

Chantal Delsol

**Philosophe,
Professeur à l'Université de Marne-la-Vallée (France)**

La famille et la nation sont-elles des communautés « naturelles » ?

Tous ces mots sont à manipuler avec des précautions d'artificier...

La communauté par exemple est à prendre au sens général de « groupe humain », sans acception connotée de « communautarisme ».

Que signifie « naturel » ? Les débordements du mot nature sont bien connus : essence figée... essence « donnée », au nom d'un mythe, d'une religion etc. Toutes les sottises qu'on a pu prononcer au nom de la « nature » : les femmes ne peuvent pas être ingénieurs parce que ce n'est pas dans leur nature, peut-on lire dans un article de revue du début du XX^e siècle... L'homme est un être métamorphique, ce qui rend impensable une « nature » en ce sens : métamorphique, mais jusqu'où ?

Ici je ne parlerai pas au nom d'une religion, mais en partant de l'anthropologie : de la caractéristique de l'homme tel qu'on le voit apparaître dans l'histoire.

Il faut distinguer entre deux sortes d'anthropologie : philosophique, et culturelle. L'anthropologie philosophique, si l'on pouvait la discerner, apporterait les caractéristiques de la condition humaine au-delà des différences culturelles. On s'aperçoit que ce qui réunit les hommes dans le temps et dans l'espace, ce sont certaines questions fondamentales : pourquoi dois-je mourir ? D'où viennent le bien et le mal ?

Certains peuvent penser qu'une anthropologie philosophique n'existe pas (philosophie de la déconstruction : l'homme est une trace qui s'efface sur le sable -Foucault-, ou le sujet est une fiction grammaticale -Borgès-). Mais dans ce cas, cela signifie que tout est possible pour l'homme, qu'il peut donc devenir superflu (Arendt). Depuis les totalitarismes, on ne peut plus récuser l'anthropologie philosophique : les totalitarismes, en reconstruisant l'homme de façon volontariste et en le malmenant, ont montré par défaut, ou par forfait, l'importance de l'anthropologie. Robert Redeker a bien montré que le résultat principal des totalitarismes est de souligner l'existence de l'anthropologie : on ne peut pas faire n'importe quoi de l'homme. Ce qui ne signifie pas que nous savons qui est l'homme. Mais cela signifie qu'il faut en permanence se le demander, avant de décider telle ou telle expérience à son sujet. Tout n'est pas possible avec l'homme, ce qui signifie bien qu'il doit avoir un visage.

L'anthropologie culturelle est en revanche diverse, relative, incertaine. Elle apporte des réponses aux questions fondamentales. Chaque culture voit l'homme

à sa façon, à partir de l'horizon commun de l'anthropologie philosophique. Tous les humains posent la question de la mort (à partir de Néanderthal), mais les différentes cultures répondent à l'inquiétude de la mort par des religions ou des sagesse différentes.

Notre propos sur la famille et la nation s'inscrit dans la différence entre ces deux anthropologies.

L'anthropologie philosophique nous dit que l'homme est un animal :

- qui pense à sa propre finitude
- qui connaît la séparation entre le bien et le mal, ceux-ci ayant toujours les mêmes caractéristiques générales (le mal se trouve toujours du côté de la séparation, le bien, du côté du lien)
- qui vit dans le temps et cherche la durée
- qui répond à ses questions par des cultures (arts de vivre et de penser)
- qui transmet cette culture aux descendants
- qui se différencie et cherche donc son identité propre et celle de son groupe d'appartenance
- qui œuvre à la métamorphose permanente de sa situation pour tenter de l'améliorer

On peut dire à partir de là

- qu'un groupe familial est nécessaire à l'humain pour la **transmission**, pour la différenciation du sujet par rapport aux proches
- qu'un groupe large appelé communauté ou société est nécessaire à l'humain pour incarner l'**identité** de la culture dans laquelle il s'inscrit

À cet égard, quelque chose comme la famille est naturel au sens de l'anthropologie philosophique, quelque chose comme la nation l'est aussi. Mais ces deux entités sont métamorphiques.

Je répondrai donc à la question de façon graduée.

Il n'y a pas d'humanité sans une forme de famille ni sans une forme de gouvernement. Cependant la famille et la nation peuvent changer de formes. La question étant alors de savoir quelles seront les conséquences de ces transformations. Car chaque culture est un monde cohérent : tel type de famille correspond à tel idéal humain, tel type d'identité collective correspond à telle vision de la société (je veux dire par exemple que nous ne pouvons pas développer à la fois une religion nantie d'un Dieu autoritaire et des politiques tolérantes, des individus autonomes et un État-assistant social, etc). Beaucoup de modèles sont possibles : mais avant de défendre un modèle, il faut savoir dans quel monde culturel il s'inscrit. Les deux institutions dont il est question ici fourniront deux exemples typiques.

Dans son ouvrage L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État (1884), Engels s'appuyait sur les travaux de l'ethnologue Morgan pour souligner que les plus anciennes formes de familles sont polygames et polyandres, et que le mariage conjugal apparaît récemment dans l'histoire. Les temps anciens se caractérisent à la fois par le mariage de groupe et la propriété collective. Le mariage apparaît avec la propriété privée et correspond à une expression de la domination masculine. Engels, et le marxisme à sa suite, justifie l'abolition de la famille bourgeoise par son

caractère aliénant, mais il va plus loin : il justifie la possibilité de cette abolition en établissant que cette forme de famille est apparue historiquement après d'autres formes qui pourraient donc réapparaître.

Les débats d'aujourd'hui sur les formes de familles s'établissent sur les mêmes postulats. L'ouvrage de l'ethnologue Cai Hua sur les Na de Chine (*Une société sans père ni mari*, PUF, 1997) décrit une société matriarcale vivant aujourd'hui dans la province du Yunnan, et dans laquelle prévaut le « système de visite », système sexuel à la fois polygame et polyandre. La conclusion de l'auteur est éloquent : « Le mariage n'apparaît plus comme le seul mode de vie sexuelle institutionnalisée possible. Sans mariage, une société peut parfaitement se maintenir et fonctionner aussi bien que les autres » (p.360), « le cas Na témoigne du fait que le mariage et la famille ne peuvent plus être considérés comme universels, ni logiquement ni historiquement » (p.359).

Si le mariage par groupe ou la polygamie/polyandrie ont existé avant ou existent ailleurs, cela démontre que l'institution de la famille européenne classique n'a de valeur que relative, et pourrait fort bien être abandonnée. Elle ne représente pas un constituant humain fondamental, ne fait pas partie d'une « nature humaine ».

Ici apparaît une question d'anthropologie culturelle. Le problème posé par la modernité n'est pas : l'homme peut-il vivre sans mariage ni famille à l'europpéenne ? A l'évidence, il le peut, ce qui est confirmé historiquement

et géographiquement. Mais le problème est : quelles sont les conséquences de ce type de famille, quel est le monde culturel dans lequel il s'établit, ou inversement, quel est le monde qu'il suscitera s'il s'établit ?

Le cas des Na actuels, où l'homme n'est qu'un « arroseur », selon le terme utilisé, et où la paternité n'existe pas, se retrouve fréquemment dans les sociétés primitives. Les principales caractéristiques du modèle matriarcal sont l'absence de mariage, la maîtrise de la fécondité par la mère, l'éviction du père et la sacralisation du plaisir (cf. Michel Rouche, « La famille matriarcale est-elle de retour ?, dans *La famille, des sciences à l'éthique*, Institut des sciences de la famille, Bayard, 1995, p.84).

L'effacement actuel de la paternité pour laisser place à une forme moderne de matriarcat s'effectue au nom du Progrès. Pourtant, l'ensemble de cette évolution constitue plutôt un retour à des formes anciennes d'avant l'apparition du modèle patrilinéaire et patriarcal.

Devons-nous considérer comme un progrès une évolution qui nous rapproche peu à peu des matriarcats anciens ? C'est à partir du critère des référents auxquels nous tenons que nous pouvons évaluer ce qui est « progrès » et ce qui est « régression ».

Quelles sont les justifications essentielles de la famille biparentale stable, que nos tribus sont en train de remplacer ? Situons-nous en dehors des normes religieuses qui ne sont plus consensuelles : la fidélité

conjugale, par exemple, ne peut plus requérir en elle-même aucune justification. La famille biparentale stable ne peut se reconnaître qu'une seule justification : elle vise à façonner des enfants dotés d'autonomie, autrement dit, des sujets.

Le sujet n'est pas une donnée de nature. La personne se construit comme sujet en reconnaissant par elle-même la dure loi de la réalité. Il lui faut pour cela intégrer, en toute conscience, la catégorie du possible. C'est seulement à partir de cette reconnaissance du possible qu'elle devient capable de faire des choix. Le sujet éduqué à l'initiative reçoit la loi du père, et des autorités de substitution, pour pouvoir ensuite se donner sa propre loi : il devient auto-nome. L'homme ne devient personne autonome que s'il intègre une loi, s'il accepte de penser lui-même les limites, même s'il doit tâtonner pour en chercher constamment les contours. Autrement dit, l'autonomie personnelle ne s'établit que sur la conscience et la responsabilité des limites : on ne se donne de lois propres que dans l'espoir d'appivoiser sa propre finitude dont on ne laisse plus désormais la charge à d'autres, comme l'enfant dans le pays tout-puissant de la mère. L'être humain ne saurait devenir autonome qu'en sacrifiant le principe de plaisir pour habiter la réalité de ses propres restrictions. S'il n'accomplit pas ce mouvement de reconnaissance des limites à travers l'éducation, il ne se libèrera pas pour autant de la catégorie de l'impossible, ni de ses propres limites : car cela, nul ne le peut. Il lui faudra au contraire subir la loi de la réalité qui lui viendra de l'extérieur : loi de la communauté dans les sociétés holistes. La société matriarcale n'est pas capable d'abriter l'autonomie

personnelle. Car elle s'inscrit dans la double logique de la protection et de la soumission, dont l'autonomie est absente.

L'éducation à l'autonomie est une tâche de complicité, d'affection et de patience, qui s'accomplit par essais et erreurs, et accepte le risque. Seule une famille dans laquelle les rôles d'autorité sont répartis et durables, peut assumer ce risque. La famille a les moyens de proposer une éducation d'*initiative*, essentielle à la construction du sujet. L'Etat ne peut assurer qu'une *initiation*.

Pourtant la disparition de l'autorité paternelle, voire du père tout court, ne fera pas disparaître l'autorité en général, et ne mettra pas l'individu à l'abri des oppressions. Car il faudra bien à l'individu une loi, et le gouvernement quel qu'il soit la lui imposera d'en haut. Pour ne plus recevoir l'autorité parentale, il subira celle d'instances anonymes. Cette seconde autorité sera différente de la première : la loi gouvernementale tombera directement, nantie de sa puissance officielle, sur la nuque d'un individu sans défense. Tandis que la loi parentale peut avoir quelques chances, si l'on y prend garde, de viser l'apprentissage de la liberté qui développera un sujet capable d'indépendance d'esprit face à tous les pouvoirs.

Il est encore plus aisé de comprendre que la nation n'est pas « naturelle » au sens de l'anthropologie philosophique. La nation est un phénomène récent, et peut-être n'y a-t-il en Europe que quelques véritables nations, au sens de Renan. Nous savons à quelles

nécessités historiques a répondu la naissance des nations, le modèle qu'elles ont suscité (cf les regrets de Hegel dans La constitution de l'Allemagne concernant son pays au regard de la France). Nous voyons aussi que le modèle dit westphalien est en train, peu ou prou, de s'effacer, au profit d'ensembles plus vastes englobant des groupes plus restreints, ici au nom de la convivialité, là au nom de l'efficacité et de la concurrence mondiale. Nous voyons que le modèle de la nation, que les Occidentaux ont tenté d'exporter partout dans le monde, n'a pas réussi à s'implanter valablement et même a parfois engendré des situations néfastes ou dangereuses. La nation est un modèle d'anthropologie culturelle qui répond aux problèmes d'une situation historique donnée dans une culture donnée (par exemple elle est antithétique avec les tribus). Elle correspond à une taille et à un type de société qui a répondu pendant de longs siècles aux besoins des Européens (il fallait aux Chinois et aux Russes, en revanche, un empire).

Dans le cadre de l'anthropologie philosophique, les humains ont besoin de se réunir en entités plus qu'autonomes, indépendantes (au sens de l'autarchie grecque ou de la souveraineté bodinienne, qui ne sont pas équivalentes mais proches à certains égards), afin de vivre dans le creuset de leur culture et de la défendre le cas échéant. Ces entités vont de la tribu à l'empire en passant par toutes sortes de modèles, dont la nation. La question n'est pas : la nation peut-elle disparaître ? A l'évidence, elle le peut. Il est possible d'ailleurs qu'elle ne soit déjà plus qu'un discours : de quelle réelle indépendance dispose-t-elle, et même, de quelle réelle autonomie (la France vit sous des lois majoritairement

européennes)? et en définitive, qui accepterait de donner sa vie pour elle (ce qui est peut-être le vrai critère)? La question est plutôt: quelles seront les transformations de notre monde culturel si nous remplaçons la nation par d'autres entités plus vastes et/ou plus étroites?

Pour répondre à cette question, il faudrait de plus amples développements, qui passent par les interrogations suivantes:

Quelle est la taille cohérente de l'entité qui aujourd'hui répond au besoin identitaire? (un individu se sent-il davantage basque, français ou européen?)

Quelle est la taille cohérente de l'entité gage d'indépendance ou de souveraineté au sens bodinien? Si ce n'est plus la nation, est-ce l'Europe? Ou bien les deux, chacune pour des besoins différents, auxquels cas il faut transformer la définition de la souveraineté, revenir aux souverainetés plurielles et relatives d'avant Bodin?

Ces interrogations sont d'autant plus complexes que le sens du besoin identitaire s'est transformé: des individus qui se sentent de plus en plus « citoyens du monde », et sont devenus des nomades, craignent de devoir s'identifier à des entités définies. Ils n'acceptent plus de mourir pour leur groupe d'appartenance quel qu'il soit, mais peut-être pour des valeurs humaines fondamentales même si elles sont bafouées à l'extérieur de leur groupe.

Enfin, l'idée même d'indépendance et de souveraineté est devenue bien abstraite. N'y a-t-il pas aujourd'hui un

seul pays à pouvoir vraiment y prétendre, les Etats-Unis? L'idée même de territoire, dans laquelle s'enracine la nation, signifie-t-elle encore comme autrefois ?

Autrement dit, en ce qui concerne la nation, nous nous trouvons en période de transition. Nous savons que les humains ont besoin d'enraciner leur identité dans des entités définies, mais nous ne savons plus lesquelles. Les flottements de l'anthropologie culturelles devraient nous inciter, au lieu de nier l'anthropologie philosophique, à l'approfondir.