

## **Texte de la 567<sup>e</sup> conférence de l'Université de tous les savoirs donnée le 12 janvier 2005**

Eric Fassin: « Homosexualité, mariage et famille »

Il y a quelques années encore, en France, on ne parlait pas dans une même phrase d'homosexualité et de mariage, non plus que d'homosexualité et de famille. On considérait naguère que ces réalités relevaient de sphères différentes. L'homosexualité, pensait-on, concernait les pratiques individuelles, tandis que la famille et le mariage étaient des institutions sociales. Or cette opposition entre les pratiques individuelles et les institutions sociales ne permettait pas de penser ensemble homosexualité, mariage et famille. Ainsi, la sociologie de l'homosexualité ne parlait donc pas de famille, ni la sociologie de la famille d'homosexualité. Un « état des savoirs » sur la famille publié en 1991 en est un exemple : il n'y est faite aucune référence à l'homosexualité. Ce qu'on voit donc émerger aujourd'hui, c'est une réalité et une représentation nouvelles, qui n'étaient pas pensées et qui ne paraissaient pas pensables.

En outre, le mariage et la famille intéressaient alors beaucoup moins – non seulement politiquement, mais aussi scientifiquement. Paradoxalement, c'est donc à l'actualité homosexuelle qu'on doit le regain d'intérêt pour le mariage et la famille. Alors qu'on les percevait récemment encore comme des institutions un peu poussiéreuses, sans doute ancrées dans une histoire longue, mais n'ayant que peu de choses à nous apprendre sur le présent, nous prenons aujourd'hui conscience qu'il se joue, autour du mariage et de la famille, et à propos de la question homosexuelle, quelque chose de l'avenir de nos sociétés. Interrogées par la double question sexuelle – la question des sexes et la question des sexualités – ces institutions nous parlent désormais de l'avenir.

### **De la tolérance à la reconnaissance : le mariage gai et la rhétorique républicaine en France**

En France, au début des années 1980, on pouvait penser en avoir terminé avec la politisation de l'homosexualité. Certes, dans les années 1970, les questions de sexualité avaient émergé dans l'espace public comme des questions politiques, et la libération sexuelle passait alors aussi par la libération homosexuelle. Mais au début des années 1980, on avait le sentiment que ces revendications appartenaient désormais au passé : le « problème homosexuel » était en quelque sorte « réglé ». Toute inscription dans la loi d'une différence entre les actes sexuels, selon qu'ils concernaient des personnes de même sexe ou non, avait disparu peu après l'arrivée de la gauche au pouvoir en 1981. On croyait donc en avoir fini avec cette question, puisque au regard de la loi il n'y avait plus de différence entre les individus, quelle que fût leur sexualité et leur orientation sexuelle.

Or l'idée que la politique de l'homosexualité est terminée va se retrouver petit à petit remise en cause. L'épidémie du sida entraîne des problèmes qui concernent non seulement les individus mais aussi, dans certains cas, les couples : quels sont les droits du compagnon d'un malade lorsque celui-ci est hospitalisé ? Qu'en est-il du survivant en cas de décès de son partenaire ? On songe ici aux questions de bail ou d'héritage, car la maladie suscite, en même temps que des problèmes affectifs, des questions juridiques. Bref, que dit la société, et que dit le droit, des liens sociaux qui définissent la vie des homosexuels, comme des autres ? Cette réalité nouvelle va trouver une formulation politique qui transforme la manière dont on parle d'homosexualité, en France et ailleurs.

Ainsi, dès la fin des années 1980, on met en place dans les pays scandinaves des statuts pour les couples de même sexe. C'est le point de départ de débats qui continuent aujourd'hui encore d'agiter l'ensemble des sociétés occidentales sur le « mariage gai ». Or ces statuts nouveaux amènent à repenser l'homosexualité – en même temps qu'ils reflètent une appréhension nouvelle de l'homosexualité. Ainsi, en France, il ne s'agit plus seulement désormais, comme dans la période précédente, de respecter des pratiques individuelles, mais de reconnaître institutionnellement l'homosexualité. On passe donc d'un régime de tolérance à une logique de reconnaissance. C'est là, me semble-t-il, l'enjeu central des débats qui agitent nos sociétés.

Que faut-il entendre par « reconnaissance » ? Dissipons d'emblée un malentendu : cela ne veut pas

dire reconnaître la communauté homosexuelle, pour lui accorder des droits spécifiques. Le débat sur le mariage suppose au contraire l'égalité des droits, en refusant la différence de traitement. S'il s'agit bien de légitimation, il n'est donc pas question de reconnaître la communauté homosexuelle en tant que telle, comme une entité particulière, mais plutôt de reconnaître l'homosexualité à égalité avec l'hétérosexualité, en posant l'égalité entre les sexualités. La distinction est importante : la revendication du mariage repose sur une exigence universaliste d'égalité des droits, et non sur une politique identitaire différentialiste.

C'est particulièrement important en France, où, à la même époque on disqualifie généralement les revendications des minorités soupçonnées de fragmenter l'unité nationale en dénonçant la « ghettoïsation » des communautés. C'est vrai lorsqu'il s'agit d'enjeux ethniques ou raciaux, mais aussi bien lorsqu'on parle des femmes ou des homosexuels : la politisation des questions minoritaires n'aurait pas droit de cité dans la sphère publique. Pour tout ce qui touche à la définition de la Nation, une rhétorique s'impose en effet en France, qui organise les débats depuis 1989 – c'est-à-dire depuis le Bicentenaire de la Révolution française. Un mot résume cette rhétorique : la République.

C'est au nom de la République qu'en 1989 aussi on débattait du voile, pour la première fois – et l'on sait la fortune ultérieure de ce débat, dans ses avatars. L'universalisme républicain, conformément à l'héritage révolutionnaire, et depuis la IIIe République, ne connaît face à l'état que des individus abstraits. Ainsi, la République n'est censée connaître ni reconnaître de corps intermédiaires ou de communautés. Sans doute ne s'agit-il pas de nier les différences entre les citoyens ; mais leurs particularismes relèveraient de la sphère privée, et non publique – qu'il s'agisse de leurs identités religieuses, ethniques, raciales, ou sexuelles. C'est le sens qu'on donne alors à la laïcité, face au voile.

Cette représentation de la Nation Française s'est construite autour d'une opposition avec « l'Amérique ». « L'Amérique », et non pas les États-Unis : il faut bien distinguer des États-Unis en tant que société et qu'état la figure de rhétorique qu'est l'Amérique dans le débat français. L'Amérique ne dit pas grand-chose sur les États-Unis ; en revanche, elle parle beaucoup de la France. Si la République c'est « nous », l'Amérique, c'est « eux » – un modèle, ou plutôt un contre-modèle. C'est donc à partir d'une représentation de ce contraste transatlantique que sont posés les deux éléments qui définissent la République : d'un côté, la non-reconnaissance des communautés ; d'un autre côté, la séparation radicale entre les deux sphères, publique et privée.

On comprend dès lors pourquoi il était au début des années 1990 si facile de disqualifier toute revendication minoritaire, et en particulier homosexuelle. D'une part, on considérait alors qu'elle participait d'une politique identitaire, communautariste, c'est-à-dire d'une américanisation de la France. D'autre part, la politisation des questions homosexuelles semblait contrevenir au partage, réputé clair et immuable, entre vie publique et vie privée. C'est dans cette configuration apparemment peu favorable que la question des couples de même sexe émergeait au fil des années 1990 – alors que toute revendication minoritaire apparaissait comme le symptôme d'un communautarisme « à l'américaine » qui ne pouvait manquer de fragmenter la Nation, et d'ébranler la séparation entre vie publique et vie privée.

Si les débats des années 1990 vont pouvoir se développer, au-delà du pacs, autour du mariage gai et de la famille homoparentale, c'est précisément parce qu'ils parviennent à échapper à cette rhétorique – et qu'ainsi ils vont permettre aussi d'en sortir. Le PaCS (pacte civil de solidarité) ne reprend pas le modèle scandinave, qui suppose un statut spécifique pour les couples de même sexe. Toutes les versions qui ont précédé la loi française, qu'il s'agisse du Contrat d'Union Civile (CUC), du Contrat d'Union Sociale (CUS), ou de leurs variantes, comme le CUCS et le PIC, toutes ont proposé un statut indifféremment ouvert aux couples de même sexe et aux couples de sexe opposé.

Ce que change cette reformulation, c'est qu'elle permet de penser la reconnaissance des couples de même sexe sur un modèle universaliste : la question minoritaire n'est donc pas communautaire. Ce déplacement politique et rhétorique permet d'entendre la revendication homosexuelle dans le débat français – dans les termes qui organisent alors le débat. Les partisans du pacs, et au-delà du mariage, vont ainsi pouvoir reprendre à leur compte la rhétorique républicaine en parlant d'égalité des droits, et non de différence ou de spécificité – une loi universaliste, et non pas une loi propre, autrement dit un privilège. Bref, ce qui était impensable dans les termes de la République est

reformulé en des termes républicains.

La reformulation des revendications homosexuelles n'est pas sans effet sur les adversaires de cette politisation minoritaire : alors même qu'ils se réclamaient au début des années 1990, pour la combattre, d'une rhétorique républicaine opposée à la différence, à la fin de la décennie, leur opposition s'inverse, puisque désormais, pour répondre à l'universalisme du mariage gai, c'est la différence des sexes qu'ils tentent d'ériger en valeur politique. La différence des sexes introduit en effet, pour résister à l'ouverture du mariage et de la famille aux couples de même sexe, un argument fondé sur l'ordre symbolique : la différence des sexes serait le fondement anthropologique de la culture, ou de notre culture. On le voit, il n'est plus question ici d'universalisme républicain.

Le basculement d'un régime de tolérance à une logique de reconnaissance n'est pas seulement juridique, ni politique. Il redessine l'homosexualité. En considérant que les homosexuels ne sont pas seulement des individus définis par leurs pratiques sexuelles, mais des acteurs sociaux, pris dans des relations multiples, y compris conjugales et familiales, le débat sur le pacs et ses prolongements possibles transforme l'homosexualité. Les gays et les lesbiennes ne sont plus seulement des individus réduits à leur sexualité ; ce sont, au même titre que les autres, des êtres pris dans un ensemble de liens sociaux. Tel est le sens profond de ce changement, qui se joue autour du mariage et de la famille : on tolérait des individus et leurs pratiques, on commence à reconnaître des acteurs définis par des relations sociales.

### **Le mariage et la famille à la lumière de l'homosexualité : une comparaison transatlantique**

La référence américaine joue un rôle important dans la manière dont la France se représente elle-même – soit qu'elle joue le rôle de contre modèle, comme on l'a vu avant le pacs, lorsqu'on s'inquiétait d'une éventuelle américanisation de la société, soit aussi qu'elle serve de modèle, comme au moment du mariage de Bègles : c'est directement en écho à l'initiative du maire de San Francisco, en même temps qu'en réaction contre une agression homophobe survenue en France, que la mobilisation en faveur de l'ouverture du mariage a repris. Il est pourtant une autre manière d'utiliser la comparaison, sans prétendre chercher ailleurs, en l'occurrence outre-Atlantique, un modèle, non plus qu'un contre modèle, mais un éclairage mutuel, un questionnement réciproque. La comparaison nous aide à voir autrement, et la France, et les États-Unis, à remarquer ce qui sinon passerait inaperçu : c'est un comparatisme heuristique.

Le parallèle entre les deux débats – français et états-unien – peut donner l'illusion qu'il s'agit du même débat : ne s'agit-il pas, de part et d'autre, d'homosexualité, de mariage et de famille ? et ne parle-t-on pas, ici et là, d'égalité des droits ? On peut pourtant tout aussi bien souligner les différences entre les deux débats. La première porte sur le statut de la référence scientifique dans ces deux pays. En France, on a invoqué les savoirs pour opposer la « Loi » (avec majuscule) de la différence des sexes à la loi qui allait être votée, en s'appuyant sur la psychanalyse ou l'anthropologie. L'expertise a joué un rôle tel que même les évêques de l'église catholique française, loin de citer la Bible ou les Pères de l'église, ont emprunté l'autorité des sciences humaines avec l'argumentaire d'un ecclésiastique qui est aussi un psychanalyste. L'expertise scientifique était ainsi érigée en opposition aux discours politiques d'égalité.

Aux États-Unis, rien de tel ne s'est produit. Dans le débat public, la référence religieuse a joué de manière tout à fait explicite, sans détour par l'autorité scientifique. Si l'image d'une députée brandissant la Bible dans l'hémicycle a pu faire sursauter en France, outre-Atlantique, la scène était ordinaire. à l'inverse toutefois, il eût été extraordinaire aux États-Unis qu'on pût invoquer, comme on l'a fait en France, l'autorité d'un anthropologue, le Claude Lévi-Strauss des *Structures élémentaires de la parenté*, pour fonder une politique sur l'universalité de la différence des sexes, à défaut de l'universalisme. En revanche, si l'anthropologie a joué un rôle dans le débat américain, c'est bien plutôt pour rappeler, avec l'Association américaine d'anthropologie, que le mariage et la famille n'ont aucune définition universelle : outre-Atlantique, l'anthropologie a parlé *des* cultures, plutôt que de *la* culture.

Il en va de même pour les références « psy ». En France, l'ordre symbolique des psychanalystes est venu étayer le discours sur les fondements anthropologiques de la culture : dans un cas comme dans

l'autre, il s'agissait d'opposer aux revendications nouvelles des principes intangibles, échappant à l'histoire en même temps qu'à la politique. Aux États-Unis au contraire, les études de psychologie sociale ont servi à rassurer sur les conséquences d'une ouverture du mariage et de la filiation aux couples de même sexe. Comme pour l'anthropologie, les associations professionnelles américaines de psychologie, de psychanalyse et de psychiatrie ont donc pris position en faveur de cette ouverture, à partir de l'expérience thérapeutique. Toutefois, la différence n'est pas seulement politique, selon que la science est favorable ou hostile. Il s'agit aussi de la posture scientifique : en France, un savoir *a priori*, qui juge la réalité à l'aune des principes théoriques qui le fondent ; aux États-Unis, un savoir *a posteriori*, qui évalue la réalité à partir d'enquêtes empiriques.

Une deuxième différence mérite d'être soulignée entre les débats tels qu'ils se déroulent des deux côtés de l'Atlantique. En France, si certains sont prêts à accepter une ouverture du mariage aux couples de même sexe, en revanche ils sont beaucoup moins nombreux à favoriser une ouverture de la filiation pour ces mêmes couples, qu'il s'agisse d'adoption ou de procréation médicalement assistée. Aux États-Unis, la séquence fonctionne dans l'ordre inverse. Les sondages le montrent bien : l'ouverture du mariage rencontre davantage de résistances que l'ouverture de la filiation. Cette logique se retrouve partout : si l'on est prêt à reconnaître le droit pour les couples de même sexe à élever des enfants, alors peut-être sera-t-on prêt à accepter l'ouverture du mariage pour ces mêmes couples. Par exemple, le juge qui envisage d'ouvrir le mariage aux couples homosexuels, à Hawaï en 1993, cite les experts qui l'ont convaincu que les homosexuels font d'aussi bons parents que les hétérosexuels.

Ce qui pose le plus problème, ce n'est donc pas la même chose des deux côtés de l'Atlantique. En France, c'est la filiation ; aux États-Unis, c'est le mariage. La loi fédérale de 1996 contre le mariage gai s'appelle d'ailleurs « Defense of Marriage Act » ; et c'est contre l'ouverture du mariage que George Bush envisageait en 2004 un amendement à la Constitution américaine. En France, les pétitions hostiles ont à l'inverse porté, essentiellement, sur l'adoption par les couples de même sexe. Le mariage homosexuel est vu comme le cheval de Troie d'une autre revendication – l'homoparentalité. C'est bien pourquoi le débat sur le pacs s'est d'emblée porté au-delà du pacs : la loi sur la conjugalité a été accompagnée d'un débat sur la filiation, alors même que le pacs n'en dit rien. Le centre de gravité du débat n'est donc pas le même, selon que les passions se déchaînent à propos du mariage, ou de la filiation.

Comment comprendre cette différence entre ce que l'on pourrait appeler une « sacralisation du mariage » dans le débat américain, et en France une « sacralisation de la filiation » ? Cette première question renvoie d'ailleurs à une seconde : inversement, comment comprendre l'absence de sacralisation du mariage ici, et de la filiation là-bas ? Il faut d'emblée écarter toute explication culturaliste, qui renverrait une actualité politique à des causes intemporelles : il s'agit d'aujourd'hui, et non de la France ou de l'Amérique éternelle. Il n'est guère éclairant d'expliquer la France par la francité, et les États-Unis par l'américanité. Après tout, pour ne prendre qu'un exemple, si la France est une société catholique, où le mariage est donc un sacrement, c'est aux États-Unis, pays protestant, que le mariage est sacralisé. Il ne faut donc pas interpréter en termes de culture, mais d'histoire – ce qui du reste rend pensable le changement, d'un côté comme de l'autre. La question est donc bien : pourquoi aujourd'hui les débats prennent-ils cette forme spécifique, dans les contextes particuliers des deux sociétés ?

En France, les transformations récentes de la conjugalité peuvent se résumer d'un mot : le « démariage ». Il ne s'agit pas de dire que le mariage serait en train de se défaire, sous l'effet du concubinage et du divorce, des naissances hors-mariage et des recompositions familiales, mais bien plutôt de souligner la privatisation de cette institution : se marier, ou pas, et quand, relève bien davantage aujourd'hui qu'hier d'un choix privé, et non d'une obligation sociale. D'ailleurs, fait-on encore en France la différence entre les couples, selon qu'ils sont mariés ou pas ? De moins en moins, à l'évidence. Cette privatisation du mariage est la condition de possibilité de sa non-sacralisation.

Mais c'est justement parce que le mariage joue moins un rôle normatif d'institution fondatrice que certains en France assignent ce rôle à la filiation. Tout se passe donc comme si l'on voulait aujourd'hui compenser l'historicité de la conjugalité en posant l'intemporalité dite « anthropologique » de la filiation. Si le mariage est mouvant, la filiation deviendrait le socle sur

lequel nos sociétés sont fondées. Dans le flux conjugal, la filiation offrirait donc un point fixe – hors de l’histoire et donc aussi de la politique. C’est ainsi qu’on peut comprendre le souci de « naturaliser » la filiation – de faire apparaître cette institution sociale comme une donnée naturelle, inscrite dans la nature immuable des choses. En effet, la filiation est d’autant plus sacrée aujourd’hui en France que le mariage ne l’est plus.

Mais il y a plus. Si la filiation est aujourd’hui au cœur des débats, c’est qu’il en va de la définition même de la nation. En France, la question de l’immigration structure les débats sur la nationalité depuis une génération : pour être français, faut-il être né français ? Comment peut-on être acquérir la nationalité ? Or avec la tension entre le droit du sol et le droit du sang, c’est bien de filiation qu’il s’agit : comment se transmet l’appartenance nationale ? Dénaturaliser la filiation en l’ouvrant aux couples de même sexe, c’est donc en même temps toucher à nos définitions de la nationalité – à ce qui se joue dans ce qu’on appelle justement « naturalisation ». C’est précisément au moment où l’on s’inquiète d’une France multiraciale qu’on s’inquiète aussi de voir remise en cause l’évidence apparemment si naturelle d’un fondement hétérosexuel de la filiation.

À l’inverse, outre-Atlantique, où prévaut l’application stricte du droit du sol en matière d’immigration, la filiation est plus ouverte – non seulement pour les couples de même sexe, mais aussi pour les couples de sexe opposé, ou les personnes qui souhaitent recourir, à titre individuel, à l’adoption ou bien à l’assistance médicale à la procréation. La filiation est bien moins contrôlée par l’état, bien moins restreinte aussi. On peut donc aussi parler d’une privatisation, qui touche, à la différence de la France, la filiation, et non le mariage. En revanche, le mariage continue d’être une institution sacralisée aux États-Unis. En témoigne par exemple le développement, depuis les années 1980, d’un rite important : la demande en mariage – que traduit dans les représentations le développement d’un genre cinématographique, la comédie romantique.

Comment comprendre la sacralisation du mariage aux États-Unis, alors même que le mouvement d’individualisation des pratiques y est bien sûr tout aussi important qu’en France ? Comment comprendre que l’institution ait résisté aux transformations des régimes amoureux ? Sans entrer dans une analyse approfondie, suggérons toutefois que le mariage apparaît moins comme une survivance héritée du passé que comme une réponse aux transformations actuelles dans les pratiques amoureuses – une manière de donner sens à l’expérience érotique, comme pour compenser l’émancipation sexuelle et remettre de l’ordre dans la sexualité et le genre. La demande en mariage l’illustre bien : la question matrimoniale, autour de l’engagement, est au cœur de la négociation amoureuse pour donner sens en même temps que stabilité au flux des pratiques sexuelles.

Mais ici aussi, il y a plus. Ce n’est pas comme en France la question immigrée, mais plutôt la question raciale qui permet de comprendre ce qui se joue dans la sacralisation. Rappelons d’abord que, pour le droit américain, le mariage gai fait écho au mariage mixte – c’est la fin de l’interdiction des mariages interraciaux, seulement décidée en 1967, qui sert de point de départ pour les juristes aux unions de même sexe. Mais au-delà, il convient de souligner que la question noire porte, tout particulièrement depuis les années 1960 et le célèbre rapport Moynihan, sur la famille noire. On explique ainsi la crise sociale comme une crise matrimoniale – et la crise du « welfare », c’est-à-dire de la protection sociale, est souvent imputée aux mères célibataires. Autrement dit, à la différence de la France, les naissances hors-mariage sont donc stigmatisées ; c’est qu’elles sont associées à la question noire. La sacralisation du mariage est l’envers de cette stigmatisation raciale.

## **L’horizon commun de la démocratie sexuelle**

Il ne suffit pourtant pas de constater les différences entre les contextes nationaux, pour faire ressortir les spécificités françaises et états-uniennes de la politique du « mariage gai », et de l’homoparentalité. Encore faut-il souligner qu’au-delà de ces deux pays, c’est un mouvement beaucoup plus large qui est engagé : en Europe, assez largement (et bien au-delà des pays où le mariage est ouvert, comme les Pays-Bas, l’Espagne, la Belgique ou la Grande-Bretagne, il faut penser à tous ceux où des statuts nouveaux existent, à commencer par la France) ; en Amérique du Nord, du Massachusetts au Canada – avec des amorces en Amérique du Sud ; et jusqu’en Afrique,

avec l'Afrique du Sud. Bref, il ne s'agit pas seulement d'un phénomène local, mais d'une logique globale.

On pourrait s'étonner qu'une question aussi minoritaire occupe aujourd'hui, au niveau international, une place aussi centrale. C'est qu'à l'évidence, la question n'est pas statistique : le nombre ne fait rien à l'affaire. Le pacs a mobilisé adversaires mais aussi partisans bien au-delà de ce qu'on aurait pu imaginer, s'il ne s'était agi que des personnes concernées directement par la loi nouvelle. Si ces débats ont pris une telle importance, et pas seulement en France, c'est qu'ils touchent à la définition même de l'ordre sexuel : ils manifestent que l'ordre sexuel n'est pas éternel, qu'il n'est pas intemporel, qu'il n'est pas immuable, bref, qu'il n'est pas « anthropologique », comme on le disait en France sur le mode d'une anthropologie plus religieuse que sociale. Cet ordre est historique, et donc politique. Voilà pourquoi les passions se sont déchaînées : c'est que nous sommes tous concernés par cette révélation.

L'ordre sexuel, c'est d'abord l'ordre des sexualités. La reconnaissance de l'homosexualité ne touche pas seulement les homosexuels : parce qu'elle pose l'égalité des sexualités, elle concerne également chacun, quelle que soit sa sexualité. Il faut en effet se demander ce que devient l'hétérosexualité dès lors qu'elle ne définit plus la norme – autrement dit, dès lors qu'elle n'est plus définie comme la norme. Comment penser l'hétérosexualité, dès lors qu'elle n'a plus pour elle l'évidence de la normalité ? L'ordre sexuel, c'est aussi l'ordre des sexes. Ce n'est pas un hasard si la différence des sexes a pu être opposée à la reconnaissance de l'homosexualité : l'ordre des sexes a partie liée avec l'ordre des sexualités, dès lors que la norme hétérosexuelle institue en même temps les normes de masculinité et de féminité, autrement dit, les normes de genre. C'est d'un même mouvement que sont posées ces différences comme des inégalités politiques – et c'est d'un même mouvement qu'elles sont aujourd'hui remises en cause par la politisation de l'ordre sexuel, révélé dans son historicité.

Mais il ne s'agit pas seulement de l'ordre sexuel : au-delà des seules normes sexuelles, c'est le statut des normes en général qui est en jeu dans les controverses actuelles. En effet, la question est de savoir s'il existe, en surplomb de l'ordre sexuel, et plus généralement de l'ordre social, un principe transcendant qui l'arrache à l'histoire et à la politique – ou bien si au contraire la définition des normes est toujours immanente, autrement dit inscrite dans la société elle-même. Peut-on fonder l'ordre des choses sur un principe absolu – qu'il s'agisse de Dieu, ou de la tradition, de la nature ou même, dans une version en apparence plus moderne, de la science, anthropologie ou psychanalyse ? Est-il une définition métapolitique, ou métahistorique des normes, ou bien au contraire n'est-il pas moyen d'échapper à la politique et à l'histoire ?

On le voit, l'enjeu est d'importance : il ne s'agit pas seulement de l'ordre des sexes et des sexualités, mais des fondements de l'ordre social. Dans les sociétés démocratiques, est-il rien qui échappe à la logique démocratique ? Ce que nous révèlent les débats sur le mariage homosexuel et la famille homoparentale, c'est que la politisation des questions sexuelles n'est que l'aboutissement d'une logique bien plus profonde de politisation des mœurs : l'espace du politique ne s'arrête pas ici ou là, pour respecter des espaces soustraits à l'histoire, autrement dit, sacrés. L'empire de la démocratie n'en finit pas de s'étendre, soit le domaine d'application de la logique politique. La démocratie ne pénètre pas, hier encore, dans le mariage ni dans la famille, parce que Dieu, la tradition, la nature ou la science y faisaient la loi. La démocratie sexuelle que révèle à travers le monde la politisation du mariage gai, et de la famille gaie, c'est donc aujourd'hui l'extension du domaine démocratique, qui marque la fin de la transcendance dans la définition de l'ordre social, et non pas seulement sexuel.