

Les «forêts tropicales » du mariage hétérosexuel.

Loi naturelle et lois de la nature dans la théologie actuelle du Vatican

Éric Fassin¹

Revue d'éthique et de théologie morale, « La loi naturelle. Le retour d'un concept en miettes ? », dir. Éric Gaziaux et Laurent Lemoine, numéro hors-série, n° 261, septembre 2010, pp. 201-222.

Tout dialogue entre la théologie et les sciences sociales, en matière de loi naturelle, suppose de distinguer clairement celle-ci des lois de la nature. En effet, s'il est possible de confronter loi naturelle et raison scientifique, les lois de la nature ne sauraient en aucun cas fonder les sciences de la société. Le premier point tient à l'épistémologie, dès lors que celles-ci sont des sciences ; le second est d'ordre théorique, du fait qu'elles se veulent sociales. Si l'échange est si rare entre ces disciplines scientifiques et la théologie, c'est peut-être, on en fera ici l'hypothèse, que s'estompe, dans la théologie vaticane d'aujourd'hui, la frontière entre la loi naturelle et les lois de la nature. Or ce qui pourrait n'être qu'un jeu de mots involontaire se révèle d'une logique inséparablement politique et intellectuelle. En effet, c'est autour des questions qui dans nos sociétés concernent le genre et la sexualité, le mariage, la filiation et la reproduction, que s'instaure pareille confusion. C'est donc en tant que sociologue intéressé à ces enjeux qui constituent l'actualité des questions sexuelles que je me propose ici d'esquisser une analyse de la naturalisation théologique de la loi naturelle.

I. La vérité historique des sciences sociales

¹ Sociologue, professeur agrégé à l'École normale supérieure, chercheur à l'Institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociaux (IRIS, CNRS / EHESS).

Sans doute les sciences sociales renoncent-elles aujourd'hui à chercher des lois sociologiques universelles, sur le modèle des sciences de la nature – sans abandonner pour autant leur ambition scientifique. Il ne s'agit certes pas de renouer avec les débats du dix-neuvième siècle (la querelle des méthodes ou *Methodenstreit*), en particulier avec l'opposition de Dilthey entre des « sciences de la nature » fondées sur « l'explication » et des « sciences de l'esprit », reposant sur la « compréhension ». Au contraire, pour ce qui concerne les sciences sociales, Jean-Claude Passeron renvoie dos-à-dos la prétention scientifique de la « méthode expérimentale » et la tentation philosophique de « l'herméneutique sauvage » (p. 10)². En réalité, il l'affirme avec force dans un traité qui en précise la spécificité épistémologique, le « raisonnement sociologique » est lui-même de nature historique : c'est ce qu'il appelle « l'indiscernabilité assertorique de l'histoire et de la sociologie » (p. 8). La remarque vaut d'ailleurs aussi bien pour l'ensemble de ces disciplines, qu'il s'agisse de l'anthropologie, de la géographie ou de la science politique : il n'est de sciences sociales qu'historiques.

C'est pourquoi, martèle Jean-Claude Passeron dans sa défense d'une épistémologie « non-poppérienne » des sciences sociales, celles-ci ne doivent pas succomber à « l'illusion nomologique » qu'engendre l'imitation naïve des sciences de la nature fondées sur des vérités réfutables. Pour leur part, les savoirs qui prétendent rendre compte de la société ne peuvent abstraire leurs propositions du monde historique. Celui-ci est en effet défini comme « l'ensemble des occurrences observables lorsqu'elles ne peuvent être désassorties de leurs coordonnées spatio-temporelles sauf à perdre le sens que l'on vise en assertant sur elles. » Autrement dit, les vérités historiques ne sauraient être désindexées du contexte dans lesquelles elles s'inscrivent, soit du

² Jean-Claude Passeron, *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Nathan, 1991 (édition revue et augmentée, Albin Michel, 2006 ; le sous-titre devient alors : *Un espace non-poppérien de l'argumentation*). La pagination des citations renvoie ici à l'édition originale.

« sous-ensemble du monde historique dont on peut montrer que sa description est indispensable pour les sens d'une assertion empirique quand on veut trancher de la vérité ou de la fausseté de cette assertion. » (pp. 398-399)

Les sciences sociales sont ainsi à mi-chemin de « l'idiographie », soit des singularités absolues, et de la « nomologie », soit des régularités parfaites (p. 79). Elles ne proposent que des « semi-noms propres », qu'on pourrait aussi bien qualifier de « noms communs imparfaits » (p. 61), soit une manière de types-idéaux wébériens. C'est bien pourquoi les sciences sociales ne connaissent que le « raisonnement naturel » : « le recours aux langues artificielles ne peut être que momentané », car « la sociologie, comme l'histoire ou l'anthropologie, ne peut parler, dans ses énoncés finaux, qu'en langue naturelle. » (p. 373). Il ne s'agit pas seulement de sciences historiques, mais aussi de sciences sociales, en ce sens qu'elles parlent la même langue que la société dont elles parlent. Elles ne sont pas « naturelles » au sens des sciences de la nature ; c'est plutôt qu'elles sont de même nature que les sociétés qu'elles décrivent, et dans lesquelles elles s'inscrivent.

Cette question épistémologique rejoint celle posée par Pierre Bourdieu, dans une perspective de sociologie de la science³. Dès lors qu'il traite (de longue date) du « champ scientifique », celui-ci ne se soucie pas tant, comme le fait Jean-Claude Passeron, d'une condition interne définissant le raisonnement sociologique, mais des conditions externes qui délimitent, et même limitent le métier de sociologue. Autrement dit, le savoir est historique pour autant qu'il est circonscrit dans et par un contexte social, soit des conditions de possibilité et d'impossibilité. La question se pose dès lors : les sciences sociales sont-elles vouées au relativisme, ainsi que le suggère la sociologie des sciences d'un Bruno Latour, voire au nihilisme, comme le leur reprochait déjà un philosophe comme Leo Strauss, critique de cet historicisme moderne au nom du « droit naturel » ?

³ Pierre Bourdieu, *Science de la science et réflexivité*, Raisons d'agir, 2001.

Il en va de leur scientificité : « est-ce que la vérité peut survivre à une historicisation radicale ? » On voit l'enjeu philosophique de cette interrogation : « Est-ce que l'historicisme radical qui est une forme radicale de la mort de Dieu et de tous ses avatars ne conduit pas à détruire l'idée même de vérité, se détruisant ainsi lui-même ? » Ou pour le dire de manière plus « scolaire » : « la sociologie et l'histoire qui relativisent toutes les connaissances en les rapportant à leurs conditions historiques, ne sont-elles pas condamnées à se relativiser elles-mêmes, se condamnant ainsi à un relativisme nihiliste ? » (p. 11) Pour les sciences sociales, l'enjeu est décisif. C'est pourquoi Pierre Bourdieu y a consacré la dernière année de son cours au Collège de France, en 2000 – 2001.

Or si le problème est sociologique, la réponse que donne le sociologue ne l'est pas moins. Il y a bien une « genèse historique de vérités supposées transhistoriques » (p. 10) ; toutefois, cette histoire de la raison n'en est pas la négation. Dans le champ scientifique, les rapports de force, soit la logique de concurrence, deviennent en effet des « *mécanismes d'universalisation* tels que les contrôles mutuels. » (p. 162) En réalité, « la connaissance scientifique est l'ensemble des propositions qui ont survécu aux objections. » (p. 163) C'est bien pourquoi « une vérité qui a subi l'épreuve de la discussion dans un champ où des intérêts antagonistes, voire des stratégies de pouvoir opposées, se sont affrontés à son propos, n'est en rien affectée par le fait que ceux qui l'ont découverte avaient intérêt à la découvrir. » (pp. 163-164).

Dans ces conditions, l'épistémologie n'est que « la formalisation de 'règles du jeu' qui doivent être observées dans le champ, c'est-à-dire des règles sociologiques des interactions dans le champ, notamment des règles d'argumentation ou normes de communication. » (p. 164) *In fine*, les conventions qui définissent l'appartenance au champ scientifique, apparaissent donc moins arbitraires, qu'elles ne se révèlent les conditions de possibilité de la scientificité. Ainsi, la vérité scientifique est précisément un effet des conditions

sociales qui semblaient, dans un premier temps, en saper la possibilité : « l'objectivité est un produit intersubjectif du champ scientifique. » (p. 163).

L'historicité des sciences sociales ne les condamne donc pas au relativisme. Leur scientificité découle inéluctablement des conditions sociales de leur production ; elle ne s'y réduit pas. « On peut sauver la raison », conclut Pierre Bourdieu, « sans invoquer, comme un *Deus ex machina*, telle ou telle forme de l'affirmation du caractère transcendantal de la raison. Cela en décrivant l'émergence progressive d'univers dans lesquels pour avoir raison, il faut faire valoir des raisons, des démonstrations reconnues comme conséquentes, et où la logique des rapports de force et des luttes d'intérêt est ainsi réglée que la 'force du meilleur argument' (dont parle Habermas) a des chances raisonnables de s'imposer. » (p. 161) La vérité scientifique a une histoire ; elle n'en est pas fautive ni même fictive pour autant. Les sciences sociales nous invitent donc à penser une vérité qui ne transcende pas l'histoire, mais qui s'y déploie.

II. L'universalité anthropologique

Si les sciences sociales ne sont pas condamnées au relativisme, la question de l'universalité n'y reste pas moins problématique – c'est-à-dire qu'elle y est construite comme un problème qui alimente la réflexion : on dira donc, plus précisément, qu'elle est problématisée. On la trouve ainsi dès le chapitre d'ouverture des *Structures élémentaires de la parenté*⁴. Cet ouvrage fondateur de la modernité anthropologique prend en effet pour point de départ la distinction entre nature et culture, mais c'est pour la poser en termes logiques, et non pas chronologiques. À la manière d'Émile Durkheim, qui, délaissant la

⁴ Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton & Co., 1967 (1947). J'ai proposé une première discussion sur ce point dans « Usages de la science et science des usages. À propos des familles homoparentales », *L'Homme*, numéro spécial « Question de parenté », 154-155, avril - septembre 2000, repris dans mon recueil, *L'inversion de la question homosexuelle*, Amsterdam, deuxième édition augmentée 2008 (2005), pp. 163-185.

question des origines, s'était attaché aux « formes élémentaires », plutôt que « primitives », de la vie religieuse⁵, Claude Lévi-Strauss écarte l'hypothèse, chère à la philosophie politique classique, d'un état de nature : « on ne peut », précise-t-il d'emblée, « se référer sans contradiction à une phase de l'évolution de l'humanité au cours de laquelle celle-ci, en l'absence de toute organisation sociale, n'en aurait pas moins développé des formes d'activité qui sont partie intégrante de la culture. » (p. 3)

Le père du structuralisme retient néanmoins l'opposition conceptuelle entre nature et culture, mais à des fins différentes. « Partout où la règle se manifeste, nous savons avec certitude être à l'étage de la culture. Symétriquement, il est aisé de reconnaître dans l'universel le critère de la nature. » (p. 10) Il s'agit d'une définition *a priori* : « posons que tout ce qui est universel, chez l'homme, relève de l'ordre de la nature », et « que tout ce qui est astreint à une norme appartient à la culture et présente les attributs du relatif et du particulier. » Or cette opposition remplit une fonction paradoxale : elle sert à définir comme un « scandale » – logique, et non moral. « Car la prohibition de l'inceste présente, sans la moindre équivoque, et indissolublement réunis, les deux caractères où nous avons reconnu les attributs contradictoires de deux ordres exclusifs : elle constitue une règle, mais une règle qui, seule entre toutes les règles sociales, possède en même temps un caractère d'universalité. » (*ibid.*)

Cependant, le paradoxe redouble. Qu'en est-il en effet de cette universalité ? L'enquête anthropologique montre bien que les règles qui définissent la prohibition de l'inceste manifestent des variations infinies : ce qui est permis ici est interdit là-bas, et ainsi de suite. Pour Claude Lévi-Strauss, « la question n'est pas de savoir s'il existe des groupes permettant des mariages que d'autres excluent, mais plutôt s'il y a des groupes chez lesquels aucun type de mariage

⁵ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, 1960 (1912). Voir les notes des pages 1 et 11.

n'est prohibé. La réponse doit être, alors, absolument négative. » (p. 11) La règle peut bien n'être nulle part semblable, elle est partout présente. Loin de tout dénominateur commun transcendant la diversité des cultures, cet universel s'avère une forme sans contenu fixe. On reconnaît ici le principe même du structuralisme. « L'universalité exprime seulement le fait que la culture a, toujours et partout, empli cette forme vide, comme une source jaillissante combe d'abord les dépressions qui entourent son origine. Contentons-nous pour l'instant de cette constatation qu'elle l'a emplie de ce contenu qu'est la Règle ». Et de conclure : « *Le fait de la règle*, envisagé de façon entièrement indépendante de ses modalités, constitue, en effet, l'essence même de la prohibition de l'inceste. » (p. 37)

L'enjeu ne concerne pas seulement l'anthropologie générale ; s'il nous intéresse ici particulièrement, c'est qu'il pose les questions sexuelles au centre de la définition d'une universalité anthropologique – et précisément du fait de leur position à l'articulation entre nature et culture. En effet, « cette règle, sociale par sa nature de règle, est en même temps pré-sociale à un double titre : d'abord, par son universalité », on l'a vu, mais aussi, « ensuite, par le type de relations auxquelles elle impose sa norme. » La vie sexuelle serait en effet, selon Claude Lévi-Strauss, à la fois non-sociale (« elle exprime au plus haut point la nature animale de l'homme »), et anti-sociale (« des désirs individuels dont on sait suffisamment qu'ils sont parmi les moins respectueux des conventions sociales »). Toutefois, « si la réglementation des rapports entre les sexes constitue un débordement de la culture au sein de la nature, d'une autre façon la vie sexuelle est, au sein de la nature, une amorce de la vie sociale », puisque cet instinct requiert « la stimulation d'autrui ». Bref, « c'est sur le terrain de la vie sexuelle, de préférence à tout autre, que le passage entre les deux ordres peut et doit nécessairement s'opérer. » (p. 14).

Il est important d'avoir en tête ces arguments pour comprendre les débats qui ont agité la société française depuis la fin des années 1990, à propos du Pacs (Pacte civil de solidarité), et au-delà. On y retrouve en effet ce que j'ai proposé d'appeler « l'illusion anthropologique » : contre les revendications liées aux couples de même sexe, qu'il s'agisse de mariage, d'adoption ou d'assistance médicale à la procréation, on invoque volontiers des lois universelles inscrites dans la culture humaine, soit des « fondements anthropologiques ». Sans revenir sur les arguments que j'ai pu développer pour récuser pareille logique⁶, je voudrais la montrer à l'œuvre lors d'une séance publique qui révèle à mon sens toutes les ambiguïtés du mot « anthropologie » – entre loi naturelle et lois de la nature. Le 12 octobre 2005, à l'Assemblée nationale, la mission d'information consacrée à la réforme du droit familial organisait une table ronde avec des juristes (Alain Bénabent et Daniel Borrillo), un psychiatre et psychanalyste (Charles Melman), un théologien (Xavier Lacroix) ; sociologue, je complétais l'échantillon d'« experts » sollicités pour réfléchir, en particulier, aux conséquences à tirer de l'innovation que constitue le Pacs⁷.

S'il me paraît utile de me faire l'ethnographe d'une scène dont j'étais l'un des acteurs, c'est que l'observation participante permet d'en mieux saisir les enjeux, qui touchent à la définition même de l'anthropologie. En effet, ce n'est pas en tant que psychanalyste ou que psychiatre que Charles Melman prend la parole, juste après l'avocat et professeur de droit Alain Bénabent : « Essayant tout comme vous de m'orienter dans cette difficile question, je n'ai évidemment pas le point de vue du juriste, mais seulement celui de l'anthropologue. » C'est pour poser les lois de l'anthropologie en deçà ou au-delà des lois démocratiques : « l'institution sur laquelle nous sommes en train de nous pencher, l'institution familiale, n'est pas une création du droit et n'a pas été décidée par un vote

⁶ Voir en particulier Éric Fassin, *L'inversion de la question homosexuelle*, op. cit.

⁷ *L'enfant d'abord. Cent propositions pour placer l'intérêt de l'enfant au cœur du droit de la famille*, Rapport de la mission d'information présidée par Patrick Bloche, rapporteure : Valérie Pécresse, n°2832, tome 2, février 2006, documents d'information, Douzième législature, p. 299 – 318.

d'assemblée : elle semble caractéristique de notre espèce en ce sens que, bien avant que notre histoire n'ait commencé à s'écrire, et du fait d'une autorité dont nous ignorons tout, elle a réuni un homme et une femme afin qu'ils maintiennent ensemble une liaison stable dans le but de produire et d'élever des enfants. »

Sans doute l'orateur rappelle-t-il que « les anthropologues ont ainsi souligné la sophistication des règles d'échange des femmes », mais c'est pour en tirer la conclusion suivante : « La famille est ainsi organisée comme si, loi étrange, l'activité sexuelle devait 'se payer' de l'obligation d'une transmission des générations... » (p. 301) De fait, le théologien Xavier Lacroix invoque aussitôt une même logique d'universalité pré-sociale : « Contrairement à ce qu'affirment certains », en particulier l'auteur de ces lignes, « il existe une définition anthropologique du mariage, qui vaut universellement : il s'agit de l'institution qui articule l'alliance entre l'homme et la femme avec la succession des générations. » L'enjeu n'est pas seulement théorique, mais en même temps politique : « Si d'aventure le terme de mariage était étendu à des unions entre personnes du même sexe, nous assisterions à la perte d'un signifiant majeur : nous ne disposerions plus dans notre vocabulaire de terme pour dire spécifiquement l'union socialement instituée d'un homme et d'une femme. » (pp. 302-303)

Or on est là bien loin de Claude Lévi-Strauss, dont la théorie de l'échange porte sur l'alliance, et non sur la filiation. Loin de définir le mariage ou la famille comme l'articulation de la différence des sexes et des générations, celui-ci rappelait dans *Les structures élémentaires de la parenté*, que « de nombreuses sociétés pratiquent, à l'occasion même du mariage, la confusion des générations, le mélange des âges, le renversement des rôles, et l'identification de relations à nos yeux incompatibles. » (p. 558) Autrement dit, la prohibition de l'inceste n'aurait rien à voir avec le sens commun sur le mariage et la famille : loin de conforter le bon sens d'un ordre familial, l'anthropologie l'interroge. C'est

qu'en réalité la loi anthropologique, par exemple selon Charles Melman, est ancrée dans le « droit naturel » : « le mariage renvoie à un champ qui n'est primordialement ni juridique ni culturel », puisqu'il concernerait « la perpétuation de la vie » (p. 302).

L'intervention écrite que j'ai présentée ensuite semblait conçue en réponse à ces arguments. L'évolution qu'engage le Pacs, je m'employais à en convaincre les députés, relève d'une logique qu'on peut appeler « démocratie sexuelle »⁸, soit de l'extension des principes démocratiques de liberté et d'égalité aux questions sexuelles : celles-ci n'apparaissent plus tant naturelles que politiques. La démocratisation, définie comme politisation, fait que « les normes apparaissent de moins en moins comme des évidences naturelles, et de plus en plus comme des constructions sociales. » Pour autant, cette « dénaturalisation n'implique pas la fin des normes, mais un rapport aux normes différent, plus critique, mais aussi plus libre. » Ainsi, par contraste avec le Pacs, « c'est le mariage qui demeure aujourd'hui l'ultime refuge d'une logique pré-démocratique, voire anti-démocratique » : en effet, en le fermant aux couples de même sexe, comme pour le « calquer sur la reproduction biologique », « tout se passe comme si la loi faisait du mariage, en dépit de la contradiction manifeste des termes, une 'institution naturelle'. » (p. 306)

C'est bien pourquoi l'ouverture du mariage aux couples de même sexe paraît à certains « contre-nature ». « Il y a quelques années encore, une telle idée paraissait impensable à beaucoup : il en allait, nous disait-on alors, de 'l'ordre symbolique', et des 'fondements anthropologiques de la culture'. Aujourd'hui, l'évolution de nos voisins », ajoutais-je, « nous montre clairement que l'ouverture du mariage aux couples de même sexe, ce n'est pas la fin du monde,

⁸ « Démocratie sexuelle », *Comprendre, revue de philosophie et de sciences sociales*, numéro spécial « La sexualité », n°6, automne 2005, pp. 263-276. J'ai depuis développé les implications de ce concept, par exemple dans *Le sexe politique. Genre et sexualité au miroir transatlantique*, éd. de l'EHESS, 2009, et je prépare un ouvrage qui y est consacré.

mais seulement la fin d'un monde. L'ordre sexuel n'a rien d'intemporel : il est traversé par l'histoire. L'impensable d'hier, en devenant pensable, s'est révélé comme l'impensé de notre société. » En conséquence, l'anthropologie n'apparaît pas en surplomb du législateur auquel elle dicterait sa loi : « les sciences sociales – et la remarque vaut bien sûr pour l'ensemble des savoirs – ne peuvent pas, ne doivent pas vous dire ce qu'il faut faire. » En effet, « l'expertise ne saurait substituer aux valeurs politiques les vérités de la science » : « aucun savoir n'a le pouvoir de trancher les délibérations démocratiques. Ce ne sont pas les savants qui disent la loi, mais les représentants du peuple. » (p. 305)

Les questions des députés, après ces interventions, faisaient ressortir l'incompatibilité qui était apparue entre ces deux conceptions de l'anthropologie. En particulier, Patrick Delnatte s'interrogeait en ces termes : « M. Fassin nie l'idée de droit et d'ordre naturels, alors que M. Melman parle d'anthropologie. L'anthropologie n'est-elle pas une donnée indispensable ? N'y a-t-il pas une différence entre l'ordre animal et l'ordre humain ? » (p. 311)

L'anthropologie distinguerait ainsi l'homme de la nature animale, en se fondant sur l'universalité d'une loi naturelle. La réponse de Xavier Lacroix est éclairante : s'il se déclare « un démocrate convaincu », il affirme que « l'ancrage du mariage dans l'hétérosexuation n'est pas simplement un héritage judéo-chrétien ; il est universel parce qu'il prend sa source dans le corps. Je ne suis pas naturaliste », prévient-il, mais quand même : « je ne suis pas non plus antinaturaliste en ce que je ne nie pas l'ancrage de la parenté dans la naissance – le mot 'nature' vient du latin *naturus*, ce qui doit naître. » (p. 314)

L'anthropologie change d'ailleurs ici de sens : « que l'homme et la femme soient féconds ensemble n'est pas un accident ; il y a une portée anthropologique à leur union, à leur complémentarité. » (p. 315) La nature biologique définirait ainsi la nature humaine. On l'aura compris : si notre culture est exposée au changement, du moins la culture ne l'est-elle pas – et c'est

pourquoi il importe pour ce théologien, non sans paradoxe, de l'arrimer dans la nature.

La réponse de Charles Melman n'est pas moins paradoxale : confronté aux évolutions internationales, il hésite quant à lui entre « la culture » (universelle) et « notre culture » (nationale). D'un côté en effet, il y insiste, la démocratie demande à être corrigée par les lois de l'anthropologie : « Je me permettrai une remarque sacrilège à propos de l'apologie du pouvoir de la démocratie », sans renier bien sûr, lui non plus, une « adhésion sans réserve à cette forme de régime politique. » Mais quand même : « depuis l'invention de la démocratie, il y a deux mille cinq cents ans, les décisions sont forcément animées par le court terme sinon, dans le meilleur des cas, le moyen terme. » Ainsi, « à l'évidence, dans cette affaire, les passions personnelles se heurtent au bon sens ou à l'intérêt public. » (p. 314) D'un autre côté, il défend une spécificité nationale de la culture française. « Nos idées nous viennent souvent du monde anglo-saxon et de l'Europe du Nord. Je serais ravi si le Parlement parvenait à dégager une option fidèle à notre tradition culturelle propre, enrichie par la pensée de sociologues éminents comme Durkheim, Mauss et Lévi-Strauss. » (p. 313) L'anthropologie bascule ainsi, des lois universelles du droit naturel à la tradition nationale des sciences sociales.

Pour ma part, je répondais ensuite. D'une part, « il suffit de prendre le train jusqu'à Bruxelles pour entrer dans un autre univers 'anthropologique' où le mariage est ouvert aux couples de même sexe » ; ainsi, « la prétendue universalité est démentie empiriquement : tous les hommes, en tous moments et en tous lieux, ne définissent ni le mariage ni la famille de la même façon ». D'autre part, si je me réclamais d'une « tradition de sciences sociales qui se refuse à distinguer sociologie et anthropologie » (en France au moins, Émile Durkheim « est fondateur des deux disciplines »), c'était pour souligner une distinction : « le mot anthropologie revêt deux acceptions fort différentes :

l'anthropologie religieuse ou philosophique, spéculation sur la nature de l'homme, et l'anthropologie comme science sociale, travail empirique sur la réalité des sociétés. Les textes du Vatican sur les rapports entre les hommes et les femmes n'ont rien à voir avec l'anthropologie de Claude Lévi-Strauss. » (p. 315) C'est bien, me semble-t-il, tout l'enjeu des débats actuels sur l'ordre des sexes et des sexualités – et le débat public à l'Assemblée nationale, à défaut de trancher entre les réponses, les aura du moins mises en scène.

Les structures élémentaires de la parenté ainsi que leur auteur ont parfois été invoqués pendant le débat sur le Pacs, à la fin des années 1990, à droite comme à gauche, par un député d'opposition ou par la garde des Sceaux de l'époque, et toujours pour réaffirmer, au nom de l'anthropologie, l'universalité et donc l'immutabilité de lois sociales qui ne feraient que redoubler les lois de la nature. Le mariage serait ainsi défini par la filiation, elle-même imitée de la reproduction biologique. L'anthropologie sociale se fonde alors dans une anthropologie religieuse, mais celle-ci à son tour confond la culture et la nature – soit en l'occurrence la loi naturelle, dans l'ordre de la raison, et les lois de la nature, dans l'ordre du corps. Cette confusion se trouve ainsi au principe même du refus théologique de la démocratie, ou du moins de son extension aux questions sexuelles qui en parachève la logique politique de dénaturalisation. Aussi convient-il maintenant, après avoir rappelé des éléments d'épistémologie des sciences sociales, soit leur raison historique qu'il importe de distinguer du relativisme, et après avoir évoqué les sens différents de l'universalité anthropologique, tant dans sa définition scientifique que dans ses usages publics, de s'interroger sur l'évolution des discours du Vatican. Il s'agit en effet de comprendre le retour de la loi naturelle à la lumière de la réaffirmation, pour les questions sexuelles, des lois de la nature.

III. Une « écologie de l'homme »

Geneviève Médevielle, dans un article sur « la loi naturelle selon Benoît XVI », souligne qu'avec ce pontificat, « on assiste à un retour de la loi naturelle dans les discours magistériels, alors que les années 1970 – 1980 avaient enregistré une difficulté à se saisir de ce concept devenu inaudible en contexte pluraliste et multiculturel. »⁹ Cette chronologie est précisée dans l'ouvrage que publie peu après, sur le même thème, la Commission théologique internationale : « l'encyclique *Humanae vitae* (1968), dans laquelle le pape Paul VI invoquait la loi naturelle pour refuser les méthodes artificielles de régulation des naissances – la fameuse pilule –, a été, comme on sait, très mal reçue en son temps. » En conséquence, « compromise dans l'affaire, la loi naturelle a alors traversé une sorte de purgatoire, qui s'est avéré bénéfique. »¹⁰ Reste à préciser le lien de la loi naturelle, dans sa nouvelle incarnation, avec les questions sexuelles qui l'auraient compromise quatre décennies plus tôt.

En effet, c'est bien là que se joue l'articulation entre la loi naturelle et les lois de la nature qu'*Humanae vitae* confondait à l'époque dans son opposition au « contrôle artificiel de la natalité » dans le mariage. La sociologue Danièle Hervieu-Léger a bien souligné l'importance de l'enjeu théologico-politique qui se manifeste dans ce « contrôle de la sexualité des fidèles », et du même coup, de la famille elle-même : « Le volontarisme qui s'exprime dans le mouvement général de contractualisation démocratique de toutes les relations sociales a durablement trouvé un butoir, du côté de la famille, dans le rappel des impératifs biologiques qui ramènent inévitablement cette réalité sociale au fondement 'naturel' qui est supposé constituer son support ultime. Cette longue résistance de la réalité familiale à la marée démocratique, qui emportait avec elle

⁹ Geneviève Médevielle, « La loi naturelle selon Benoît XVI », *Études*, mars 2009, n°4103, pp. 353 – 364, citation p. 353.

¹⁰ Commission théologique internationale, *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, préface par Mgr Roland Minnerath, Cerf, 2009, cit. p. 139.

l'évidence naturalisée de toutes les hiérarchies sociales, permet de comprendre pourquoi la famille a constitué pour l'Église l'espace refuge d'où elle pouvait continuer à s'opposer le plus efficacement à l'entreprise 'prométhéenne' de la modernité. » On comprend dès lors l'encyclique de Paul VI : « dans cette manière de gager l'absoluité des liens familiaux sur la dimension 'naturelle' (au sens cette fois des 'sciences naturelles') qui est à leur principe, la logique proprement biologique de la procréation finit par être investie d'une véritable charge sacrale. »¹¹

Qu'en est-il aujourd'hui – quarante ans plus tard ? Si la loi naturelle revient, et l'étude de la Commission rejoint ici l'article de la théologienne, c'est d'abord en réaction contre le « relativisme » attribué à l'époque. De fait, note cette dernière dans la revue des Jésuites, « depuis son élection en avril 2005, le pape Benoît XVI a fait de la défense et de l'illustration de la loi naturelle un des axes de son enseignement. La loi naturelle est pour lui le revers positif de sa vigoureuse dénonciation du relativisme éthique, perçu comme une menace radicale pour la civilisation et en particulier pour la liberté et la dignité de la personne. » (p. 141) L'intention est claire : comme l'explique Roland Minnerath dans sa préface au rapport de la Commission, « en empruntant à la philosophie grecque la notion de loi naturelle, la pensée catholique en manifeste d'emblée l'universalité. L'idée de loi naturelle n'est pas liée à une profession de foi ou à une culture particulière. » D'un côté, « elle est dite 'loi' parce qu'elle est l'expression de l'ordre dans lequel l'homme est appelé à se mouvoir pour promouvoir et réaliser son humanité. » De l'autre, « elle est dite 'naturelle' parce qu'elle est l'expression de la nature humaine. » L'hostilité au relativisme imputé aux sciences humaines est claire : « Envers et contre toutes les philosophies du soupçon, la tradition catholique maintient, en effet, que l'homme a une consistance propre, une humanité irréductible à ses conditionnements physiques,

¹¹ Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayart, 2003, en particulier le chapitre 6: « Quand la nature n'est plus un ordre », citations pp. 220 et 224.

psychiques, sociaux ou idéologiques. Cet humain universel, c'est la nature humaine. » (p. 8)

La critique de la « dictature du relativisme » est bien sûr inscrite dans le pontificat de Benoît XVI dès l'homélie célèbre qu'il a prononcée à la veille de son élection, comme un programme proposé aux cardinaux réunis en conclave : « Combien de vents de doctrines avons-nous connus ces dernières décennies, combien de courants idéologiques, de modes de pensée... La petite barque de la pensée de nombreux chrétiens, bien souvent, a été agitée par ces vagues, jetée d'un extrême à l'autre : du marxisme au libéralisme, jusqu'au libertinisme ; du collectivisme à l'individualisme radical ; de l'athéisme à un vague mysticisme religieux ; de l'agnosticisme au syncrétisme, etc. » Et de s'indigner : « Avoir une foi claire, selon le Credo de l'Église, est souvent étiqueté comme du fondamentalisme. Tandis que le relativisme, c'est-à-dire se laisser porter 'à tout vent de la doctrine', apparaît comme la seule attitude digne du temps présent. Peu à peu se constitue une dictature du relativisme qui ne reconnaît rien comme définitif et qui ne retient comme ultime mesure que son propre ego et ses désirs. »¹²

Pour retracer l'histoire du retour de la loi naturelle, on peut toutefois remonter plus avant – sous Jean-Paul II, avec le Catéchisme de l'Église catholique en 1992, et l'encyclique *Veritatis splendor* en 1993. Toutefois, en s'attachant seulement à la pensée de Joseph Ratzinger, on mettra l'accent sur la controverse qui l'a opposé le 21 septembre 2000 au philosophe italien Paolo Flores d'Arcais : « Dans un débat qui portait sur le rapport foi-raison », rappelle Geneviève Médevielle, « le cardinal Ratzinger avait exposé sa défense de la loi naturelle à partir des droits inviolables de l'homme. Il n'est pas sans signification que ce soit l'Allemand » (et l'on pourrait ajouter : sous le pontificat

¹² Homélie du Cardinal Joseph Ratzinger, « Missa pro eligendo Romano pontifice », 18 avril 2005 (ses textes cités ici, qu'ils précèdent ou qu'ils suivent son élection, sont bien sûr tous disponibles sur le site du Vatican).

d'un Polonais qui a connu le communisme) « qui s'engage alors dans cette parole, qui se comprend sur fond de totalitarisme installé sous le III^e Reich en utilisant la force et le pouvoir des lois positives. 'Nous, Allemands, [...] avons décidé qu'il existait des êtres qui n'avaient pas le droit de vivre.' [...] Or, le tribunal de Nuremberg a justement dit qu'il y a des droits qui ne peuvent être remis en question par aucun gouvernement. » (p. 355) La loi naturelle ne se confond pourtant pas avec les droits de l'homme : en effet, comme Benoît XVI n'hésitera pas à le déclarer devant l'Assemblée générale des Nations Unies, le 18 avril 2008, « ces droits trouvent leur fondement dans la loi naturelle inscrite au cœur de l'homme et présente dans les diverses cultures et civilisations. Détacher les droits humains de ce contexte signifierait restreindre leur portée et céder à une conception relativiste ». Autrement dit, ce ne sont plus les droits de l'homme qui légitiment la loi naturelle, mais celle-ci qui légitime ceux-là.

La loi naturelle apparaît en effet comme le point d'appui des droits de l'homme contre le relativisme, même si celui-ci prétend se réclamer de la démocratie. C'est ce qu'explique à nouveau quelques années plus tard Benoît XVI lorsqu'il s'adresse, le 5 octobre 2007, aux membres de la Commission théologique internationale : il oppose la loi naturelle au « relativisme éthique, dans lequel certains voient même l'une des conditions principales de la démocratie, car le relativisme garantirait la tolérance et le respect réciproque des personnes. » Or c'est tout le contraire : « Si, en raison d'un obscurcissement tragique de la conscience collective, le scepticisme et le relativisme éthique parvenaient à effacer les principes fondamentaux de la loi morale naturelle, l'ordre démocratique lui-même serait radicalement blessé dans ses fondements. » L'étude de la Commission s'inscrit bien dans la même logique : « la forme démocratique de gouvernement est intrinsèquement liée à des valeurs éthiques stables qui ont leur source dans les exigences de la loi naturelle et qui ne

dépendent donc pas des fluctuations du consensus d'une majorité arithmétique. » (p. 59)

La loi naturelle serait donc le garde-fou de la démocratie, qui la protège des dérives totalitaires. Reste alors à comprendre comment elle peut s'opposer dans le même temps à la « démocratie sexuelle », qui ne fait qu'étendre la logique démocratique aux questions sexuelles, en termes de sexualité et de genre, mais aussi de sexe, en matière d'alliance et de filiation, mais aussi de reproduction. Pour le Vatican, dès lors que les droits humains apparaissent comme le vecteur de revendications féministes, en termes de genre, et homosexuelles, en matière de mariage et de filiation, il importe en effet d'en détacher la loi naturelle. Et c'est précisément en ce point que celle-ci retrouve, en lieu et place des droits de l'homme, les lois de la nature. Celles-ci sont pourtant absentes de l'analyse de Geneviève Médevielle, et pareillement dans l'étude de la Commission théologique internationale ; mais c'est que les questions sexuelles n'y paraissent pas davantage – sinon, dans ce dernier ouvrage, au détour d'une note de bas de page (p. 99), ou brièvement, parmi d'autres exemples (p. 104). Même la figure d'Antigone, opposant au décret de Créon les « lois non-écrites et immuables des dieux », apparaît seulement dans le texte de la Commission parmi les « sources gréco-romaines de la loi naturelle » (p. 36) ; elle n'est pas mobilisée au présent, pour fonder en nature les lois de la parenté contre les lois de la cité. Tout se passe donc comme si la mise entre parenthèses de ces enjeux sexuels, dans les deux publications, permettait de ne pas « compromettre », pour reprendre le terme appliqué à l'encyclique *Humanae vitae*, la loi naturelle avec les lois de la nature.

Il n'en va pas de même pour Benoît XVI lui-même. On le voit dans son Discours aux participants au Congrès international sur la loi morale naturelle, organisé par l'université du Latran, le 12 février 2007. Il y met en exergue les limites de la raison scientifique de notre modernité : « La capacité de voir les

lois de l'être matériel nous rend incapables de voir le message éthique contenu dans l'être, message appelé par la tradition *lex naturalis*, loi morale naturelle. Il s'agit d'un terme devenu aujourd'hui presque incompréhensible pour de nombreuses personnes, à cause d'un concept de nature non plus métaphysique, mais seulement empirique.» Mais c'est dans le domaine sexuel que ce programme général trouve une application particulière : « Ce qui a été dit jusqu'à présent possède des applications très concrètes si l'on se réfère à la famille, c'est-à-dire à la 'communauté intime de vie et d'amour dans le mariage, [...] fondée et dotée de ses propres lois par le Créateur'. [...] Aucune loi faite par les hommes ne peut donc renverser la norme écrite par le Créateur, sans que la société ne soit dramatiquement blessée dans ce qui constitue son fondement même. L'oublier signifierait fragiliser la famille, pénaliser les enfants et rendre précaire l'avenir de la société. »

On retrouve ici une préoccupation constante concernant l'ordre sexuel et familial. Joseph Ratzinger l'exprimait déjà le 31 mai 2004, sous une autre forme, dans sa Lettre aux évêques sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église : en matière de féminisme, la « guerre des sexes » inquiétait moins le préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi que la politique du genre¹³. « Pour éviter toute suprématie de l'un ou l'autre sexe, on tend à gommer leurs différences, considérées comme de simples effets d'un conditionnement historique et culturel. Dans ce nivelage, la différence corporelle, appelée *sexe*, est minimisée, tandis que la dimension purement culturelle, appelée *genre*, est soulignée au maximum et considérée comme primordiale. L'occultation de la différence ou de la dualité des sexes a des conséquences énormes à divers niveaux. Une telle anthropologie », au sens

¹³ Sur ce point, je poursuis l'analyse que j'ai développée dans « Les frontières sexuelles de l'État », *Vacarme*, hiver 2006, n°34, ainsi que dans « Une théologie démocratique », préface à Stéphane Lavignotte, *Au-delà du lesbien et du mâle. La subversion des identités dans la théologie 'queer' d'Elizabeth Stuart*, Van Dieren éd., 2008, tous deux repris dans la deuxième édition de *L'inversion de la question homosexuelle*, *op. cit.*, pp. 115-126 et 225-233.

religieux et non scientifique, « qui entendait favoriser des visées égalitaires pour la femme en la libérant de tout déterminisme biologique, a inspiré en réalité des idéologies qui promeuvent par exemple la mise en question de la famille, de par nature bi-parentale, c'est-à-dire composée d'un père et d'une mère, ainsi que la mise sur le même plan de l'homosexualité et de l'hétérosexualité, un modèle nouveau de sexualité polymorphe. »

C'est pourquoi le Conseil pontifical pour la famille entreprend de répondre à la menace que le genre représente pour la loi naturelle en publiant en 2005 un *Lexique des termes ambigus et controversés en matière sexuelle*¹⁴. Ce ne sont pas moins de trois articles qui y sont en effet consacrés à ce concept. Le Vatican a mesuré l'importance du genre, et son danger, à l'occasion de la Quatrième conférence mondiale sur les femmes à Pékin en 1995. Aussi la philosophe Judith Butler apparaît-elle dans ce *Lexique* comme l'ennemi principal, dès lors qu'en émancipant le genre du sexe, elle en ferait « un artifice libre d'attaches ». Or s'il est vrai que « le genre se réfère aux relations entre hommes et femmes fondées sur des rôles socialement définis que l'on assigne à l'un ou l'autre sexe », « cette définition a jeté le trouble parmi les délégués présents au sommet, principalement parmi ceux qui provenaient de pays catholiques et parmi les délégués du Saint-Siège ».

Ce trouble *par* le genre est bien politique : « ils pressentaient en effet que cela pouvait cacher un programme inacceptable incluant, entre autres, la tolérance d'orientations et d'identités homosexuelles. » Or il n'est pas question de tolérer. Car s'il « n'existe pas un homme naturel ou une femme naturelle », et donc si « la situation et les rôles de la femme et de l'homme sont des constructions sociales sujettes à changement », n'en vient-on pas à mettre en doute l'idée selon laquelle « il existe une forme 'naturelle' de sexualité humaine » ? (p. 559)

¹⁴ Conseil pontifical pour la famille, *Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques*, Pierre Téqui éd., 2005, avec les trois articles sur le genre d'Oscar Alzamora Revoredo, Jutta Burggraf et Beatriz Vollmer de Coles, pp. 559-594.

Le seul moyen de sauver le genre, c'est-à-dire de le rendre « acceptable pour l'Église catholique », est alors de le redéfinir en le re-naturalisant : « Dimension transcendante de la sexualité humaine, compatible avec tous les niveaux de la personne humaine, englobant le corps, la pensée, l'esprit et l'âme. Le *genre* est donc perméable aux influences sur la personne humaine, aussi bien intérieures qu'extérieures, mais il doit se conformer à l'ordre naturel qui est déjà donné dans le corps. » (p. 594) Autrement dit, voici le genre conforme au sexe – du moins dans les pages de ce *Lexique*.

L'inquiétude devant la dénaturalisation par le genre entraîne donc une naturalisation de la loi naturelle, qui se confond dès lors avec les lois de la nature. Cette logique se déploie jusqu'à son terme dans un discours du pape à la Curie romaine, le 22 décembre 2008, à l'occasion de la rencontre traditionnelle pour les vœux de Noël. Benoît XVI y revient une fois encore sur la loi naturelle pour en souligner les prolongements éthiques : « Le fait que la matière contient en soi une structure mathématique, est pleine d'esprit, est le fondement sur lequel reposent les sciences de la nature modernes. » Or « le fait que cette structure intelligente provienne du même Esprit créateur, qui nous a donné à nous aussi l'esprit, comporte à la fois un devoir et une responsabilité. » Ainsi, « le fait que la terre, l'univers, reflètent l'Esprit créateur, signifie également que leurs structures rationnelles qui, au-delà de l'ordre mathématique, deviennent presque palpables dans l'expérimentation, contiennent en elles-mêmes également une orientation éthique. L'Esprit qui les a façonnés est plus que mathématique – c'est le Bien en personne qui, à travers le langage de la création, nous indique la route de la voie juste. »

L'Église a donc une responsabilité à l'égard de la création ; mais « elle ne doit pas seulement défendre la terre, l'eau et l'air comme des dons de la création appartenant à tous. Elle doit également protéger l'homme contre la destruction de lui-même. Il est nécessaire qu'il existe quelque chose comme une écologie de

l'homme, entendue d'une juste manière. » Et le pape d'ajouter, sur un ton quelque peu défensif : « il ne s'agit pas d'une métaphysique dépassée, si l'Église parle de la nature de l'être humain comme homme et femme et demande que cet ordre de la création soit respecté. » Or c'est précisément cette nature que menace la théorie du genre : « ce qui est souvent exprimé et entendu par le terme '*gender*' se résout en définitive dans l'auto-émancipation de l'homme par rapport à la création et au Créateur. » En revanche, l'écologie humaine que le souverain pontife appelle de ses vœux renvoie aussitôt à la définition hétérosexuelle du mariage : « de grands théologiens de la Scolastique ont qualifié le mariage, c'est-à-dire le lien pour toute la vie entre un homme et une femme, de sacrement de la création » ; aussi faut-il le sauvegarder, comme une espèce menacée : « les forêts tropicales méritent, en effet, notre protection, mais l'homme ne la mérite pas moins en tant que créature ». La nature sexuelle de l'humanité serait-elle autant en danger que la forêt vierge ?

La loi naturelle s'avère en tout cas menacée par l'historicité de la démocratie – et tout particulièrement de la démocratie sexuelle. Dans les sociétés démocratiques, les normes perdent leur évidence naturelle ; elles apparaissent pour ce qu'elles sont : des conventions sociales, qui sont le produit d'une histoire. Elles se révèlent donc ouvertes au changement, et exposées à la politique. L'ordre des choses n'est plus perçu que comme un ordre provisoire, soumis à la volonté démocratique. Autrement dit, on cesse d'attribuer aux normes sociales un fondement transcendant, qu'il s'agisse de Dieu, de la Nature ou de la Tradition – et même de la Science... Si l'ordre sexuel est toutefois, pour la théologie du Vatican, l'ultime refuge d'une telle transcendance, c'est que nous sommes encore tentés de croire qu'il serait fondé sur la nature biologique. La naturalisation (au sens biologique) de la loi naturelle se révèle ainsi comme une forme de résistance contre l'historicité démocratique.

Benoît XVI s'inscrit bien dans le prolongement de Paul VI – ou du moins de l'encyclique *Humanae vitae*. Pour un pape comme pour l'autre, la loi naturelle finit par se confondre avec les lois de la nature, et dans un cas comme dans l'autre, c'est en vue de refonder l'ordre sexuel en nature – au moment même (et le paradoxe n'est qu'apparent) où les progrès de la technologie, hier, ou les évolutions de la société, aujourd'hui, révèlent au grand jour que cet ordre des sexes et des sexualités n'a rien de naturel. Non pas tant qu'il soit « artificiel », comme le Vatican aime à le dire, pour s'opposer hier à la contraception, ou aujourd'hui à la procréation médicalement assistée : comme l'illustrent également ces deux exemples, on dira simplement qu'il est « social ». Mais il s'agit bien en tout cas de politique. On l'a vu, la loi naturelle peut s'autoriser des droits de l'homme pour échapper au relativisme ; toutefois, la logique peut s'inverser : le pape n'hésite pas à soumettre les revendications de droits humains à une loi naturelle qui leur est antérieure. Ainsi, d'un côté, le Vatican fonde la légitimité de la loi naturelle sur la démocratie ; de l'autre, c'est une loi naturelle appuyée sur les lois de la nature qui s'arcboute contre la démocratie sexuelle.

Cette ambiguïté marque une contradiction fondamentale qui travaille, peut-être à son insu, la théologie du Vatican. En effet, ce n'est sans doute pas un hasard si c'est à l'occasion des vœux de Noël que Benoît XVI s'est inquiété des « forêts tropicales » du mariage, pour appeler à une « écologie de l'homme » qui protège sa nature intemporelle des pollutions de l'histoire. La naissance du Christ n'ouvre-t-elle pas, à rebours d'une telle naturalisation, la possibilité d'une théologie historique, dès lors que l'Incarnation confère à la Révélation une autre temporalité ? À condition d'en faire son point de départ, l'Église catholique ne serait-elle pas en position de développer une théologie démocratique ? Après tout, la vérité scientifique a bien appris à se penser historiquement ; pourquoi n'en irait-il pas de même de la vérité théologique ?

Le pape l'a bien pressenti : c'est pourquoi il écarte cette possibilité au moment même où il la voit surgir dans son propre discours. En effet, s'il rappelle que le mariage est un sacrement « que le Créateur lui-même a institué », c'est pour préciser aussitôt : « et que le Christ – sans modifier le message de la création – a ensuite accueilli dans l'histoire du salut comme sacrement de la nouvelle alliance. » L'incise (« sans modifier le message de la création ») le dit clairement : si le Christ accueille plutôt qu'il n'est accueilli, si sa naissance ne fait que confirmer ce qui a toujours déjà été donné dans la Création, bref, s'il ne se passe tout compte fait rien de vraiment nouveau à Noël, c'est que, pour Benoît XVI, l'historicité s'oppose à la vérité comme le relativisme à la loi naturelle. En conséquence, de même qu'hier pour la contraception, aujourd'hui à propos du mariage, le Vatican choisit le divorce avec la modernité démocratique. En même temps, on peut se demander si la fête de Noël, qui est l'occasion de ce discours, ne trahit pas l'impossibilité d'exclure l'historicité de la théologie catholique. En tout cas, sans même parler du coût politique d'une telle répudiation, le prix théologique à payer pour fonder la loi naturelle, à l'abri de l'histoire, sur les lois de la nature s'avèrerait considérable : *Deus sive natura ?*