
**Groupe d'étude
interuniversitaire
sur la postmodernité**

**LA FAMILLE: CONSTITUTION, DISSOLUTION
ET ENJEUX NORMATIFS LIÉS À CELLE-CI.**
Présentation de Daniel Dagenais et débat.

Séminaire du 11 décembre 1992

Cahiers de recherche

Groupe d'étude
interuniversitaire
sur la postmodernité

**LA FAMILLE: CONSTITUTION, DISSOLUTION
ET ENJEUX NORMATIFS LIÉS À CELLE-CI.**

Présentation de Daniel Dagenais et débat.

Séminaire du 11 décembre 1992

Cahiers de recherche

LA FAMILLE: CONSTITUTION, DISSOLUTION ET ENJEUX NORMATIFS LIÉS À CELLE-CI.

Séminaire du 11 décembre 1992. Présentation de Daniel Dagenais.

Dans cet exposé, je voudrais soulever trois ordres de questions qui sont liés à l'interprétation des changements contemporains de la famille, en me contentant de soumettre certaines thèses à la discussion, quitte à revenir au cours du débat à une argumentation plus historique.

La première partie de mon exposé portera sur la conceptualisation de la famille moderne, sans laquelle on ne saurait juger, ni de ce qui change, ni de la portée des dits changements. Je commencerai donc par définir ce qui fait la spécificité de la famille (entendue, sans autre qualificatif, comme moderne), tant du point de vue des relations qui la constituent que de ses rapports avec la société. En deuxième partie, je présenterai une interprétation sur la portée des changements qui touchent la famille aujourd'hui pour justifier le diagnostic que je pose sur la mort de la famille, i.e. sur la dissolution de la spécificité des relations familiales typiquement modernes, dissolution qu'on peut saisir à travers l'idée générale de l'estompage de l'opposition entre le privé et le public, lié de façon spécifique à l'extension de rapports égalitaristes-individualistes à la famille. Cela m'obligera à justifier, en première partie, le fait que la famille moderne n'a jamais été constituée de rapports qui mettaient en scène des **individus** au sens strict. On se comportait en famille, dans le privé, pas du même point de vue qu'on se comportait en société. J'essaierai de justifier comment on ne peut appliquer la catégorie d'individu, ni de droit, ni de rapports égaux, aux relations qui constituent la famille.

Cela me semble un fait établi, et ce sera la ligne directrice de mon exposé, que cette spécificité de la famille moderne, et donc de l'opposition famille-société, c'est terminé. On assiste à la mise en place de ce qu'on pourrait appeler le compagnonnage, notion qui permet de faire entrer dans la même catégorie autant les DINK (Double Income No Kids), que les couples homosexuels, que les "familles" monoparentales ou encore les "familles" reconstituées. Il me semble que cela est établi, de façon irréversible, bien que ce ne soit pas encore massif. Ceci dit, la dissolution de la famille moderne a des conséquences existentielles pour les personnes et soulève des enjeux normatifs pour la société avec lesquels, par contre, on ne peut se réconcilier. La dernière partie de mon exposé portera là-dessus. J'aborderai des phénomènes comme celui des mères-porteuses, des nouvelles technologies de reproduction, des contrats de parentage, etc., phénomènes qui, s'ils sont liés à l'éclatement de la famille, ne m'apparaissent, ni inéluctables, ni acceptables. Cette dernière partie de mon exposé est, disons, la plus hasardeuse. Il ne s'agit pas d'une

présentation exhaustive de tout ce qui a trait aux nouveaux "modes de conception". C'est la recherche d'un argument qui peut fonder une objection à l'égard de certaines pratiques qui m'apparaissent condamnables en raison de leurs conséquences déshumanisantes. À cet égard, je ne crois pas qu'une critique de la technologisation ou de l'artificialisation de la naissance, ou de la marchandisation du commerce des enfants, soit suffisante.

FAMILLE MODERNE: Préalables épistémologiques

Commençons par rappeler une évidence de sens commun sur l'opposition famille-société, et donc sur le lien famille-société, et d'en tirer des conclusions d'ordre épistémologique. Il n'y a aucun sens à parler de la famille, à aborder la famille comme une catégorie sociale distincte de la société en général, de l'Etat, de l'espace public, si la famille ne renvoie pas à un ordre de pratiques spécifiques, qui peuvent être comprises dans des catégories qui leur sont propres. En d'autres termes, l'opposition famille-société, n'appartient pas à une distinction qui serait simplement analytique, mais d'ordre réel, et, surtout, constitutive de la socialité moderne. L'opposition famille-société, entre un domaine privé et un domaine public, entre un type de comportement que l'on a en famille et un autre en société, l'opposition entre deux types d'identités, l'un faisant appel à notre reconnaissance comme personne, et un autre plus abstrait, cette opposition est constitutive de la société moderne. Si on considère cette dualité comme simplement accessoire, ou encoré résiduaire d'un mode de socialité traditionnel qui persisterait dans une société "par ailleurs" moderne", je ne vois pas comment on peut appréhender les changements qui touchent la famille aujourd'hui. Cela nous oblige à penser comment on peut fonder la spécificité des relations qui constituent la famille. Je proposerai une façon générale de le penser à travers l'opposition entre le privé et le public. Cela implique, négativement, qu'on reconnaisse l'idée suivante: la spécificité de la famille est fondée en réalité, il ne s'agit ipas d'une "mini-société"; cela implique aussi que la société moderne n'est pas traversée de part en part par des rapports égalitaristes-individualistes. Dans ma caractérisation de la famille moderne, c'est sur cette dimension que je voudrais insister.(1)

CARACTERE PRIVÉ ET INTIME DE LA FAMILLE

Ce n'est pas l'enfermement entre quatre murs dans un espace clos, qui confère aux relations familiales leur spécificité, espace spatial restreint. On peut, en divers moment de la journée, occuper successivement divers

espaces restreints ou clos, spatialement distincts sans que cela confère aux relations qui s'y passent un caractère spécifique. Pareillement, les maisons que nous habitons depuis, disons fort longtemps, n'ont pas toujours eu cette intimité, cette privauté, cette fermeture sur le monde. Habermas souligne en ce qui concerne les modifications de l'architecture liées au développement d'une sphère privée, deux aspects: la fermeture de la maison sur l'extérieur, en même temps, la multiplication des pièces à l'intérieur de la maison. Ce qui serait typique d'un mode d'habitation traditionnel, par exemple, c'est une grande pièce commune où on vivait, où domestiques et maîtres se côtoient. Le développement de l'intimité se manifestera notamment par la démultiplication des pièces à l'intérieur de la maison et la fermeture de ce lieu sur l'extérieur. Ce n'est donc pas l'enferment entre 4 murs qui confère aux relations leur spécificité, mais le fait qu'on ne s'y conduit pas comme en société. En famille, je suis reconnu comme **personne**, i.e. en ma singularité. Alors que l'identité à l'intérieur de laquelle j'agis et qui est reconnue en public, fait de moi un n'importe qui, un comme les autres. Au tribunal, par exemple, c'est ma personne morale qui apparaît, abstraction faite de toutes les qualités singulières ou de l'unicité de ma personne. C'est ce qui fait, par exemple, qu'une mère est inapte à juger son fils, elle le comprend trop, et ne peut faire abstraction du rapport singulier qu'elle a avec lui. C'est ce qui fait qu'on peut vous exclure d'un jury si vous connaissez l'accusé. Vous ne pouvez le juger comme une coquille vide, comme une personne morale ou abstraite. Cette identité typique des relations juridiques, politiques ou économiques, ne correspond pas à la façon dont on entre en relation au sein de la famille.(2)

Identité singulière et concrète vs identité universelle et abstraite

J'aurai recours à une distinction d'ordre analytique pour illustrer l'opposition entre ces deux types d'identité. J'insiste sur le caractère analytique de l'illustration, car je ne fais qu'illustrer une distinction conceptuelle et non fonder historiquement cette distinction. On peut dire que l'amour, autant l'amour entre époux que l'amour parents enfants, c'est une relation qui s'attache à la singularité de l'autre. C'est du point de vue de ce qui fait mon unicité ou ma singularité, que j'entre en rapports avec ma femme ou mes enfants et c'est à ce titre là que je suis reconnu. Il s'agit non seulement d'une reconnaissance concrète de mon identité, mais aussi de mon identité en ce qu'elle de tout à fait unique, singulier. Alors que la reconnaissance que j'ai sur la scène publique fait appel à l'abstraction de mon identité. Cela implique la capacité réelle de s'élever au-dessus des particularités concrètes qui font notre singularité. La simple possibilité d'avoir une discussion publique, comme ici par exemple, implique que

chacun puisse transcender tout ce qui le constitue comme personne sigulière. Sinon, dans l'ordre d'une discussion, on ne serait que le reflet de nos particularités de nos idiosyncraties, de telle façon que toute discussion serait d'emblée réglée. Il y aurait des opinions d'hommes et des opinions de femmes, des opinions de jeunes et des opinions de vieux, d'étudiants et de professeurs, etc.,. Cette distinction illustre deux identités ayant chacune leur lieu propre, la famille et la société publique, identités de l'intérieur desquelles on agit effectivement. Voilà pour l'illustration conceptuelle.(3)

Il me semble que cette distinction a trouvé sa reconnaissance formelle dans les termes par lesquels le Code civil a posé l'articulation famille-société. Je rappellerai brièvement ces termes pour fonder historiquement, bien que le Code napoléonien soit assez tardif, pour fonder cette dualité entre une sphère privée qui reste soumise à une norme coutumière, et une sphère publique régie par la loi. IL n'y a pas à proprement parler de droit de la famille moderne. Les termes dans lesquels le Code civil pose l'articulation famille-société, c'est de reconnaître que la famille est régie par la puissance paternelle et par la puissance maritale. C'est la norme autoritaire qui régit les relations à l'intérieur de la famille. Par cette reconnaissance, le Code civil reconnaît une sphère de l'activité sociale où son *imperium* ne joue pas, ne s'étend pas. Il ne crée pas la notion de puissance, il la tire en amont, de la coutume, mais en la reconnaissant, il reconnaît cette dualité inhérente à la société moderne. Pour donner une idée de la différence entre une régulation de l'exercice d'une puissance autonome et le fait que l'État applique aujourd'hui un droit de la famille, je prendrai un exemple. En vertu d'un article du Code civil, un père pouvait faire emprisonner son fils si celui-ci était l'objet de vifs soucis. Ce n'est pas un tribunal devant lequel le fils pouvait comparaître. Le juge ne faisait que juger si le père n'abusait pas de sa puissance. J'y reviendrai plus loin, mais pour souligner la différence avec la situation actuelle, cette norme coutumière a été levée au Québec, par l'abrogation de la notion d'autorité et son remplacement par la notion de responsabilité parentale. Idéologiquement, ce changement fut justifié par l'élévation de la capacité juridique de la femme. Mais on n'a pas fait qu'étendre l'application de la puissance à la femme, au même titre qu'à l'homme, on a changé le contenu de la notion. Car la responsabilité, par opposition à l'autorité, implique le devoir de rendre compte de cette responsabilité devant quelqu'un, ce qui implique la constitution du droit de la famille (ex. avant une femme veuve ayant des enfants encore mineurs ne pouvait pas être tutrice légale de ses enfants). En résumé, sur l'articulation famille-société posée par le Code civil:

1. La famille, comme totalité, demeure régie par une norme qui lui est propre et cet état de fait n'est pas issu, disons, d'une lutte entre puissances

traditionnelles et pouvoir moderne, lutte ayant donné lieu à une sorte de compromis.

2. Cette reconnaissance implique la reconnaissance d'une dualité constitutive de la société moderne, dualité opposant un espace privé et un espace public, puisqu'elle est issue du processus même de constitution de la société politique.

Sans entrer dans les détails, on pourrait faire valoir un aspect du processus historique de constitution de cette dualité. Dès le Ve siècle, l'Eglise a lutté contre les pratiques matrimoniales romaines et barbares en insistant sur une idée: le consentement des époux (contre l'aveu parental, contre les mariages arrangés, contre des pratiques comme le lévirat pourtant attestés dans l'Ancien Testament, contre les mariages préférentiels à la cousine croisée, etc. Que dans cette action, l'Église ait eu une visée essentiellement politique ou économique-politique, l'absence de fondement doctrinal valorisant la vie familiale en elle-même en témoigne amplement (l'Église maintiendra, officiellement, la supériorité de l'état de chasteté jusqu'au XVIe siècle). Dans la mesure où l'Église se soucie peu de la vie mondaine, en l'occurrence de la vie maritale, il en résultera un double processus de privatisation: les individus dont le consentement forme l'union (et non la bénédiction nuptiale, le *ego conjugo vos* n'est pas encore de mise) sont soustraits à leur communauté d'appartenance, tout comme ils aliènent des biens d'une possession communautaire. Ils se soustraient donc de leur communauté et de son autorité. Parallèlement alors que leur union se situait dans un continuum de relations dans lesquelles parenté et possession étaient étroitement liées, ces nouveaux couples se retirent dans un espace privé, vis-à-vis de l'ancienne communauté et vis-à-vis d'une puissance publique qui sanctionne cette possibilité. On voit donc que la montée d'une puissance publique et le développement d'une sphère privée sont deux faces d'un même processus.

TRANSFORMATIONS CONTEMPORAINES DE LA FAMILLE

Il me semble que la norme autonome de régulation des rapports familiaux, le type d'identité qu'on avait à l'intérieur de la famille, l'articulation des rapports entre la famille et l'Etat en même temps que la multiplication de ce que les sociologues appellent les nouvelles familles, nous permet de penser que la spécificité des relations familiales typiquement modernes, c'est terminé. Je veux l'aborder à partir des l'idée générale que l'on tend à avoir en famille un type de comportement qui correspond à la notion de droit et d'individu qui était exclusive à la sphère publique de la société. Comment surtout, j'insisterai là-dessus, on n'a pas lieu d'interpréter cette égalitarisation des rapports familiaux, comme une

simple extension des catégories modernes, comme la réalisation dans le privé, de catégories propres à la société moderne. Parce que cela mène, à terme, à la dissolution de la famille.

Pour commencer, j'aimerais opposer deux types de terminologies de la parenté, un moderne et un actuel. La terminologie actuelle de la parenté illustre le fait que les relations qu'elle subsume sont devenues indéterminées. C'était la pratique au Québec, il n'y a pas si longtemps, que une fois les enfants nés, les parents s'appellent respectivement papa et maman. La caractéristique principale de cette terminologie était son caractère fixe, statutaire, correspondant à un comportement normatif intériorisé. Ce caractère assuré de la terminologie exprime le fait que la relation elle-même est stable, non problématique. On pouvait certes être chum et blonde assez légèrement au début, mais très vite on était fiancés, ensuite mari et femme pour finir souvent par s'appeler papa et maman pour le reste de sa vie. Par quoi on peut dire que les personnes qui pourtant s'étaient aimées nominalement et singulièrement, s'oubliaient pour ainsi dire en tant qu'individus, pour s'envisager respectivement du point de vue d'un rôle statutaire à l'égard de leurs enfants. En comparaison, la terminologie actuelle à laquelle on est forcé d'avoir recours pour qualifier les relations qu'on a avec nos chums, nos blondes et nos enfants, est particulièrement frappante dans son indétermination. On ne sait plus trop comment nommer les gens avec qui on partage notre vie. Est-ce que c'est une amie? un chum? une blonde? une compagne? ma femme? Dans des cas concrets de présentation, on hésite, on bredouille, allant parfois jusqu'à présenter cette personne avec qui on vit simplement par son nom, i.e. comme un individu à part entière, masquant ou effaçant la relation pourtant bien réelle qui nous unit. Personnellement, je me suis aperçu que je présentais ma blonde en fonction de l'auditoire auquel je m'adresse. À des personnes de la génération de mes parents, par exemple, j'ai tendance à la présenter comme ma femme et comme ma blonde ou ma compagne à des gens de ma génération. Le contraste entre ces deux types de terminologie, c'est d'une part le caractère indéterminé de la terminologie actuelle. Or, il ne s'agit pas d'un manque de mots, c'est que la relation est devenue effectivement problématique. Cette problématisation tient au fait que nous sommes sortis des conduites statutaires propres à la famille moderne (le rapport pourvoyeur ménagère par exemple). Une des conséquences, c'est qu'on passe notre temps à redéfinir la relation, ou qu'on se met en quête de projets pour refonder l'unité du couple qui n'est plus fondée sur la famille. Cela est vrai pour les relations entre les époux, mais aussi pour les relations avec les enfants. Nous ne sommes plus intérieurement convaincus de la légitimité de l'autorité parentale, comme à l'inverse, cette autorité est remise en question par les enfants. Cela est

d'autant plus vrai dans ce qu'on appelle les familles reconstituées. Le fait qu'on ne puisse agir immédiatement de l'intérieur de l'autorité (qui est aussi protectrice) qu'on a à l'égard de nos enfants envers les enfants de nos blondes, témoigne que le lieu à partir duquel nous agissons et qui me permet d'entrer en rapport, s'est estompé. Je ne suis pas leur père, je ne suis pas simplement un ami, je ne suis pas simplement le chum de leur mère. Sauf qu'il y a une errance réelle dans notre façon d'entrer en rapport. Je donnerai un exemple personnel, mais il me semble généralisable. Il est évident que les enfants de ma blonde et moi nous cherchons dans notre façon d'entrer en rapport. Et ce n'est pas seulement un problème d'adulte en manque de modèle à suivre, cela est manifeste aussi du point de vue des enfants eux-mêmes. Le plus jeune enfant de ma blonde a par exemple recours à une série de détours pour entrer en rapport avec moi. Quand je me réveille chez lui, par exemple, il vient souvent se coucher dans le lit à côté de sa mère. Peu à peu, il roule sur elle pour finir par faire semblant de "tomber sur moi". Cette errance dans les rapports se manifeste dans toutes sortes de gestes quotidiens, d'accueil, d'embrassade, dans la façon de se quitter, etc. Cela veut dire que quand on quitte le lieu à partir duquel on s'était habitué d'entrer en rapport avec les enfants qui étaient nos enfants, on ne retombe pas dans ce qui serait un véritable rapport inter-individuel. L'extension de rapports qui mettent en scène des individus en ce qui concerne la famille, c'est précisément cela qui rend problématique les relations à l'intérieur de la famille. Il s'ensuit une errance réelle, que j'ai illustrée suffisamment, qui transparait aussi dans la difficulté existentielle de vivre. Nous devons pour ainsi dire réinventer ces positions, ces attitudes, ces identités.

Je reviens à ce que j'ai à peine esquissé, à savoir comment le droit en vient à penser les rapports famille-société. On est passé de la notion d'autorité à la notion de responsabilité. De la reconnaissance d'une norme propre qui régit les rapports familiaux, à la reconnaissance de ce que la famille peut maintenant être régie directement par l'État. Cela se manifeste concrètement par l'élaboration du droit de la famille, i.e. du droit des personnes à l'intérieur de la famille. Dans le cadre de la société moderne, il n'y a pas de droit des personnes à l'intérieur de la famille, pas de tribunal de la jeunesse, par exemple, pas de droits de l'enfant, etc. Un proverbe comme "qui prend mari prend pays" ne fait qu'exprimer la relation autoritaire et non-juridique entre le mari et la femme. On ne reconnaît qu'une norme autoritaire qui régit la famille et la soustrait du même coup à une régulation légale. (ex d'un fils qui a réussi à faire lever l'autorité parentale, récemment, par décision d'un tribunal).

Cela manifeste l'estompement de l'opposition entre un domaine privé et un domaine public. Comme je l'ai dit au début, cette opposition

caatégorielle n'est pas fondée sur l'enfermement entre quatre murs par opposition à la transparence de l'espace public, mais sur des types de conduites distincts. Or on tend à se comporter en privé comme on se comportait en public, i.e. comme des individus. En remplaçant la notion d'autorité par celle de responsabilité, il n'y a plus d'obstacles juridiques à une régulation directe, par l'État, de la vie familiale. Le retournement est complet.

Une remarque subsidiaire, sur ce que les sociologues appellent la pluralisation des modèles familiaux. La grosse mode chez les sociologues de la famille, c'est de typologiser les nouvelles familles (Roussel, de Singly, etc.) (4). Or, la prolifération des "nouvelles familles" n'a qu'une seule base, i.e. l'éclatement de la famille. Il ne s'agit pas de la diversification des activités de l'entreprise familiale! La famille moderne implique l'unité d'un modèle, son unité et sa stabilité, et sa stabilité précisément parce que fondée sur des conduites normatives intériorisées. On peut bien isoler, analytiquement, les différentes "fonctions" ou "dimensions" de la famille, (l'amour, la reproduction vitale, le sexe, l'éducation, etc.), mais la famille moderne c'est l'unité synthétique de toutes ses dimensions. De sorte que quand ces dimensions s'autonomisent, donnant lieu à autant de modèles, cela implique que cette totalité synthétique qu'était la famille s'est dissoute. Toute autre façon de voir implique la redéfinition de la famille à partir du plus petit dénominateur commun qui reste (la consommation, par exemple, ou la reproduction, ou l'amour, ou les enfants, etc.), ce qui implique aussi une appréhension des relations familiales dans des catégories tout à fait aléatoires. Roussel parle ainsi de "famille-club"; de Singly parle de la famille comme une mini-société où règne la lutte de classe; etc. Au Québec, ce qui est très en vogue, c'est de redéfinir la famille comme un "réseau", ce qui est censé correspondre aux liens de socialité primaire. Si effectivement la famille est un réseau, je ne vois pas sur quelle base je peux décider si la voisine qui garde le petit fait ou non partie du réseau, ou de la famille définie comme réseau. Autre type de redéfinition, je fais référence cette fois à Renée Dandurand. Prenant fait et acte des transformations de la famille, elle se demande si on peut encore définir celle-ci, si, en d'autres termes, on a encore affaire à la famille moderne. Oui, dit-elle, mais à deux conditions: premièrement, qu'on accepte qu'il n'y ait plus un seul, mais une diversité de modèles (ce qui, comme je l'ai montré, était la caractéristique de la famille moderne); deuxièmement, à condition qu'on accepte que la famille soit dorénavant une association de personnes plus autonomes qui recherchent une plus grande maîtrise de leur destin. Or, essayez d'appliquer cette définition, et ça ne donnera pas à coup sûr une famille! Ça peut donner des réunions de personnes autonomes bi-mensuelles ou bi-hebdomadaires, qui se réunissent

pour se réaliser. D'une façon générale, on peut dire que toutes les définitions de la famille à partir de catégories qui n'ont jamais été les siennes (économiques, politiques, etc) ne font que témoigner de la perte de sa spécificité. En résumé, si descriptivement on peut appréhender les changements de la famille, et je veux rejoindre le biais majeur des interprétations sociologiques actuelles, comme l'individualisation ou l'égalitarisation des relations familiales. Mais cette individualisation conduit précisément à la dissolution de ce qui fondait la spécificité des relations familiales par rapport aux relations sociales égalitaristes.

ENJEUX NORMATIFS LIÉS À L'ÉCLATEMENT DE LA FAMILLE

Ceci dit, il n'y a pas de nostalgie pour un âge révolu dans le diagnostic que je pose. Je ne fais pas appel au retour d'un modèle bel et bien révolu. On ne se reconvaincra pas que ce qu'on faisait avait de l'allure. On ne reconvaincra pas les femmes, par exemple, qu'empêcher la famille est un péché, ou qu'avoir des enfants est la réalisation de leur être. Cela a bien sûr des conséquences sociétales, comme par exemple la dénatalité en Occident, conséquences qu'il faudra bien considérer, mais il n'y a là rien de dramatique. Par contre, certaines conséquences sont d'un tout autre ordre. Il est difficile, comme disent les Anglais, de *come to terms with it*. Je voudrais souligner un aspect de ces conséquences, ce qu'il faut considérer comme des figures aberrantes de maternité, surgies à la faveur de phénomènes comme les mères-porteuses, comme les nouvelles technologies de reproduction, dans l'affaire Chantal Daigle, etc.

Quelques exemples, d'abord, de phénomènes d'une radicale nouveauté et qui mettent en échec nos critères habituels de jugement, qu'ils soient juridiques ou éthiques. Récemment, en Angleterre, on pourrait dire qu'on a assisté, si la métaphore n'était pas creuse, à une remise en scène de l'Immaculée Conception. Au mois de mars 1991, une jeune vierge de 20 ans s'est fait inséminer artificiellement. Est-ce qu'on considère que cela fait encore partie du sens social que l'on donne à donner la vie? En Allemagne, le mois dernier, des médecins ont maintenu en vie, artificiellement, une femme morte dans un accident d'auto mais enceinte de quelques mois. Cette femme n'avait pas de conjoint et les médecins ont agi contre la volonté des parents de la victime. Cette femme serait en quelque sorte devenue une mère-porteuse. On est appelé à juger si cela correspond à une venue au monde que nous souhaitons voir se répandre. On peut penser aussi aux milliers d'embryons cryogénés qui n'attendent que l'autorisation de croître dans des incubateurs artificiels. On peut penser à la commercialisation des enfants par le biais du phénomène des mères-porteuses.

Ce qui m'intéresse, ici, c'est la recherche d'un argument normatif qui permette, d'une part, de faire des distinctions entre tous ces phénomènes et, d'autre part, de fonder un refus contre certaines pratiques condamnables. Je n'essaie pas ici de rendre compte de façon exhaustive de tous les phénomènes liés, directement ou indirectement, à de nouveaux modes de reproduction.

Il me semble que la critique de la technologisation de la reproduction est, à cet égard, insuffisante. Ce n'est pas l'artificialisation (par le biais de la technique) qui est en jeu. D'abord, il nous est impossible de fabriquer la vie ex nihilo. Dans un autre ordre d'idées, le refus de toute intervention médicale technique devrait logiquement s'étendre à toute intervention, jusques et y compris l'avortement. Revenons sur deux exemples que j'ai donnés: le cas de la jeune vierge et le cas, devenu commun de l'insémination artificielle dans le cas d'un couple stérile. Dans les deux cas, il s'agit d'un engendrement rendu possible par la technique. Mais les deux ne me paraissent pas également condamnables, comme quoi ce n'est pas la technique qui pose problème. Dans le premier cas, il y a éradication d'un engagement intersubjectif entre un homme et une femme dans le but de mettre un enfant au monde, de donner la vie. Or, c'est cela qui est l'essentiel et qu'il faut conserver. Que ce soit par la technologisation de la reproduction, que ce soit par la marchandisation des enfants comme dans le cas des mères-porteuses, que ce soit par l'intériorisation de la maternité comme étant une job, un travail social, i.e. une conception de la mise au monde d'enfants qui peut faire l'économie d'une médiation technique. Récemment, une féministe a signé un contrat de parentage avec son chum pour "produire un enfant". Il s'agit véritablement d'une convention collective de la grossesse et de l'accouchement et de l'élevage. La raison pour laquelle je soulève cette modalité de maternité sociale, c'est qu'elle permet de mettre en lumière ce sur quoi la technologisation ou la marchandisation agit, et ce qu'elle doit dissoudre pour se réaliser: notre façon de concevoir la mise au monde d'enfants. Ce qui se trouve dissout c'est l'engagement intersubjectif dans lequel on fait des enfants. Le phénomène des mères porteuses pose, par anticipation, la possibilité de l'existence d'une classe d'accoucheuses. (5).

De toute façon, pour que la technique ou la marchandisation change notre façon de faire des enfants, il faudra toujours préalablement que notre conception à ce sujet change. L'intérêt du contrat de parentage auquel j'ai fait référence, c'est de mettre en lumière comment, idéologiquement, une nouvelle façon de concevoir l'engagement à donner

la vie, peut se mettre en place, par intériorisation, i.e. sans médiation technique ou marchande.

Il s'agit d'un document qui a l'allure d'une véritable convention collective. il y a des clauses concernant, le moment la fécondation(in vivo!) stipulant que c'est la femme qui prend cette décision, il y a des clauses concernant la remise en forme de la femme (c'est le gars qui paye), il y a des clauses concednant la sécurité financière de la femme(si l'État ou son employeur ne lui verse pas des prestations de maternité équivalentes à son salaire, son chum doit rembourser la différence), il y a des clauses sur les soirs de garde, sur les désaccords dans l'éducation de l'enfant, sur la possibilité de se désister de son rôle de parent advenant une séparation, etc. Je passe par dessus le fait que le ton qui transpire de l'article s'apparente à une déclaration solennelle, genre Déclaration des Droits de l'Homme. Ce qui m'intéresse c'est la conception qui rend possible la "venue au monde" de ce document et, à vrai dire, de ce rapport réel. Les protagonistes, dans cette affaire, ne désirent pas, disons, un héritier, ou laisser leur trace en ce monde, ou encore réaliser leur couple en dehors d'eux, et encore moins, dans le cas de la femme, réaliser sa féminité. Ce sur quoi ils s'entendent, tout à fait explicitement, c'est que faire un enfant est une job qu'on fait pour la société. On n'"a" pas des enfants, est-il souligné expressément, on en "produit", ce qui se fait en le "langeant, le nourrissant, l'aimant"(sic), sinon "il ne serait pas un être humain". On a affaire à deux individus, personnes à part entière, qui sont tombés d'accord, idéologiquement, pour accomplir ce qu'ils conçoivent comme une fonction sociale: produire un enfant pour la société.

Il me semble que c'est le point commun à partir duquel on peut aborder tous les phénomènes dont j'ai parlé.

NOTES

(1) Sur cette question de l'aspect non résiduaire d'un mode de socialité traditionnel qui persisterait dans la famille dans le cadre d'une société, par ailleurs moderne (en attendant d'être aplatie par la modernité?). D'abord, c'est une évidence que toute société, dans la mesure où elle ne surgit pas du néant, mais toujours d'autres sociétés, en conserve des traits. Il est tout aussi évident, par ailleurs, que la famille (dont il me semble qu'on devrait réserver l'appellation à la famille moderne), est en totale opposition avec, soit la FAMILIA (dont l'unité est définie par tout ce qui tombe sous l'autorité du PATER FAMILIAS) ou même des familles conjugales prémodernes qui ne sont pas marquées par la valorisation de l'intimité, phénomène si caractéristique de la famille moderne. Même de son propre point de vue, donc, la famille ne saurait être envisagée comme un legs, une persistance, etc.

En second lieu, tant qu'à parler des persistances, certaines comparaisons sont éclairantes. On peut aimer les set carrés ou les réels, mais reconduits tels quels, on a affaire à des persistances de modes d'expression traditionnels et on a donc raison de les envisager comme du folklore. Je me hasarde à une autre comparaison. Du point de vue de sa propre organisation, l'Église demeure, dans le cadre de la société moderne, un corps constitué, ou un ordre. La parole que l'Infaillible adresse aux croyants n'a d'autre reconnaissance que la Sienne propre. Rien de tel, dans le Code civil, par exemple, qu'un article stipulant qu'en ce qui a trait à la morale privée, c'est l'Église qui dicte la "loi". La modernité proclame la séparation de l'Église et de l'État, signifiant par là que la société est désormais unifiée ou projetée dans l'État. Bien sûr, la critique de l'Église, la Réforme, aura joué un rôle central dans l'avènement de la modernité. Mais à terme, cette sortie de la Religion remplace la Religion comme culture générale d'unification de la société. Je ne crois pas qu'on puisse parler, au sens strict, de religion moderne. En ce sens, l'opposition entre l'Église et l'État ne m'apparaît pas constitutive, une dualité constitutive de la société moderne. On ne saurait nier, toutefois, la portée encore effective d'une morale issue de la religion. Ne pensons qu'à un seul commandement : "Tu ne tueras point". À preuve : s'il suffisait de la seule menace de sanction attachée à la loi civile d'interdiction de porter atteinte à la vie d'autrui, en d'autres termes, s'il était devenu aussi banal de tuer quelqu'un que de griller un feu rouge ou de commettre un vol, nos rues seraient pleines de cadavres et il y aurait autant d'assassins que de voleurs!

(2) Ni l'enfermement entre quatre murs, donc, ni même le contenu d'activités qui seraient substantiellement privées. Il était courant dans la société traditionnelle que parents et enfants partagent le même lit ou

encore que l'on baise joyeusement peut-être pas au vu (sur une scène) mais au su et à l'ouïe de tous. Norbert Élias écrit que Érasme recommande à une personne civilisée, témoin chemin faisant d'une telle scène, d'en détourner son regard. Dans un autre ordre d'idées, c'est-à-dire en ce qui a trait à des activités pour nous si manifestement privées, comme aller aux toilettes, Érasme recommande dans De la civilité puérile (cité encore une fois par Élias) qu'il est d'un paysan de commencer de se dévêtir à table quand l'envie nous prend de nous soulager et, ajoute-t-il, de donner à voir ou à sentir aux autres le résultat de notre "travail" !

(3) Je suis bien conscient de ce que cette reconnaissance tout à fait singulière de la personne peut devenir à la limite carrément insupportable. La limite de ce type de reconnaissance correspond presque à la disparition du monde, au sens d'Arendt. Par ailleurs, il m'apparaît aussi évident que ces deux types limites d'identité et de reconnaissance s'appartiennent mutuellement. Il y a certes une émancipation à sortir de l'enfermement dans le privé et d'accéder au type de reconnaissance qu'on nous confère publiquement. Cela est vrai pour l'adolescent qui en a ras le bol de n'être que le fils de ses parents et brûle d'être reconnu par ses pairs, à titre égal, comme cela est vrai de la femme qui en a marre de n'être que la femme de son mari et pour qui l'entrée sur le marché du travail, fût-il un travail abrutissant, fait figure d'émancipation. Mais il est aussi vrai que le type de reconnaissance obtenu en société et d'exigence à y jouer un rôle (je ne veux pas dire d'être faux), à s'élever réellement par-dessus nos propres particularités, appelle tout aussi bien le repos où l'on peut se permettre de n'être que soi. L'essentiel, c'est qu'aucune de ces identités ne va sans l'autre (peut-être les artistes à la limite se situent-ils dans une seule dimension). Et si j'avais une critique à adresser à Arendt (enfin! diront certains) c'est d'avoir sur-valorisé l'identité publique.

(4) La possibilité même de typologiser les "nouvelles familles" me paraît fort douteuse. Toute typologie suppose non seulement une étanchéité de chaque type par rapport aux autres, mais une cohérence d'ensemble de tous les types. Le végétal, l'animal et l'humain forment non seulement des catégories (types) distinctes mais une typologie d'ensemble du vivant (bien qu'il puisse parfois être difficile de fixer dans la typologie, une plante carnivore). La première lacune de toutes les typologies des "nouvelles familles", est l'absence d'unité d'ensemble de la typologie. C'est que, réellement, l'unité d'ensemble fait défaut, ou si l'on veut, qu'elle est en arrière! La perte d'unité étant avérée, on peut composer à peu près n'importe quelle typologie : typologie des nouvelles familles selon leur niveau de revenus avec pondération des origines sociales des deux conjoints ; typologie axée sur les types d'activités ou de fréquentation ;

typologie axée sur l'âge au "mariage", etc. Bref, des types descriptifs construits sur une base tout à fait aléatoire. (Roussel : "Comment les couples font le deuil de l'amour").

En fait, ce dont toutes ces typologies témoignent, c'est de l'éclatement du modèle synthétique de la famille.

(5) J'aborde tous ces phénomènes à travers la notion générale de maternité sociale. Une remarque sur cette notion. Ce que je vise par là, c'est d'abord de penser ensemble certains phénomènes apparemment disjoints, afin de dégager leur signification. De façon plus spécifique, je vise une nouvelle conception de l'engagement à donner la vie (qui excède largement la naissance factuelle d'un être) qui fasse l'économie d'un engagement entre un homme et une femme, cet engagement fût-il moins empreint de sentimentalité comme ce fut le cas dans la modernité. Je ne vise pas, je n'ai même pas cela en tête, un quelconque fantôme totalitariste par lequel une société en viendrait littéralement à produire des enfants, sans passer par une médiation parentale.

Le cas de Chantal Daigle nous permet de tirer des conclusions analogues. Bien que celle-ci se trouvât enrégimentée par toutes sortes de groupes revendiquant haut et fort le droit à l'avortement ou le droit de la femme à disposer de son corps, le refus de Chantal Daigle portait sur quelque chose de très précis : le refus du père, pas de la figure du père en général, mais de ce père-là avec lequel elle refusait de s'engager, non seulement à accoucher, mais avoir un enfant ensemble. Ce qui faisait défaut, en l'occurrence, c'est le contexte parental. Si la Cour Suprême n'avait pas invalidé les deux jugements antérieurs, on peut dire que Chantal Daigle serait devenue une mère-porteuse à son corps défendant. Dans ce cas, sa décision comme celle de la Cour Suprême, m'apparaissent pleines de bon sens. Et dans ce cas, elle serait devenue une mère-porteuse par le biais d'un artifice juridique qui aurait consacré l'extension de l'*imperium* de l'État sur les citoyens utérins. Que l'on invoque les droits du fœtus ou les droits du père, cela revient au même : c'est le contexte de parentalité qui est défait.

SÉMINAIRE DU 11 décembre 1992 : LA FAMILLE.
Présentation de Daniel Dagenais.

DÉBAT

Michel Lalonde : Quelle différence fais-tu entre le contrat parental actuel et ce qui, dans le fond, se passait déjà dans la modernité? Kant, dans la doctrine du droit, définit le mariage comme une entente relative à l'usage réciproque des corps.

Daniel Dagenais : Je pense que Kant se trompe complètement... : on n'a qu'à songer à l'austérité des familles protestantes, cela n'a rien à voir avec une "entente relative à l'usage des corps"!

Olivier Clain : Pas du tout. Kant résume toute la pensée moderne à propos du mariage depuis le XIII^e siècle - depuis Thomas d'Aquin. Kant définit le mariage comme un contrat qui porte sur l'usage réciproque des parties sexuelles. Mais attention, en fait le contrat porte sur la production d'enfants et non sur le plaisir comme tel et c'est en tant que tel qu'il est l'acte inaugural de la famille.

Quand tu dis, Daniel, que l'idée d'amour est inhérente à la définition moderne de la famille, je pense qu'il faut restreindre la portée de l'affirmation au protestantisme.

Daniel Dagenais : Et encore, ce n'est pas si simple car dans le protestantisme, ce qui fonde l'amour entre les époux c'est l'amour de Dieu. À trop aimer sa femme, on risque de ne pas aimer assez dieu. Ce n'est donc pas la créature qui est l'objet de l'amour : cet amour n'a de sens que dans l'amour de dieu ("vocation").

Olivier Clain : J'aimerais te signaler les points de désaccord.

1- Tu dis que dans la famille moderne ce ne sont pas des individus qui entrent en rapport et que la famille moderne ne met pas en scène des rapports de type égalitaire. À mon avis, c'est faux : dans la famille moderne, à son point de départ, dans le mariage donc, on a bien des individus qui entrent en contrat les uns avec les autres. Le point de départ de la famille est le mariage et le mariage est défini dans la modernité du moins - et plutôt dans la tradition chrétienne - par l'idée de consentement mutuel. Indépendamment d'ailleurs du sacrement divin, il y a, dans toute la modernité exigence de consentement mutuel dans le mariage par opposition au mariage imposé propre aux sociétés traditionnelles. Par

conséquent, il est faux de dire que ce ne sont pas des individus qui entrent en rapport. En dépit du fait qu'on ne reconnaît qu'un statut mineur à la femme, son consentement à l'entrée dans le mariage est une condition de la constitution de la famille, donc la famille moderne, du moins dans son principe, met en rapport des individus. C'est pour cette raison, entre autres, que, contrairement à ce que tu dis, il existe un droit familial.

2- Je ne suis pas non plus d'accord avec toi quand tu dis que le mariage n'institue pas des rapports égalitaires. Toute la famille moderne est fondée sur la tradition chrétienne qui, dès ses origines, va postuler que dans la sphère du rapport transcendant à Dieu, l'homme et la femme sont parfaitement égaux (voir Flandrin, dans La sexualité en Occident, chap. VI : le sexe et l'Occident). Tous les débats théologiques qui ont eu lieu de Justin jusqu'à la fin du XIXe siècle montrent que les théologiens sont d'accord pour soutenir qu'il y a une parfaite égalité entre l'homme et la femme, y compris dans l'acte de chair - d'où le fait que dès le XIIe siècle, les théologiens disent que la femme a un droit au plaisir dans l'acte sexuel. Ce droit est fondé sur l'égalité devant Dieu et l'union mystique entre les époux.

3- Tu dis qu'il n'y a pas de droit de la famille, or, il y a non seulement un droit civil de la famille mais aussi un droit pénal. C'est vrai que le droit moderne de la famille laisse subsister une norme coutumière traditionnelle qui régit les rapports familiaux mais, par ailleurs, il circonscrit négativement cet espace où les résidus des rapports traditionnels peuvent se perpétuer (à quelles conditions est-il possible de répudier un époux ou une épouse? À quelles conditions peut-on adopter un enfant? etc.). Tout cela est défini dans le droit civil et, en plus, l'État se donne dans le droit moderne le droit d'intervenir dans les rapports familiaux. Kojève dit exactement l'inverse de ce que tu dis dans un passage concernant le droit familial. Kojève dit que ce qui est fondamental dans la famille moderne - et pas seulement dans la famille moderne - c'est la reproduction et la gestion de la reproduction. C'est au nom de la gestion de la reproduction que l'État intervient.

4- C'est pour ça que la dernière thèse que tu as présentée quand tu dis qu'on produit, aujourd'hui, des enfants pour la société, me paraît tout aussi applicable, sinon plus, à la période moderne. C'est dans la modernité qu'on produit des enfants dans le mariage et c'est au nom du fait qu'on produit des enfants que la société, à travers l'État, peut intervenir dans le mariage et dans la famille.

5- Finalement, il m'apparaît problématique de prendre l'exemple de la famille québécoise comme exemple de la famille moderne alors que cette famille n'est pas du type moderne. Dans la société québécoise, même si le point de départ était moderne, on est retombé, notamment en ce qui concerne la famille, dans des rapports de type pré-moderne ou même traditionnel.

Jean-François Côté : Quand tu as défini la famille moderne comme étant un espace privé s'opposant à l'espace public, tu as insisté sur l'idée qu'à l'intérieur de la famille l'*imperium* de l'État ne s'appliquait pas. Contrairement à Olivier, je suis d'accord avec cette vision des choses mais j'aimerais qu'on précise ce qui, à l'intérieur de la famille, fondait les rapports entre les personnes. Tu as parlé de la distinction de comportements entre les sphères privée et publique, mais à l'intérieur même de la famille (rapports parents/enfants, etc.) certaines choses ont à voir avec la détermination des liens familiaux et aussi des liens sentimentaux. Cela me semble important à préciser, ne serait-ce que du point de vue, par exemple, de l'idée de l'érotisme, telle qu'elle a notamment été développée chez Bataille. Dans son ouvrage sur l'érotisme, Bataille parle de trois niveaux : l'érotisme des corps, l'érotisme des coeurs et l'érotisme des esprits. Quand il en arrive à l'érotisme des esprits, on voit très bien qu'il s'agit d'une forme de rapport, d'une manifestation du sentiment amoureux qui déborde très largement n'importe quelle autre sorte de rapport entre les individus, pour rejoindre une dimension spirituelle. On peut très bien penser par exemple, qu'à partir de là il y a une incarnation de ce sentiment au niveau de l'État : l'*imperium* de l'État reproduit un peu cette exigence d'amour ainsi que le lien entre les individus, et ce, jusqu'au moment où à l'intérieur de la famille on passe d'un érotisme des esprits à un érotisme des corps. Je voulais préciser cela parce que la famille, en même temps qu'elle définit une aire pour ce que Bataille appelle l'érotisme des corps, définit aussi une aire de rapports entre les individus (rapports sentimentaux) qui va rejoindre, au-delà de l'érotisme des corps, l'érotisme des coeurs et l'érotisme des esprits.

Je me réfère à Hegel quand il dit que lorsque la famille porte en terre un parent, en fait, la signification de cet acte est de l'arracher au processus naturel qu'est la mort pour lui conférer une signification spirituelle. Déjà, dans la dénomination des sentiments entre les différents membres de la famille, est présente une définition spirituelle de l'amour. Cette dimension spirituelle peut avoir d'autres résonances et rejoindre par exemple l'idée que la société se fait de la famille. J'aurais aimé que tu élabores un peu sur cette question car il me semble que quand tu arrives à la fin de ton exposé et que tu dis qu'aujourd'hui on ferait des enfants pour la société, c'est justement ce lien qui est coupé, entre la reproduction et l'érotisme des

corps et l'idée qu'on peut se faire de la famille d'une façon très générale. À ce moment-là, l'idée de responsabilité serait restreinte à la sphère intime. Toujours en ce qui concerne la manière selon laquelle Bataille comprend l'érotisme, il y a chez lui quelque chose de très intéressant : c'est la question du sacrifice que, là encore, il comprend selon trois dimensions (sacrifice des corps, des coeurs et des esprits). Il me semble qu'on peut comprendre ce rapport de sacrifice comme faisant partie de la famille moderne : l'idée de se sacrifier pour ses enfants. Aujourd'hui, par contre, je ne suis pas sûr que ce soit une idée qui entre encore en ligne de compte. Le point sur lequel j'aimerais t'entendre est celui qui consisterait à essayer de voir ce qui détermine de manière forte les liens entre les individus à l'intérieur même de la cellule familiale. Bataille a essayé de distinguer les niveaux de relation sentimentale à partir de l'idée de l'amour.

Daniel Dagenais : Ce qui me paraît évident en ce qui concerne la famille moderne et la notion d'amour, est que le lieu propre de l'amour est sa réalisation dans la famille. Ceci est dû à l'importance de la Réforme et de la contre-Réforme qui ont spiritualisé les liens entre les époux, sanctifiant du coup la vie ordinaire : l'idée qui met de l'avant le fait que se marier est une vocation. Ce qui fonde cette vocation est le fait de considérer le mariage comme fondé lui-même dans l'amour de dieu (ce qui reléguait à l'arrière-plan les raisons profanes pour lesquelles on se mariait : convivialité, stratégie successorale, alliances politiques, etc.). Réforme et contre-Réforme ont conféré au lien dans la famille un nouveau contenu spirituel. Ce n'est d'ailleurs que sur cette base (nouveau contenu spirituel) que la dimension affective de la famille a pu se développer, ce qui implique une valorisation de cette portion de la vie.

Ce qui m'apparaît aussi typique de la famille moderne est le fait que s'occuper des enfants prend un tout nouveau sens. Flandrin mentionne que dans la famille pré-moderne on n'a pas de souci à l'égard des enfants. On ne les considère pas comme des personnes à part entière dont on doit s'occuper. Les nourrissons doivent passer la journée langés, suspendus à un crochet dans la grange, etc. Il n'y a pas de souci pour leur bien-être propre. En référence à l'intervention de Jean-François, il me semble difficile de refonder positivement ce qui unit les individus dans la famille, ce qui nous fait encore vivre en couple par exemple. Ce qui par contre m'apparaît significatif aujourd'hui est que le modèle moderne de la famille s'est effondré : le fait que dans les rapports de couple, on ait quitté le domaine des conduites statutaires - qui étaient intériorisées - et qu'on ne sache plus comment se comporter, me semble caractéristique. Le fait que les familles éclatent, que les mariages se redéfinissent, que l'autorité parentale à l'égard des enfants soit remise en question autant par l'abrogation

d'articles du code civil qui la légitimaient que dans le refus de cette autorité de la part des enfants et dans la non-assurance des parents eux-mêmes en qui concerne la légitimité de ce rapport d'autorité à l'égard de leurs enfants, tout cela permet de montrer, négativement, combien le comportement moderne est aujourd'hui désuet.

Mais il m'apparaît difficile de fonder positivement ce qui pourrait resouder l'unité dans le couple et dans la famille (par l'érotisme ou le contrat pour l'usage des corps, ou quoi que ce soit du genre).

Pour en revenir à ce qu'Olivier disait et notamment à ce qu'il fait dire à Kant : penser les rapports au sein de la famille en des termes individualistes et égalitaristes. Si on fait cela, je ne vois pas comment on peut saisir la transformation actuelle des rapports au sein de la famille. Je ne pense pas qu'il soit vrai que dans la pratique de plusieurs siècles de la famille moderne, le mariage ait été un contrat qui mettait en présence deux individus et les termes du contrat un rapport de libre disposition de leurs corps. L'image qui me paraît la plus typique du contrat de mariage est la suivante : on dit qu'on se marie pour le meilleur et pour le pire - ce ne sont pas vraiment les termes d'un contrat qui mettrait en présence deux individus égaux. Ce n'est pas simplement un résidu traditionnel que de considérer que le mariage ne met pas en scène deux égaux, même si je suis d'accord avec toi Olivier pour dire que ce qui est typique du mariage moderne est l'égalité des consentements. Mais il faut mettre cela en rapport avec ce qui se passait avant, c'est-à-dire une asymétrie totale dans la relation. Benveniste rappelle que le plus vieux mot indo-européen en ce qui concerne le mariage est un mot qui veut dire conduire (*wedh* dont est tiré "wedding"). Dans la langue indo-européenne, il n'y a pas de terme actif pour dire qu'une femme se marie. Il n'y a que des termes passifs pour les femmes. Seuls les hommes marient. La même chose en latin : la femme tombe dans l'état matrimonial (*uxorem ducere ire in matrimonium*) et l'homme marie la femme qui devient sa femme, avec la même connotation de conduire (*ducere*).

S'il y a une idée centrale sur laquelle l'Église va insister c'est sur celle du consentement des époux et ce, très tôt - dès les Ve-VIe siècles. Mais cette idée du consentement ne me paraît pas suffisante pour fonder le fait que ce sont deux égaux qui se marient. La différence qu'il faut faire valoir est, d'un côté, l'égalité qui règne effectivement dans la sphère publique et, de l'autre, l'asymétrie de la relation conjugale - qui se manifeste par exemple dans l'infériorité juridique de la femme ou par le fait que chacun n'amène pas la même chose dans le mariage. Je ne vois pas comment tu peux penser qu'il y a égalité réciproque entre les individus à moins d'invalider les termes dans lesquels le code civil pose le problème en soumettant la

famille à la puissance paternelle et maritale (ceci est impossible à penser en termes de catégories égalitaristes et individualistes).

Michel Freitag : J'aimerais faire quelques remarques sur les remarques précédentes.

Je suis absolument d'accord avec la première remarque de Gilles. Je pense qu'on ne peut pas interpréter l'exemple que Daniel a cité dans son exposé comme une production des enfants pour la société.

Ceci dit, le problème central dont on doit parler avant celui de la dissolution de la famille moderne est celui de sa définition. Là-dessus, je ne suis pas d'accord avec Olivier même s'il ne s'agit pas vraiment d'un désaccord de fond, ça impliquerait peut-être simplement des précisions sur le sens qu'on donne aux termes qui sont employés : l'identification de la notion de consentement avec celle d'égalité contractuelle, par exemple. Ce sont deux notions qui n'ont rien à voir l'une avec l'autre.

Olivier Clain : Je n'ai pas identifié ces deux notions ...

Michel Freitag : À propos de la remarque sur Kant. Je pense qu'en ce qui concerne la famille, la définition qu'il en donne est effectivement tout à fait périphérique. Kant est un philosophe qui pense très précisément la modernité sur le plan éthique et sur le plan politique, mais je pense qu'il passe complètement à côté en ce qui concerne la famille. Il fait une extrapolation systématique d'un principe théorique pour essayer de trouver une place à la famille dans le système et en lui trouvant cette place, il la dissout purement et simplement. Sa définition de la famille moderne ne me semble donc pas du tout correspondre à ce qu'elle était en réalité. Quand accessoirement Kant essaie de fonder la famille sur le même principe qui fonde le rapport à l'État, le rapport au marché, etc., il se trompe.

Encore quelques précisions quant au vocabulaire employé et je reviendrai ensuite sur la question de la nature de la famille moderne et de son rapport à la société moderne. Je ne suis pas non plus d'accord avec toi Olivier quand tu dis que la famille moderne connaît un droit de la famille. Je pense qu'elle ne connaît pas plus de droit de la famille que de droit du travail, ou bien encore de droit social. On connaît le contrat de travail, mais il n'y a pas de droit du travail. La substance du rapport de travail se situe dans le contrat. À partir de 1850, on commence à s'en occuper et là, on sort de la modernité proprement dite : on entre dans un processus où la société va s'occuper du contenu même du travail et va déborder la formule universelle du travail et du contrat de travail. Il y a là un parallèle à faire : dans le système des régulations juridiques moderne de la famille, le système de droit universel ne concerne pas l'intériorité des rapports

familiaux mais simplement les limites de cette intériorité. On circonscrit un champ familial, c'est évident, mais on ne peut pas dire pour autant qu'il s'agisse d'un droit de la famille. C'est bien sûr une question du sens donnés aux mots, mais il n'y a pas de code de la famille, il n'y a qu'une régulation du code civil sur les conditions du mariage et les limites d'exercice de la puissance paternelle et de la puissance matrimoniale. C'est justement là-dessus que va porter le renversement. Un renversement qui, dans nos sociétés, prend nom de code de la famille, de code du travail, etc. Il ne faut pas mélanger les mots car il s'agit de deux choses bien différentes que de vouloir, d'une part, délimiter une sphère d'autonomie et reconnaître les rapports sociaux concrets qui se développent dans la famille selon leurs normes propres et, d'autre part, que d'avoir recours à la régulation de l'État (à une régulation extérieure donc) ou encore à des tribunaux à défaut de règles générales universelles pour intervenir directement dans ces rapports, alors que tout cela était auparavant laissé à une normativité propre à la famille, laquelle était reconnue comme légitime dans la société, donc circonscrite. Par définition, les manières de la circonscrire étaient particulières : pendant une certaine période - ce qui n'a jamais été le cas dans la modernité - on pouvait inclure dans la puissance paternelle le droit de vie ou de mort sur les enfants, on pouvait inscrire dans la puissance maritale certaines formes de répudiation et ensuite les enlever. Mais il reste que la famille comme telle ou plutôt les pratiques familiales échappaient au code civil. C'est donc une question d'interprétation du sens des mots.

De même à propos de la notion d'égalité-consentement : il y a une différence fondamentale entre la reconnaissance de l'individu en tant que fondement positif de la substance d'un contrat et l'exigence d'un consentement comme fondement de la reconnaissance d'une relation en tant que relation humaine. Il n'y a que les esclaves dont on ne demandait pas le consentement. Dans toutes les sociétés traditionnelles, on a toujours l'idéal du consentement en tant qu'il s'agit d'êtres humains, mais cela n'implique aucune espèce d'égalité.

Olivier Clain : Je n'ai jamais prétendu le contraire.

Michel Freitag : Tu as parlé de consentement et tu l'as mis en relation avec l'individualisme, l'égalitarisme et le contrat.

Olivier Clain : Non! Le consentement avec l'individualisme, l'égalitarisme avec l'égalité devant dieu. Je n'ai pas dit que parce qu'il y avait contrat il y avait égalité. Je n'ai pas dit que parce qu'il y avait consentement réciproque, il y avait égalité. Le maître et le serf, à l'origine, entrent dans un contrat mais ils ne sont pas égaux. Il est bien évident que ce n'est pas le

consentement qui fait l'égalité. C'est l'égalité devant dieu qui fait l'égalité des époux dans l'union mystique.

Michel Freitag : Parallèlement, on a exactement le même problème avec la question de la légitimité : on suppose toujours dans les sociétés modernes que l'autorité est légitimée par le consentement du peuple mais toutes les sociétés ne postulent pas que le contenu même de l'autorité du pouvoir, de l'autorité sous la forme du pouvoir moderne, n'est que la substance d'un accord contractuel entre les gens qui sont soumis à cette autorité. C'est toute la différence entre l'interprétation de Locke et de l'Amérique sur le contrat social et l'interprétation européenne traditionnelle du contrat social comme mythe de justification de l'existence du pouvoir qui serait fondé, à l'origine, sur un consentement de tous plutôt que sur une volonté divine ou simplement sur une autorité traditionnelle. Dans la théorie moderne européenne - à part Locke qui prend déjà exemple sur la création d'une nouvelle société *ex nihilo* en Amérique - le contrat social de société n'est pas une convention : ce n'est pas une convention d'affaire, ce n'est pas un accord conventionnel rétractable dont les parties pourraient librement se retirer. C'est un pacte. De même le mariage est un pacte, dont l'irréversibilité a longtemps (dans le catholicisme) été considérée comme absolue, parce que l'engagement qu'il comportait était "scellé par Dieu". Ainsi le pacte une fois conclu est au-dessus des parties, il existe dans une dimension de verticalité. À l'intérieur du pacte, il pouvait ensuite y avoir un ou des contrats bilatéraux (de nature horizontale) portant sur des objets particuliers, comme le "contrat de mariage" qui porte sur le partage des biens. Mais le contrat de mariage est un contrat dans le mariage, il n'est pas le mariage lui-même. À propos de ce pacte, on peut rappeler alors que dans les sociétés archaïques, et largement encore dans les sociétés traditionnelles, il n'était pas passé entre les époux, mais entre des groupes (des clans, des lignages, des "familles élargies"...) et qu'il se matérialisait dans le lien des époux. C'est ici qu'est intervenue l'exigence du consentement des époux, mais cette exigence, et la sacralisation du consentement des époux par l'Église, ne reflétait pas directement la réalité empirique : elle introduisait une tension entre l'idéal et le fait, une tension qui dans le domaine de la famille ne s'est jamais résolue, puisqu'une fois que le consentement des époux est devenu la condition effective du mariage, alors c'est tout le problème de la différence de nature entre un pacte fondateur, irréversible et contraignant, et un contrat négociable, modifiable et réversible qui s'est posée, et ceci pas seulement au niveau du divorce. Une véritable contractualisation du mariage (et donc de la famille) n'est pas une donnée de sa condition moderne, mais postmoderne. Je pense que c'est là la position de Daniel Dagenais.

Il me semble que Daniel a raison d'insister sur le fait fondamental que dans la famille moderne, on a un régime d'autorité qui se trouve en contraste avec le régime de légalité qui régit la société civile. Par contre, il me semble qu'il n'a pas assez développé la réciprocité de la constitution des deux sphères : la sphère privée de la famille et la sphère de la société civile et de l'État régie par une légalité universelle, ne se conçoivent que dans leur articulation respective. La famille ne devient le lieu d'une autorité de type traditionnel - concentrée dans le rapport des époux - que dans la mesure où le reste de la vie sociale tombe sous la juridiction d'une légalité impersonnelle : le droit civil, le code pénal et le droit public. Auparavant, la famille ce n'est pas ça du tout. Auparavant la famille c'est la société : elle commence au niveau des parents, ensuite il y a les serviteurs, les enfants, les oncles et les tantes, etc. : elle constitue un réseau qui ne se termine jamais nulle part. La famille est un noyau qui s'étend à la limite horizontalement jusqu'aux confins de la société parce que théoriquement tout le monde est lié par des liens interpersonnels d'une manière ou d'une autre et à des degrés plus ou moins étroits, avec les autres. Les formes de solidarité sont plus ou moins denses, plus ou moins rigides, plus ou moins obligatoires, etc. En termes de temps, la famille est aussi éternelle, c'est-à-dire qu'il y a bien la conjugalité qui est liée à la vie et à la mort des époux mais la vraie famille, dans la société traditionnelle, est celle qui ne meurt pas, elle est celle de la transmission des biens et des statuts. La vraie caractéristique de la famille moderne est d'être effectivement cloisonnée, déterminée, délimitée par une opposition de régimes de droit : d'un côté l'autorité, de l'autre le droit. C'est précisément ça qui va s'effondrer maintenant. Ce ne sont pas des individus qui sont dans la famille, mais des personnes : ça implique le consentement mais ça n'implique pas le contrat, ça implique la soumission volontaire, assumée, à une normativité qui dépasse les membres, qui est déjà là et qui est, d'une certaine manière, imposée. On entre dans le mariage, on ne fabrique pas le mariage comme une convention.

Pour que ce soit clair, Daniel aurait peut-être dû insister plus sur cette construction parallèle de la société civile et de l'État d'un côté et de la famille de l'autre. Une construction qui fait se replier mais qui crée finalement la famille comme lieu d'intimité, la famille comme lieu de l'amour, la famille comme lieu non pas d'obligation légale mais de lien d'affection, de responsabilité : c'est quelque chose qui n'existait pas dans les sociétés prémodernes et c'est quelque chose qui redisparaît dans la dissolution de la famille moderne.

Michel Lalonde : Dans le code civil, il y a une série de dispositions qui sont relatives aux rapports réciproques au sein de la famille. Ces dispositions sont hétérogènes par rapport à la logique générale du droit

civil fondé sur l'individualité et l'égalité des personnes et sont relativement traditionnelles dans leur contenu substantif. Cela, précisément, distingue le droit civil moderne, le code civil du XIXe siècle, du droit romain qui est relativement peu précis sur les rapports au sein de la *familia*. Dans la société romaine, le clan, le gens, est toujours présent pour encadrer et circonscrire les rapports au sein de la *familia* de telle sorte que le droit romain n'a pas besoin, du point de vue général de la société romaine, de déterminer précisément sur le plan juridique les rapports réciproques au sein de la *familia*. Il me semble qu'au moment où le code civil va être constitué, si on y introduit des dispositions qui ne sont pas conformes à la logique du droit civil dans son ensemble, c'est que précisément, la famille a déjà commencé à s'émanciper et ce, d'autant plus que dans le Bas-Empire romain, les familles échappent déjà aux clans et s'affirment sur la base de l'autonomie des partenaires dans le mariage. Cette autonomie reste relative au Moyen Age, dans la période de genèse de la modernité, de telle sorte que quand le code civil est constitué, est ressentie plus profondément la nécessité de régir normativement les rapports au sein de la famille. On a souvent souligné que le statut de la femme va s'aggraver dans le cadre du droit civil par rapport au droit coutumier antérieur et s'il s'aggrave, ce n'est pas une réaction, c'est que le droit civil prend en charge les relations au sein de la famille.

Jacques Goguen : La question qu'on se pose est de savoir comment il se fait que la famille ait éclaté et à quel moment ça s'est produit. Ta position, Daniel, est qu'il y a une différence entre ce qui se passe dans la famille et qui ressort du privé où il peut y avoir des relations asymétriques et les relations qui s'établissent dans le domaine public et qui relèvent du droit. La position d'Olivier, qui est aussi la mienne, consiste à dire qu'il y a dès le début de la famille moderne - après la Révolution française - une reconnaissance du droit des individus même si ce n'est pas explicite dans le code civil. Le problème est qu'on peut utiliser le code civil pour dire que la société moderne reconnaît au père le droit de dominer la famille. En fait, le code civil de 1803 est truffé de contradictions entre les principes qui sont développés dans la Charte des droits de l'homme (dans la Charte même d'ailleurs, beaucoup de principes sont contradictoires). Il est donc difficile d'utiliser le code civil pour dire qu'il y a une reconnaissance de la légitimité du traitement autoritaire dans la société privée. Si la législation a évolué depuis ce temps-là c'est justement qu'on a reconnu une plus grande place aux principes qui avaient été énoncés dans la Charte des droits et libertés (reconnaissance du droit des individus, etc.). Essayer de sauver la famille moderne en disant qu'il faut conserver un espace privé qui échappe à la sphère du droit n'est possible à mon avis que si on fait deux erreurs : la première est celle qui consiste à occulter les principes de droit

qui sont énoncés dans la modernité, quand on dit par exemple qu'il n'y a pas reconnaissance du droit de l'individu dans le code civil ou bien, qu'il y a une position qui tombe du ciel et reconnaît la légitimité de la distinction entre le privé et le public. Il faut se demander d'où vient cette distinction. Je vois un peu où tu prends cette distinction Daniel : chez Hannah Arendt. C'est une distinction qui vient clairement de l'idée philosophique selon laquelle le social, ce qui a trait à la famille, s'oppose à la sphère du politique. Selon Arendt, il ne faut absolument pas que ce qui ressort du privé - qu'elle identifie au social et où se retrouvent les fonctions de consommation et de procréation - tombe dans la sphère publique. C'est sur ce dualisme qu'elle fonde la distinction entre la sphère du politique et la sphère du privé où les femmes sont enfermées pour faire des enfants et où les esclaves travaillent. Je pense que la distinction que fait Arendt entre ces deux sphères n'est possible que si on admet l'esclavage, que si on admet que la job de la femme est de rester à la maison pour faire des enfants. Ce n'est possible que si on dichotomise à l'extrême les fonctions politiques telles que les définissaient les Grecs et les fonctions de reproduction mais aujourd'hui on ne peut plus concevoir la démocratie comme la concevaient les Grecs. Je pense Daniel que ta dichotomie privé/public pour fonder la relation asymétrique dans la famille moderne est intenable vis-à-vis des principes qui sont aujourd'hui les nôtres. Je suis moi aussi fermement attaché à la distinction qu'on doit maintenir entre le privé et le public mais ce n'est plus la même que celle qui existait dans la société grecque. Au niveau des principes, la famille moderne ne peut pas être définie en vertu de cette distinction.

C'était la mise au point théorique que je voulais faire.

Au niveau de la pratique maintenant, tu te demandes Daniel, sur quels critères normatifs on peut fonder une critique des pratiques postmodernes de la famille. Je pense que ça va prendre beaucoup d'audace pour s'y retrouver et surtout pour trouver des fondements normatifs aux pratiques nouvelles de la famille postmoderne. La première chose qu'il va falloir faire est de convenir qu'il y a dans la famille des principes qui sont à l'origine contradictoires. La famille moderne est une contradiction dans les termes entre la relation qui est posée a priori et l'individu qui, dans la société moderne, est posé comme fondement. La famille moderne essaie de tenir ensemble une organisation traditionnelle de la société d'un côté et, de l'autre, l'autonomie de l'individu. Dans la modernité, on a dit que l'individu était premier : essayons donc de construire une famille qui va tenir compte de ce principe-là qui pour nous est fondamental et auquel on est très attaché. La première chose à faire pour essayer de trouver des contenus normatifs permettant de critiquer la famille postmoderne est de reconnaître qu'il y a des contradictions inhérentes à l'idée de famille moderne. Quand tu dis qu'on a de plus en plus de difficultés à donner un

nom à notre femme, à notre blonde, à notre chum, à définir le statut de celui ou celle avec qui on vit, c'est symptomatique du fait qu'on a du mal à se représenter que l'autre est seulement un élément dans une relation. Dans la société traditionnelle on se définissait par notre position dans des relations, maintenant on se définit comme individu : c'est ce qui provoque le malaise. Un autre exemple : dans la famille contemporaine le comportement individuel n'est pas évalué en termes de méritocratie (peu importe comment l'enfant se comporte, la mère va toujours l'aimer), mais dans la société, il faut performer. Il y a donc des principes contradictoires : il fallait donc s'attendre à ce que la famille nucléaire explose!

Stephen Schecter : Je pense qu'il est possible de concilier certaines des remarques précédentes si on les replace dans un contexte analytique.

Premièrement, je pense que la dichotomie privé/public est très importante pour l'institution de la famille moderne. La famille moderne est distincte d'une famille définie comme un élargissement sans fin des rapports de lignage, de consanguinité, de statut, etc. C'est pourquoi la distinction privé/public prend le sens et la forme spécifiques de l'autonomisation institutionnelle de la famille. Le fait que cette distinction soit consacrée par l'État souligne l'importance de la reconnaissance de la famille - ne serait-ce que sous la forme "on n'y touche pas mais on doit en reconnaître l'existence", et ce, de la même manière que l'existence de l'État permet aussi l'émergence du marché. Si l'État est le lieu par excellence de l'institutionnalisation des pratiques autonomes, la famille prend parallèlement tout le sens d'un domaine privé séparé du domaine public. Mais ceci dit, une fois créé cet espace, ce lieu institutionnel, lui est assigné un ensemble de rôles, de normes, de tâches, de division du travail, qui touche les diverses formes d'érotisme.

Deuxièmement, relativement à ce que Michel a dit, il n'est pas surprenant que pendant la première phase, les formes de rapports au sein de la famille soient plutôt caractéristiques de la société traditionnelle tout en se situant à l'intérieur de l'institution moderne de la famille alors que dans une deuxième étape ces rapports prennent une tendance égalitariste virtuelle. De la même manière par exemple que Marx dit que la société bourgeoise crée la reconnaissance formelle de la personne libre, absolument indispensable à la naissance du travailleur libre qui est libre pour être "tanné", la femme serait virtuellement libre pour se voir assigner un rôle précis dans la famille et dans la société. Il ne faut pas confondre l'analyse historique avec le modèle analytique formel. On peut ainsi comprendre comment par la suite s'est posé le fondement égalitaire et donc virtuellement individualiste de la famille moderne à son apogée institutionnelle (bien que jamais réalisé dans la pratique. De la même façon

qu'on a reconnu le contrat de travail et qu'on a laissé les ouvriers se débrouiller avec).

Mais l'émergence de la famille postmoderne est complètement sabordée encore une fois par en haut et par en bas. Le droit contemporain de la famille est typiquement postmoderne : on a l'intervention des réformateurs, des experts, des hygiénistes suivis des médecins, des intervention des conseillers pédagogiques dans les écoles, etc., et aujourd'hui on se retrouve avec une panoplie d'experts qui interviennent précisément, entre autres, en utilisant les enfants comme le lieu d'intervention tactique pour bousiller la famille en enlevant le peu d'autorité parentale qui y reste. Il n'est pas surprenant non plus qu'on se retrouve dans la situation décrite par Daniel en ce qui concerne la dimension de l'intériorité du sentiment : si le privé a un sens par rapport au public, le privé devient donc le lieu d'organisation du sentiment, de l'érotisme du corps, de l'esprit, etc. Si dans la société bourgeoise l'amour et le travail étaient une vocation, ce n'est plus le cas aujourd'hui. La transition de la famille moderne à la famille postmoderne s'effectue non seulement par en haut, par l'intervention gestionnaire mais aussi par les membres subordonnés à l'intérieur de l'unité institutionnelle de la famille qui commencent à revendiquer, au nom de l'idéologie dominante de la modernité, la réalisation absolue et complète de cette idéologie. Tout comme ça se passe sur le terrain contemporain, les idéaux de la modernité se trouvent complètement viciés par une transformation des rapports sociaux désormais vidés de tout contenu virtuel et réel à l'intérieur du lieu de l'intériorité sexuelle, émotive et spirituelle qu'est la famille et transforment les rapports familiaux en rapports de force entre hommes et femmes et entre parents et enfants. On peut réinterpréter toutes les remarques qui ont été faites jusqu'ici : les phénomènes mentionnés sont caractéristiques du fait qu'un nom de valeurs idéologiques qui semblent avoir encore une parenté avec la modernité non seulement la famille mais la société elle-même se trouvent bousillées. On a maintenant l'auto-engendrement de la famille. À un moment donné s'est développée une critique féministe des rapports entre hommes et femmes qui disait que le rêve des hommes étaient d'être eux-mêmes ceux qui engendrent leur propre descendance : il serait fabuleux de pouvoir court-circuiter les femmes! L'exemple parfait du patriarcat. Mais il y a pire que cela : que les enfants eux-mêmes se dispensent non seulement des femmes mais aussi des hommes! L'engendrement ne serait plus un acte sexuel inséré dans un rapport au monde et aux générations précédentes. Fait divers : récemment, aux États-Unis, un enfant a poursuivi ses parents dans le but de divorcer et il a gagné! La cour a légitimé le fait qu'un enfant de 12 ans répudie ses parents naturels. On est en train d'abolir le fondement de la société dont la dimension privée était reconnue institutionnellement dans la famille

moderne et de le remplacer par l'auto-engendrement de tout rapport social. L'acte sexuel suprême c'est la masturbation!

Olivier Clain : J'aimerais reprendre les remarques que j'ai faites à Daniel et ensuite, répondre à Michel.

J'en reviens à la question de la séparation de la famille, de la société familiale comme dit Kojève, et de l'État. Je fais référence à Kojève et particulièrement à son paragraphe sur le droit familial. Kojève dit que la séparation de la société familiale et de l'État est quelque chose d'affirmé dans la philosophie moderne - que ce soit chez Kant ou que ce soit chez Hegel, la séparation entre privé et public est affirmée (dans les Principes de la philosophie du droit, on commence avec la question de la famille comme sphère d'exercice de l'arbitraire privé par opposition à la sphère publique). À ce propos tu as donné Daniel une très bonne définition sociologique de cette différence quand tu as dit qu'il s'agissait de deux types de reconnaissance qui sont fondamentalement différents : dans la sphère familiale, c'est la reconnaissance de la singularité de l'individu (individu renvoie pour moi à l'individualité naturelle), c'est la reconnaissance de la singularité subjective qui domine tandis que dans la sphère publique, il s'agit d'une reconnaissance de l'individualité dans sa dimension universelle. Il est clair pour moi que cette différence est constitutive de la société moderne - voire des sociétés prémodernes. Mais je maintiens l'idée défendue par Kojève : en dépit de cela il y a un droit familial et le droit familial n'en est un qu'en autant qu'il émane de la société politique. Mais quand tu parlais de l'amour comme fondement du rapport familial dans la modernité, il me semble qu'il y a un problème de définition des termes. L'idée d'amour entre époux - je ne parle pas de l'amour pour les enfants - n'est pas du tout dans notre tradition chrétienne, au fondement de l'idée de la famille. Je cite Flandrin : " Pendant 18 siècles, l'Église a refusé d'admettre l'amour humain autrement qu'émasculé et métamorphosé en charité. Comme tel il n'avait plus rien à voir avec l'attrait sexuel et n'apparaissait qu'exceptionnellement dans les débats sur le mariage. Jamais, au Moyen Age, l'amour n'est une fin légitime de l'étreinte conjugale. Rendre le dieu à sa partie et vouloir procréer sont les deux seuls motifs valables de l'accouplement. On y ajoute tardivement le souci d'éviter l'incontinence et en dehors de ces trois raisons il ne peut y avoir que recherche du plaisir, c'est-à-dire adultère". La théorie de "l'adultère à l'intérieur du mariage" est la théorie augustinienne qui veut que les époux qui recherchent dans l'acte sexuel le plaisir, commettent par là un adultère. Je continue : "Au cours du XXe siècle, au contraire, l'amour devient la base du sacrement du mariage et du modèle chrétien de la vie conjugale. En 1925, Dietrich von Windelbrand écrit que l'acte conjugal n'a pas seulement pour fonction la procréation mais qu'il possède aussi une

signification pour l'être humain : être l'expression et l'accomplissement de l'amour conjugal, de la communauté de vie, (...), il participe d'une certaine façon à l'esprit du sacrement du mariage". L'amour entre époux ne fait donc pas partie de la doctrine chrétienne du mariage avant 1925. Si je parle de l'idéologie chrétienne c'est qu'elle a été la base à partir de laquelle a pu se développer la famille moderne : l'idée d'individuation dans le contrat de mariage (dans toutes les sociétés traditionnelles, on ne demande pas l'avis des époux - pas seulement l'avis des femmes, celui des hommes non plus. Dans l'idéologie moderne du mariage qui fait son apparition avec Thomas d'Aquin au XIII^e siècle on accentue ce que les premiers théologiens avaient posé : le consentement comme fondement de l'individuation du rapport entre époux. Là où l'idéologie chrétienne est encore plus importante, c'est au niveau de l'idée d'égalité. Je pars de ceci : s'il n'y avait pas eu l'idéologie chrétienne dans la tradition occidentale, il n'y aurait pas eu l'idée d'égalité des époux dans la société moderne. Le christianisme a été la matrice symbolique à l'intérieur de laquelle a pu se développer l'idée d'une égalité entre époux. La preuve en est que les mêmes théologiens qui excluent du débat la question de l'amour dans les rapports conjugaux, vont affirmer tout au long du Moyen Age, et même avant, l'égalité des époux devant dieu. Quand je parle d'égalité, il est bien évident que ça se fait dans un contexte où les rapports concrets, positifs, réels entre les hommes et les femmes sont absolument inégalitaires, ce dont les théologiens s'accommodent parfaitement. Dans les faits ces rapports sont parfaitement inégalitaires, mais pour ce qui est du rapport à dieu, ce sont des rapports qui sont posés comme fondamentalement égalitaires. Ça peut avoir l'air d'un paradoxe mais c'est le même paradoxe qui fait qu'on peut dire qu'au Moyen Age il y a une théorie de l'égalité absolue des hommes devant dieu une fois qu'ils sont morts mais une acceptation de l'inégalité de fait radicale entre le maître et le serf. N'empêche qu'une fois morts, le maître et le serf deviennent égaux devant dieu. La même chose en ce qui concerne les rapports entre les hommes et les femmes pour les théologiens : ils sont absolument égaux dans leur dimension transcendante de fils et de filles de dieu, ils sont parfaitement inégaux dans la pratique (affirmation du caractère mineur de la femme, de l'autorité paternelle et de l'autorité maritale, etc.).

Je réponds maintenant à Michel à propos de Kant. Tu dis qu'on pourrait faire à Kant le reproche de se contenter d'étendre ses principes individualistes à la théorie de la famille - extension qui ne refléterait pas la réalité. Kant reflète malgré tout ce qui, dans la théologie chrétienne est l'essentiel : précisément cette idée qu'il y a contrat. Kant va par ailleurs reproduire le mouvement de pensée des théologiens chrétiens en ce qu'il affirme que dans la dimension transcendante il y a parfaite égalité entre l'homme et la femme, mais quand il écrit l'anthropologie pragmatique, il

fait la description positive du caractère masculin et du caractère féminin et va bien sûr affirmer la supériorité de l'homme.

Pour en revenir au droit familial. Je n'ai pas soutenu que le droit familial était égalitaire pour ce qui est de ses prescriptions positives (le droit civil n'est pas égalitaire, c'est évident, il n'y a qu'à regarder le droit napoléonien) mais dans la manière même dont il circonscrit négativement l'espace des rapports familiaux.

Michel Freitag : J'ai fait à ce propos une remarque sur le sens de l'expression "droit de la famille" parce que tu attaquais Daniel qui disait qu'il n'y avait pas de droit de la famille dans la modernité. Tu l'as attaqué en disant qu'au contraire il y en avait un. Je pense que Daniel a raison, une fois cette précision faite. Il y a un droit qui circonscrit le champ de la famille et des rapports familiaux, mais dans la modernité typique le contenu des relations familiales n'est pas assujéti directement au droit du code civil. Le droit du code civil circonscrit simplement les limites de cette socialité propre à la famille mais n'intervient pas dans la régulation interne des relations familiales.

Olivier Clain : C'est ce qui distingue le droit familial postmoderne du droit de la famille moderne. À ce moment-là on est d'accord.

Michel Freitag : Sur le plan idéal-typique, Daniel a parfaitement représenté la chose en disant que d'un côté, il y a un principe d'autorité - que cette relation soit partagée ou non de manière égalitaire entre les parents-, alors que de l'autre, la société relève de l'ordre du contrat ou de l'ordre de l'autorité de la loi.

Olivier Clain : Une dernière remarque relativement à ce que disait Stephen et peut-être aussi un peu Daniel. Je ne suis pas sûr qu'il faille penser la question de la dissolution à partir de l'intervention de l'État. Qu'elle tende à se dissoudre par le biais des revendications égalitaristes me semble être vrai. La famille moderne concrète, telle qu'elle a existé, était inégalitaire; le féminisme a joué historiquement un rôle déterminant dans la dénonciation de ce fait. Je pense que c'est heureux. Précisément à cause de son ambivalence, de son ambiguïté (égalité dans le principe, inégalité dans les faits) la famille moderne était condamnée historiquement. Il n'est pas besoin de faire intervenir l'État comme cause de sa dissolution : l'État intervient parce que la famille moderne se dissout. Ce n'est pas l'intervention de l'État qui dissout la famille moderne. La famille moderne est morte - là-dessus je suis d'accord avec Daniel - mais elle n'est pas morte à cause de l'intervention de l'État.

Daniel Dagenais : Je ne dis pas qu'elle est morte à cause de l'intervention de l'État. Affirmer qu'une norme autonome (plus ou moins reconnue) régit les relations familiales et que cette norme est supplantée par des rapports égalitaristes, ce n'est pas affirmer que cela vient de l'État.

Olivier Clain : Je pense que la dissolution de la famille moderne est fondamentalement un fait de culture dans lequel le féminisme a joué un rôle déterminant.

Daniel Dagenais : La dissolution de la famille moderne ne concerne pas simplement les rapports entre l'homme et la femme, ça concerne aussi les rapports entre parents et enfants. L'introduction de rapports égalitaristes dans la famille lève la norme sur laquelle la famille était fondée. Le fait que l'autorité parentale soit remise en question à deux niveaux : que les parents ne se sentent pas légitimement autorisés à agir de l'intérieur de cette autorité et que les enfants la remettent en question, sans parler de la reconnaissance de l'État, c'est signaler un changement sociétal.

Olivier Clain : ... Dissolution de l'autorité paternelle, pas parentale. C'est un fait historique qui ne pose pas de problème à mon avis surtout si on arrivait à lui substituer une idée de corresponsabilité parentale qui soit réelle et substantielle. Je ne dis pas que j'applaudis à la famille postmoderne ou à ce qui est en train d'apparaître. Au contraire, certaines des situations familiales contemporaines m'apparaissent dramatiques; mais ce n'est pas la dissolution de la famille moderne en elle-même qui est dramatique, c'est la direction que prend la famille aujourd'hui et l'incapacité actuelle de trouver une normativité objective à partir de laquelle on pourrait reconstituer des rapports familiaux viables.

Daniel Dagenais : Je partage entièrement ton refus de la nostalgie. Cela dit, il faut faire la distinction entre ce qui doit être pris pour acquis (et qu'il peut être bon de remettre en question) et les problèmes issus de cette dissolution qui, eux, sont loin d'être tous acceptables.

Olivier Clain : D'accord. Ce qui est dramatique n'est pas que la famille moderne ait disparu mais le fait que la seule chose qui s'y substitue actuellement c'est la judiciarisation extrême et à terme la dissolution de la responsabilité parentale. La seule issue que je voie actuellement à ce problème est double : d'une part, il va falloir que culturellement on accepte de dissocier ce qui avait été le fondement de l'idée protestante de la famille moderne, c'est-à-dire la confusion entre amour, mariage, parentalité. Il va falloir faire admettre culturellement qu'il y a deux choses distinctes :

-le pacte amoureux - je ne parle pas de contrat - qui fonctionne selon sa propre logique et qui, dorénavant, fait une place grandissante à la créativité et l'imagination des partenaires,

-le pacte parental (pacte et non pas contrat) qui institue la corresponsabilité dans la procréation doit obéir à des normes collectivement définies.

Kojève justifie le fait qu'on puisse parler de droit familial, de l'intervention de l'État dans la famille moderne, à propos de la procréation. À partir du moment où il y a procréation, il y a véritablement famille. La seule forme de famille qui va pouvoir subsister au XXI^e siècle sera limitée à l'existence de la parentalité. Tant qu'il n'y a pas d'enfants, dorénavant pas de famille. Il y a une normativité objective à partir du moment où il y a procréation et corresponsabilité dans la procréation.

Michel Freitag : Je voudrais répondre maintenant à l'intervention de Jacques Goguen. Quand il disait qu'on ne pouvait pas caractériser la famille moderne comme l'avait fait Daniel parce qu'il fallait constater qu'elle était remplie de contradictions. Tu as dit que la famille moderne était pleine de contradictions et qu'elle devait être identifiée par le mouvement qui allait progressivement lui permettre de dépasser ses contradictions. Je pense que tu fais là une erreur de conceptualisation, à moins que ce ne soit simplement une erreur de mots. La famille moderne, dans le schéma qu'a présenté Daniel, est régie par un type de normativité qui est contradictoire avec la normativité de la société : mais c'est précisément cela le fondement de la modernité. La modernité est justement construite, en tant que société, sur des contradictions : Marx, parmi d'autres, l'a déjà dit. Cette "contradiction" est vitale dans la modernité et la suppression de ce rapport entre des régimes différents de normativité, c'est la dissolution de ce qu'on peut appeler idéal-typiquement le modèle moderne. La reconnaissance de cette différence, de cette opposition, est justement ce que l'on entend par la famille moderne. Qu'il faille approuver ou non est une autre question. Pour savoir s'il s'agit d'approuver ou de critiquer, il faut savoir ce qu'impliquait la situation de la famille moderne. À mon avis, elle impliquait une chose qui est absolument essentielle : que ce soit sous la forme de la famille moderne ou sous des formes antérieures, l'élargissement de la société et la subordination des rapports sociaux dans une société large implique l'existence et la reconnaissance d'une socialité fondamentale constituée sur une base plus étroite, c'est-à-dire qui apparaît comme donnée par rapport à quelque chose qui apparaît comme susceptible d'être transformé, modifié, défini, discuté, etc. Si on définit la modernité comme cet accès des individus à la liberté de l'espace public, de l'espace politique et la reconnaissance d'un statut de personne de droit universel, ça implique que ces êtres sur lesquels on accroche l'idée

d'universalité des droits, l'idée de la citoyenneté, l'idée de la capacité contractuelle - à la limite, auto-responsable et illimitée - aient une consistance propre quelque part, au-delà de l'idée d'une consistance ou d'une existence purement biologique de l'être humain, qui est exactement de la même nature que l'idée de l'auto-consistance d'un chien, d'un chat ou d'une souris. Dans la modernité, il y avait le maintien de ce lieu synthétique de la constitution de la personne dans une singularité absolue. C'est au nom de cette singularité absolue qu'on pouvait ensuite donner à la personne un espace de reconnaissance abstrait et universel. Dans les sociétés traditionnelles, il n'y avait pas cette singularité absolue parce que la personne était toujours plus ou moins dissoute dans une catégorie plus générale, celle de son statut social, etc. Dans les sociétés traditionnelles, la personne n'était jamais elle-même, elle était toujours la représentante d'une catégorie. C'est dans la famille moderne que la personne devient elle-même et qu'elle peut alors, en dehors de la famille, être reconnue, avoir des droits en tant que personne d'une manière universelle. Par conséquent, on ne peut pas imaginer de manière linéaire que le système de droit se développe et que du fait qu'il y a absence de droit universaliste dans la famille, il y a un simple progrès de la modernité quand on fait entrer les droits de type universaliste dans la famille. Sinon, en même temps qu'on fait cela, on dissout le lieu de production du sujet humain sur lequel on accroche des droits ou du sujet humain qui peut revendiquer des droits.

Un des arguments que tu as employés, Jacques, est la question de savoir ce qu'on fait de l'inégalité ou de l'exploitation des femmes dans la famille moderne. On peut discuter d'une manière empirique du degré de cette inégalité qui est sans doute réelle, mais ce n'est pas un argument pour nier que la famille soit ce qu'on vient de décrire. Sinon on pourrait tout aussi bien dire que la modernité n'a rien à voir avec la propriété privée parce que dans ce cas, qu'est ce qu'on fait de la misère ouvrière. N'empêche que la modernité est la propriété avec cette contradiction possible de la misère ouvrière. Quand on abolit la propriété sous prétexte de porter remède à la misère ouvrière et qu'on prend tout le monde en charge par catégories particulières en fonction des besoins, des désirs, des inégalités, etc., on est en train d'abolir, je ne dis pas le bien pour aboutir au mal, mais on est en train d'abolir la modernité. Il faut détacher la reconnaissance de ce qu'est la modernité d'un jugement de valeur immédiat, surtout si ce jugement de valeur est en fait inconséquent, c'est-à-dire s'il s'appuie sur une absolutisation, une naturalisation des droits de la personne comme si la personne pouvait tomber du ciel sans être vraiment constituée quelque part. Pour résumer : la critique que je fais à Jacques Goguen c'est de ne pas concevoir ce que nous appelons la modernité comme une forme "synthétique" de société, mais seulement, analytiquement, comme un

"processus de modernisation". Cela fait partie de cette attitude en même temps idéologique et méthodologique qui consiste à oublier ou à nier le moment de la synthèse sociétale (et même de la synthèse subjective-individuelle) pour ne voir dans la réalité historique qu'évolution de "variables". Mais les sociétés modernes, même dans leur type formel ou idéal, restent des sociétés, et la modernité ne peut pas du même coup être envisagée seulement comme le mouvement de certaines variables, en particulier culturelles. Car alors, tout ce qui forme encore "société", dans la modernité, devrait être mis au compte de la tradition (inertie, restes ou "réserves" de tradition, comme dit Habermas). Et on comprend alors que la modernité comme telle ne puisse plus être conçue que comme un procès linéaire, non dialectique, substantiel, de transition entre des sociétés traditionnelles et une nouvelle condition existentielle "postmoderne" (que logiquement on appellera alors justement moderne, ou supermoderne) qui n'est rien d'autre que la dissolution même de la société. Mais la modernité s'est donné elle-même assez de peine pour refonder la société (politiquement, idéologiquement, éthiquement, esthétiquement ...) pour qu'on ne puisse pas se contenter de ne voir en elle qu'un simple processus continu, linéaire, de liquidation de la société, au profit par exemple de la seule liberté immédiate de l'individu, ou de n'importe quel arrangement pragmatique, "technique", des "relations sociales".

Vis-à-vis d'Olivier et vis-à-vis du problème qui a été posé par Daniel, le problème de la famille moderne et de sa dissolution est de savoir où vont se constituer les personnes auxquelles on pourra éventuellement accrocher des droits individuels. Dans les négociations, il y a court-circuitage du moment de constitution de la personne qui négocie : si tout est une question de négociation et de contrat du côté subjectif, et une question de prise en charge, d'aménagement, de gestion, d'intervention, d'organisation, du côté objectif de la société, alors il n'y a plus nulle part le lieu synthétique absolu où se constitue le sujet de ces droits dont l'accroissement serait un progrès de l'humanité.

Stephen Schecter : Par rapport à ce qu'Olivier a dit. Je pense qu'on ne peut pas simplement, à partir de ce que tu nous as lu, déduire que l'idéologie chrétienne serait à la base de la famille moderne. Ce n'est pas un hasard si le protestantisme a été si important. En 1798, Mary Wollstonecraft a écrit *Défense des droits de la femme*...

Monique Benoît : C'est Olympe de Gouge qui a écrit la déclaration des droits de la femme...

Stephen Schecter : ... de toute façon, qu'elle puisse écrire cela démontre déjà que c'est sur la base de ce qui se passe à l'intérieur des rapports

constitués dans une famille séparée, avec ses propres règles de procédure, que l'auteur peut élaborer avec une prétention universaliste cette idée de la défense des droits des femmes. L'autonomisation institutionnelle de ce lieu qu'est la famille est liée à des pratiques matérielles - entre autres la séparation du lieu de la production du lieu de la reproduction- et non pas seulement à l'idéologie chrétienne. Dans ce sens, la forme protestante avec tout ce qu'elle consacre sur l'amour est un peu différente. John Milton a écrit un projet de loi sur le divorce au beau milieu de la Révolution anglaise, il faut le faire! On ne peut pas écrire cela si la famille ne constitue pas déjà une virtualité de rapports égalitaires à l'intérieur des rapports de sexe et toutes les conséquences que cela implique au niveau du développement de l'intériorité, des sentiments, de l'amour, constitués dans la famille. Je pense qu'une fois qu'on reconnaît que la famille moderne est distincte en tant qu'institution, cela n'a pas de l'importance seulement par rapport au droit, ou à la reconnaissance de l'existence d'un citoyen doté de droits et à la séparation du marché et de la famille, mais aussi relativement à l'organisation des rapports de sexe, d'âge, des rapports amoureux et de l'érotisme. Une des conséquences de tout cela est qu'au fur et à mesure que la famille elle-même est assujettie à une critique émanant de ses propres pratiques, il y a création, ailleurs, du domaine amoureux - c'est-à-dire qu'il y a déplacement de l'amour, dans une deuxième phase, vers l'amour romantique, c'est-à-dire en dehors de la famille mais toujours en relation avec elle. La critique romantique de l'amour devient une critique du discours contradictoire qui se place encore à l'intérieur de la modernité. La critique contemporaine de l'amour, malgré la parenté qu'on pourrait lui trouver phénoménologiquement avec la critique romantique de l'amour bourgeois, ne doit pas être confondue avec cette dernière. D'une certaine manière la critique apportée par la dynamique propre de la modernité révèle ce qui est idéologique dans l'organisation des rapports sociaux dans la modernité. Ça révèle aussi quelque chose d'important quant aux dimensions existentielles de la condition humaine qui, aujourd'hui, paraissent être des pratiques immédiatement plaquées sur l'expérience de l'existence humaine sans passer par une médiation institutionnelle. En même temps, il faut aussi prendre la mesure de ce qui est perdu. Je pense que si on ne mesure pas ce qui est perdu, on ne pourra pas penser l'aspect intéressant de la famille moderne autrement que dans les termes dans lesquels le phénomène est pensé, véhiculé, ressenti, dans la situation contemporaine - c'est-à-dire comme quelque chose d'immédiatement acceptable en vertu du fait que ça s'appuie sur toute la critique qui s'est développée à l'intérieur dans modernité. Il faut rappeler que quelque chose de très important a été perdu. Il ne s'agit pas simplement de dire que c'est le privé qui a gagné contre le public. Le privé en gagnant a certes modifié le public mais s'est aussi lui-même trouvé

modifié par la suite de telle sorte que la critique amoureuse contemporaine est vécue de manière extrêmement brutale (on va gérer nos rapports, on va faire un pacte, etc., mais je ne crois pas qu'un pacte soit si différent d'un contrat). Je pense qu'il serait intéressant de faire un retour critique en arrière : ce que Côté a fait en citant Bataille ou Clain en mentionnant l'union mystique chez les Chrétiens. L'abolition de la famille est quelque chose de grave car c'est aussi la perte de toute normativité. On demande à chaque personne d'être le barème de l'ensemble de ses rapports avec les autres. S'il n'y a plus de lieu d'autorité, ça revient à autoriser tout un chacun à instaurer des rapports de violence morale et physique dans la société. Ce qui est en train d'être perdu ce sont les bases de l'existence humaine et de la transmission d'une génération à l'autre de notre insertion dans le cosmos. La solution n'est pas de faire des pactes, il faut trouver une autre manière d'éduquer les enfants. Ce n'est pas une question d'arrangements parentaux. On peut peut-être se réjouir de la dissolution de la famille moderne parce qu'elle nous amène à nous poser la question de ce qu'est l'amour, mais il ne faut pas confondre l'amour avec l'éducation des enfants. Le problème de l'éducation des enfants est un problème extrêmement grave aujourd'hui parce qu'il n'y a parallèlement aucune résonance sociétale qui indiquerait d'une manière ou d'une autre comment instaurer les rapports d'autorité. C'est vrai que dans la famille moderne, il s'agissait de la seule autorité du père, mais on est passé d'un rapport d'autorité (au moins il y avait un père) à un rapport où ni le père ni la mère ne sont prêts à assumer une quelconque autorité, car ni l'un ni l'autre n'obtiennent de la part de la société appui qui irait dans ce sens. Bien au contraire tout tend dans la société à saborder l'autorité parentale : un système scolaire qui dit aux parents qu'ils ne savent pas éduquer leurs enfants, les programmes d'éducation sexuelle, les orientateurs, etc. On dit aux parents, branchez donc vos enfants directement sur la télé! J'exagère mais dans 50 ans ce sera ça!

Gilles Gagné : Il y a déjà une préparation à ça! À chaque fois qu'on voit un robot à la télé, on nous montre aussi ce que le robot voit sous la forme d'un écran de télévision : on passe dans la tête du robot et on voit ce qu'il voit et là, on est obligé d'imaginer une petite caméra dans la tête qui regarde l'écran de télé! Où elle est la conscience dans tout ça?!

Bon, ma question. Tu disais Olivier que la famille moderne est le lieu de l'amour, tu as cité des théologiens, etc. D'un autre côté, tu disais que Kant ne faisait qu'exprimer adéquatement ce qu'était la famille en y étendant l'idée de contrat. À ce moment-là tu nous dis que la famille moderne n'a pas existé : si elle est constitutivement un rapport contractuel qu'est-ce que la famille moderne ? un arrangement commercial ? La modernité a rabattu la sphère traditionnelle de la normativité de la famille élargie sur

la cellule familiale et le droit va d'abord définir ce rabattement en bornant différemment la cellule familiale - ce n'est plus la famille élargie. Le droit va substituer à l'autorité qu'exerçait cette famille élargie sur la cellule familiale en intervenant substantivement sur le contenu de la famille en disant qu'il y a des limites au droit du père. Ce qui est essentiel à mon avis c'est précisément ce mouvement de circonscription par le droit du lieu de la normativité. Une fois que c'est fait par la modernité, j'ai l'impression que l'émergence de l'amour romantique - cf. la thèse de Luhman, L'amour comme passion, l'amour comme quelque chose qui nous tombe sur la tête, l'amour comme une fatalité - va être thématiqué comme le médium universel de la rencontre des individus qui mène à la formation d'une cellule familiale. C'est-à-dire qu'on va définir - maintenant qu'on a sorti la cellule familiale de la famille élargie - le mode de constitution des cellules familiales en termes d'affinités électives. Avec l'amour-passion comme moyen de constitution de la famille commence cette dynamique de la famille moderne. Son mode de constitution passe du côté de la reconnaissance des individus comme origine de la formation de la famille. Ce n'est pas le même mode d'amour que celui dont tu parles Olivier quand tu parles de la famille comme lieu de l'amour. Et de toute manière, je ne vois pas ce que les théologiens viennent faire dans la modernité. Peu importe qu'on parle de l'amour au sein de la famille ou de l'amour romantique, tu ne peux pas dire que la famille moderne et l'amour n'ont rien à voir l'un avec l'autre.

Monique Benoît : Tu sembles Daniel cerner un passage entre le juridique et toutes sortes d'aspects techniques (mères-porteuses). Comment passes-tu de l'aspect juridique à l'aspect concernant les techniques de procréation?

Daniel Dagenais : Dans la dernière partie de mon exposé j'ai présenté les problèmes normatifs qui se posent à la société - qu'est-ce qu'on fait par exemple avec le phénomène des mères porteuses? Qu'est-ce qu'on fait avec les technologies de la reproduction? Que fait-on avec les scientifiques qui maintiennent un enfant en vie dans le corps d'une femme qui est morte et n'a pas de mari, etc.? Ces pratiques sont nouvelles et mettent en échec les critères habituels de jugement et elles se basent sur la dissolution de la famille moderne. Alors bien sûr, il est des éléments de la famille moderne sur lesquels il n'est pas question de revenir - on ne mettra pas dans la tête des femmes que faire des enfants correspond à la réalisation de leur être et que ne pas en faire est un péché. Mais sur la base de la dissolution de la famille moderne (avec tout ce qu'elle impliquait comme comportements normatifs intériorisés) se posent des problèmes éthiques qu'on a maintenant à trancher. Ce n'est pas la technologisation ou l'arificialisation de la procréation qui est en jeu mais la conception de ce que signifie

"mettre un enfant au monde". Autant de problèmes qui peuvent très bien mener à ce qu'on se mette dans la tête - et c'est pourquoi j'ai insisté sur le contrat de parentage - que faire des enfants c'est une job, ni plus ni moins qu'un travail social pour lequel on va demander des bonnes conditions de travail. Il ne s'agit pas seulement de mettre au travail une catégorie sociale d'accoucheuses, mais d'intérioriser ça comme un travail. Ce n'est que parce que la famille est dissoute que surgissent des pratiques de ce genre et qu'on est pris pour fonder un jugement à l'égard de ces pratiques-là.

Monique Benoît : J'aimerais revenir sur ton concept de mort de la famille. Il me semble que tu en fais une lecture extrêmement radicale. De quoi tu parles au juste quand tu parles de mort de la famille ? Le fantasme à l'égard de la famille, le désir d'enfants, n'ont jamais été aussi forts qu'actuellement. La volonté de satisfaire par la technologie de procréation le désir d'enfants chez les femmes ne m'apparaît pas du tout correspondre à cette idée de mort de la famille. Ne voir la famille que dans les termes de la rupture ne permet pas de voir qu'il y a aussi une continuité historique dans la famille. Quand on parle de l'être humain on ne peut pas éliminer si facilement ce désir qui traverse les temps et qui concerne précisément la famille.

Daniel Dagenais : Il me semble que la remise en cause des comportements impliqués dans la famille moderne atteint ce qu'il faut considérer comme étant de l'ordre des catégories anthropologiques de genres. On ne peut pas comprendre autrement l'acuité des phénomènes de violence conjugale sinon comme une déperdition radicale d'identité. Ça ne peut exister que sur la base du vide qui s'est créé parallèlement à la dissolution de la famille. Il y a un rapport historique qu'on peut critiquer, si on prend par exemple le modèle historique du couple pourvoyeur/ménagère. Mais quand on sort de ce rapport historique, on ne tombe pas automatiquement dans ce qui serait notre être vrai. Je ne pense pas qu'on puisse saisir la violence conjugale à travers une généalogie de la violence des hommes à l'égard des femmes.

Monique Benoît : La violence conjugale est d'abord une violence parentale exercée à l'égard des enfants...

Daniel Dagenais : Oui, mais moi je parle au niveau de ce que tu appelles les rapports sociaux de sexes. Ce qu'est devenu un homme en société, ce qu'est devenue une femme en société, est devenu problématique, et en sortant des cadres établis, on ne tombe pas automatiquement dans la vérité vraie de notre être.

À propos du désir d'enfants : ce qui m'apparaît significatif est que ce désir d'enfants va de paire avec le non-désir d'enfants. L'impossibilité de concevoir sa vie sans avoir 1 ou 1,3 enfants doit être pensée parallèlement au phénomène de dénatalité en Occident. On veut un enfant à tout prix mais à la limite l'enfant devient un objet de consommation.

Monique Benoît : Il ne faudrait pas oublier que les phénomènes de pauvreté jouent un rôle important dans la limitation du nombre d'enfants. Le facteur économique est très important à considérer.

Daniel Dagenais : On n'arrête pas de faire des enfants parce qu'on est pauvre! Il n'y a jamais eu autant de ressources pour élever les enfants, pour assister les familles, etc. Et c'est justement dans ce contexte que se situe le phénomène de la dénatalité.

Monique Benoît : À partir du moment où les femmes ont eu accès à la contraception et à la possibilité de divorcer, ça a d'une part influer sur le phénomène de dénatalité et d'autre part, les femmes se sont très souvent retrouvées dans un circuit de pauvreté. La pauvreté des femmes à l'intérieur de la famille n'a jamais existé comme telle à l'intérieur de la famille moderne.

Daniel Dagenais : La première décision, au-delà de la possibilité du divorce et au-delà de la disponibilité des moyens de contraception, est celle relative à l'idée qu'on ne considère plus le fait d'engendrer des enfants comme partie intégrante de notre être. Il est important de mesurer où ça nous conduit. Une statistique : si on appliquait le taux de natalité actuel de l'Allemagne occidentale à tout l'Occident, l'Occident disparaîtrait en 2028 et si on l'étendait à toute la planète, en 2500 il n'y aurait plus personne sur terre! C'est peut-être des anticipations statistiques complètement farfelues mais pour moi c'est quand même significatif du fait qu'une société n'assure pas sa propre reproduction (chiffres cités par Jacques Goguen dans son article du numéro 9 de Société).

Olivier Clain : En ce qui concerne la question de Gilles à propos des théologiens. Je disais tout à l'heure que l'idéologie chrétienne, comme idéologie égalitariste, a été la matrice symbolique de l'apparition de l'idée moderne de famille, de l'idée d'amour et surtout de l'idée moderne de mariage. Je vais essayer de préciser pourquoi. Jusqu'au XIIe siècle, il n'existe que la théorie augustinienne du mariage dans laquelle domine l'idée d'égalité des époux devant dieu. Arrive au XIIIe siècle l'introduction d'Aristote. La nature est alors réintroduite dans la théorie du mariage (aussi bien d'ailleurs que dans la théorie de la connaissance) mais

paradoxalement ce n'est pas à cause du fait que Thomas d'Aquin réintroduit l'idée de nature propre aux Grecs et à Aristote qu'on s'en va vers l'idée moderne de mariage, mais c'est parce qu'il conserve l'idée augustinienne de l'union mystique devant dieu. C'est à cause du maintien de l'idéologie chrétienne chez Thomas d'Aquin qu'on a la fondation de l'idée moderne de mariage et de famille. Je voudrais prendre un exemple latéral : dans sa hiérarchie des péchés sexuels, le viol et l'inceste sont beaucoup moins graves que la masturbation. Pourquoi? Parce que selon la conception aristotélicienne de la nature de l'acte sexuel, dans le viol et l'inceste c'est toujours à autrui que s'adresse mon désir tandis que la masturbation, elle, apparaît parfaitement "non-naturelle" parce qu'elle exclue tout partenaire. Toute la théorie morale de Thomas baigne dans la reprise d'Aristote. Dans la hiérarchie des péchés, le premier est la masturbation, le deuxième est la mollesse (ce qu'on appelait la mollesse à l'époque ce sont les préliminaires sexuels prolongés sans pénétration, c'est-à-dire sans réalisation de la fin de la nature) et ensuite, beaucoup moins graves, l'inceste et le viol. Alors bien sûr ce n'est pas l'idée grecque réintroduite dans le christianisme qui va directement dans le sens de ce que je disais, à savoir la fondation d'une théorie égalitaire, mais c'est parce que Thomas introduit cette idée dans le christianisme tout en restant fidèle à l'idée augustinienne de l'union mystique et de l'égalité des époux devant Dieu, que je dis que c'est l'idéologie chrétienne comme telle qui, dès l'origine, va nourrir l'idée moderne de famille si vous m'accordez que cette idée est fondée sur l'idée d'un libre engagement des époux et sur l'idée d'une égalité au moins devant la transcendance. Une idée d'égalité qui, à la longue, va elle-même nourrir l'idée d'une égalité réelle (le féminisme comme mouvement social).

Deuxième chose. Vous me demandez pourquoi je dis que l'amour se situe en dehors du mariage dans la modernité. Tout dépend, encore une fois, de la façon dont on définit le terme amour. Si, comme Kojève, on en donne une définition parfaitement générale, on peut dire que l'amour est l'essence de la famille dans toutes les sociétés. Si, par contre, on prend le terme amour au sens de la reconnaissance absolue de la singularité de l'autre - ce que ne peuvent faire ni l'État ni le politique - il faut se demander jusqu'où va cette reconnaissance de la singularité dans la famille moderne. Que veut dire reconnaître la singularité de quelqu'un? Quand Antigone pleure son frère elle précise qu'elle pourrait toujours retrouver un mari, refaire un enfant, mais un frère, jamais plus elle n'en aura. Antigone précise qu'elle n'aura plus jamais un frère qui viendrait du même utérus et donc, son drame est absolu. En fait, dans le rapport familial traditionnel, si on le considère d'un point de vue général, il n'y a pas de reconnaissance de la singularité au sens où nous, Occidentaux, l'entendons. Avoir un époux ou une épouse, un frère ou une soeur, c'est reconnaître une fonction de

parenté : il n'y a pas de reconnaissance de l'autre en tant que singularité subjective et naturelle absolue, la preuve en est que le mariage est un mariage imposé. Dans les sociétés traditionnelles on ne connaît pas, la plupart du temps, la personne avec qui l'on se marie. Il n'y a donc pas de singularisation dans le mariage, ni d'ailleurs dans le rapport familial en général. Antigone ne pleure pas son frère en tant qu'il serait une individualité empirique, elle pleure la place du frère en tant que telle. Kojève soutient à ce propos que dans l'amour en général on ne singularise pas vraiment l'autre; ce serait l'être de l'autre, son existence indépendante de ce qu'il est et de ce qu'il fait, qu'on aimerait. Kojève prend l'exemple suivant : quand on dit d'une mère qu'elle aime son enfant, on sait bien qu'elle l'aime de manière inconditionnelle, qu'il soit un criminel ou pas. Une mère aime son enfant parce qu'il est son enfant comme Antigone aime son frère parce qu'il est son frère et ceci indépendamment de ses particularités, indépendamment du fait qu'il a trahi la cité. Dans la tragédie, la seule chose que l'on sache est qu'Antigone a perdu une place dans un système de parenté : ce n'est tout de même pas une singularisation très forte d'autrui . Kojève se donne ainsi une définition toute générale de l'amour et peut ainsi soutenir qu'il est présent dans le rapport familial en général.

Michel Freitag : Oui, mais la question porte sur le lieu où se constitue le sujet et ça revient exactement à ce que tu dis.

Olivier Clain : Je continue. La reconnaissance de la singularité, l'idée de l'amour entre un homme et une femme au sens où nous l'entendons nous Occidentaux et modernes - et là je ne parle pas de l'amour dans le mariage mais de l'amour tel qu'on en parle - est quelque chose qui apparaît dans la modernité sans être lié au mariage. L'idée de la singularisation dans le rapport amoureux est une idée qui vient essentiellement du christianisme, de l'amour de Dieu pour son Fils en tant qu'être singulier. Chez Saint-Augustin, il y a une doctrine tout à fait homosexuelle de l'amour de Dieu pour son fils. La doctrine de la Trinité augustinienne a été interdite d'enseignement à tous les prêtres en formation. Elle reproduit le phantasme de l'absence de femme dans la Trinité chrétienne, dans l'amour absolu du Père pour le Fils. Dans le discours augustinien affleure les signes d'une paranoïa dont on sait les liens avec la forclusion des tendances homosexuelles. Cette idée de l'amour va être projetée pendant tout le Moyen Age sur Dieu : le seul objet digne d'amour au sens où nous l'entendons c'est Dieu (la même chose dans la tradition musulmane). Le moment où apparaît l'espace possible d'un amour humain c'est lorsque les poètes de la tradition pré-islamique commence à dire que le divin est là : c'est la femme. Cette doctrine qui va devenir la base de la doctrine

mystique aussi bien chez les Musulmans à travers la tradition soufie que dans le christianisme à travers la tradition cathare, a été très fortement réprimée. C'est ici que l'idée "moderne" d'amour fait son apparition. L'origine réelle de l'idée moderne occidentale de l'amour n'a rien à voir avec le mariage. Dante tombe amoureux de Béatrice quand elle a 9 ans, ça n'a rien à voir avec le mariage. Bien avant le romantisme, le moment où l'amour entre hommes et femmes est chanté et valorisé, est l'époque baroque. À cette époque d'ailleurs, ce qui est exalté dans le sentiment amoureux, n'est pas la singularité de l'autre mais bien le lien en tant que lien amoureux. Ce qui différencie l'amour baroque de l'amour romantique tient à ce que ce ne sont pas l'objet ou le sujet de l'amour qui sont importants dans le discours. C'est le lien amoureux en tant que lien mystique qui apparaît comme l'important. À ce propos, je suis d'accord avec Freud (contre Lacan) quand il dit que si l'on regarde l'évolution de l'amour en Occident, on passe d'un rapport où le lien est sacralisé et où le sujet et l'objet amoureux n'ont pas de place, à une situation où ce sont l'objet amoureux et le sujet amoureux (ses états, son malheur, sa souffrance, sa joie, etc.) qui sont exaltés. L'amour baroque est proche de l'amour pour Dieu, tel qu'il existait au Moyen Age en même temps qu'il inaugure l'amour moderne. La passion amoureuse est discutée, pensée, reflétée, en dehors ou même contre le mariage (si on prend les opéras de Monteverdi ou simplement Roméo et Juliette). L'amour ne se passe pas dans le mariage : c'est lorsque le mari est parti aux croisades que le chevalier peut aller faire sa cour à la belle qui est restée au château. Tout le discours amoureux se situe hors du mariage.

Gilles Gagné : Oui mais ensuite on va mobiliser cet amour-là comme mode de constitution de la cellule familiale...

Olivier Clain : C'est surtout vrai dans le protestantisme. Chez Luther, il y a l'idée de devoir aimer. Tu dois aimer ta femme. Qu'est-ce que c'est comme amour quand on dit tu dois aimer? Ça pose quand même un problème qu'on ait fait de l'amour un devoir. C'est pour cette raison que je dis que la famille moderne n'est pas consubstantiellement liée à l'idée d'amour.

Stephen Shecter : Au contraire, Olivier. Dire qu'on doit aimer sa femme est très important parce que c'est de cette façon qu'est mobilisé le sentiment amoureux ...

Gilles Gagné : ... il reste donc seulement la nature contractuelle ...

Olivier Clain : ... contractuelle en ce qui concerne la procréation, c'est pour cela que je dis que Kant traduit très exactement 18 siècles de théologie chrétienne : le contrat concerne la procréation. Chez Thomas d'Aquin, la théorie des péchés est elle aussi fondée sur la finalité de la procréation. Ça, c'était pour répondre à Gilles relativement au rapport entre la famille moderne et l'amour.

Je n'ai pas très bien compris ce que tu voulais dire Stephen quand tu parlais de Milton et du droit de divorcer. On a déjà cela chez Luther : le mariage n'est pas un sacrement, on en revient à une doctrine naturaliste.

Michel Freitag : Il n'y a plus ni bénédiction ni sacrement chez les protestants. Les seuls qui aient gardé des sacrements, ce sont les anglicans, qui ne sont pas des protestants. La caractéristique fondamentale du protestantisme est justement la suppression du sacrement dans sa valeur ontologique.

Olivier Clain : Une dernière chose à propos du pacte. La question n'est pas de savoir si l'on fait des pactes concrets, au sens sociologique du terme. Le pacte du don chez Mauss, le pacte de la parole dans la tradition juive, est un pacte que l'on ne fait pas explicitement : il est là et c'est lui qui crée l'intersubjectivité et le sentiment amoureux. Je ne parle pas d'un pacte amoureux au sens d'un contrat (c'est pour cette raison que je fais une distinction radicale entre le pacte et le contrat). La même chose pour le pacte parental sauf que la seule chance pour qu'il y ait encore un lieu de socialisation primaire pour les individus qui apparaissent sur la terre n'est pas de maintenir la famille moderne qui confondait amour mariage et procréation (ça, c'est définitivement mort) mais qu'il y ait un pacte parental qui soit distinct du pacte amoureux. Ce processus de différenciation du pacte amoureux et du pacte parental est engagé depuis la Première Guerre mondiale. Ce pacte doit être d'abord culturel c'est-à-dire que quand on fait un enfant avec quelqu'un, il faut que ça cesse d'être confondu dans les esprits avec ce qui arrive dans la relation. Concrètement, le drame des familles aujourd'hui n'est pas la séparation en tant que telle. Il y a drame lorsque les gens confondent la vengeance de l'échec du rapport amoureux avec le fait qu'ils sont parents d'un enfant. Il faut arriver à faire une distinction claire, sur le plan culturel, entre le pacte amoureux et le pacte parental. Dans mon esprit, ils n'ont rien à voir avec des contrats et je suis parfaitement d'accord avec Daniel lorsqu'il dénonce les contrats de parentalité. Il est évident qu'une fois qu'on reconnaît le pacte parental comme étant antérieur à la famille moderne, profondément ancré dans toute la socialité humaine et dans toutes les familles qui ont existé dans les sociétés traditionnelles, et une fois qu'on valorise ce pacte comme une obligation morale absolue du point de vue culturel (obligation

renforcée juridiquement), ça signifie qu'on revient à une définition qui était propre aux sociétés traditionnelles. C'est précisément cela qu'on doit aller chercher dans les sociétés traditionnelles, cette idée qu'au fond ce qui est essentiel dans le rapport aux enfants ce ne sont pas les individus mais le lien en tant que tel. Une fois qu'on est père et mère, on ne peut plus revenir dessus : une fois que ce lien est noué, on ne peut pas le dénouer. C'est le seul d'ailleurs, car le lien amoureux peut se défaire. C'est dans ce sens que le pacte amoureux doit être considéré comme distinct du pacte parental. Le pacte parental ne se défait pas, même à travers un divorce.

Jacques Goguen : Dans le même sens qu'Olivier, j'aimerais faire une remarque sur la quasi-incompatibilité de l'amour et du mariage. À propos de l'étymologie du terme "conjugal" : le *conjuguum* est le joug en commun, c'est l'esclavage mutuel et ça n'a donc rien à voir avec l'amour.

En ce qui concerne la question de savoir ce qu'on doit faire aujourd'hui avec la famille postmoderne. Je remarque par exemple que les Européens ont de très bons systèmes de garderie qui prennent les enfants en charge dès l'âge d'un ou deux ans. Dans le même sens, je m'interroge sur l'idée des kibboutz en tant que permettant en autres la prise en charge de l'éducation des enfants dès leur naissance.

Michel Freitag : Il faudrait relativiser ce qu'Olivier a dit en ce qui concerne l'exclusion de l'amour physique et l'union amoureuse hors de la doctrine du mariage chrétien. Il me semble qu'il y a deux manières de le relativiser :

- d'une part, c'est sûr que dans le discours théologique il y a une dominante qui valorise la vie non-amoureuse et qui, au fond, fait du mariage un moindre mal dans le rapport à Dieu, et dans ce sens, fait du rapport amoureux entre êtres humains une diversion par rapport à l'amour divin. Mais dans la mesure où il y a reconnaissance du mariage - reconnaissance qui existe - je ne crois pas que la dimension amoureuse en soit exclue. Elle n'est peut-être pas mise en valeur ni exaltée par la théologie (elle est même plutôt réprimée) mais elle est impliquée dans la définition même de ce qu'est le sacrement du mariage à l'Église : ce n'est pas seulement un consentement spirituel car le sacrement a lieu au moment de la consommation du mariage et non pas au moment de la conception ou de la naissance d'un enfant, ce qui serait l'expression de l'efficacité instrumentale du mariage vis-à-vis de la reproduction. De fait, il y a reconnaissance de cette dimension d'amour dans le mariage même si les théologiens ont le souci de limiter cette dimension purement mondaine pour exalter finalement le célibat des prêtres.

- d'autre part, la réalité de l'institution du mariage dans l'église ne peut pas se limiter au discours théologique. Il s'agit de voir

quelle est la place de l'institution à l'intérieur du discours théologique, mais aussi quelle est la place de la reconnaissance par la pratique sociale de l'église d'un fait que, pendant longtemps, elle ne prétend pas contrôler. L'Église lui donne une certaine reconnaissance pour les chrétiens mais c'est un fait qui existait avant l'Église et qui lui est extérieur. Dans ce sens, c'est seulement à partir des XIV-XVe siècles et en coïncidence avec le développement du protestantisme que l'Église prend vraiment sur elle d'intervenir d'une manière précise dans le mariage. Avant cela, l'Église se contente de donner des conseils pour le Salut et, dans cette perspective, l'idéal est de ne pas se marier et de se consacrer directement à Dieu dans la vie ici-bas. C'est dans le même moment du début de la modernité que dans le protestantisme est marqué par la consécration du travail comme un lieu légitime de glorification de dieu, que le mariage va aussi être reconnu comme un lieu de sanctification et d'accomplissement de la glorification de dieu. C'est là que débute l'amour moderne, pas avant. C'est dans cette mouvance que se produit la mise en coïncidence, comme lieu de sanctification, du travail, de l'amour et de la famille. Une mouvance dont l'expression la plus forte, la plus systématique et la plus massive a été le protestantisme mais qui a eu aussi sa contrepartie dans différents courants antérieurs au moment historique propre de la rupture entre les courants protestants et l'Église qu'on appelle la Réforme, mais les courants protestants anticipent cette scission de plusieurs siècles : ils l'anticipent déjà en partie dans les tendances de la philosophie scholastique. C'est donc un mouvement qui va de la fin du mouvement des Communes jusqu'au début de l'État national, jusqu'au début du moment de la Réforme et de la Renaissance (il y a une certaine facilité à faire remonter l'amour moderne chez les troubadours mais je pense que chez eux, il ne s'agit que d'une flambée d'amour traditionnel). C'est là que se produit la nouvelle conception de l'amour dont la condition humaine est la reconnaissance de l'autre. Je ne suis pas sûr que dans l'amour courtois ou dans l'amour des sociétés traditionnelles - et en Grèce il n'en est pas du tout question - il y ait à proprement parler cette condition de la reconnaissance de l'autre, que mise en coïncidence avec l'expérience de l'amour physique et surtout, que cette reconnaissance et sa réalisation dans l'union physique soient limitées au cadre de la conjugalité familiale. L'amour proprement moderne est la mise en coïncidence de ces trois dimensions nonobstant cette non-reconnaissance de l'amour dans la doctrine chrétienne antérieure. Encore une fois, cette non-reconnaissance de l'amour dans la doctrine chrétienne antérieure coïncide avec un désintérêt marqué de l'Église pour la question dans son ensemble. Jusqu'aux XIII-XIVe siècles, ce qui intéresse le plus l'Église dans le mariage ce sont les règles d'héritage, ce sont les règles de légitimité et ce, parce que l'Église a un intérêt immédiat à ramasser toutes les successions qui n'ont pas d'héritiers légitimes - non pas

d'après le droit de l'Église mais d'après les coutumes traditionnelles de la famille. Alors évidemment, l'Église va refermer la famille et énoncer des règles concernant les bâtards afin que les biens des familles nobles qui s'éteignent puissent lui revenir. L'Église s'intéresse à l'amour autour du mariage mais pas dedans. Par contre, quand elle s'intéresse au mariage c'est y en mettant l'amour comme condition .

Daniel Dagenais : En ce qui concerne la chrétienté en général, la valorisation en soi de la vie familiale se passe sur deux plans à la fois : du côté catholique par la valorisation de l'idée de Sainte-Famille et du côté protestant à travers l'idée de vocation. Dès la fin du XVe siècle, l'Église catholique permet le remariage des veuves qui ne sont plus en âge de procréer, il s'agit déjà - implicitement - d'une reconnaissance de la sainteté *sui generis* du mariage. Avant cela, l'Église insiste sur le consentement des époux mais ne valorise pas la vie familiale en elle-même (elle valorise plutôt la vie de chasteté). L'Église a combattu toutes les pratiques de parenté - pratique romaine ou pratique barbare - sur la base d'une idée : le consentement des époux. Quand l'Église condamne l'adoption et toute une série d'autres pratiques, elle condamne les stratégies successorales des familles.

La rupture dans la doctrine chrétienne du mariage - si tant est qu'il en ait effectivement une - se situe à l'époque de la Réforme et apparaît dans l'idée de la Sainte famille. L'exemple suivant en est un indice révélateur. Les premiers tableaux dans lesquels apparaît Saint Joseph dans un rôle paternel datent du XVIe siècle. L'idée de sacraliser la vie familiale en elle-même - non pas le consentement des époux - et de reconnaître la dignité du mariage est à peu près contemporaine de la Réforme. L'idée de la Sainte famille est contemporaine de l'idée protestante selon laquelle c'est la vocation qui fonde les rapports entre époux et la vie familiale. Ça fait de la famille le lieu où l'amour a un sens. C'est d'ailleurs uniquement sur cette base, i.e. la sanctification de la vie ordinaire, que le développement de l'intimité est compréhensible.

Olivier Clain : Oui, mais c'est un devoir d'amour.

Daniel Dagenais : D'accord, mais ça élimine l'idée de l'amour mystique.

Olivier Clain : Une précision historique que Flandrin donne. Pourquoi les théologiens voulaient-ils tant qu'il y ait plaisir dans le rapport physique entre les époux et, en même temps, se foutaient éperdument de l'idée d'amour? C'est parce que toute la doctrine du Moyen Age concernant la procréation vient de Galien et d'Aristote et que c'est une doctrine qui veut que s'il n'y a pas plaisir de la femme, il ne peut pas y avoir procréation.

C'est sur la base de cette fausse théorie médicale que les théologiens peuvent dire qu'il est absolument indispensable que la femme jouisse pendant l'acte sexuel mais, par ailleurs, ils se fichent complètement de ce que les époux s'aiment ou non. Ça n'a rien de contradictoire.

Michel Freitag : Ça n'a rien de contradictoire non plus avec ce que Daniel dit. L'amour moderne qui a un fondement chrétien naît entre le XIII^e et le XV^e siècle mais pas dans la théologie de l'Église. La théologie crée un moule très lointain à travers l'amour divin et à travers la reconnaissance de la dignité absolue de la personne devant Dieu. Mais ce sont des éléments qui vont être ensuite ramenés sur terre et qui crée le cadre de possibilité de ce que vont faire la Réforme et la contre-Réforme.

Olivier Clain : On s'entend. Le mariage moderne je le fais aussi remonter au XVI^e siècle et pas avant.

Stephen Schecter : Chaunu, dans Le temps des réformes, montre qu'entre 1250 et 1550 il y a eu plusieurs réformettes qui n'ont pas marché jusqu'à ce que les conditions matérielles soient propices. Une des conditions matérielles étaient d'ailleurs le report de l'âge du mariage. Ceci confirme l'idée que c'est l'émergence des individus et l'augmentation du nombre des lettrés, qui ont permis que les gens soient capables de recevoir la nouvelle doctrine protestante. La même chose face au travail, comme Weber l'a montré. Avant la Réforme le travail n'était une vocation que chez les moines qui vivaient retirés du monde.

L'amour s'est matérialisé dans ce monde-ci à l'intérieur d'une certaine institution : la famille. Et même si les théologiens disent que l'amour est un devoir, il n'empêche que l'amour c'est aussi l'amour. Dans cette mouvance on trouve toute la dialectique du discours et des pratiques amoureuses à l'intérieur de la modernité.

En ce qui concerne Milton. Milton qui était puritain reconnaît l'individualité de la femme en tant qu'égale à l'homme à l'intérieur de la famille c'est pourquoi il dit qu'on peut divorcer quand il n'y a plus amour justement. Milton lui-même voulait divorcer. Tout ça pour dire que l'amour est vécu, ressenti, à l'intérieur de la structure familiale - couple compris - ce qui explique pourquoi, à l'époque contemporaine, la mort de la famille a des incidences sur les manières d'organiser des rapports de sexe, d'identité, des rapports parents/enfants - organisés et encadrés à l'intérieur de la famille. Autant de rapports qui, aujourd'hui, sont organisés de façon très différente à cause de la dissolution de la famille justement.

Il est clair que les familles monoparentales dirigées par des femmes gonflent les statistiques de la pauvreté et le paradoxe est que ce phénomène est en partie une conséquence de la transformation des

rapports entre hommes et femmes, non seulement en termes d'accès à des ressources économiques mais aussi sur la base de la transformation de l'amour, de l'identité, de toutes ces catégories de l'existence humaine. Tu utilises, Olivier, le terme de lien et tu dis qu'on ne peut pas nier l'autonomie des individus. Moi je pense qu'arrivés à un certain point, il nous faut laisser l'autonomie de côté ...

Olivier Clain : ... je suis d'accord avec ça, c'est pourquoi j'ai dit qu'une fois noué on ne pouvait plus dénouer le lien parental ...

Stephen Schecter : ... mais il faut laisser l'autonomie de côté même dans le rapport amoureux parce qu'elle est la manifestation phénoménologique de la violence entre les êtres. Au fur et à mesure que dans la pratique tout le monde manifeste la volonté de puissance appliquée directement sur des pratiques sociales, ça produit ce qu'on est en train de constater actuellement, y compris la transformation du droit. Le fait d'avoir recours à une confirmation juridique des affaires techniques est une manière de transformer le droit et de l'utiliser comme une consécration ...

Monique Benoît : Daniel ne se place pas d'un point de vue juridique, il parle de maternité sociale. Il pose le problème d'un point de vue technique : il dit que les mères porteuses sont techniquement des mères sociales ...

Stephen Schecter : ... oui, mais la reconnaissance juridique est juste une reconnaissance de ces pratiques techniques. Il s'agit de donner une justification sociale - et non plus juridique dans le sens classique - des droits particularistes de cette catégorie de personnes qui sont prêtes à faire ce genre d'échanges (mères porteuses, etc.). Alors on veut s'assurer d'avoir des moyens de poursuite en cas de non-livraison de la marchandise : mais ce n'est plus le droit classique - droit classique au sens de reconnaissance des personnes humaines -, c'est au contraire le droit utilisé pour bousiller toutes les catégories de la personne humaine et même les catégories à l'intérieur des rapports familiaux. Le droit est technicisé en tant que dimension juridique d'une transaction entre la mère porteuse et la mère naturelle. Une telle transaction n'est plus le droit classique.

La même chose en ce qui concerne les rapports de sexe : ils sont transformés en purs rapports de pouvoir. C'est comme si à la fin de la modernité la pensée critique disait : tout ce qu'on a réussi à montrer dans ce long passage de la tradition à la postmodernité est que toute l'histoire humaine était complètement idéologique et ne faisait que masquer des rapports de pouvoir. Maintenant assumons cela et montrons-nous au grand jour comme des êtres toujours impliqués dans des rapports de pouvoir constants et éternels!

Olivier Clain : Au Québec, jusqu'en 1990, les curés disaient aux femmes : même si votre mari vous bat il ne faut pas le quitter puisque vous avez des enfants avec. Jusque-là la doctrine chrétienne consiste à dire que quel que soit ce qui se passe dans la famille - indépendamment du fait que vous aimiez votre mari ou qu'il vous aime ou pas - vous devez assumer le fait que vous êtes liée à lui parce que vous avez des enfants. Qu'est-ce que ça prouve? Comme le dit Flandrin, même si à partir de 1925 les théologiens commencent à mettre l'amour à la base du rapport conjugal, jusqu'en 1990, ils vont quand même dire aux femmes (et c'est ce que je dénonce dans la modernité, ce mélange entre le mariage, le devoir d'amour, etc.) qu'elles doivent aimer leur mari et donc, qu'elle doivent rester avec même s'il les bat. Tout se passe comme si la théologie catholique avait été contaminée par la vision protestante : il y a désormais confusion entre mariage, parentalité et amour. Une confusion qui peut être dramatique. Je ne dis pas qu'idéologiquement la famille moderne n'a pas de valeur; je ne pars pas en guerre contre la famille moderne; je dis simplement qu'on ne peut pas a priori adopter un point de vue qui affirme la nécessité de garder de la famille moderne ...

Stephen Schecter : ... personne n'a dit ça

Olivier Clain : Je reste d'avis que l'idée protestante de devoir d'amour et l'idée de l'amour conjugal sont des idées problématiques.

Stephen Schecter : Bien sûr, mais c'était singulier à la modernité et c'est cela qui est important. La réactivation de la doctrine catholique de la fin du Moyen Age était une phase d'adaptation à cette nouvelle institution qu'est la famille moderne. Si cette famille moderne est en voie de dissolution, il faut essayer de déterminer quels seront les nouveaux arrangements qui pourraient réorganiser les catégories de l'existence. Exactement ce que la famille moderne a fait par rapport aux catégories d'existence de la société traditionnelle.

Olivier Clain : J'aimerais apporter une précision historique à propos du mariage (la remarque s'adresse plus particulièrement à Michel). Il est certain qu'à l'époque de l'extension de l'idéologie chrétienne du mariage, on a déjà chez les stoïciens un discours qui tend (Foucault en parle dans le dernier volume de son Histoire de la sexualité) à admettre la possibilité que l'union conjugale débouche sur la naissance de la grâce. Les stoïciens, en même temps que les chrétiens, ont une théorie dont la base est la bonne entente, la charis c'est-à-dire la grâce étendue sur la relation, indépendamment du plaisir physique. Plutarque dit, comme les stoïciens et

plus tard Augustin que la bonne entente dans le mariage suppose une modération pour ce qui est de l'amour érotique et donc, encore une fois, on assiste à l'association des deux.

Michel Freitag : Oui mais en même temps c'est aussi une redéfinition ou une recompréhension de l'amour. Ce n'est pas sortir l'amour du mariage. Le sens même de ce qu'on entend par amour est en train de prendre un contenu nouveau.

Olivier Clain : À un moment donné, le texte de Plutarque met en scène ceux qui, dans la société romaine du III^e siècle, sont les défenseurs de l'amour pour les garçons et ceux qui chez les stoïciens commencent déjà à défendre la possibilité de l'amour avec une femme. Toute la théorie occidentale de l'amour est fondée sur la conjonction de deux théories : la théorie platonicienne de l'amour homosexuel et la tradition juive de l'amour hétérosexuel avec le Cantique des cantiques. Dans le Cantique des cantiques, c'est la femme qui tient le discours amoureux. Quand on va voir réapparaître le discours amoureux en Occident il va s'agir d'un discours d'homme qui s'adresse à la femme et la femme n'entend pas ce discours-là. Dans l'amour courtois la femme a en face d'elle un discours de fou, un discours qu'elle ne veut et ne peut pas entendre; et c'est pour cette raison qu'elle exige des preuves et impose des épreuves, conditions de son écoute du délire amoureux.

Monique Benoît : Je comprends ce qui vient d'être dit au sujet du lien du juridique et du technique, mais je crois que Daniel ne fait pas ce lien justement. En ce qui concerne ce que tu dis sur les mères-porteuses, Daniel, je crois que tu prends trois exemples qui ne sont pas comparables. Pourquoi dis-tu que la question technique est à évacuer alors que tu prends précisément des exemples qui s'y rapportent directement?

Daniel Dagenais : Je ne pense pas qu'on puisse fonder un rejet du phénomène des mères-porteuses simplement sur une critique de la technique. J'ai pris l'exemple de Chantal Daigle et je le classe dans la même catégorie que le phénomène des mères porteuses. Comment est-il possible de faire ce qui peut sembler un amalgame entre le cas de Chantal Daigle, des mères-porteuses et du contrat parental? Si l'injonction avait triomphé en Cour suprême, on peut dire que Chantal Daigle serait devenue une mère porteuse contre sa volonté. Ce n'est pas tellement l'enfant qu'elle ne voulait pas, c'est le rapport avec un homme qu'elle refusait. Elle serait devenue une mère-porteuse contre sa volonté mais pas par une artificialisation technique dans ce cas-là mais par un décret de l'État. Ce qui est dissous ici est l'accord intersubjectif entre un homme et une femme pour donner la

vie à un enfant. C'est précisément ce qui m'apparaît fondamental tant dans les technologies de procréation que dans le phénomène des mères-porteuses : faire des enfants reviendrait à faire une job sociale. Je n'élimine pas la technique, j'essaie de penser sous la catégorie de maternité sociale des phénomènes apparemment distincts parce que c'est la conception de ce qu'est la maternité, de ce qu'est que donner la vie, qui va être changée, d'une façon ou d'une autre.

Stephen Schecter : Pourquoi dis-tu que c'est faire une job sociale? Je pense plutôt que les gens veulent avoir des enfants pour avoir accès à l'expérience d'être parents. Ça se trouve défini dans les termes de l'exercice d'une capacité de performance quelconque ou de l'accès à une expérience. Tout cela est une manifestation de l'accès à l'autonomie dans la vie contemporaine où l'État sert d'instrument à l'occasion. Pour le copain de Chantal Daigle, l'État n'est qu'un instrument : il est une manière de lui donner accès à l'expérience d'être père.

Michel Freitag : C'est au nom de son droit à la paternité qu'il a agi comme il l'a fait.

Monique Benoît : Je m'excuse mais le cas de Chantal Daigle est celui d'un vide juridique. Ça veut dire qu'avant la loi sur l'avortement, on a toutes été des mères porteuses virtuelles ...

Daniel Dagenais : Ce sur quoi j'insiste est ce qu'il faut maintenir : le rapport dans lequel on donne la vie. On peut le défaire par un vice juridique, on peut le défaire par une artificialisation technique, on peut le défaire par une nouvelle conception de la maternité mais c'est ce rapport qui est central et j'essaie de fonder un refus de sa dissolution. Je suis bien conscient de ce que je fais certains amalgames et certaines extrapolations ...

Jocelyne Majeau : Et la responsabilisation du père là-dedans? N'est-ce pas à la sortie du matriarcat qu'on a instauré le fameux mariage quand on s'est rendu compte justement que la participation du mâle avait quelque chose à voir dans la procréation des enfants et ce, dans le but de le responsabiliser face à sa progéniture? Qu'est-ce qu'on en a fait de cette fameuse responsabilisation? Vous parlez toujours de contrat des parents, etc. Je veux bien croire qu'il n'y a que des pères responsables autour de cette table, n'empêche qu'ils courent quand même les rues les pères non-responsables, c'est bien pour ça que le taux de monoparentalité est si élevé. On fait partie de la génération qui a refusé le mariage comme étant un devoir conjugal, comme étant un devoir d'aimer et si la génération qui a suivi la nôtre se marie de plus en plus c'est justement parce que ça répond

à un besoin de responsabiliser le mâle face à sa progéniture. On s'est rendu compte que ce n'était pas quelque chose qui venait naturellement chez les pères, contrairement à ce qui se passe chez la majorité des femmes. Je trouve que c'est un problème qui n'a pas été soulevé une seule fois au cours de l'exposé ou du débat.

Olivier Clain : Quand je parle de pacte de parentalité, ça signifie pour les hommes que lorsqu'ils ont mis un enfant au monde, ils ne peuvent plus revenir là-dessus ...

Jocelyne Majeau : ... mais pourquoi y-a-t-il autant de pères qui se défont de leur rôle de père?

Olivier Clain : Ça fait partie des problèmes de la famille, comme Daniel l'a souligné ...

Michel Freitag : Dans la société moderne autant que dans les sociétés traditionnelles, les pères étaient tout autant responsables que les mères. Ils n'étaient pas responsables des mêmes choses mais il y avait un partage, une distribution des responsabilités. Les pères étaient responsables sur le plan économique, sur le plan de la formation des enfants et de leur avenir quand les femmes donnaient les soins à l'intérieur de la famille...

Jocelyne Majeau : ...les pères étaient responsables en autant qu'ils étaient mariés, ils n'étaient pas responsables de leurs bâtards!

Michel Freitag : C'est vrai. Il se trouve que le bâtard était refusé dans le cadre normal de la vie en société, exactement de la même manière que d'autres choses étaient alors refusées qui sont maintenant acceptées. Le problème se pose à partir du moment où il y a rupture de ce cadre social dans lequel s'exerçait la responsabilité, c'est-à-dire à partir du moment où il y a séparation des familles. La responsabilité première de la femme (liée au soin d'allaiter, etc.) dans la famille traditionnelle, la femme la ressent encore plus fort dans la situation intermédiaire de séparation tandis que l'homme se sent moins responsable parce qu'il ne sait plus exactement de quoi être responsable. La femme garde l'enfant pour elle et l'homme devrait être responsable de payer une pension. Ça veut dire qu'il faut recréer un cadre normatif qui gère cette situation de divorce, de séparation. Ce n'est pas seulement une question de responsabilité, il s'agit de rebâtir un nouveau cadre normatif.

Jocelyne Majeau : Responsabilité ne veut pas seulement dire responsabilité économique.

Stephen Schecter : Je pense que vous avez fait un saut dans l'argument. Quand les couples modernes se séparent c'est très peu parce que les pères sont irresponsables, c'est parce que le couple ne marche pas et ça c'est typique d'une société postmoderne où chaque adulte croit à son droit à l'autonomie manifesté dans la réalisation de soi dans l'amour le plus parfait. Une fois qu'on enlève tout le carcan de la famille moderne, il ne reste que le pur affect. Quand le couple ne peut pas supporter cela, c'est un "set up" d'avance. Si on sépare le lien amoureux du lien parental, c'est ce qui arrive. Mais même quand les parents se séparent (juridiquement, économiquement, etc.) ils se retrouvent plus mariés que jamais parce qu'il y a les enfants. Étant donné qu'un signe contemporain de la réussite d'un couple est d'avoir des enfants, ces gens qui viennent de se séparer vont en refaire avec d'autres : résultat, ils vont nouer plusieurs liens indissolubles, ce qui va créer des personnes complètement éclatées et des enfants complètement schizos. Que chacun baise avec qui il veut mais il ne faut pas oublier pour autant qu'on est lié par un contrat à vie avec celui ou celle avec qui on a fait des enfants.

Olivier Clain : C'est exactement ce que je dis.

Stephen Schecter : Comme le Duc de Saint-Simon : chambre à part mais enterrés dans le même tombeau! Mais c'est un arrangement social tout à fait inacceptable aujourd'hui car les gens veulent vivre tout de suite avec la personne pour laquelle ils brûlent pour 5 mn., 5 mois ou 5 ans!

Olivier Clain : La question n'est pas là. Mais tu touches juste quand tu dis qu'il faut faire prendre conscience aux gens que le lien parental est indissoluble. Ce qui se dissout tout seul c'est seulement le lien amoureux mais le lien parental est indissoluble et il implique la coparentalité. Je suis d'accord avec toi pour dire qu'il y a absence d'autonomie dans le lien de parenté. Je suis aussi d'accord pour dire qu'à l'échelle des rapports sociaux en général, il faut que les gens apprennent qu'il y a des limites au rêve, au désir, etc. C'est le problème durkheimien de l'anomie. Par contre, je crois que s'il est une chose sur laquelle on ne pourra plus revenir - quels que soient les nostalgies ou les espoirs - et ça c'est un héritage de la modernité, c'est que dans le lien amoureux il y a une autonomie définitive. Les individus, aujourd'hui, créent leur rapport amoureux comme ils l'entendent et c'est peut-être la seule sphère de leur existence où ils peuvent exercer leur poïésis, au sens où Barthes disait que l'art, aujourd'hui, consiste d'abord à construire sa vie. Barthes est postmoderne mais il dit quelque chose de juste, à mon avis, en ce qui a trait à notre situation devant le rapport amoureux. On ne peut pas revenir en arrière, la seule chose qu'on

puisse faire (ce n'est pas une question juridique mais une question esthétique et culturelle) est de critiquer l'idée moderne d'amour, une idée qui était exclusivement fondée sur la croyance en la valeur absolue de la particularité de l'autre. Il faut revaloriser ce qui était le propre des sociétés traditionnelles, c'est-à-dire poser que le lien vaut en tant que lien et que la relation amoureuse vaut donc pour elle-même.

Michel Freitag : Je suis d'accord avec tout ce que tu as dit sauf avec un implicite qui ne me paraît pas clair. Il faudrait aller plus loin dans ce que tu dis Olivier : il y a une indépendance du lien amoureux et du rapport de parentalité mais c'est une indépendance dans les deux sens, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas, ensuite, dans un autre lien amoureux, de refaire des enfants, etc. , quatre ou cinq fois de suite. Là ça ne marche plus. Un peu comme dans la société chinoise où on dit : pas plus d'un enfant par couple. Dans notre cas, on pourrait dire pas plus d'un enfant par personne. Il y aura des contraintes objectives qui vont être anticipées dans les relations qu'on va nouer. Pour le moment, ces contraintes ne sont pas anticipées. Je suis d'accord avec l'idée de l'autonomie dans l'amour, mais on n'a pas le droit de continuer à faire des enfants au nom de cette autonomie dans l'amour. Il y aura à reconstituer quelque part un lieu où la coparentalité pourra s'exercer dans une structure stable, dans une présence relativement continue. On gardera bien sûr le droit d'avoir des rapports amoureux mais à condition qu'ils ne soient pas les amorces de nouvelles familles.

Olivier Clain : Je suis tout à fait d'accord. Quand je dis qu'il y a une autonomie de fait du lien amoureux, je pense aussi aux formes un peu marginales - statistiquement parlant - de l'amour : l'amour homosexuel chez les hommes et les femmes, des formes dorénavant parfaitement légales qui sont aussi un fait culturel.

Ces formes sont à dissocier du lien parental et c'est là qu'intervient la question de la technique. Deux femmes qui voudraient avoir un enfant sans passer par un pacte avec un homme, à mon avis, il va falloir leur répondre non. Pareil pour deux hommes. Il ne doit pas y avoir un droit automatique qui permette à des personnes amoureuses (deux hommes ou deux femmes) de se faire un enfant. Just too bad!

Gilles Gagné : La famille moderne dont tu parles a réalisé une synthèse précaire de plusieurs dimensions : la naissance, la maternité, la parentalité, la reconnaissance délirante de l'autre, etc. La question est de savoir ce qu'on fait avec les morceaux quand la forme sociale synthétique qu'était la famille moderne s'effondre. Le problème est de régir, indépendamment l'un de l'autre, chacun des morceaux. Mais tout ça ça revient à devoir faire

du bricolage! Ta thèse vis-à-vis de Daniel consiste à dire qu'il n'y a pas grand chose à sauver de la famille moderne parce qu'elle n'a rien ressaisi de vraiment fondamental. Mais au contraire, elle a eu une fonction synthétique. Une fois que toutes les dimensions dont j'ai parlé sont séparées les unes et autres, elles se prêtent, chacune, à des recombinaisons et à des manipulations techniques au sens large, c'est-à-dire instrumentales, juridiques, ad hoc, etc. Faire ce genre de bricolage exige beaucoup de culture et beaucoup de normativité!! Les homosexuels n'ont pas le droit d'avoir des enfants, où tu vas chercher ça toi?

Olivier Clain : Ils peuvent bien avoir des enfants par ailleurs. Ils n'ont pas le droit de s'en faire faire.

Gilles Gagné : Quand un couple s'entend pour faire un enfant, c'est déjà faire techniquement un enfant par l'intermédiaire des organes sexuels! On se fait déjà des enfants depuis un bon bout de temps mais toi tu décides qu'on ne s'en fera pas techniquement au sens métallique du terme technique!

Olivier Clain : Non! Où on va la chercher la norme? Dans le fait que depuis qu'il y a reproduction sexuée chez les espèces animales, les 200 milliards d'êtres humains qui sont passés sur la terre sont nés avec un père et une mère biologiques.

Gilles Gagné : Je ne vois pas la différence entre deux homosexuels qui se font un enfant et Berthe et Maurice qui s'en font un parce que c'est bon pour leur rapport de couple! La seule différence est l'aspect métallique de la technique!

Olivier Clain : Non, dans le cas des couples homosexuels, ce sont deux hommes ou deux femmes qui font intervenir la technique pour suppléer au fait qu'ils sont amoureux, qu'ils n'assument pas le fait d'être dans un amour homosexuel et de devoir passer par l'autre sexe pour procréer. Il ne s'agit pas de dire "il faut que...". Il faut regarder les contraintes objectives qui résultent de l'éclatement de la famille moderne (qui, contrairement à ce que tu disais Daniel, ne date pas d'il y a dix ans mais de la Première Guerre mondiale en ce qui concerne l'Europe). Le tout est de savoir si on peut déduire de ces contraintes objectives une normativité objective qui n'irait pas dans le sens de la postmodernité - i.e. de la déresponsabilisation totale. Si j'insiste sur le pacte parental c'est précisément pour protéger quelque chose non seulement de la modernité mais aussi de la tradition et ce quelque chose est le lien de parentalité, où ce n'est pas l'État qui prend en charge complètement les enfants. L'État a déjà pris les enfants en

charge pour beaucoup : l'éducation, l'hygiène, les crèches et il n'est pas question de revenir là-dessus. Cependant il faut préserver quelque chose aussi bien de la société moderne que de la société traditionnelle : l'idée de parentalité.

Stephen Schecter : C'est comme si tu disais que le dernier lieu de l'autonomie, du privé, se trouvait encore protégé et qu'il suffit d'élargir cela. À mon avis, la normativité ne peut pas se trouver là. Je pense que même dans l'amour, si on était le moins intelligent, on pourrait trouver quelque chose qui est de l'ordre de la reconnaissance. L'amour n'est pas seulement un exercice de l'autonomie. Alors je ne suis pas d'accord avec toi quand tu dis qu'on ne peut pas revenir sur cette conquête de la modernité.

Olivier Clain : Une dernière précision. En lui-même le lien amoureux (tomber amoureux, c'est tomber sous le joug) apparaît antithétique avec l'idée d'une autonomie de l'ego, de la personne, de ses choix libres. Luhman a parfaitement raison dans sa théorie de l'amour quand il dit que c'est quelque chose qui advient sans qu'on l'ait voulu. Maintenant, on ne pourra pas revenir à une société où le lien amoureux sera défini par l'extérieur des individus, c'est-à-dire par des normes qui seront soit institutionnelles (à travers le mariage) soit culturelles. Cette séparation dont je parle entre lien amoureux et lien de parentalité existait d'ailleurs dans pas mal de sociétés traditionnelles mais c'était toujours seulement l'homme qui jouissait de la liberté amoureuse. Le cas typique est la société grecque mais on pourrait en citer d'autres. Cette séparation dont je parle n'est pas un a priori, on peut la fonder sociologiquement et historiquement et surtout dans la situation contemporaine. À partir de là, il me semble qu'on peut trouver des normes objectives concernant la question de la reproduction technique. Je suis d'accord avec Daniel en ce qui concerne une chose : le désir d'enfants (qui est parfaitement naturel) ne peut pas être érigé en absolu par un individu et même par un couple. Il va falloir aussi que les gens acceptent que la nature les a faits stériles et qu'après tout on peut vivre sans enfants. L'absolutisation du désir d'enfants qui consiste à dire "j'ai droit à un enfant" est caractéristique de l'idéologie postmoderne. Une idéologie que je trouve tout à fait problématique. Je pense qu'il faut partir de l'idée qu'il ne s'agit pas d'un leurre complet que de vouloir dégager des normes objectives.

Stephen Schecter : En séparant lien amoureux et lien parental, ça situe encore le sens dans le rapport amoureux où l'autonomie s'exprime et ce, à l'encontre des autres lieux.

Michel Freitag : Ce qu'il faut faire et là-dessus, on est tous d'accord, c'est reconnaître des normes pratiques. Finalement les discordances qui existent entre nous concernent la nature de ces normes pratiques mais l'important est qu'on soit d'accord sur le fait qu'il ne revient pas à chacun de se créer ses propres normes : il faut qu'elles deviennent un cadre d'anticipation des rapports et des engagements.

Je voudrais enfin relever qu'il existe une autre dimension de la famille qui n'a pas du tout été abordée dans notre discussion, c'est celle de la vie commune, au sens matériel, au sens du lieu, au sens du ménage. Elle aussi pose problème.

NUMEROS DES CAHIERS DE RECHERCHE DÉJÀ PARUS :

- 0 - *Débats sur la Révolution*. Séminaires tenus durant l'année 1989.
- 1- *Postmodernité, compréhension, normativité : quelques propositions typologiques* (exposé de Michel Freitag et discussion). Séminaire du 25 janvier 1991.
- 2- *Postmodernité, théorie et rhétorique en sciences humaines* (exposé de Gilbert Laroche et discussion). Séminaire du 1er mars 1991.
- 3- *L' "histoire" de la postmodernité : modernité esthétique, postmodernisme et communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). Séminaire du 22 mars 1991.
- 4- *Analytique de la postmodernité : le paradoxe de la monnaie et le système de la dette* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). Séminaire du 5 avril 1991.
- 5- *Juridicisation et postmodernité* (exposé de Georges Lebel et discussion). Séminaire du 10 mai 1991.
- 6- *Lyotard et la condition postmoderne* (exposé de Gilles Gagné et discussion). Séminaire du 6 septembre 1991.
- 7- *Théories sur la postmodernité : Lyotard, Rorty et Agamben*. (exposé de Jacques Mascotto et discussion). Séminaire du 11 octobre 1991.
- 8- *Sur la philosophie contemporaine* (exposé de Olivier Clain et discussion). Séminaire du 8 novembre 1991.
- 9- *L'identité aujourd'hui* (exposé de Charles Taylor et discussion). Séminaire du 6 décembre 1991.
- 10- *Le système de stratification* (exposé de Stephen Schecter). Séminaire du 17 janvier 1992.
- 11- *Critique de la société de communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). Séminaire du 21 février 1992.
- 12- *Le communisme et la Russie hier et aujourd'hui* (exposé de Olivier Clain et Jacques Mascotto). Séminaire du 19 mars 1992.
- 13- *Lévinas: essai de reconstruction* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). Séminaire du 3 avril 1992.
- 14- *La famille: constitution, dissolution et enjeux normatifs liés à celle-ci* (exposé de Daniel Dagenais et discussion). Séminaire du 11 décembre 1992.

Faire parvenir toute correspondance à :

Groupe interuniversitaire d'étude sur la postmodernité

Département de sociologie

UQAM

C. P. 8888, Succursale A

Montréal, Québec

H3C 3P8

SOMMAIRE

La famille: constitution, dissolution et enjeux normatifs liés à celle-ci. (Présentation de Daniel Dagenais et discussion)
