatisation<sup>15</sup>. Si « le choix de se marier ou non devient une question de conscience personnelle », alors, les concubins, au même titre que les époux, participent de cette redéfinition : les concubins, parce que « le mariage leur paraît inutile, voire dangereux, s'il fige par un statut une histoire dont la légitimité réelle n'est pas sociale, mais personnelle » ; « quant à ceux qui se marient, qui demeurent les plus nombreux, ils ne représentent pas davantage une conception ancienne du *statu quo* » : pour leur part en effet, « la dialectique de l'engagement et de la

liberté, de la promesse et du contrat, ne leur semble en rien incompatible, bien au contraire, avec l'institution du mariage telle qu'elle est définie » (p. 32). Bref, le mariage et le concubinage sont les deux faces d'une même réalité : le démariage. Loin de les opposer, c'est-à-dire de les hiérarchiser, il faut les rapprocher, autrement dit les mettre à égalité.

S'il lui importe de pacifier ainsi le paysage familial, en réconciliant l'union libre et les noces formelles, c'est qu'I. Théry veut donner des évolutions modernes une vision « heureuse » (p. 62), à contre-courant des nostalgies conservatrices : « la mutation de la famille s'inscrit en profondeur dans l'affirmation des valeurs démocratiques, et un retour en arrière n'est sans doute ni possible, ni souhaitable » (pp. 22-23). Au lieu de résister au changement, il faut donc l'accompagner ; au lieu de le déplorer, s'en réjouir. Reste un problème : « Que devient la filiation au temps du démariage ? » Serait-elle sujette à la même « désinstitutionnalisation » ? Contre l'image d'une « individualisation de la famille », I. Théry décrit ici une « évolution inverse » : à mesure que le lien du mariage devient « plus égalitaire, plus privé et plus contractuel », c'est « l'inconditionnalité du lien de filiation » qui s'impose (p. 34) – l'inscription généalogique relève d'une logique institutionnelle, et non individuelle. Au sein de la famille, la filiation viendrait donc contrebalancer la conjugalité : au constat d'individualisation répond la volonté d'institution. Par la filiation, elle se propose ainsi de contrecarrer la « désaffiliation », solitude des Modernes, où elle voit, à la suite de Tocqueville, « ce qui nous menace désormais, comme l'ombre portée de l'aventure démocratique. » Selon elle, « là prend tout son sens l'enjeu de l'institution », remède nécessaire aux maux de l'individualisme démocratique<sup>16</sup>.

C'est au nœud de ce raisonnement que s'opère le renversement central, paradoxe



16. I. Théry, « Différence des sexes... », *op. cit.*, p. 89.

17. *Ibid.*, p. 67.

18. M. Gauchet, « Essai de psychologie contemporaine. I. Un nouvel âge de la personnalité », *Le Débat*, n° 99, mars-avril 1998, pp. 168-171.



fondateur de la sociologie de la famille selon I. Théry: «L'un des phénomènes familiaux majeurs de notre temps reste encore peu compris. Plus le mariage a été reconnu comme une question de conscience personnelle, plus la diversité des couples a été admise, et plus à l'inverse s'est imposé un modèle unique de la filiation. Ce modèle, au fond, reste celui de la filiation en mariage.» Le mariage ne règne plus sur la conjugalité, mais il assujettit désormais la filiation. C'est pourquoi il projette sur elle sa définition: l'institution qui garantit la stabilité de l'ordre familial, articulant «la différence des sexes et la différence des générations», c'était hier le mariage, c'est aujourd'hui la filiation. Autrement dit: l'ordre symbolique de la parenté a pour vocation de restaurer un ordre social menacé par les incertitudes du démariage. «En ce sens, l'axe de la filiation est un puissant facteur de cohésion sociale» (p. 44). On comprend mieux désormais pourquoi c'est la même logique qui ferme aux uns une porte qu'elle ouvre aux autres: dans l'univers familial animé d'un mouvement perpétuel, la sociologie se donne un point fixe. Immuable, la parenté nous rassure face aux mutations de la conjugalité – ou plutôt, pour nous rassurer, la parenté *doit* rester immuable. Car il s'agit clairement d'un projet politique: le discours de refondation a succédé aux analyses critiques, l'imposition de la norme à l'exposition du constat.

## Anthropologie ambiguë

Ce renversement théorique suppose un basculement rhétorique – et c'est la fonction de la référence à l'anthropologie. Pour I. Théry, c'est à un «niveau anthropologique que se situent les interrogations majeures sur la famille<sup>17</sup>». Le mot est ambigu. Dans un premier temps, les «mutations structurelles» de la famille sont dites «anthropologiques»: ainsi de «la situation anthropologique nouvelle ouverte par l'égalité des hommes et des

femmes» (p. 31), qui participe de la révolution moderne de l'individualisme démocratique. I. Théry renvoie ici explicitement aux analyses de M. Gauchet sur l'histoire du lien social (p. 26), comme elle le fait plus généralement, on l'a vu, dans toute sa réflexion sur le «démariage». À propos de la famille, le philosophe parle d'ailleurs précisément, dans un article récent, de «révolution anthropologique». Pour lui, la «nouveau anthropologique absolue» de la dynamique individualiste se manifeste dans «cet événement», «que Louis Roussel a proposé d'appeler la désinstitutionnalisation de la famille»: «la famille devient une affaire privée.» D'abord, à son conjoint, on est désormais lié «d'une manière non symbolique, d'une manière purement personnelle, psychologique et privée.» Mais il y a plus: «Cela n'engage que vous et si cela conduit à vous créer un engagement supplémentaire vis-à-vis d'un enfant, c'est sur le même mode psychologique et privé. Eh bien, jusqu'à une date récente, le fait de fonder une famille, comme on disait d'une expression lourde de sens, cela n'engageait pas que vous, cela engageait l'ordre social en général<sup>18</sup>.» Bref, selon M. Gauchet, l'individualisme démocratique régit ensemble conjugalité et filiation.

Or, on l'a vu, pour I. Théry, il est essentiel au contraire de réserver la logique individualiste à la seule conjugalité. Dans un deuxième temps, lorsqu'il est appliqué à la filiation, le mot «anthropologique» change donc de sens dans ses textes: au lieu de caractériser les mutations, il fixe les contraintes d'un ordre immuable. L'ambiguïté du vocabulaire couvre le déplacement théorique: on passe de l'anthropologie philosophique de M. Gauchet à l'anthropologie de la parenté selon Françoise Héritier, voire à l'anthropologie psychanalytique de la filiation d'après Pierre Legendre (p. 22). La «Référence», c'est la différence des sexes. On abandonne la «désinstitutionnalisation de la famille» pour un «sys-



19. I. Théry, « Le contrat d'union sociale... », *op. cit.*, pp. 178 et 181-182. Pour la transmission, voir son entretien avec Alain Finkielkraut, « La crise de la transmission », en ouverture du dossier d'*Esprit* « Malaise dans la filiation » : celui-ci entreprend d'y réhabiliter le mot « conservateur », au moment où « l'idée même de conservation est frappée de discrédit au nom de la lutte contre le conservatisme social. » (p. 55).

20. J'ai développé les exemples et l'argumentation qui suivent dans « L'illusion anthropologique : homosexualité et filiation », *Témoin*, n° 12, mai-juin 1998, pp. 43-56. À l'articulation du savant et du politique, on y trouvera une première critique du statut paradoxal de l'expertise dans le travail d'I. Théry.

21. Cai Hua, *Une société sans père ni mari. Les Na de Chine*, Paris, Puf, 1997, pp. 349-362 (conclusion). Melville J. Herskovits, « A Note on "Woman Marriage" in Dahomey », *Africa*, vol. 10, 1937. Sur les apports de l'anthropologie à la pensée d'une parenté sans différence des sexes, en français, voir la synthèse que propose Marie-Elisabeth Handman dans sa communication, « Approche anthropologique de l'homosexualité », au colloque « Droit et homosexualité : état des lieux », Institut de formation continue du Barreau de Paris, organisé par Caroline Mécary le 24 sept. 1997.

22. I. Théry, « Le contrat d'union sociale... », *op. cit.*, pp. 179-181, et 174.

23. I. Théry, « L'homme désaffilié », introduction au dossier d'*Esprit* « Malaise dans la filiation », *op. cit.*, p. 51 (c'est moi qui souligne).

24. Voir, dès 1985, en regard des analyses d'une psychologue, le chapitre qu'I. Théry consacre à « La référence à l'intérêt de l'enfant : usage judiciaire et ambiguïtés », en deuxième partie de l'ouvrage *Du divorce et des enfants*, d'Odile Bourguignon, Jean-Louis Rallu et I. Théry, Travaux et Documents de l'Ined, Cahier n° 111, Paris, PUF, 1985.

25. I. Théry, *Le Démariage*, *op. cit.*, pp. 398 et 422. Citant une première fois ces phrases remarquables dans « L'illusion anthropologique... », *op. cit.*, j'y ajoutais que de la même manière, « l'anthropologisme est la défaite de l'anthropologie ».

tème symbolique institué » (p. 21), l'individu pour la culture : ainsi, « cet ordre symbolique de la différence des sexes », qui « existe dans toutes les sociétés humaines », est selon la sociologue « ce par quoi la culture accorde sens à la caractéristique sexuée de l'espèce vivante que nous sommes, mais à laquelle nous ne nous réduisons pas. » Avec la filiation, l'anthropologie nous ramène ainsi du côté de la « transmission », et donc de la mémoire, c'est-à-dire aussi bien de l'« immémorial », bref, de l'immuable<sup>19</sup>.

## Critique de l'expertise

Est « anthropologique », dans les textes d'I. Théry, de la conjugalité à la filiation, tour à tour ce qui change et ce qui ne change pas : l'ambiguïté du terme masque le renversement théorique. C'est donc pour des raisons rhétoriques, et non pas en vertu de ses acquis empiriques, que l'anthropologie sociale est convoquée. Sinon, il faudrait rendre compte des contre-exemples qui viennent remettre en cause les déterminations anthropologiques inscrites dans la définition fondatrice posée par I. Théry. La différence des sexes est-elle toujours au principe de la filiation ? Les travaux des anthropologues permettent d'en douter<sup>20</sup>.

Ainsi, dans une étude récente sur les Na, petite ethnie de Chine, Cai Hua brosse le portrait d'une « société sans père ni mari », autrement dit, d'une « matrilinearité pure et absolue » : « les enfants n'ont pas de "père", ni en terminologie de parenté, ni en droit, ni en fait. » Sans doute objectera-t-on que cette société d'exception ne fait que confirmer la règle ; du moins l'expérience de pensée nous arrache-t-elle ici à son évidence. Avec Cai Hua, l'anthropologie renoue avec le conte philosophique. Sans doute demeure-t-il plus probant toutefois de s'attacher à l'exception, non parmi, mais plutôt au sein des sociétés. En effet, mainte société consent des exceptions à la règle, y compris en matière de

parenté. Ainsi, en Afrique noire, Melville Herskovits analysait dès 1937 le « mariage de femmes », dont Evans-Pritchard devait retrouver l'exemple chez les Nuer : lorsqu'elle est stérile, une femme riche peut, dans plusieurs sociétés, du Nigéria au Soudan, et de l'Afrique du Sud au Dahomey, prendre « épouse » pour assurer sa descendance. Bref, de la Chine à l'Afrique, la filiation ne suppose pas toujours la différence des sexes<sup>21</sup>. De même, sans chercher d'exemples « exotiques », et sans porter encore le regard vers les États-Unis contemporains, dans notre propre société, la filiation naturelle se réduit bien souvent à la lignée maternelle, tandis que l'adoption, ouverte aux célibataires, peut n'instituer qu'une « branche », soit paternelle, soit maternelle. Autrement dit, même en France, dès aujourd'hui, la filiation ne requiert pas nécessairement la différence des sexes.

L'anthropologie sociale, proche ou lointaine, n'est donc nullement une réserve de connaissances empiriques où I. Théry viendrait puiser pour tester sa réflexion. La fonction de la référence anthropologique est tout autre. Et c'est ici que redouble l'ambiguïté du mot dans ce travail : l'anthropologie nous dit, non seulement ce qui change, mais aussi ce qu'il faut changer ; non seulement ce qui ne peut pas changer, mais aussi ce qui ne doit pas changer. On sait que le Contrat d'union sociale, faute de « reconnaître la finitude de chaque sexe, qui a besoin de l'autre pour que l'humanité vive et se reproduise », « sans aucun souci de l'enjeu qu'il y a pour l'humanité tout entière » à bouleverser la filiation, s'imposerait seulement « au risque d'y perdre les sources mêmes de l'érotisme », autrement dit, « au prix de la destruction symbolique de la différence du masculin et du féminin ». D'où l'urgence, bien sûr, de s'y opposer – « pour préserver la culture. » Mais à l'inverse, il ne s'agit pas seulement de « préserver », en refusant de « désinstituer » ou de « désymboli-

ser ». L'exigence est également positive : l'ordre symbolique, il nous faut l'instituer. Le droit « a aussi, peut-être d'abord, une fonction instituante, au sens où il contribue à mettre en place, dans le langage de la loi commune, un certain nombre de distinctions anthropologiques majeures<sup>22</sup> ». On peut alors comprendre une formule étonnante, qui éclaire l'ensemble de l'œuvre d'I. Théry : méditant sur « l'homme désaffilié », contre ceux qui espèrent « se passer d'un ordre symbolique », la sociologue évoque « notre *devoir anthropologique* d'instituer la filiation »<sup>23</sup>.

Mais n'est-ce pas ici l'experte, plutôt que la sociologue, qui s'exprime de nouveau ? Une fois encore, on voit bien en effet que le recours à l'anthropologie n'est pas descriptif, mais prescriptif. Le plus frappant est sans doute que c'est I. Théry elle-même qui a proposé la critique décisive de l'expertise en matière familiale. Dans son travail sur le divorce, elle a très tôt, et mieux que personne, analysé les « ambiguïtés » de « la référence à l'intérêt de l'enfant »<sup>24</sup>. Aussi, dans *Le Démariage*, s'interrogeait-elle avec sagesse : « On pourrait se demander ce que viennent faire dans un débat sur le droit les “acquis des sciences humaines”, et de la science en général. » S'en prenant à ces références abusives à des discours scientifiques, elle précisait sa critique : « Ces prétendus savoirs sont la défaite de la connaissance, comme le “psy” est la défaite de la psychologie clinique, de la psychiatrie et de la psychanalyse, comme le sociologisme est la défaite de la sociologie. Transformés en expertise sociale, disant toujours plus et autre chose que ce qui est de leur compétence, ils ne cautionnent et ne nourrissent que le moralisme, cette forme dégradée de la morale. Ils laissent croire qu'il faut savoir, quand l'enjeu est de choisir, c'est-à-dire de se déterminer selon des valeurs. Ils pensent pour autrui<sup>25</sup>. » À cette analyse lucide, on n'ajoutera pas un mot.



26. I. Théry, « Différence des sexes... », *op. cit.*, p. 65, à propos de François de Singly, *Le Soi, le couple et la famille*, Paris, Nathan, 1996.

27. I. Théry, « Remariage et familles composées : des évidences aux incertitudes », *L'Année sociologique*, vol. 37, 1987, pp. 119-152, et *Les Recompositions familiales...*, *op. cit.*, « Introduction générale », pp. 7-8.

28. Kath Weston, *Families We Choose, Lesbians, Gays, Kinship*, New York, Columbia University Press, 1991.

29. Sans entrer dans la considérable bibliographie des articles, ou même des livres, notons simplement que si la famille a sa place dans une synthèse sur l'homosexualité et le droit, l'homosexualité n'est pas moins présente dans le volume équivalent sur la famille et le droit : William Rubenstein (ed.), *Lesbians, Gay Men, and the Law*, et Martha Minow (ed.), *Family Matters*, tous deux publiés à New York, par *The New Press*, en 1993.

30. À côté d'ouvrages tournés vers la pratique, voir les recherches dont Charlotte Patterson propose des synthèses, par exemple « Lesbian Mothers, Gay Fathers, and their Children », chap. XI du livre d'Anthony D'Augelli, C. Patterson (éd.), *Lesbian, Gay, and Bisexual Identities over the Lifespan. Psychological Perspectives*, New York, Oxford University Press, 1995.

31. À côté d'ouvrages plus journalistiques, noter pourtant le travail d'Ellen Lewin, de *Lesbian Mothers*, Ithaca, Cornell University Press, 1993, au volume qu'elle a dirigé, *Inventing Lesbian Cultures in America*, Boston, Beacon Press, 1996.

32. En particulier, Stephanie Coontz, *The Way We Really Are. Coming to Terms with America's Changing Families*, New York, BasicBooks, 1997, pp. 160-162. Voir aussi Judith Stacey, *Brave New Families*, New York, BasicBooks, 1991, p. 270.

33. À la télévision, voir « La famille est morte, vive la famille », soirée *Théma* sur Arte en février 1997, et sur France 2, « Mes deux papas, mes deux mamans et moi », reportage de Dominique Torrès, juin 1997. Le livre d'Éric Dubreuil, *Des parents de même sexe*, Paris, Odile Jacob, 1998, présente une riche panoplie d'exemples.

34. Y. Thomas, « Le sujet de droit, la personne et la nature », *Le Débat*, n° 100, mai-août 1998, citation p. 106.

35. Marcela Iacub, « La construction juridique de la nature dans la reproduction hors-nature : les fécondations artificielles dans les lois bioéthiques », *Démographie et politique*, coordonné par Francis Ronsin, Hervé Le Bras et Elisabeth Zucker-Rouvillois, Dijon, Éd. universitaires de Dijon, 1997, citations pp. 161 et 168.

## Sortir du cercle de la famille des sociologues ?

On voudrait achever ces remarques sur une question, dont la réponse restera ouverte. Les ambiguïtés de l'expertise, dont on vient de proposer la critique, concernent-elles *une* sociologie de la famille, ou bien *la* sociologie de la famille ? Il est clair que le rapport publié en 1998 aspire à représenter la profession dans son ensemble, puisqu'il propose une synthèse des travaux existants, avec l'appui de nombreux chercheurs éminents – les huit annexes en donnent un échantillon significatif. Du reste, les divergences intellectuelles qui traversent la profession s'y estompent : ainsi, alors qu'en 1996, la quatrième de couverture d'un livre que venait de publier François de Singly lui paraissait résumer « assez bien l'opinion la plus communément partagée » d'une individualisation de la famille, contre laquelle elle construisait sa thèse<sup>26</sup>, dans le rapport, I. Théry rapatrie généreusement, d'emblée, ce même ouvrage, afin d'unifier les « nouvelles recherches » dont elle se réclame, qui « tentent de dépasser l'alternative famille *ou* individu au profit de la dialectique individu *et* famille (Singly, 1996) » (p. 19). L'unanimité retrouvée de la profession, en réponse à la demande politique, expliquerait dans ce cas que les voix de la profession ne se soient guère fait entendre à ce jour dans le débat soulevé par les récentes interventions d'I. Théry, aux confins de la science et de la politique. On pourrait alors légitimement penser, si l'ensemble de la profession se reconnaissait dans la définition fondatrice du rapport, que la sociologie de la famille est aujourd'hui, en France, « l'institution qui articule la différence des sexes et la différence des générations ».

Pour ceux qui désireraient toutefois échapper au cercle magique de la famille des sociologues, on peut proposer deux relais extérieurs à la profession. Hier, pour penser la nouveauté des recompositions familiales, la

sociologie de la famille a su s'appuyer sur les travaux de langue anglaise. Dans son article fondateur de *L'Année sociologique*, en 1987, puis dans le volume de synthèse qu'elle co-dirigeait en 1993, c'est précisément I. Théry qui importait délibérément la recherche « anglo-saxonne », jusqu'à traduire son vocabulaire<sup>27</sup> : la famille « reconstituée » (*reconstituted*), la famille « recomposée » (*blended*), tandis que la belle-famille du remariage, pour éviter l'équivoque grâce à l'anglais, restait la *stepfamily* (par opposition à la famille par alliance, ou « *in law* »). Aujourd'hui, comment comprendre, par contraste, que l'émergence de travaux américains sur les familles homosexuelles ne rencontre aucun écho dans les débats actuels en France ? À la faveur de l'actualité politique et juridique, mais aussi du fait de l'évolution sociale, la famille est en effet devenue centrale aux États-Unis pour penser l'homosexualité – non plus seulement les familles dont les homosexuels sont issus, ni uniquement les « familles » d'élection que s'inventent les homosexuels<sup>28</sup>, mais aussi bien des familles où l'homosexualité redéfinit aujourd'hui la parenté, entre le droit de garde, l'adoption, les procréations médicalement assistées, et le mariage. Sans doute les travaux sont-ils encore surtout le fait de juristes<sup>29</sup>, ou de psychologues<sup>30</sup> ; et sans doute l'ethnographie de la famille lesbienne (plutôt que gay, du reste) doit-elle souvent plus au journalisme qu'à l'anthropologie<sup>31</sup> ; il reste cependant notable que les synthèses sociologiques américaines sur la famille font de plus en plus une place, fût-ce en passant, ou *in fine*, aux familles homoparentales<sup>32</sup>. Au nom d'une définition *a priori*, la recherche sociologique choisira-t-elle en France d'ignorer tout un pan, minoritaire mais significatif, de la réalité sociale, que seuls des reportages filmés et des témoignages écrits portent au jour<sup>33</sup> ?

On peut d'autant plus en douter qu'un deuxième relais se propose aux sociologues qui voudraient sortir du cercle familial. Il

n'est pas besoin pour eux de quitter la France, mais seulement leur discipline, en se tournant vers les travaux de juristes : l'histoire du droit peut en effet nous aider à rompre avec les fausses évidences de la définition de la famille. Ainsi, Yan Thomas analyse le droit comme une technique opérant sur la nature : c'est toujours la « fiction du droit » qui définit la filiation, non point seulement dans notre droit, qu'on pourrait croire dénaturé quand il accepte de bouleverser la filiation des transsexuels, mais déjà dans le droit romain, lorsqu'il traite de l'adoption. C'est que « l'adoption romaine dément radicalement trois règles fondamentales que l'anthropologie – et Y. Thomas renvoie ici à l'ouvrage de F. Héritier, *L'Exercice de la parenté* – définit comme nécessairement présentes dans l'ordre universel auquel obéit la reproduction humaine. » La première en particulier : « Il n'existe que deux sexes et leur rencontre est nécessaire dans l'acte de procréation. Or l'adoption romaine ne requiert qu'un sexe, et la rencontre même fictive des deux sexes n'est pas exigée : il faut et il suffit d'être un citoyen mâle et pleinement capable pour adopter<sup>34</sup>. » Pour le droit, la filiation n'imité pas nécessairement la reproduction, c'est-à-dire qu'elle ne se confond pas avec la filiation dans le mariage : la culture n'est pas condamnée à singer la nature.

Cette réflexion « contre-nature » trouve son prolongement historique dans le présent avec les analyses de la juriste Marcela Iacub sur les lois de bioéthique : avec les fécondations artificielles, « tout a été prévu selon un plan minutieux et sophistiqué afin que l'enfant né des nouvelles technologies soit rattaché, comme l'effet à sa cause, à un acte sexuel de ses parents et ce sans qu'aucune trace visible puisse révéler que cet acte n'a jamais eu lieu. » Bref, on peut parler d'un « crime parfait » : l'artifice se travestit en nature, sans que l'imposture laisse de trace<sup>35</sup>. Le paradoxe, c'est donc que loin de vivre une

dénaturation du droit, en matière de filiation, nous sommes peut-être engagés au contraire, depuis les lois sur l'adoption plénière en 1966 jusqu'aux lois de bioéthique de 1994, dans une naturalisation du droit : c'est notre modernité qui exige d'aligner le droit sur la biologie, en réduisant la filiation à une copie de la reproduction. L'intérêt d'une telle approche historique, c'est qu'elle permet d'échapper à toute détermination anthropologique : on résiste mieux à l'histoire qu'à la culture. La piste est d'autant plus intéressante qu'elle rencontre la volonté de certains en France d'échapper à la « naturalisation de la culture » qui menace toujours l'anthropologie de la parenté : c'est ainsi qu'Anne Cadoret, en s'attachant aux parentés d'accueil, parentés en pointillé, incertaines et invisibles, des « enfants de la DDASS », renverse l'évidence d'une parenté biologique, et esquisse le modèle d'une « parenté plurielle »<sup>36</sup>.

On pourrait même débusquer, dans le rapport d'I. Théry, une hésitation sur ce point. Sans doute l'unification de la filiation autour du modèle conjugal revient-elle à imiter la reproduction biologique. La volonté d'aligner, dans le droit, l'adoption sur la procréation médicalement assistée (p. 185) le confirme d'ailleurs : il s'agit bien de naturaliser la filiation. C'est tout le sens de la définition fondatrice : dans tous les cas, il y a (entendez : il doit y avoir) un père et une mère ; c'est que la filiation, culturellement instituée, redouble (entendez : doit redoubler) la reproduction biologique. Mais dans le même temps, en s'opposant, contre le « lobby de l'adoption », au « secret des origines » (p. 172), et en particulier à « l'accouchement sous X » (p. 178), la sociologue semble aussi, parfois, pencher pour une reconnaissance de l'artifice qui fonde la filiation : pourquoi une filiation nouvelle supposerait-elle l'occultation de la filiation originale ? Pour récuser cette naturalisation de la



36. Anne Cadoret, *Parenté plurielle. Anthropologie du placement familial*, Paris, L'Harmattan, 1995. Je prends connaissance, au moment où cet article est sous presse, d'un ouvrage collectif dirigé par Agnès Fine, *Adoptions. Ethnologie des parentés choisies*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1998. Par définition, l'intérêt pour les « filiations électives » suppose le refus du biologisme. Les auteurs semblent toutefois hésiter entre la critique et l'acceptation du modèle « exclusif » de la généalogie – autrement dit : un homme et une femme. Par exemple, pour Françoise-Romaine Ouellette, si notre « modèle généalogique », calqué sur la consanguinité, n'est qu'un « montage institutionnel » (p. 157), l'adoption par des couples homosexuels n'en resterait pas moins aux marges d'un « système de filiation que l'on peut considérer comme un bien symbolique commun » (p. 168). Si la filiation est une convention, elle s'inscrit bien sûr dans une tradition ; pour autant faut-il la croire immuable ? Les contradictions du droit contemporain suggèrent plutôt que, loin d'être partagées dans un accord culturel implicite, nos conventions généalogiques sont aujourd'hui l'enjeu de négociations publiques dans les débats autour de l'adoption, la bioéthique ou l'homoparentalité. La filiation peut donc faire l'objet d'une redéfinition : elle ne s'inscrit pas hors de la politique.

filiation, la famille recomposée peut justement servir de modèle. I. Théry montre bien en effet comment, après avoir hier tenté de «reconstituer» la famille lors du remariage, quitte à choisir d'adopter les enfants du premier lit, on se contente aujourd'hui, fort heureusement, de la «recomposer»: il n'apparaît plus nécessaire d'effacer la filiation première pour faire place au beau-parent. Autrement dit, il n'est plus besoin de maquiller l'artifice, pour peindre un faux naturel. Notre société a donc su renoncer à calquer le remariage sur le mariage: on préfère désormais l'élargissement de la famille, voire l'ouverture de la parenté «à des figures inédites» (p. 85). Reste, avec l'outillage des critiques juridiques, à élargir cette ouverture, afin de sortir du cercle de la famille sociologique que dessine le rapport.

On le voit, les deux pistes qu'offrent d'une part les travaux américains, et d'autre part, les réflexions des juristes en France permettent de conjuguer l'enquête empirique et la critique théorique, soit l'avvers et le revers

d'une même démarche savante. Autrement dit, ce sont bien deux ouvertures, pour qui souhaiterait échapper aux apories de l'expertise. L'avantage de cette pratique scientifique, c'est qu'elle explicite ses enjeux politiques: au lieu de les enfouir dans l'unanimité silencieux, elle engage des débats. Sans doute le rapport nous prévient-il d'entrée de jeu: «La famille n'est pas qu'une question privée, mais aussi une question sociale et politique» (p. 20). Mais il pose également d'emblée une définition scientifique de la famille, qui la soustrait au politique: la sociologie arrache ainsi la filiation à la délibération démocratique, pour l'enfermer dans une détermination anthropologique. C'est en cela que l'expertise ne satisfait pas plus aux exigences du savant qu'aux principes du politique, même si, on l'a dit, l'un et l'autre trouvent leur compte à cet échange de légitimité, qui voit le savant investi d'un pouvoir d'institution, tandis que le politique abrite ses décisions derrière l'autorité de la science.