HAL
open science

La marche nuptiale : subjectivation et technique de soi dans le rituel de mariage catholique

Daphné Le Roux

To cite this version:

Daphné Le Roux. La marche nuptiale : subjectivation et technique de soi dans le rituel de mariage catholique. Philosophie. Université de Nanterre - Paris X, 2018. Français. NNT : 2018PA100130 . tel-02183927

HAL Id: tel-02183927

https://theses.hal.science/tel-02183927v1

Submitted on 15 Jul 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Paris Nanterre

200 av. de la République
92001 Nanterre Cedex
www.parisnanterre.fr

Membre de l'université Paris Lumières

École doctorale 139 :
Connaissance, langage, modélisation
Laboratoire SOPHIAPOL (E.A. 3932)

Daphné Le Roux

La Marche nuptiale

Subjectivation et technique de soi dans le rituel de mariage catholique

Thèse présentée et soutenue publiquement le 07/12/2018
en vue de l'obtention du doctorat de Philosophie de l'Université Paris Nanterre
sous la direction de Mme Martine de Gaudemar (Université Paris Nanterre)
et de M. Michael Houseman (EPHE)

Jury* :

Rapporteur :	M. Vincent Descombes	Directeur d'études, EHESS
Examinateur :	M. Frédéric Fruteau de Laclos	Maître de conférences, Université Paris 1
Directrice :	Mme Martine de Gaudemar	Professeure, Université Paris Nanterre
Rapporteure :	Mme Laurence Hérault	Professeure, Université d'Aix-Marseille
Co-Directeur :	M. Michael Houseman	Directeur d'études, EPHE
Examinateur :	M. Enric Porqueres i Gené	Directeur d'études, EHESS
Examinatrice :	Mme Judith Revel	Professeure, Université Paris Nanterre
Examinatrice :	Mme Martine Segalen	Professeure, Université Paris Nanterre

U.F.R PHILLIA (Philosophie, Information-Communication, Langage, Littérature, Arts du spectacle)
Laboratoire SOPHIAPOL (E.A. 3932) – « Sociologie, philosophie et anthropologie politiques »
École doctorale (E.D. 139) – « Connaissance, Langage, Modélisation »
Université Paris Nanterre
200, avenue de la République, 92001 Nanterre Cedex

Daphné Le Roux

La Marche nuptiale
Subjectivation et technique de soi dans le rituel de mariage catholique

Thèse présentée et soutenue publiquement le 7 décembre 2018
en vue de l'obtention du doctorat de Philosophie
de l'Université Paris Nanterre

sous la direction de Mme Martine de Gaudemar
et la co-direction de M. Michael Houseman

Résumé

La Marche nuptiale. Subjectivation et technique de soi dans le rituel de mariage catholique

Cette thèse poursuit un double objectif. D'une part, étudier les transformations contemporaines du rituel de mariage catholique en France à partir d'une observation ethnographique de l'ensemble des activités qui composent le rite – de la préparation à la célébration. D'autre part, évaluer la pertinence de la théorie foucaldienne des « techniques de soi » pour rendre compte de ces activités. Cette double dimension, ethnographique et théorique, constitue le fondement d'une « philosophie de terrain » dont on définit les enjeux méthodologiques. La première partie de ce travail est d'ordre épistémologique : elle présente et discute différentes manières d'appréhender la ritualité catholique contemporaine. La deuxième partie se concentre sur la préparation au mariage : on étudie alors les exercices mis en place par les prêtres et les animateurs laïcs de l'association Centres de préparation au mariage (CPM), et on souligne notamment la dimension réflexive de ces dispositifs qui conduit les fiancés à adopter de nouveaux schèmes narratifs et de nouvelles techniques de communication pour s'engager dans leur vie de couple. La troisième partie est centrée sur la célébration de l'union : on montre alors que, dans le contexte du catholicisme contemporain, l'effectivité de ce rite ne se comprend pleinement que si on l'envisage à l'aune de la préparation qui le conditionne. Deux enjeux généraux émergent de ce travail. D'une part, on présente les apports de la théorie de la subjectivation à l'analyse rituelle. D'autre part, les observations ethnographiques permettent d'approfondir de façon critique la théorie foucaldienne.

Mots-clés : mariage ; couple ; catholicisme ; rituel ; croyance ; réflexivité ; subjectivation ; technique de soi ; Michel Foucault.

Abstract

The Wedding March. Subjectivation and Technologies of the Self in Catholic Wedding Ritual

This thesis has a twofold objective. On the one hand, to examine the contemporary transformations of the Catholic wedding ritual in France based on an ethnographic observation of all the activities that comprise the rite — from preparation to celebration. On the other hand, to evaluate the relevance of Foucault's "technologies of the self" to reflect these activities. This dual dimension, ethnographic and theoretical, constitutes the basis of a "field philosophy" whose methodological issues are defined. The first part of this work is of an epistemological nature: it presents and discusses different ways of understanding contemporary Catholic rituality. The second part focuses on marriage preparation: we then explore the exercises set up by priests and lay animators of the association Centres de préparation au mariage (CPM). In particular, the reflective dimension of these devices (*dispositifs*) is highlighted, leading to the adoption of new narrative patterns and new communication techniques to engage in their couple's life. The third part focuses on the celebration of union: it is then shown that, in the context of contemporary Catholicism, the effectiveness of this rite can only be fully understood if it is considered in the light of the preparation that conditions it. Two general issues emerge from this work. On the one hand, the contributions of subjectification theory to ritual analysis are presented. On the other hand, ethnographic observations allow us to critically deepen Foucault's theory.

Key Words : marriage; wedding; couple; Catholicism; ritual; belief; reflexivity; subjectification; technologies of the self; Michel Foucault.

Remerciements

La version finale de cette thèse est l'aboutissement d'un long travail collectif : de très nombreuses personnes m'ont aidée, au cours des cinq dernières années, à construire cette réflexion, à mettre en forme mes idées, à rendre possible l'existence de ce manuscrit.

J'adresse d'abord mes plus chaleureux remerciements à Martine de Gaudemar et Michael Houseman, qui ont dirigé cette thèse. Martine de Gaudemar a encadré mon travail depuis mon arrivée en Master 2 à l'Université Paris Nanterre : sa rigueur, mais aussi sa bienveillance et ses encouragements m'ont permis de conduire cette recherche à son terme. Je la remercie de la confiance qu'elle a bien voulu m'accorder tout au long de ces années. Depuis mes premiers pas en ethnologie, en Master 1, Michael Houseman a toujours encadré mes recherches avec un œil aussi bienveillant que critique. Je lui dois d'avoir (au moins un peu) cessé de penser comme une philosophe. C'est lui qui m'a appris comment m'engager sur le terrain : je souhaite le remercier ici de m'avoir régulièrement remise dans la bonne direction quand je laissais cours à ma tendance à l'abstraction et à la généralisation. Le suivi et le soutien sans faille de Martine et Michael ont rendu possible l'aboutissement de ce travail : je les en remercie infiniment.

Mes plus sincères remerciements vont aux membres du jury qui me font l'honneur de bien vouloir lire et discuter cette recherche. Merci à Vincent Descombes, Frédéric Fruteau de Laclos, Laurence Hérault, Enric Porqueres i Gené, Judith Revel et Martine Segalen. Leurs travaux ont accompagné ma recherche : je suis très heureuse qu'ils aient accepté de juger l'aboutissement de ce travail.

J'adresse mes remerciements aux membres de l'ED 139, du SOPHIAPOL et du Département de philosophie de l'Université Paris Nanterre : cela a été une chance et une joie de pouvoir découvrir la recherche au sein de ces équipes.

Les équipes CPM et les prêtres de Chambertin et de Gevrey m'ont accueillie avec une gentillesse et une bienveillance que je n'aurais pas pu imaginer. Le respect de leur anonymat ne me permet pas de les remercier individuellement, mais je voudrais leur exprimer mon immense gratitude : cela a été une joie de travailler parmi eux pendant un peu plus de deux ans et j'espère qu'ils verront dans ce travail le respect et l'intérêt que j'ai pour l'ensemble des éléments qu'ils ont bien voulu me dévoiler et me confier. Ma gratitude va aussi aux fiancés qui ont toujours accepté ma présence à ces sessions, n'ont jamais rechigné à ce que le « scribe » du bout de la table assiste à leurs échanges personnels et qui ont souvent témoigné du plaisir qu'ils avaient à collaborer à cette recherche. Un merci tout particulier aux trois couples qui ont accepté que je les suive pendant l'année de préparation de leur mariage. Je ne peux malheureusement pas les nommer, mais la confiance dont ils m'ont gratifiée et l'amitié qu'ils m'ont témoignée tout au long de nos retrouvailles répétées a été un puissant moteur de cette recherche. Je leur souhaite beaucoup de bonheur dans leur mariage.

Cette thèse a bénéficié des discussions qui se sont créées au cours de nombreux séminaires et ateliers. J'adresse tout d'abord mes remerciements aux membres de l'Atelier « Nouvelles formes de médiation relationnelle », et plus particulièrement à Marika Moisseeff et à Marco Dell'Omodarme. Leurs travaux, leurs remarques et les discussions avec eux ont irrigué ma recherche : je tiens à les remercier pour leur indéfectible soutien et leur gentillesse. Les séminaires du département de philosophie de Nanterre, que je suis depuis mon Master, ont été des lieux où ma réflexion philosophique s'est progressivement construite. Enfin, la fréquentation des séminaires du LESC a été une source d'inspiration importante ; j'y ai rencontré des ethnologues qui m'ont aidée dans la construction de mes recherches et ont été des collègues et surtout des amis au soutien essentiel : merci à Emmanuel de Vienne (et à Camille), Grégory Delaplace, Alice Doublier, Emmanuel Grimaud et Ismaël Moya.

Lorsque je suis arrivée en doctorat, Vincent Beaubois, Olivier Chassaing et Camille Chamois avaient déjà commencé leurs travaux et ont rendu facile et agréable l'entrée dans le monde de la recherche. Travailler à leurs côtés a été une joie permanente : merci donc au collectif du « Workshop de l'ombre », qui, depuis que je l'ai entamé, n'a cessé de discuter ce travail, de m'aider à l'élaborer, de me soutenir dans les moments difficiles de sa rédaction. Merci à tous les autres amis avec qui d'autres workshops « alternatifs » se sont mis en place : Anne Alombert, Alexandre Charrier, Hugo Chausserie-Laprée, Juan Ledesma, Frédéric Monferrand, Claire Thouvenot.

Luca Paltrinieri et Yann Schmitt ont tous les deux eu l'immense gentillesse de relire des passages de cette thèse, de les commenter, de soutenir mon projet et de mettre à ma disposition des manuscrits qui n'étaient pas encore parus. Je leur adresse mes plus profonds remerciements.

Plusieurs amis ont bien voulu relire et commenter les premières versions de cette thèse : je voudrais leur exprimer ici ma gratitude infinie. Mille mercis à Anne Alombert, Camille Chamois, Olivier Chassaing, Mona Gérardin-Laverge, Camille Herlin-Giret, Paul Laborde et Juliette Morel. À eux deux, je crois qu'on peut dire que les deux Camille ont lu toute cette thèse plusieurs fois : je ne sais pas comment vous remercier de votre investissement incroyable dans ce travail. Merci à Paul d'avoir corrigé ou réécrit tous mes textes anglophones depuis le début de cette thèse. Juliette a fait les cartes de ce travail et m'a inspiré l'idée d'une réflexion sur l'espace : sans elle, le chapitre VIII n'aurait tout simplement jamais existé ; je la remercie de m'avoir donné l'envie de l'écrire.

Si ce manuscrit a pu prendre forme, c'est grâce aux efforts combinés de Nashidil Rouiai et Juliette Morel, qui, connaissant mes limites esthétiques et graphiques, ont créé la charte graphique de cette thèse et m'ont aidée à la mettre en forme. Leur soutien et leur disponibilité dans la toute dernière ligne droite (et dans les dernières heures !) de cette thèse ont été incroyablement précieux et touchants : merci infiniment à toutes les deux.

Ce travail a aussi bénéficié de nombreuses relectures formelles. Merci au trio familial qui a sacrifié son été à traquer les coquilles et les lourdeurs dans mes chapitres : Véronique Le Roux, Jean-Paul Le Roux et Caroline de Peyster.

Il n'y a pas vraiment de mots pour dire à quel point j'ai été aidée, épaulée, entourée, soutenue par des personnes incroyables au cours de ces dernières années. Je ne suis pas sûre que ces quelques

remerciements suffisent à leur dire combien je leur suis reconnaissante et combien je leur dois l'existence de ce travail. Merci, d'abord, à toutes celles et à tous ceux qui ont fait que les journées de travail de ces cinq dernières années ont été plus joyeuses qu'austères : Émilie Saucier (qui a fait de la BNF un lieu de joie et de gastronomie pendant plus d'un an), Camille Herlin-Giret, Juliette Morel, Nashidil Rouiai (qui n'a jamais hésité à multiplier les allers-retours à Paris pour venir me soutenir), Mona Gérardin-Laverge, Anne Alombert, Claire Touv', Vincent Beaubois, Olivier Chassaing, Emmanuel de Vienne, Quentin Mercurol, Adèle Momméja, Alice Lancelle, Camille Chamois. Merci à tous les amis qui ont été des soutiens essentiels au cours de ces années : Tina, Mathias, Aurélien, Élise, Ju, Paul, Marco, Céline, Pénélope, Loraine, Ludo, Greg, Alice, Ismaël, Nathalie, Rachel, Maïc, Kamkam, la famille Gaultier au complet.

Merci à mes collègues et surtout à mes élèves du lycée Paul-Émile Victor : leur énergie, leur gentillesse et leur curiosité m'ont redonné de la force dans les dernières semaines de la rédaction.

Un grand merci à ma famille pour son soutien indéfectible. Merci à Caroline et Jean-Paul qui ont été extrêmement présents toutes ces années (et surtout dans la dernière ligne droite de ce travail) pour me soutenir. À Véro, pour ses relectures et parce qu'elle m'a permis de voir les parallèles entre mon terrain et son travail de coach. À Jean-Philippe et Anne, sans qui je n'aurais tout simplement jamais connu l'existence des CPM : vous avez été une puissante source d'inspiration de ce travail. À Cédric, dont le soutien n'a jamais failli. À tous mes neveux et nièces qui ont supporté, sans rien dire, mes cours particuliers de philosophie, et qui acceptent pourtant toujours de me retrouver avec plaisir aux repas familiaux. Merci à toute la famille Chamois pour son soutien et sa présence qui ont été, tout au long de ces années, « au-dessus des étoiles ».

Il n'y a pas de mot juste pour dire ce que je dois à Camille Chamois. Si d'aventures il y avait quelques idées intéressantes dans ce travail, c'est à nos discussions et à notre travail en commun que je le devrais. Il s'est plié sans rien dire aux contraintes que représentait pour lui ce terrain : du jeu des langages de l'amour à la CNV en passant par les questionnaires sur le couple, il a accepté d'être le cobaye de toutes ces activités, d'en subir les conséquences – on n'échappe pas facilement à son assignation à un langage de l'amour ! – pour que je comprenne mieux ce qu'était la construction réflexive du couple. Il est la source d'inspiration principale de ce travail. Depuis la prépa, nous avons passé tous les rites initiatiques de la vie universitaire ensemble : merci d'avoir transformé ces années de galère en années de joie.

Sommaire

INTRODUCTION GÉNÉRALE 15

1. « On s'marie juste une fois, ou deux, faut bien mettre le paquet » : présentation du dispositif rituel associé au mariage catholique 18
2. Comment étudier et comprendre le mariage ? Une problématisation foucaldienne 31
3. Faire de la philosophie de terrain : tentative de définition 48
4. Plan de la thèse et présentation des chapitres 58

PREMIÈRE PARTIE - Construire une analyse du rituel de mariage : approche épistémologique 63

CHAPITRE 1 - Pour en finir avec le jugement sur Dieu 70

1. Définition et histoire chrétiennes de la croyance 75
2. De la supposée adéquation des concepts à l'expérience 81
3. Les énoncés religieux sont-ils à même de produire de la croyance ? 90
4. Pour une sortie du paradigme de la croyance : de l'étude du sens des énoncés à une étude de l'effet de l'énonciation 101
5. Conclusion 107

CHAPITRE 2 - Analyse rituelle et théorie de l'action 110

1. Qu'a de réellement « rituelle » l'action rituelle ? 112
2. Pour une ontologie de l'action rituelle 123
3. Action rituelle et engagement subjectif 140
4. Conclusion 158

CHAPITRE 3 - S'engager dans ce qu'on dit. Comment analyser les techniques discursives qui composent la préparation au mariage et la cérémonie ? 166

1. Le photolangage : un discours en première personne ? 169
2. La liturgie du mariage : se lier par les mots 198
3. Conclusion. Le rituel de mariage comme articulation de deux types de techniques discursives 218

DEUXIÈME PARTIE - Se subjectiver dans un « nous » : la préparation au mariage 221

CHAPITRE 4 - Apprendre à dire « nous » 228

1. « Nous, c'est une illusion qui meurt » : de la déconstruction des usages intuitifs du pronom « nous » à l'élaboration d'un nouveau collectif 231
2. Quand un et un font un 253
3. « Pourquoi ce grand vide quand je pense à "nous" ? » Réflexions sur les formes de l'engagement dans le « nous » 266

4. Conclusion 277

CHAPITRE 5 - « Pour que tu m'aimes encore » 280

1. « Parlez-moi d'amour » : apprendre à objectiver ses sentiments 286
2. « Dis, pourquoi t'es comme ça ? » : construire une sémiotique du comportement de l'autre dans les langages de l'amour 295
3. Quand le monde change de sens : l'amour comme mode de subjectivation 315

CHAPITRE 6 - Apprendre à se narrer, s'attacher à une identité 326

1. Revenir à son moi profond à partir de son engagement dans le mariage 331
2. Quand lire c'est se faire : de la lecture des textes catholiques à la ressaisie de soi 341
3. Subjectivation et collectif : repenser l'appartenance religieuse à partir des techniques de soi 367
4. Conclusion : désubstantialiser les collectifs 377

TROISIÈME PARTIE - « Par Jupiter, la noce continue ! » : La construction du dispositif rituel 381

CHAPITRE 7 - Construire un mariage à son image 386

1. « Faire une messe à sa main » ? Construction de la cérémonie et choix personnels 390
2. « C'est votre mariage ; c'est donc à votre mesure ». Logiques de coproduction de la cérémonie et innovations rituelles 407
3. Quand tradition et *New Age* s'imbriquent : ce que la préparation fait à l'action rituelle 427
4. Conclusion : Une première réalisation de couple 434

CHAPITRE 8 - « Quand on n'a que l'amour pour tracer un chemin ». Constituer le mariage en événement 438

1. « Mais comme tous les beaux rêves, j'ai bien peur qu'il ne puisse durer éternellement » : des objets éphémères médiateurs de rupture temporelle 442
2. La spatialisation du mariage : la production d'un espace-temps qui n'est plus un cadre pour l'action, mais une expérience à vivre 456
3. Le mariage comme modèle pour penser des événements conventionnels 484
4. Conclusion : le rituel comme événement conventionnel 495

CONCLUSION GÉNÉRALE 497

1. De la formation des identités à leur objectivation 501
2. Pour un comparatisme à l'échelle de la chrétienté 503
3. De la diversité des sources d'inspiration du catholicisme contemporain : pour un décloisonnement disciplinaire 507
4. Des techniques de soi à la production du sujet réflexif 510

ANNEXES 517

BIBLIOGRAPHIE 517

Liste des abréviations utilisées

ABRÉVIATION	TERME COMPLET
CNV	Communication Non Violente
CPM	Centre de Préparation au Mariage
DSA	Devoir de s'asseoir
EG	*Evangelii Gaudium*
END	Équipes Notre-Dame
FC	*Familiaris Consortio*
GS	*Gaudium et spes*
Gn	Genèse
Jn	Évangiles selon saint Jean
Lc	Évangiles selon saint Luc
Mc	Évangiles selon saint Marc
Mt	Évangiles selon saint Matthieu
SC	*Sacrosanctum concilium*

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Comment appréhender, saisir et décrire l'*expérience rituelle* ? Cette question est à l'origine du présent travail de thèse sur le mariage catholique. Elle éclaire le choix de l'objet discuté, les grilles analytiques mobilisées, mais elle est surtout le point de départ des réflexions méthodologiques qui traversent l'ensemble de ce travail. D'un point de vue théorique, cette recherche vise à revenir sur la nature de l'engagement religieux, et ce, d'une double manière. Philosophiquement, elle repose sur l'intuition que si l'on pense le religieux à partir du rituel plutôt qu'à partir du dogme ou des croyances il est possible de faire un pas théorique conséquent. Plus précisément : l'hypothèse sur laquelle se fonde cette thèse est que si l'on envisage la religion comme un ensemble structuré de rituels qui sont autant de techniques de soi, on se met en capacité de penser la manière dont l'expérience religieuse structure la subjectivité, et – par là même – on ouvre la possibilité d'apporter un nouvel éclairage au concept foucaldien de subjectivation. Ethnographiquement, ce travail se propose de décrire les logiques interactionnelles à l'œuvre dans un rituel qui s'est largement recomposé au cours des dernières décennies et mêle des modalités d'actions relativement hétérogènes – et souvent, bien plus proches du *New Age*[1] que ne le laisse *a priori* penser son ancrage dans une tradition pluriséculaire. Notre hypothèse est la suivante : étudier les différentes séquences du mariage comme déterminant autant de modes de subjectivation distincts, mais complémentaires permet de mieux comprendre ce que fait et ce qu'est ce rituel à la forme composite. Il s'agira donc, dans ce travail, d'exposer de la manière la plus fine possible le système complexe qui constitue, aujourd'hui, le rituel qu'on appelle « mariage catholique » et, à partir de l'ethnographie de cette cérémonie et des activités qui lui sont associées, de proposer un nouveau prisme sur le monde catholique contemporain, sur la nature de l'expérience rituelle qu'il détermine et d'ouvrir des pistes de réflexion pour approfondir la définition foucaldienne du concept de subjectivation.

Enfin, ce travail se présente aussi comme une réflexion sur ce que peut et doit être une *philosophie de terrain*. C'est l'élaboration d'une méthode liant ethnographie et conceptualisation philosophique qui a sans doute été la partie la plus difficile de cette recherche. L'engagement dans cette thèse a été, de ce point de vue, une expérience de désubjectivation continue : il a fallu apprendre à renoncer à parler en philosophe ou en ethnologue, et donc à la stabilité et à l'évidence d'une position et d'une perspective sur mon objet ; il a fallu apprendre à tirer de l'expérience de cet arrachement permanent à la familiarité d'une posture et d'une méthode, du décalage constant de soi à soi, des connaissances ou données positives. Ce travail se donne ainsi comme le récit de tâtonnements, d'expérimentations pour lier deux types de méthodes hétérogènes, systématiser les modalités de leur articulation, et évaluer les apports analytiques et les gains heuristiques d'une telle approche.

[1] Pour une définition du concept de *New Age*, voir le Glossaire en annexe, ainsi que l'introduction du chapitre VII.

1. « On s'marie juste une fois, ou deux, faut bien mettre le paquet[2] » : présentation du dispositif rituel associé au mariage catholique

Le mariage catholique est un rite appartenant à la liturgie de l'Église[3]. Il s'agit donc d'une célébration religieuse ayant non seulement une forme prescrite et fixée par un texte, le *Rituel romain de la célébration du mariage*, mais aussi une signification et une valeur précises, rappelées dans les préliminaires au *Rituel* ainsi que dans le *Catéchisme de l'Église catholique*. Lorsqu'on parle de mariage catholique, on peut donc faire référence à deux réalités distinctes quoique complémentaires : dans les textes chrétiens, le mariage désigne soit, d'un point de vue pratique, l'ensemble des gestes, actions, paroles fixées par le *Rituel* et qui donnent sa forme particulière au rite[4], soit, d'un point de vue moral, la nature et le sens de la relation à laquelle la célébration du rite donne lieu[5]. C'est sous sa première acception qu'on s'intéressera au mariage, c'est-à-dire qu'on focalisera notre analyse sur le dispositif rituel concret[6] – l'agencement d'actions particulières – que met en forme la liturgie catholique[7].

La particularité du mariage catholique contemporain réside dans sa manière d'articuler deux séquences d'actions hétérogènes, mais complémentaires : une préparation au mariage, qui consiste en un ensemble d'activités organisées par l'Église, réalisées collectivement et sous la conduite d'animateurs appartenant soit au corps ecclésiastique, soit à l'association Centre de Préparation au Mariage ; une cérémonie publique, dont la forme est fixée par le *Rituel romain de la célébration du mariage,* qui se déroule devant une autorité compétente et dont la réalisation donne aux nouveaux époux des droits et des devoirs.

---

[2] Lynda Lemay, Le mariage (2011).

[3] Le mot liturgie « signifie originellement "œuvre publique", "service de la part de/et en faveur du peuple". Dans la tradition chrétienne il veut signifier que le Peuple de Dieu prend part à "l'œuvre de Dieu" ». (*Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame Plon, 1992, p. 233). D'un point de vue théologique, la liturgie désigne une double action : l'action du Christ au cours de la célébration (« le Christ est toujours là auprès de son Église, surtout dans les actions liturgiques. Il est là présent dans le Sacrifice de la Messe, et dans la personne du ministre [...]. Il est là présent par sa vertu dans les sacrements, au point que lorsque quelqu'un baptise, c'est le Christ Lui-même qui baptise. » *Ibid.*, p. 239-240) et les actions que réalisent les fidèles dans la célébration. La liturgie chrétienne regroupe donc un ensemble de rites. Un rite désigne un cérémonial particulier mis en place pour célébrer la liturgie : il est défini par un certain nombre de gestes et paroles et prescrit par l'institution religieuse. La forme des rites est fixée par un *Rituel*, livre qui encode la forme des rites de telle ou telle célébration. Le sens des mots relatifs à la liturgie est rappelé dans le glossaire en annexe.

[4] « Puisque le mariage établit les conjoints dans un état public de vie dans l'Église, il convient que sa célébration soit publique, dans le cadre d'une célébration liturgique, devant le prêtre (ou le témoin qualifié de l'Église), les témoins et l'assemblée des fidèles. » (*Catéchisme de l'Église catholique*, *op. cit.*, p. 353)

[5] « L'alliance matrimoniale, par laquelle un homme et une femme constituent entre eux une intime communauté de vie et d'amour, a été fondée et dotée de ses lois propres par le Créateur. [...] Le sacrement du mariage signifie l'union du Christ et de l'Église. Il donne aux époux la grâce de s'aimer de l'amour dont le Christ a aimé son Église ; la grâce du sacrement perfectionne ainsi l'amour humain des époux, affermit leur unité indissoluble et les sanctifie sur le chemin de la vie éternelle. » (*Ibid.*, p. 352)

[6] Par contraste avec le *Rituel* avec une majuscule, terme par lequel on désignera le texte de l'Église fixant les actions qui doivent être réalisées dans le cadre de la liturgie, on utilisera le mot rituel avec une minuscule comme une catégorie analytique, permettant de saisir et décrire un certain agencement et une certaine modalité d'actions. La différence qu'on établit dans cette thèse entre « rite », « rituel » et « *Rituel* » est explicitée dans le glossaire, en annexe.

[7] Pour une présentation rapide de l'approche théologique du sacrement du mariage, on renvoie à l'annexe 2.

C'est l'organisation générale du rituel dans sa forme contemporaine que nous allons d'abord nous attacher ici à présenter.

1.1 Brève histoire des transformations contemporaines du mariage catholique

La forme actuelle du mariage catholique trouve son origine dans une réflexion ouverte dans les années 1960 par l'Église. À cette époque s'opère une transformation sociétale importante, puisque la proportion des unions catholiques par rapport au nombre total des mariages, jusque-là stabilisée autour de 80%, commence à baisser de manière significative[8] – ouvrant la voie à une diminution continue dans les décennies qui suivent[9]. De manière parallèle, le nombre de divorces augmente de manière brusque à partir de 1964[10] – au point que, dans les années 1970, le démographe Louis Roussel souligne que le principe d'indissolubilité associé par l'Église catholique au mariage n'est plus affirmé que par 20% des Français[11]. Prêtres et théologiens prennent acte de ces transformations brutales et voient dans le progressif déclin du mariage catholique et dans la prise de distance à l'égard du principe d'indissolubilité le signe d'une disjonction entre, d'une part, les exigences, règles et préceptes associés au mariage par l'Église et, d'autre part, les tendances, pratiques, désirs valorisés par la société. Dès les années 1960-1970, cette intuition sillonne de nombreux textes, de la constitution pastorale *Gaudium et spes*[12] aux brochures *Accueil et rencontre*

[8] Analysant la part des mariages catholiques dans l'ensemble des mariages en France, Alfred Dittgen met en évidence que la proportion « a longtemps été proche de 80% elle a baissé rapidement à partir du milieu des années soixante, soit dix ans avant la nuptialité générale ». (A. DITTGEN, « La forme du mariage en Europe. Cérémonie civile, cérémonie religieuse. Panorama et évolution », *Population*, 49e année, nº 2, 1994, p. 345-346) Voir aussi : M. L. LEVY, « Les mariages catholiques en France », *Populations et Sociétés*, nº 175, 1983, p. 1-3 et A. DITTGEN, « Évolution des rites religieux dans l'Europe contemporaine. Statistiques et contextes », *Annales de démographie historique*, vol. 2, nº 106, 2003, p. 111-129.

[9] De manière générale, la baisse de la nuptialité est très importante des années 1970 aux années 2010, ce qui est notamment lié à l'apparition de nouvelles manières de faire couple (développement du concubinage, de l'union libre, du Pacs – voir F. PRIOUX, « Les couples non mariés en 2005 : quelles différences avec les couples mariés ? », *Politiques sociales et familiales*, vol. 96, nº 1, 2009, p. 87-95). Ainsi, en 1970, 393 686 mariages civils sont célébrés en France, contre 236 316 en 2015 (228 565 si on ne prend en charge que les mariages de personnes de sexe différent), ce qui représente une diminution d'environ 40% sur 45 ans (Source : Insee ; voir : « Mariages - Pacs - Divorces – Tableaux de l'économie française », sur *Insee*, https://www.insee.fr/fr/statistiques/2569324?sommaire=2587886, 2017 et « Mariages et pacs en 2017. Données annuelles de 1990 à 2017 », sur *Insee*, https://www.insee.fr/fr/statistiques/2381498#tableau-Donnes, 2018) Sur la même période (1970-2015), on est passé de 278 036 à 55 854 mariages catholiques célébrés en France, soit une diminution de près de 80% sur 45 ans. (Source : annuaire statistique de l'Église et Conférence des évêques de France ; voir : « Statistiques de l'Église catholique en France (guide 2017) », sur *Église catholique en France*, http://eglise.catholique.fr/conference-des-eveques-de-france/guide-de-leglise/leglise-catholique-en-france-et-en-chiffres/371402-statistiques-de-leglise-catholique-en-france-guide-2017/, 2017)

[10] Le démographe Louis Roussel met en évidence qu'en France, le taux de divorce se stabilise de 1953 à 1964, avant « une assez brusque remontée à partir de cette date ». (L. ROUSSEL, *Le mariage dans la société française. Faits de population, données d'opinion*, Paris, PUF, 1975, p. 122) Voir aussi : L. ROUSSEL, « Sociographie du divorce et divortialité », *Population*, vol. 48, nº 4, 1993, p. 919-938.

[11] L. ROUSSEL, *Le mariage dans la société française. Faits de population, données d'opinion*, *op. cit.*, p. 322.

[12] « La dignité de cette institution ne brille pourtant pas partout du même éclat puisqu'elle est ternie par la polygamie, l'épidémie du divorce, l'amour soi-disant libre, ou d'autres déformations. De plus, l'amour conjugal est trop souvent profané par l'égoïsme, l'hédonisme et par des pratiques illicites entravant la génération. Les conditions économiques, socio-psychologiques et civiles d'aujourd'hui introduisent aussi dans la famille de graves perturbations. » (GS, 47 : 2)

créées par les équipes laïques de préparation au mariage[13], en passant par les réflexions des théologiens[14]. Est ainsi mise en évidence une tension entre l'immutabilité et la rigidité du sacrement et une époque le plus souvent caractérisée comme soumise à de profonds changements, fondée sur un individualisme opposé à la tradition. Comme le souligne ainsi Michel Scouarnec à propos du contexte du IIe concile œcuménique du Vatican (1962-1965) :

> Depuis le concile de Trente, dans l'Église catholique, par exemple, la manière d'envisager et de célébrer le sacrement du mariage n'a guère changé. Immuables, les rites étaient en même temps égalitaires et opérateurs d'un certain nivellement. Dans ce type de société, il y a des classes, des grades, mais en leur sein, tous sont traités de la même manière. […] Sur ce point, les sociétés modernes ont vécu des bouleversements assez brutaux. […] La pression égalitaire s'est reportée paradoxalement sur une revendication de personnalisation et de créativité, liée à un individualisme ambiant souvent peu soucieux des règles instituées et des traditions telles que les concevaient et les pratiquaient les générations précédentes[15].

Les années 1960-1970 sont ainsi marquées par l'adoption d'une attitude de réflexivité à l'égard des rites et par des changements liturgiques majeurs – ce qui est d'autant plus remarquable que les rites catholiques étaient demeurés inchangés depuis le concile de Trente (1545-1563)[16]. Ce tournant réflexif – qui est au cœur de la tenue du concile Vatican II (1962-1965)[17] – s'appuie sur l'idée que la capacité à s'investir pleinement dans la réalisation du rituel repose sur la compréhension du sens de ce qui y est fait et dit. En 1963, le concile Vatican II approuve ainsi la Constitution sur la Sainte Liturgie (*Sacrosanctum Concilium*), texte exprimant l'intention et les directions de l'Église pour ouvrir une restauration de la liturgie[18]. La Constitution ne prescrit pas la forme que doivent prendre les nouveaux rites, mais fournit plutôt une série d'injonctions et de recommandations pour orienter la réflexion du clergé sur la manière de construire adéquatement ces

---

[13] « Quelle est notre attitude en face de l'exigence de liberté des jeunes d'aujourd'hui ? Au nom de Qui, de Quoi justifions-nous ou laissons-nous tomber les règles et principes moraux dans lesquels nous avons été formés ? […] Nous sommes tous conscients qu'actuellement la pastorale du mariage ne correspond plus à rien de vécu chez les fiancés : Pourquoi leur démarche vers l'Église pour se marier ? Quelle réponse l'Église donne-t-elle à leurs questions ? » (Anon., « Responsables avec qui ? pour quoi faire ? », *Accueil Rencontre*, nº 66, 1e trimestre 1976, p. 29-30)

[14] La forme que ces réflexions ont prise à partir des années 1970 est rendue de manière saillante dans un article du prêtre Michel Scouarnec : « La pastorale du mariage a été particulièrement concernée par les bouleversements qu'ont connus les dernières décennies. […] L'emprise de la sécularisation a introduit un décalage et même, en bien des cas, un fossé entre l'Église catholique, ses discours, ses rites, et une grande partie de la population, surtout les générations les plus jeunes. » (M. SCOUARNEC, « Des pasteurs perplexes », dans L.-M. Chauvet (éd.), *Le sacrement de mariage entre hier et demain*, Paris, Éditions de l'Atelier - Éditions ouvrières, 2003, p. 39-40)

[15] *Ibid.*, p. 40. Voir aussi : MGR ANDRE VINGT-TROIS, « Le mariage, acte d'espérance », dans Centre national de pastorale liturgique et sacramentelle, *Le sacrement de mariage. Guide pastoral du nouveau rituel*, Paris, Éditions du Cerf / CNPL, 2006, p. 21-22.

[16] On trouvera dans l'annexe 3, partie 1, une présentation des principaux conciles évoqués dans cette thèse, ainsi qu'un rappel des principales étapes de l'histoire du mariage catholique.

[17] Prenant acte que la liturgie « devenait de plus en plus lointaine à des fidèles qui n'en comprenaient plus la langue et en percevaient de moins en moins la signification[17] » (P. POUPARD, *Le Concile Vatican II*, Paris, Presses universitaires de France, 1983, p. 30), le concile se donne pour tâche explicite de trouver les principes directeurs d'une « restauration » de la liturgie.

[18] Le projet du concile est ainsi décrit dans le Préambule à la Constitution sur la Sainte Liturgie, *Sacrosanctum Concilium* : « Puisque le saint Concile se propose de faire progresser la vie chrétienne de jour en jour chez les fidèles ; de mieux adapter aux nécessités de notre époque celles des institutions qui sont sujettes à des changements [...] il estime qu'il lui revient à un titre particulier de veiller aussi à la restauration et au progrès de la liturgie. » (SC, Préambule)

nouvelles formes liturgiques[19]. Le retour réflexif de l'Église catholique sur sa liturgie s'élabore ainsi autour de deux questions principales : quelle forme les rites doivent-ils avoir pour susciter une participation consciente de la part des fidèles[20] ? Comment adapter les rites à la diversité des situations sociales réelles, sans pour autant dénaturer la liturgie et lui faire perdre l'unité qui lui donne son sens ?

En France, l'application de ces questionnements au rite de mariage aboutit en 1970 à la composition d'un nouveau *Rituel pour la célébration du mariage*[21]. Dans les « Notes pastorales » la Conférence épiscopale française rappelle l'importance de réfléchir aux manières possibles d'adapter la forme du rite à la diversité des histoires individuelles, faisant du script liturgique fourni dans la suite du texte un cadre souple susceptible de transformations[22]. À ces injonctions à construire des cérémonies ajustées aux situations singulières correspondent par ailleurs des modifications de l'organisation et du contenu des séquences composant le rite. À la structure duale du *Rituel* de 1614 héritée du concile de Trente – et divisé entre *Rite ante missam* et messe des épousailles – succède une structure en cinq temps – rites d'accueil, liturgie de la parole de Dieu, célébration du sacrement, liturgie eucharistique, rite de conclusion[23]. Ces bouleversements formels ont un effet sur la signification du rituel. En effet, parce qu'elle réduisait le sacrement à l'échange des consentements et se contentait de l'« associer » à une messe ordinaire, la structure duale du rite tridentin insistait sur l'aspect juridique du mariage (voir Tableau 1). Par contraste, le *Rituel* de 1970, parce qu'il fait précéder l'échange des consentements par un temps d'accueil et une liturgie de la parole de Dieu qui rappelle le sens religieux de l'union, explicite la dimension sacramentelle du mariage et met en lumière sa portée symbolique (voir Tableau 1). L'étoffement de la structure rituelle change ainsi la nature de l'union : si la célébration du mariage repose toujours sur l'échange des consentements, elle ne s'y réduit plus. L'ajout de nouvelles séquences participe en effet à intégrer, au sein du rituel, une strate réflexive sur le sens de l'union religieuse[24].

---

[19] Dans le cas du mariage, par exemple, ce sont uniquement des directions générales pour repenser la forme du rite qui sont données : « Le rite de célébration du mariage qui se trouve dans le rituel romain sera révisé et enrichi pour signifier plus clairement la grâce du sacrement et souligner davantage les devoirs des époux. » (SC III : 77)

[20] Le premier chapitre de *Sacrosanctum Concilium* présente les « principes généraux pour la restauration et le progrès de la liturgie », où il apparaît que la refondation de la liturgie s'articule moins autour de la recherche d'une certaine forme ou symbolique que de la volonté de produire une certaine attitude chez les fidèles : « La Mère Église désire beaucoup que tous les fidèles soient amenés à cette participation pleine, consciente et active aux célébrations liturgiques, qui est demandée par la nature de la liturgie elle-même et qui, en vertu de son baptême, est un droit et un devoir pour le peuple chrétien [...]. Cette participation pleine et active de tout le peuple est ce qu'on doit viser de toutes ses forces dans la restauration et la mise en valeur de la liturgie ». (SC I : 14)

[21] CONFERENCE EPISCOPALE FRANÇAISE, *Rituel pour la célébration du mariage. À l'usage des diocèses de France*, Paris, Brepols, 1970. Dans cette thèse, et pour la distinguer clairement de l'édition actuellement utilisée par les prêtres, on fera référence à cette édition du *Rituel* par l'expression « *Rituel* de 1970 ».

[22] « Les pasteurs se trouvent devant des fiancés et des assemblées de niveau de foi différent : fiancés croyants, fiancés dont l'un n'a pas la foi ou ne pratique pas, mariage mixte, mariage avec disparité de culte, assemblée fervente, assemblée "bigarrée". Ils auront donc à adapter l'ensemble de la célébration (liturgie de la Parole, monitions et prières) à chaque assemblée particulière. Il importe en effet que les rites soient adaptés selon les possibilités données par le rituel. Ainsi les fidèles comprendront mieux ce que l'Église signifie et réalise dans et par les sacrements. » (*Ibid.*, p. 27-28).

[23] Pour une présentation de l'histoire du mariage catholique et des transformations qui ont affecté sa structure à partir de 1970, on renvoie à l'annexe 3.

[24] C'est du moins l'interprétation que propose la théologienne Hélène Bricout, qui souligne que la liturgie du mariage a, depuis le Moyen Âge, insisté sur l'idée « selon laquelle "le consentement seul fait le mariage", réduisant le sacrement à l'échange des consentements et de la ministérialité du sacrement des époux ». (H. BRICOUT, *Le mariage entre consentement et bénédiction. Le sacrement et son ministre*, Paris, Éditions du Cerf, 2015, p. 183) Si elle rappelle que le rituel de 1970 n'est guère exempt de cette manière de voir les choses, elle souligne néanmoins qu'il atténue l'aspect juridique : « Désormais,

La rédaction du *Rituel romain de la célébration du mariage*, commencée en 1991 et achevée en 2005[25], s'inscrit dans la dynamique de réflexivité de l'Église à l'égard de sa liturgie ouverte dans les années 1960. La nouvelle forme du rite ne présente d'ailleurs pas de modification profonde par rapport au *Rituel* de 1970 : est conservée la structure en cinq temps, ainsi que les principales étapes du rite. Les modifications par rapport au précédent *Rituel* doivent plutôt être comprises comme des approfondissements ou des développements de la dynamique à l'œuvre dans l'élaboration du rite de 1970 (voir Tableau 1). Ainsi, certains éléments sont ajoutés, participant à renforcer l'importance de certaines séquences – c'est le cas, par exemple, des rites d'ouverture, qui s'étoffent d'une salutation, d'un Gloire à Dieu et d'une prière d'ouverture. D'autres éléments sont renommés – c'est le cas de la *ratification* des consentements, qui devient *réception* – ou déplacés – c'est le cas de la bénédiction nuptiale que le *Rituel* invite désormais à placer dans la célébration du mariage plutôt que dans la liturgie eucharistique –, ce qui leur confère une signification différente[26].

La forme actuelle du rite de mariage doit ainsi être comprise comme le résultat d'un processus plus général de réflexion sur la valeur et la fonction de la liturgie. Il s'agit d'une part de construire le rite de manière à ce qu'il puisse favoriser une participation consciente et active – et donc d'y insérer des sortes de « métaséquences » qui, comme la liturgie de la Parole, sont des moments d'explicitation du sens de ce qui est fait. D'autre part, la structure du *Rituel* est l'expression d'une volonté de lier plus directement la liturgie à la pastorale, comme le souligne René Mouret, dans un numéro des *Cahiers de pastorale liturgique* de 1969 consacré à ce qui est alors annoncé comme le « nouveau rituel de mariage » :

> Une des préoccupations constantes, au cours de ce travail [d'élaboration du nouveau rite], a été d'insérer ce rituel dans le travail pastoral, de faire de ce rite non pas quelque chose de plus à préparer, mais la célébration de ce que les fiancés préparaient déjà, non pas un travail de plus pour les prêtres qui accueillent les fiancés, mais un instrument au service de la catéchèse du mariage, qui normalement doit accompagner toute enquête canonique[27].

Il s'agit donc de faire du rite l'aboutissement d'un processus de préparation et de formation, et non un acte isolé, dont la réalisation suffirait à instituer le couple.

---

l'échange des consentements est introduit et précédé par le rite d'accueil et par la liturgie de la Parole qui le situent dans un cadre sacramentel plus vaste et déconnecté de l'ancienne "enquête canonique". » (*Ibid.*, p. 187)

[25] CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Rituel romain de la célébration du mariage*, Paris, Desclée Mame, 2005. Dans cette thèse, et pour la distinguer clairement de l'édition de 1970, on désignera cette édition du *Rituel* par l'expression « *Rituel* de 2005 ».

[26] La nature et le sens des transformations qui ont affecté la forme du rituel à partir de 2005 sont explicités dans l'annexe 3.

[27] R. MOURET, « Le rituel français du mariage. Un rituel nouveau et traditionnel », *La Maison Dieu. Cahiers de pastorale liturgique*, n° 99, 1969, p. 179. On retrouve cette idée dans les commentaires que les théologiens ont proposé du *Rituel* de 2005 : « Depuis quelques dizaines d'années, la pastorale sacramentelle a intégré la notion de durée dans sa réflexion. Le sacrement en effet n'est pas un simple "instantané festif" ; il est un moment symbolique fort qui postule une sérieuse préparation ecclésiale ; de plus, il est source de grâce et se vit dans la durée au cœur du monde. » (A. HAQUIN, « Le nouveau rituel du mariage (2005). Avancées théologiques et pastorales », *Revue Théologique de Louvain*, vol. 38, n° 4, 2007, p. 533)

Célébration du mariage selon le Rituel de 1614	Célébration du mariage au cours de la messe selon le Rituel de 1970	Célébration du mariage au cours de la messe selon le Rituel de 2005
Rite ante missam (avant la messe) • Ouverture (monition et recherche des empêchements de parenté ; exhortation aux mariés rappelant les finalités, les obligations et les conditions liées au mariage) • Échange des consentements • Réception des consentements • Bénédiction et échange de l'anneau • Rites conclusifs (lectures de psaumes ou de versets) Messe des épousailles • Ouverture • Lecture des textes de la liturgie eucharistique Bénédiction nuptiale	Rite d'ouverture • Accueil des fiancés à la porte de l'église • Entrée du cortège • Monition par le prêtre, dans l'église Liturgie de la Parole de Dieu • Première lecture • Psaume responsorial • Acclamation pour l'Évangile (Alléluia) • Évangile • Homélie Célébration du mariage • Premier dialogue avec les fiancés • Invitation à échanger les consentements • Échange des consentements • Ratification (silence ; acclamation) • Bénédiction et remise des alliances • Prière des époux (facultatif) • Prière universelle Liturgie eucharistique • Présentation des offrandes • Prière eucharistique • Bénédiction nuptiale • Communion Rite de conclusion	Rite d'ouverture • Accueil des futurs époux et procession d'entrée • Salutation • Gloire à Dieu • Prière d'ouverture Liturgie de la Parole • Première lecture • Deuxième lecture • Troisième lecture • Homélie Célébration du mariage • Profession de foi (facultatif) • Dialogue avec les futurs époux • Consentement Invitation Échange des consentements Réception des consentements • Bénédiction et remise des alliances • Bénédiction nuptiale (facultatif) • Chant de louange (facultatif) • Prière des époux (facultatif) • Prière universelle Liturgie eucharistique • Prière sur les offrandes • Préface • Prière eucharistique • Bénédiction nuptiale • Prière après la communion Conclusion de la célébration • Bénédiction finale • Souvenir du mariage offert aux époux (facultatif) • Signature de l'acte de mariage

Tableau 1 - Tableau comparatif des séquences constituant le rite de mariage dans le cadre de la messe telles que fixées par les Rituels de 1614, 1970 et 2005.

1.2 Préparation au mariage et dispositif rituel

La manière dont est pensé le travail d'élaboration rituelle explique ainsi que l'effort de réflexion n'ait pas porté sur la seule forme du rite, mais aussi sur la préparation le rendant possible. Jusque dans les années 1950, préparer le mariage consiste exclusivement à en vérifier la licéité : dans un cadre où le rite a une valeur exclusivement juridique, une simple « enquête canonique, de type administratif sur l'état civil et religieux des fiancés[28] » conditionne sa réalisation. C'est dans les années 1960, alors que le sens et la fonction du rituel font l'objet de profonds remaniements, qu'est progressivement instaurée – quoique de manière relativement informelle au début – une préparation de couple, dont la forme et la fonction seront progressivement fixées par une série de textes dans les années 1990[29]. Dans « Préparation au sacrement de mariage », le Conseil Pontifical pour la famille donne ainsi aux membres du clergé[30] une série de directions pour mettre en forme leurs propres modèles de préparation. Il précise ainsi que la préparation au mariage doit consister en un ensemble de cours visant à approfondir la « vie de foi », à proposer « une catéchèse nourrie à l'écoute de la Parole de Dieu », à clarifier le sens du mariage catholique – et notamment les quatre piliers qui le fondent : liberté, indissolubilité, fécondité et indissolubilité –, et à « conserver et cultiver l'amour conjugal[31] ». Les textes qui décrivent la nature et le contenu de la préparation au mariage doivent donc être distingués des textes compilant le *Rituel* et fixant la forme des rites. Si les seconds décrivent précisément le contenu des actions et des paroles devant être réalisées pour que la liturgie soit correctement célébrée, les premiers ont une forme bien moins prescriptive : ils ne fournissent qu'une série d'injonctions sur les objectifs à atteindre avec les couples, des directions à partir desquelles chacun peut construire ses propres trames de préparation. Le contenu des actions composant la préparation au mariage n'est donc pas rigoureusement fixé : si le travail de réflexion collectif sur la forme de cette séquence a abouti à la construction d'une trame générale, chacun – prêtres et membres d'associations responsables de la préparation au mariage – est libre de donner à celle-ci le contenu qu'il souhaite.

---

[28] B. DUMONS, « L'invention de la « préparation au mariage » dans l'Église catholique en France (1930-1960) », *Annales de démographie historique*, n° 134, 2017, p. 173. À partir de ses sources – et notamment une conférence tenue en 1949 sur le thème de la pastorale familiale – l'auteur met en valeur que vers 1950, « l'accès au sacrement du mariage catholique ne nécessite aucune préparation, ni délai de réflexion » (*Id.*), et qu'il n'y a, de ce point de vue, aucune évolution depuis le concile de Trente : « Un contact est pris avec un prêtre qui reçoit les futurs époux pour déterminer la date et le lieu de la célébration, en expliquer le déroulé et publier les bans. Parfois, une confession est requise. Une dizaine de jours plus tard, le sacrement de mariage est reçu dans l'église paroissiale […]. » (*Ibid.*, p. 173-174)

[29] Le rôle et le sens de la préparation au mariage sont explicités dans l'Exhortation Apostolique *Familiaris Consortio* (FC IV : 66) en 1981, et ils sont approfondis par le « document-guide » « Préparation au sacrement de mariage » rédigé par le Conseil Pontifical pour la famille en 1996. Sur l'histoire détaillée de la construction de cette séquence rituelle, on renvoie à l'annexe 4.

[30] Le texte se donne explicitement comme un « document-guide offert comme base de travail pastoral pour la préparation au sacrement de Mariage », et précise qu'il est principalement destiné « aux Conférences Épiscopales dans l'élaboration de leur Directoire » même s'il concerne également « les diocèses, les paroisses et les mouvements apostoliques ». (CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, « Préparation au sacrement de mariage », sur *Le Saint-Siège*, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_13051996_preparation-for-marriage_fr.html, 1996 ; Préambule : 3)

[31] Sur tous ces éléments, voir « Préparation au sacrement de mariage », II : 32-59.

Dans les faits, la préparation au mariage dure de six mois à un an – la plupart des prêtres refusant de marier des fiancés qui auraient prévu un délai inférieur à six mois entre leur premier rendez-vous à l'église[32] et la date de leur mariage. Elle est composée de deux parties principales – la première pouvant se dédoubler si les fiancés ne célèbrent pas leur mariage dans la commune où ils l'ont préparé[33].

La première partie concerne la préparation conduite par le prêtre. Elle comprend d'abord un temps de réflexion sur le sens du mariage. Dans ce cadre, le prêtre ne transmet pas seulement aux fiancés un certain nombre de connaissances sur la spécificité du mariage catholique, mais leur propose d'échanger sur la vie de couple, en convoquant à la fois leur expérience passée et les représentations qu'ils ont de l'avenir. Ces temps de discussion peuvent avoir lieu à trois – le prêtre étant seul avec les deux fiancés – ou être menés collectivement – le prêtre réunissant alors autour de lui plusieurs couples se préparant au mariage. Ce temps de préparation, qui peut comporter quatre à dix séances[34], s'achève par la rédaction de la lettre d'intention – dans laquelle les fiancés manifestent leur accord à s'engager l'un envers l'autre conformément aux quatre piliers du mariage catholique –, et par la signature par le prêtre du dossier administratif en vue du mariage. À ce temps s'ajoute une réflexion sur le sens de la cérémonie et la forme à lui donner. Si les fiancés se marient dans la ville où ils se préparent, la préparation de la cérémonie est réalisée par le prêtre préparateur et elle se fond dans la préparation sur la vie conjugale. En revanche, si les époux se marient hors de leur commune de résidence, les deux temps de la préparation sont distingués et assurés par deux prêtres différents – le prêtre préparateur veillant seulement à ce que soit compris le sens général du rite, tandis que le prêtre officiant rencontre plusieurs fois les futurs époux pour déterminer avec eux la forme qu'ils souhaitent donner à leur célébration. On consacre au moins un rendez-vous à la préparation de la cérémonie – mais si le prêtre officiant n'a pas personnellement préparé les fiancés et tient à construire avec eux une réflexion sur leur future cérémonie, il peut proposer aux fiancés plusieurs séances de discussions.

La deuxième partie de la préparation ne repose plus sur le prêtre, mais sur le Centre de Préparation au Mariage (CPM). Les équipes CPM sont composées de laïcs mariés investis dans la vie de l'Église, elles sont supervisées par un couple responsable et directement liées aux paroisses de la ville par un prêtre qui est chargé de la responsabilité du CPM local[35]. Le CPM propose une préparation au mariage axée sur une réflexion sur la vie conjugale et le sens des sacrements, qui implique toujours des rencontres collectives où

[32] Du point de vue religieux, la première démarche des fiancés consiste à se présenter à l'église de leur paroisse et à prendre rendez-vous avec un prêtre ou, plus rarement, un laïc chargé de l'organisation de la préparation au mariage. Lors de ce premier rendez-vous, ils présentent leur projet de mariage au prêtre, qui établit si la durée minimum de préparation est respectée et, le cas échéant, assigne au couple un prêtre préparateur ainsi qu'une première date de rendez-vous – qui constitue le début de la préparation au mariage à proprement parler et peut, concrètement, avoir lieu plus d'un mois après la première prise de contact des fiancés.

[33] Les fiancés doivent se préparer au mariage dans leur commune de résidence, qui coïncide rarement avec la commune où ils choisissent de célébrer leur mariage (voir annexe 9). Quand le mariage est préparé et célébré dans la même église, le prêtre préparateur est aussi le prêtre officiant. Quand le mariage est préparé et célébré dans deux églises différentes, la préparation dans la paroisse de résidence se double de quelques séances supplémentaires avec le prêtre officiant, pour déterminer avec lui la forme à donner à la cérémonie.

[34] Les séances durent en général entre une et deux heures.

[35] Les équipes CPM ont une unité qui excède celle de la paroisse puisque chaque ville a une équipe qui lui est propre – indépendamment du nombre de paroisses de chaque ville.

les couples sont invités à échanger entre eux et avec les animateurs. La préparation peut être composée d'un nombre variable de sessions de rencontre : en général, elle compte au moins deux soirées organisées par et chez des animateurs, où ont lieu des échanges autour des piliers du mariage et du sens de l'engagement, ainsi qu'une journée – portant sur le mariage ou la cérémonie – au cours de laquelle les fiancés sont invités à aller à la messe et y sont présentés à la communauté paroissiale[36]. En règle générale, trois à six sessions de rencontre sont organisées par le CPM.

La structure de la préparation, ainsi que l'organisation interne des séances, peuvent varier d'un CPM à l'autre ou d'un couple d'animateurs à l'autre, chacun étant *a priori* libre de construire ses sessions comme il le souhaite. Néanmoins, la manière dont est organisée l'activité des CPM tend à donner une certaine unité à la préparation qui y est dispensée. D'abord, au sein d'une même équipe, sont régulièrement organisées des réunions de début d'année et de bilan, qui visent à faire des points sur les activités proposées dans le cadre de la préparation, à rectifier ou améliorer les supports pédagogiques, à construire collectivement des formats de séances plus adaptés aux fiancés. Plus encore, lorsque des animateurs intègrent une équipe, ils doivent, avant de conduire leurs propres séances, assister à des sessions menées par d'autres couples de leur CPM. Parce que la trame des séances est élaborée dans un cadre collectif et transmise par observation aux jeunes recrues, on observe en réalité de très nombreux points communs entre les séances menées au sein d'un même CPM local – on peut même dire que chaque équipe a sa « trame » particulière. Mais les équipes CPM ne fonctionnent pas non plus comme des isolats : il existe une équipe diocésaine, qui a la responsabilité d'organiser des réunions liant les animateurs des différentes villes du diocèse. À cette échelle diocésaine, trois types d'activité sont proposés : des formations pour les animateurs, généralement conduites par des prêtres ; des réunions entre responsables de chaque équipe locale ; la mise en place d'une base de données fonctionnant en intranet pour compiler les différentes trames de chaque équipe. Là encore, l'ensemble de ces activités participent à uniformiser les préparations proposées par les différentes équipes locales – en dépit des différences, on observe ainsi de multiples récurrences significatives[37].

Les fiancés qui ont pris la décision de se marier religieusement doivent suivre l'ensemble des préparations qui leur sont proposées – qu'elles soient avec le prêtre ou avec le CPM. Les secrétaires des paroisses notent ainsi les noms des personnes qui n'ont pas fait leur préparation et les signalent aux prêtres, qui peuvent ensuite refuser de signer le dossier administratif en vue du mariage[38]. La séquence qu'est la préparation au mariage a donc un statut singulier. D'un côté, son contenu n'est pas fixé par une série de prescriptions : à la différence des actions et paroles composant le mariage, et fixées par le *Rituel*, la préparation au mariage n'est organisée que par un réseau d'injonctions assez ouvertes – qui lui assignent des

[36] C'est là la structure de base et elle est souvent enrichie. Pour une présentation détaillée des activités réalisées dans le cadre de la préparation au mariage dans chaque ville où des observations ont été menées, on renvoie à l'annexe 8.

[37] Voir annexe 8.

[38] Dans les faits, il arrive cependant qu'on tolère certains accommodements, notamment pour les couples où l'un des conjoints travaille à l'étranger. Ainsi, en 2014-2015, la secrétaire de Chambertin a observé qu'un couple n'avait pas suivi la préparation CPM et l'a signalé au prêtre ; comme le couple avait suivi une préparation complète avec lui, il a quand même accepté de les marier. Ces chiffres permettent par ailleurs de voir que ce genre de situations n'arrive pas fréquemment, la plupart des couples suivant scrupuleusement leur préparation.

objectifs plutôt qu'une forme précise. De ce point de vue, elle se distingue donc du rite de mariage à proprement parler : elle ne consiste pas en un ensemble de gestes et paroles codés par la tradition et n'est pas une partie de la liturgie. C'est donc à la description des activités qui constituent la préparation au mariage qu'une partie de cette thèse sera consacrée. D'un autre côté, la préparation ne peut être isolée du rite de mariage : parce qu'elle est obligatoire et conditionne l'accès à la cérémonie, elle est nécessairement impliquée dans la célébration du mariage dont elle ne peut donc être dissociée. C'est donc à l'analyse du statut de cette séquence de préparation au mariage, qui présente la particularité d'appartenir au rite tout en ne s'y réduisant pas, qu'une autre partie de notre réflexion sera consacrée.

1.3 Les conditions de l'ethnographie : description du terrain

Toutes les données qui seront analysées dans cette thèse proviennent d'une enquête ethnographique réalisée en France de février 2014 à juin 2016. Cette enquête repose sur un terrain principal – mené à Chambertin[39] sur l'ensemble de la période ; ainsi que sur un terrain comparatif – mené à Gevrey de mars 2015 à janvier 2016. L'idée de ne pas me cantonner à la ville de Chambertin est venue d'une double nécessité. D'une part, après avoir passé une année à observer les activités menées à Chambertin, il m'a paru nécessaire, pour parvenir à déterminer ce que celles-ci avaient de typique et de représentatif des pratiques associées au mariage à plus petite échelle, d'élargir le spectre de mes recherches. D'autre part, c'est à l'occasion des premières présentations de mes données à des séminaires que cette intuition s'est confirmée. Une critique revenait régulièrement, selon laquelle mes données ne devaient pas être très représentatives – que si on faisait les choses ainsi à Chambertin, c'était parce qu'on y était particulièrement peu rigide et peu traditionaliste, mais qu'ailleurs, la préparation devait être plus rigoureuse, plus longue, plus dure ; qu'ailleurs, une mentalité plus intransigeante aurait construit un format de préparation bien différent. C'est en quelque sorte un hasard qui m'a permis d'affronter ces deux problématiques à partir d'un nouveau terrain. Début 2015, j'ai commencé à suivre les animateurs du CPM de Chambertin dans leur propre formation ; j'ai ainsi été conviée par les responsables du CPM à participer à une réunion des responsables d'équipe du diocèse en mars 2015. C'est là que j'ai pu découvrir la variété des pratiques associées à la préparation au mariage – et me rendre compte que cette variété était traversée de nombreuses régularités. Mais c'est surtout dans ce cadre que j'ai été invitée par Vincent et Martine[40] à venir participer aux activités qu'ils mettaient en place à Gevrey.

[39] Par souci d'anonymisation, les lieux ont été rebaptisés avec des noms de vins. Cette anonymisation implique la création d'une géographie imaginaire, qui n'est donc pas signifiante en elle-même. Elle ne permet pas d'avoir des indices sur l'emplacement des lieux décrits – la proximité kilométrique entre certains domaines viticoles évoqués ne signifie pas que les villes désignées sont elles-mêmes proches –, pas plus que sur leurs caractéristiques géographiques. Nous nous efforcerons à chaque fois de donner une description détaillée des lieux importants de cette étude, afin que le lecteur ait connaissance de leurs caractéristiques géographiques, sociologiques, économiques, symboliques quand celles-ci éclairent l'analyse, tout en respectant l'anonymat des enquêtés.

[40] Comme les noms de lieux, tous les noms de personnes ont été modifiés.

S'il était si intéressant de comparer les pratiques de Gevrey et Chambertin, c'était notamment parce que ces deux villes représentent les profils les plus antithétiques existant au sein du diocèse. Ce dernier correspond à un département d'Île-de-France regroupant un faible nombre de communes, mais se caractérisant par une population nombreuse – c'est l'un des départements les plus peuplés de France – ; par un fort taux de renouvellement de la population ; par une baisse de la part des couples mariés plus modérée qu'au niveau national ainsi qu'un taux des naissances « dans le mariage » plus important que la moyenne nationale ; par un revenu moyen assez élevé par rapport à la moyenne française[41], et un taux important de cadres et professions libérales – ces catégories étant les plus représentées parmi les nouveaux arrivants, alors même que les « partants » sont majoritairement des ouvriers ou des employés[42]. Gevrey est une ville particulièrement représentative des tendances observées au niveau du diocèse : la part des propriétaires y est parmi les plus importantes du diocèse (plus de 50%) – alors même que la proportion de logements sociaux est parmi les plus basses ; le taux de pauvreté y est d'environ 6%, et la médiane du revenu disponible par unité de consommation y est supérieure à 35 000 euros[43]. Par contraste, Chambertin est l'une des cinq villes les plus pauvres du diocèse, qui compte beaucoup moins de propriétaires (moins de 30%) ; le taux de pauvreté y est de plus de 20%, et la médiane du revenu disponible par unité de consommation y est inférieure à 19 000 euros[44]. Chambertin fait donc figure de ville pauvre et métissée au sein du diocèse, ce que ressentent d'ailleurs très bien les animateurs lorsqu'ils rencontrent leurs pairs au moment des formations diocésaines : « les gens ont des clichés, ils pensent qu'on vit dans un bidonville, on est les pouilleux du diocèse[45] ».

À cette hétérogénéité démographique s'ajoutait une différence de style dans l'organisation de la préparation au mariage qui semblait tout à fait intéressante à étudier. Si certains pouvaient suspecter les équipes de Chambertin de faire une préparation peu rigoriste et permissive, ce n'était pas possible dans le cas de Gevrey, où la préparation CPM demandait un investissement considérable des couples (voir Tableau 2). Mettre en comparaison ces deux villes était donc particulièrement utile pour déterminer si le format des préparations variait, que ce soit en fonction du profil socio-économique type des habitants d'une ville ou de l'investissement en temps demandé aux fiancés.

[41] En 2015, la médiane du revenu disponible par unité de consommation est, en France métropolitaine, de 20 566 euros, contre plus de 25 000 pour le diocèse où cette enquête a été menée. Source : INSEE, « Ménages fiscaux et revenu disponible en 2015 », sur *Insee*, https://www.insee.fr/fr/statistiques/2012717#tableau-TCRD_022_tab1_departements, 2015.

[42] Ces données proviennent d'une étude conduite à la demande de l'évêque du diocèse, à partir des données de l'Insee et de l'INED.

[43] Chiffres pour l'année 2014 ; sources : Insee et étude conduite par le diocèse, à partir des données de l'Insee et de l'INED.

[44] Chiffres pour l'année 2014 ; sources : Insee et étude conduite par le diocèse, à partir des données de l'Insee et de l'INED.

[45] Extraits de carnet de terrain lors d'une réunion de rentrée du CPM, chez Anne et Erwann, à Chambertin, en octobre 2015.

Activités du CPM de Chambertin	Activités du CPM de Gevrey
- Deux soirées-partage organisées par les animateurs - Une journée de préparation de la cérémonie - Une soirée (facultative) sur la communication dans le couple - Une rencontre des mariés (facultative)	- Quatre soirées-partage (ou une soirée et un dimanche entier) organisées par les animateurs - Une journée des fiancés - Une soirée des mariés

Tableau 2 - Tableau comparatif des activités mises en place dans les CPM de Chambertin et Gevrey

Contrairement à ce qu'aurait pu laisser présager le contexte dans lequel a débuté cette recherche – où la question du mariage pour tous avait cristallisé des divisions au sein de la société civile, opposant une part importante de la communauté catholique alors majoritairement décrite comme traditionaliste à une frange de la population se constituant contre elle comme libérale et progressiste[46] –, l'entrée sur le terrain s'est faite sans aucune difficulté. Au contraire : à part dans de rares cas[47], animateurs, prêtres et fiancés ont toujours fait preuve d'un réel enthousiasme lorsqu'il s'agissait de parler du mariage et des activités qui y étaient liées. D'une certaine manière, ma présence semblait parfaitement s'intégrer à ce dispositif rituel, principalement fondé sur des pratiques de verbalisation et de réflexivité que je ne faisais jamais que prolonger. Dans mes échanges avec les prêtres, j'ai ainsi pu constater qu'ils m'assignaient, en tant qu'ethnographe, une posture semblable à la leur : dans la mesure où nombre d'entre eux développent une réflexion importante sur la manière de rendre signifiante la cérémonie, ils voyaient dans mon travail de thèse – qu'ils envisageaient comme une réflexion sur le sens de la ritualité – un *analogon* de leur propre pratique. Mes activités d'observation, description et analyse étaient moins considérées comme relevant de l'adoption d'une posture de surplomb pouvant réifier les individus et les pratiques que comme étant similaires à celles des spécialistes rituels et des animateurs, et fournissant de potentielles ressources mobilisables pour leur propre travail de construction rituelle. Parallèlement, dans nos interactions, les fiancés me plaçaient d'emblée dans une posture similaire à celle des animateurs. Dans la mesure où, comme on le verra, la préparation au mariage est caractérisée par l'acquisition d'une disposition à la verbalisation et à la réflexivité sur sa propre situation, ma présence semblait, pour certains fiancés, parachever le dispositif[48] : ceux-ci voyaient dans les

[46] Voir par exemple P. PORTIER et I. THERY, « Du mariage civil au "mariage pour tous". Sécularisation du droit et mobilisations catholiques. Débat entre Philippe Portier et Irène Théry animé par Céline Béraud et Baptiste Coulmont », *Sociologie*, vol. 6, nº 1, 2015, mis en ligne le 15 mai 2015, consulté le 05 mai 2018. URL : http://journals.openedition.org/sociologie/2528.

[47] Il n'y a que dans de très rares cas – sans doute deux ou trois fois tout au plus – que j'ai ressenti des formes de suspicion à l'égard de mon travail – et chaque fois que cela est arrivé, c'était toujours dans le contexte relativement impersonnel des échanges diocésains. Dans l'ensemble, on a toujours accueilli ma recherche avec beaucoup d'enthousiasme et on m'a très peu questionnée sur mon propre rapport à la foi ou au mariage.

[48] D'un point de vue méthodologique, il me semble important de préciser que je n'ai jamais moi-même fait la demande de suivre des couples. Le mode d'entrée en relation était le suivant : lorsque j'assistais à des séances de préparation au mariage, les animateurs me demandaient toujours de me présenter rapidement et d'évoquer mon travail. C'est dans ce cadre que je faisais savoir que j'étais toujours à la recherche de personnes qui accepteraient de se prêter au jeu des entretiens et des observations, et je ne manquais pas de souligner que si certains avaient envie de le faire, cela constituerait une aide importante pour mon travail. C'est dans ce cadre qu'à la fin de trois séances, des fiancés sont venus me dire que l'idée les amusait – certains voyaient là une occasion de plus de réfléchir à leur expérience, d'autres,

entretiens l'occasion de prolonger le travail de discussion mis en place lors des échanges collectifs, voire de mettre à l'épreuve ces compétences récemment acquises. De ce point de vue, il est aussi important de souligner qu'au moment de cette enquête, je présentais des caractéristiques communes avec de nombreuses fiancées, et principalement celles qui ont accepté que je suive leur préparation[49]. Cela a non seulement permis de donner une dimension plus informelle et ouverte à nos échanges, mais cela a aussi eu pour conséquence de renforcer, dans mon cas, une tendance à l'identification et le sentiment de réellement faire une observation « participante » alors même que je ne me mariais pas – adoptant plutôt le rôle de l'amie écoutant les récits de préparation de mariage d'une proche, s'y reconnaissant et en tirant des conclusions sur ses propres représentations et velléités de mariage.

Si certaines activités me sont demeurées inaccessibles – comme la préparation conduite par certains prêtres, qui considéraient ce moment comme un temps d'échange intime et confidentiel avec les fiancés –, j'ai néanmoins pu conduire de nombreuses observations, sur trois domaines liés à la question du mariage et de sa préparation[50].

J'ai d'abord observé les activités relatives à la préparation du mariage. J'ai ainsi pu suivre l'ensemble des activités organisées par les CPM des villes de Gevrey et de Chambertin. Par ailleurs, à Chambertin, le père François m'a permis de suivre pendant deux ans la préparation qu'il dispensait à des couples. Enfin, à Gevrey, j'ai pu assister à une séance de préparation du père Maurice, où j'avais été invitée par des fiancés. C'est dans le cadre de ces observations que j'ai rencontré l'ensemble des fiancés qui sont évoqués dans les pages qui suivent. Je ne dispose donc sur eux que des informations qu'ils ont jugé bon de donner lors des tours de table de présentation de ces différentes séances. Il ne m'a donc pas été possible d'établir de manière stricte à quelles catégories socio-économiques ils appartenaient, ni quelle était leur socialisation primaire[51].

Un deuxième domaine d'observation très important a été celui des cérémonies de mariage. Au sein du diocèse, j'ai pu assister à un mariage à Gevrey, deux à Vézelay et sept à Chambertin. Par ailleurs, se sont ajoutées à cela les observations de trois mariages dans différents endroits de France, des fiancés préparant leur mariage à Chambertin m'ayant invitée à leurs noces.

Enfin, j'ai pu suivre plusieurs séances de formation des animateurs et des réunions d'équipe. La préparation au mariage ne se limite en effet pas aux activités mises en place par le CPM pour préparer les fiancés : les animateurs ont la possibilité de – et sont même fortement incités à – suivre une formation diocésaine composée de trois séances, chacune consacrée à un thème, comme l'accueil, le droit canon, les

étudiants peu de temps avant, une manière de participer à un projet scientifique. Si j'insiste ainsi sur la manière dont nous sommes entrés en contact, c'est parce qu'elle me semble permettre de mieux cerner certaines caractéristiques de nos interactions et de nos échanges.

[49] En 2015, alors que je suivais la préparation de Sylvia (26 ans, en couple depuis 7 ans, ayant fait des études supérieures), de Stéphanie (27 ans, en couple depuis 8 ans, ayant fait des études supérieures) et Aurélie (32 ans, en couple depuis 7 ans, ayant fait des études supérieures), j'avais moi-même 28 ans, étais en couple depuis 7 ans et je suivais un cursus d'études supérieures. Ces trois fiancées avaient par ailleurs un profil assez typique : je renvoie sur ce point à l'annexe 5 (et surtout à sa première partie), où je présente le profil des fiancés rencontrés à l'occasion de ce terrain.

[50] Sur le descriptif de l'ensemble des observations sur lesquelles est fondée cette thèse, on renvoie à l'annexe 6.

[51] On trouvera en annexe un récapitulatif des informations disponibles pour l'ensemble des fiancés rencontrés : voir annexe 5.

Évangiles, etc. À cela s'ajoute, chaque année, une journée diocésaine où tous les animateurs du diocèse, après avoir écouté une conférence de l'évêque, échangent en groupe sur les problèmes qu'ils rencontrent dans le cadre du CPM. Les responsables d'équipe se retrouvent également plusieurs fois par an pour revenir collectivement sur leur mission, leurs réussites et difficultés. Enfin, des réunions sont aussi organisées au sein de l'équipe CPM : à Chambertin, chaque année s'ouvre par une réunion de rentrée donnant les axes pour l'année et se conclut par une réunion bilan.

J'ai adopté deux axes pour organiser mes observations. D'abord, en contact régulier avec les animateurs des équipes CPM, je connaissais bien le calendrier du CPM et j'ai cherché à suivre – de la manière la plus exhaustive possible – les activités telles qu'elles se déployaient sur l'année. Par ailleurs, au cours de ce terrain, j'ai rencontré trois couples dont j'ai suivi la préparation sur le long cours – Stéphanie et Xavier et Sylvia et Marc-Antoine à Chambertin, Aurélie et Marc-Jérôme à Gevrey. Dans ce cadre, j'ai souvent été conduite – surtout pour deux d'entre eux, Stéphanie et Xavier et Aurélie et Marc-Jérôme – à les accompagner dans un certain nombre des activités associées à leur mariage.

Enfin, à ces observations se sont ajoutés de multiples entretiens, avec des prêtres, des animateurs laïcs, et des fiancés. J'ai toujours conduit ces entretiens de manière semi-directive, posant quelques questions pour orienter les discussions ou demandant des approfondissements sur certaines idées – mais ne cherchant pas plus que cela à guider la conversation. Mes entretiens avec les fiancés ont le plus souvent été conduits en couple – si bien que ce sont les questions que les conjoints se posaient l'un à l'autre qui orientaient la plupart du temps l'échange. Souvent – et parce que j'ai partagé de longs mois d'échanges avec certains couples –, les discussions étaient d'autant plus informelles qu'elles avaient lieu lors de repas, chez eux ou chez moi. Ces entretiens permettent de comprendre sous un autre jour la façon dont les fiancés se rapportent à la préparation au mariage ou à la cérémonie et ce qu'ils retiennent des activités dans lesquelles ils sont amenés à s'engager ; mais aussi et surtout dans la mesure où ils constituent des témoignages en acte de la propension des fiancés – largement acquise, par ailleurs, dans le cadre de la préparation au mariage, on le verra – à associer leur mariage à une réflexion sur eux et leur couple[52].

2. Comment étudier et comprendre le mariage ? Une problématisation foucaldienne

En dépit de sa proximité géographique, ce terrain a été pour moi le lieu de nombreux étonnements, et ce, sans doute, parce qu'il portait sur un milieu, le monde catholique, auquel j'étais moi-même tout à fait étrangère et sur lequel j'avais des représentations assez stéréotypées – largement influencées, par ailleurs, par la manière dont avait été traitée l'opposition au mariage pour tous[53]. La majorité des données mobilisées

[52] Sur le descriptif de l'ensemble des entretiens sur lesquels est fondée cette thèse, voir l'annexe 7.

[53] Pour une description des représentations habituellement associées aux catholiques, ainsi que de la manière dont ces derniers se sentent perçus et décrits par le reste de la société et de leurs réactions à cet égard, voir, par exemple : C.

dans cette thèse n'ont pas été évidentes à saisir et sont bien plutôt le produit de moments d'interrogation, de surprise ou de mécompréhension. Dans ce contexte, c'est la question des grilles à l'aune desquelles les analyser qui s'est posée de manière particulièrement vive. Comment comprendre et analyser ce rituel ? Dans cette section, je voudrais donc rappeler pourquoi certains modèles analytiques m'ont semblé peu appropriés pour étudier le mariage et tenter de justifier le recours à la conceptualité foucaldienne.

2.1 Faire grandir la foi ?

Dans les axes de travail de la préparation au mariage proposés aux animateurs par le diocèse, on trouve cinq idées dominantes : il faut accueillir les couples – prendre en charge la diversité des situations et créer une atmosphère conviviale – ; se fonder sur la Parole de Dieu ; profiter de ce moment pour proposer une catéchèse aux fiancés ; les amener à revenir vers la vie de l'Église ; revenir sur la question de la transmission de la vie[54]. La brochure semble ainsi indiquer que la préparation a trait à la transmission de connaissances sur la doctrine catholique, dans le but de renforcer la foi des couples et de les inciter à revenir vers l'Église. Il serait donc *a priori* tentant d'envisager la préparation au mariage comme un dispositif par lequel les fiancés apprennent le sens des énoncés religieux, sont amenés à y adhérer progressivement et à s'en servir comme préceptes pour conduire leur existence. Préparation au mariage et cérémonie s'articuleraient donc comme deux temps complémentaires, la première fortifiant la foi et permettant d'acquérir les contenus mentaux rendant possible l'engagement plein et entier dans la seconde. C'est du moins la première hypothèse qu'on est amené à formuler quand on lit les textes relatifs à la préparation au mariage – qu'il s'agisse de l'Exhortation *Familiaris Consortio*, des injonctions formulées par le Conseil Pontifical pour la famille ou des « Préliminaires » qui y sont consacrés dans le *Rituel* de 2005[55].

Pourtant, il existe un écart profond entre la manière dont l'institution ecclésiastique décrit ce qu'elle entend faire à travers ce dispositif rituel et ce qui a effectivement lieu. Ou, pour le dire de manière plus précise : les formulations un peu générales et abstraites (« entretenir et soutenir la foi » par exemple) par lesquelles l'Église rend compte de la manière dont elle a pensé la réorganisation du rituel masquent une réalité interactionnelle complexe et une multiplicité de pratiques qui ne peuvent être également subsumées sous le terme général d'évangélisation sans perdre de vue ce qui les distingue. En ce sens, appréhender le dispositif de la préparation au mariage catholique comme un temps de transmission de croyances et de renforcement de la foi revenait à adopter sans les questionner les terminologies, discours et modes de

BERAUD, « Ce que l'épisode du mariage pour tous nous dit du catholicisme français », *Revue du MAUSS*, nº 49, 2017, p. 327-337 ; S. RETIF, « Ringards, hypocrites et frustrés ? Les militants des associations familiales catholiques face à la réprobation », *Politix*, nº 106, 2014, p. 85-108 ; Y. RAISON DU CLEUZIOU, *Qui sont les cathos aujourd'hui ? Sociologie d'un monde divisé*, Paris, Desclée de Brouwer, 2014.

[54] Axes de travail pour la préparation au mariage du diocèse, document personnel.

[55] Voir annexes 3 et 4.

justification émiques[56] – et à perdre de vue, dans le même temps, la singularité des dispositifs interactionnels qui se jouaient sous mes yeux, et qui pouvaient être décrits, racontés, analysés en des termes fort différents[57].

C'est cette difficulté qui m'a conduite à renoncer à l'utilisation du concept de croyance – choix épistémologique que le premier chapitre de cette thèse s'attache à justifier. Ce qui s'apparentait à une précaution épistémologique s'est en fait avéré être le lieu d'un profond *double bind*. Du point de vue ethnologique, cette précaution pouvait en effet être considérée comme redondante – il avait été mis en évidence depuis longtemps que le concept de croyance, loin d'avoir une valeur heuristique, parasitait la compréhension des logiques rituelles[58]. Restait que ces travaux ethnologiques avaient en général été construits à partir de l'observation de terrains qui n'avaient rien de comparable au mien. En effet, deux arguments dominaient : d'une part, que le concept de croyance ne désignait aucun état mental ou affectif existant au sein des populations étudiées ; d'autre part, qu'il n'était pas un outil épistémologique fiable, dans la mesure où il servait à discréditer, tout en les méconnaissant, un certain nombre de pratiques. Or dans mon cas, les concepts de croyance et de foi étaient non seulement mobilisés par les enquêtés, mais, plus encore, désignaient des états ou attitudes valorisés et recherchés. Les récentes études anthropologiques anglo-saxonnes du monde chrétien se caractérisaient même par un effort de redéfinition du concept de croyance à partir de l'observation des nouvelles formes de pratiques religieuses chrétiennes – et plus spécifiquement issues du protestantisme, comme l'évangélisme[59]. Sous ce double point de vue, prendre la décision épistémologique d'abandonner le concept de croyance plutôt que de chercher à le cerner plus finement ou à le redéfinir à partir de mes données n'allait pas de soi. Il était d'autant plus difficile de renoncer à utiliser cette notion qu'elle était par ailleurs centrale dans la conceptualité dont s'était dotée la philosophie pour aborder l'analyse de la religion. Envisager la religion – que ce soit du point de vue de la psychologie[60],

[56] Le terme *émique* renvoie aux concepts ou catégories employés par les groupes étudiés : pour reprendre les termes de Jean-Pierre Olivier de Sardan, on désigne par là les « *notions*, *concepts* et *conceptions autochtones*, *locales*, *populaires*, autrement dit [les] ensembles, configurations ou schémas d'interprétation largement *partagés* par les sujets, au sein d'une culture ou d'une sous-culture donnée. » (J.-P. O. D. SARDAN, « Émique », *L'Homme*, vol. 38, nº 147, 1998, p. 158) Voir Glossaire.

[57] De ce point de vue, et dans la lignée des analyses d'Élisabeth Claverie, j'ai pris le parti d'envisager la préparation au mariage, non comme l'instrument d'une transmission de représentations qu'on pourrait supposer unifiées, mais comme un « dispositif », un ensemble d'actions favorisant l'apparition de relations singulières. Sur ce point en particulier, voir : É. CLAVERIE et G. CHARUTY, « La vierge en action. Entretien avec Élisabeth Claverie », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, nº 44, 2005, p. 153-160 ; on renvoie aussi plus généralement à É. CLAVERIE, *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard, 2003.

[58] Sur ces questions, voir, entre autres : J. FAVRET-SAADA, *Les Mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977 ; J. FAVRET-SAADA, *Désorceler*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2009 ; J. POUILLON, « Remarques sur le verbe "croire" », dans *La Fonction symbolique : essais d'anthropologie*, Izard Michel et Pierre Smith, Paris, Gallimard, 1979 ; R. NEEDHAM, *Belief, language and experience*, Oxford, B. Blackwell, 1972 ; D. SPERBER, « Intuitive and reflective beliefs », *Mind & Language*, vol. 12, nº 1, mars 1997, p. 67-83.

[59] Voir, entre autres : J. S. BIELO, « Belief, Deconversion, and Authenticity among U.S. Emerging Evangelicals », *Ethos*, vol. 40, 2012, p. 258-276 ; A. STREET, « Belief as relational action: Christianity and cultural change in Papua New Guinea », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 16, 2010, p. 260-278 ; B. M. HOWELL, « The repugnant cultural other speaks back. Christian identity as ethnographic "standpoint" », *Anthropological Theory*, 7 (4), 2007, p. 371-391 ; T. LUHRMANN, « Metakinesis : How God Becomes Intimate in Contemporary U.S. Christianity », *American Anthropologist*, vol. 106, nº 3, 2000, p. 518-528.

[60] Qu'on pense, par exemple, aux travaux de William James (W. JAMES, *Les Formes multiples de l'expérience religieuse : essai de psychologie descriptive*, Chambéry, Exergue, 2001 ; W. JAMES, *La volonté de croire*, Paris, les Empêcheurs de penser en

de la phénoménologie[61] ou de la philosophie analytique[62] – impliquait le plus souvent la mobilisation du concept de croyance et une réflexion sur les mécanismes qui sous-tendent cette dernière. Le concept de croyance possédait ainsi une forme d'évidence qui en rendait l'usage presque instinctif lorsqu'on abordait, hors du champ anthropologique, la question de la religion – il était d'ailleurs couramment admis que le monde catholique était de plus en plus peuplé de « peu croyants » ou « non croyants », manière détournée de maintenir l'usage d'un concept qu'on admettait pourtant peu descriptif[63]. Dans un contexte où l'actualité de la philosophie sur la religion coïncidait largement avec une réflexion sur la croyance – sa disparition ou sa résurgence, ses modalités ou encore ses liens avec toute expérience religieuse[64] –, il semblait donc impossible de ne pas prendre position et de donner les raisons pour lesquelles un tel concept paraissait peu opérant.

Double bind permanent, donc : revenir sur la pertinence épistémologique du concept de croyance était toujours soit inutile, redondant, superflu ; soit significatif d'un manque de rigueur dans le traitement de mon objet particulier, ou d'un manque de prise au sérieux de mes enquêtés. Parce qu'il m'a semblé d'une part que la question ne pouvait être évacuée d'un geste, et d'autre part que ce paradigme analytique masquait la singularité de mes données, c'est précisément l'apparente évidence du concept de croyance que j'ai d'abord cherché à déconstruire dans ce travail, pour rendre plus visibles les logiques interactionnelles qu'elle masquait.

---

rond, 2005) ; de Sigmund Freud (S. FREUD, *L'avenir d'une illusion*, Paris, PUF, 1993) ; ou de Henri Bergson (H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Presses universitaires de France, 2013).

[61] C'est le cas, déjà, chez Friedrich Hegel (G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, J. Vrin, 2006 – voir : B. BOURGEOIS, « Statut et destin de la religion dans la Phénoménologie de l'esprit », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 55, 2007, p. 313-336), mais aussi chez des phénoménologues du XXe siècle, comme Michel Henry (M. HENRY, *C'est Moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1996) ou Jean-Luc Marion (voir, entre autres : J.-L. MARION, *Le croire pour le voir. Réflexions diverses sur la rationalité de la Révélation et l'irrationalité de quelques croyants*, Paris - Les Plans-sur-Bex, Parole et silence, 2010)

[62] On peut penser par exemple aux travaux contemporains des épistémologues des croyances religieuses, qu'on évoquera dans le chapitre I.

[63] Comme le montre Martine de Gaudemar à propos d'Aude de Merviel, une posture d'incroyance est en réalité une posture affirmative, qui fait des contenus de la croyance l'objet de négociations, débats, révoltes – il faut donc bien, pour parler d'incroyance, conserver la notion de croyance (M. DE GAUDEMAR, *La voix des personnages*, Paris, Éditions du Cerf, 2011, p. 387-391). C'est pour cette raison qu'on veut bien préciser que, dans notre cas, dire que le concept de croyance n'est pas épistémologiquement heuristique, ce n'est pas dire que la majorité des catholiques aujourd'hui ne sont pas croyants, c'est au contraire renoncer symétriquement au concept d'incroyance.

[64] Sans rentrer dans le détail des publications sur le sujet qu'on analysera plus tard, on voudrait rappeler un certain nombre de publications récentes qui font coïncider la saisie du phénomène religieux avec une réflexion sur la croyance. Le numéro 33 de la *Revue du MAUSS*, « Qu'est-ce que le religieux ? » comptait ainsi en 2003 deux parties consacrées à la croyance. La revue *Klesis* a publié, en 2011 un numéro sur la « Philosophie analytique de la religion » (n° 17, sous la direction de Patrick Ducray) où la question de la croyance était centrale. La revue *ThéoRèmes*, en 2013, organisait son cinquième numéro autour du thème « L'incroyance religieuse » (sous la direction d'Anthony Feneuil et Yann Schmitt). En 2015, dans le numéro 169 des *Archives de sciences sociales des religions* intitulé « Philosophie et religion », de nombreux articles organisaient leur problématisation autour du concept de croyance. La même année, Vincent Delecroix publiait un livre dont le titre ne manquait pas d'évoquer les liens qu'on admet sans difficulté entre religion et croyance : V. DELECROIX, *Ce n'est point ici le pays de la vérité. Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, le Félin, 2015 (voir notamment la partie II, relative à la question du rapport entre religion et vérité : « Que reste-t-il du pays de la vérité ? », *Ibid.*, p. 387-653)

2.2 Un rite de passage comme les autres ?

S'il n'était pas possible d'analyser la préparation au mariage et le mariage comme les lieux d'une transmission, d'une réactualisation et d'un renforcement de la foi, s'il n'était pas possible, donc, de saisir le dispositif rituel dans les termes par lesquels le décrivait l'institution, comment fallait-il alors le comprendre ? Une possibilité pouvait revenir à l'envisager sous son angle instituant : le mariage *institue* et *fonde* le couple, transformant les deux fiancés en une nouvelle entité indivisible, en un nouveau ménage[65]. C'est notamment ainsi que son rôle est envisagé par l'Église – et qu'il est parfois décrit aux fiancés par les animateurs CPM[66].

Cette dimension instituante et fondatrice a été mise en lumière par de nombreux auteurs, qui ont montré l'intérêt heuristique d'analyser le mariage à partir du concept de « rite de passage » d'Arnold Van Gennep. Dans ce cadre, le rite était décrit comme un ensemble de formalités, règles, actions organisables en trois parties successives – les rites de séparation, les rites de marge et les rites d'agrégation[67] – rendant possible un changement d'identité sociale[68]. Parce qu'il venait fonder le couple d'un point de vue institutionnel, le mariage a ainsi longtemps été compris comme le rituel de passage « par excellence[69] ». Il permettait d'abord de passer du groupe des célibataires – où cohabitation et relations sexuelles étaient proscrites – à celui des mariés – où les deux dernières étaient au contraire valorisées –, mais aussi du statut d'« enfant de » à celui de « possible futur parent », le mariage ouvrant le droit, plus largement, à la procréation et donc au changement de génération. Il était aussi le lieu, pour la femme, de la séparation de sa propre famille pour rejoindre la famille de son époux[70]. Enfin, il inscrivait les époux dans une communauté sexuelle ou un genre en mettant en scène et faisant agir le type de relation devant exister entre un mari et sa femme[71].

---

[65] C'est ce que souligne la Genèse : « L'homme quittera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme, et tous deux ne feront plus qu'un ». (Gn 2 : 24)

[66] Hervé, lors d'une session CPM chez lui en 2014, soulignait par exemple que « la relation entre l'homme et la femme qui s'établit dans le couple devient une sorte de "troisième personne", qui diffère de ses membres individuels – ce qu'il illustre en prenant l'exemple de l'Esprit Saint ». (Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Hervé et Louise, à Chambertin, en mars 2014)

[67] Pour Van Gennep, le mariage implique des rites de séparation de l'état de célibataire, un moment liminaire (les fiançailles) de préparation à son futur état, et des rites d'agrégation à un nouveau groupe et une nouvelle cellule familiale (dans le cadre de la cérémonie et du repas de noces). Cette organisation ternaire permettrait aux jeunes gens de « n'avancer que progressivement avec des arrêts intermédiaires vers l'épisode central, la bénédiction à l'église, puis [d'] établir un nouvel équilibre social par l'intégration du nouveau couple dans la classe des personnes mariées d'abord, des familles avec enfants finalement ». (A. VAN GENNEP, *Le folklore français. I. Du berceau à la tombe, cycles de carnaval-carême et de Pâques*, Paris, Robert Laffont, 1999, p. 333-334)

[68] Voir : A. VAN GENNEP, *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, Paris, A. et J. Picard, 1981 ; A. VAN GENNEP, *Le folklore français. I*, *op. cit.* ; M. BOZON, « Des rites de passage aux "premières fois". Une expérimentation sans fins », *Agora débats/jeunesses*, vol. 28, nº 1, 2002, p. 23 ; M. SEGALEN, *Nuptialité et alliance : le choix du conjoint dans une commune de l'Eure*, Paris, G. P. Maisonneuve et Larose, 1972, p. 111.

[69] M. SEGALEN, « L'invention d'une nouvelle séquence rituelle de mariage », *Hermès, La Revue*, vol. 3, nº 43, 2005, p. 161.

[70] M. SEGALEN, *Amours et mariages de l'ancienne France*, Paris, Berger-Levrault, 1981, p. 131.

[71] « Certes, tous les rituels ne vont pas dans ce sens, certains opposant la classe des célibataires à celle des adultes mariés, mais beaucoup resserrent la communauté des femmes et l'opposent à celle des hommes. Le rituel de mariage montre aussi que les relations au sein du ménage ne sont pas du domaine réservé aux époux, mais qu'elles sont socialisées et contrôlées par la communauté. » (M. SEGALEN, *Mari et femme dans la société paysanne*, Paris, Flammarion, 1980, p. 30)

Or les analyses sociohistoriques récentes soulignent néanmoins que la fonction instituante et fondatrice du mariage n'a eu de cesse, depuis les années 1970, de s'affaiblir, laissant plutôt place à une dimension « festive » :

> Le mariage ne consacrant plus, comme ce fut le cas autrefois, des "passages" d'un état social à l'autre, d'une maison à l'autre, franchis depuis longtemps, ses formes se sont renouvelées. […] La mariée sera vêtue de blanc, au centre d'un groupe de plus d'une centaine d'invités, amis et parents ; les festivités, soigneusement préparées des mois à l'avance, s'étaleront sur un long week-end. La fête devra être "réussie" et son souvenir éternel sera conservé en photo, vidéo, mis en image sur le net[72].

Si le mariage a changé de rôle, c'est d'abord parce que les frontières sociales qu'il permettait de franchir se sont progressivement effacées ou déplacées. Il n'est plus le passage qui rend possible la cohabitation : on observe au contraire une coïncidence entre la montée de la cohabitation et la chute du nombre des mariages depuis les années 1970[73]. Il n'est plus non plus condition de la vie sexuelle et de la procréation[74]. Enfin, de nouvelles formes de conjugalité se sont développées, le mariage n'étant donc plus la seule manière de faire couple[75]. Cela est apparu de manière particulièrement claire lorsque les couples qui suivaient la préparation au mariage se présentaient à l'occasion des tours de table des sessions CPM. 36 couples, soit 97% des couples pour lesquels je dispose de cette information[76], vivaient ensemble avant le mariage. Sur 28 couples pour lesquels j'ai eu ces données, le temps de liaison amoureuse avant le mariage était de 7 ans en moyenne. 9 couples, soit 27% des 33 couples à propos desquels j'ai pu collecter cette information, avaient déjà des enfants (1,33 enfant en moyenne par couple). Par ailleurs, si le mariage civil conserve – même si on y recourt de moins en moins[77] – une portée instituante en tant qu'il acte l'existence

[72] M. SEGALEN, « L'invention d'une nouvelle séquence rituelle de mariage », *op. cit.*, p. 163.

[73] P.-A. AUDIRAC, « La cohabitation : un million de couples non mariés », *Économie et statistique*, vol. 185, nº 1, 1986, p. 13-33 ; M. FORSE, « Le recul du mariage », *Observations et diagnostics économiques*, nº 16, 1986, p. 219 ; C. SARMA, « La cohabitation hors mariage : un mode de vie différent ? », *Économie et statistique*, vol. 179, nº 1, 1985, p. 47-52.

[74] Le nombre de naissances hors mariage est ainsi devenu majoritaire en 2007. Voir : A. PLA, « Bilan démographique 2007 | Insee », *Insee Première*, nº 1170, 2007.

[75] On pense notamment à l'union libre ou au pacte civil de solidarité (Pacs), instauré en 1999. La forme même du mariage a subi des évolutions, notamment avec l'ouverture du mariage aux couples de même sexe avec la loi du 17 mai 2013 sur le mariage pour tous. Voir : V. CARRASCO, « Le pacte civil de solidarité : une forme d'union qui se banalise », *Infostat Justice*, nº 97, octobre 2007, p. 1-4 ; V. BELLAMY et C. BEAUMEL, « Bilan démographique 2013. Trois mariages pour deux Pacs », *Insee Première*, nº 1482, janvier 2014.

[76] Les informations collectées ici l'ont été à l'occasion de tours de table ayant lieu lors de sessions CPM, au cours desquelles certaines questions ne sont pas forcément posées ou des couples omettent de décrire certains aspects de leur vie. Pour chaque élément permettant de caractériser le profil des fiancés (âge, longévité du couple, cohabitation, nombre d'enfants, etc.), j'ai ainsi un certain nombre d'informations non renseignées. Par exemple, 9 couples se sont présentés comme ayant des enfants, 24 comme n'en ayant pas, et 11 n'ont donné aucune information sur la question. Je n'inclus donc pas ces couples sur lesquels je n'ai pas de données dans les statistiques produites pour chaque élément de caractérisation. Voir annexe 5, partie 1.

[77] Comme on l'a déjà évoqué plus haut, on observe entre 1970 et 2015 une baisse d'environ 40% des mariages civils célébrés par an. (Source : Insee ; voir : « Mariages - Pacs - Divorces − Tableaux de l'économie française », *op. cit.* et « Mariages et pacs en 2017. Données annuelles de 1990 à 2017 », *op. cit.*)

juridique d'un couple[78], le mariage catholique, qui est facultatif, semble n'avoir qu'une dimension purement ornementale et festive.

Penser le mariage comme un « passage » au sens strict implique de mettre en évidence les limites ou seuils qu'il permet de franchir[79] – ce qui relève de la gageure dans une société où les transitions vers la vie conjugale et la parentalité sont de plus en plus progressives et insensibles. Rendre compte des effets propres au rituel de mariage catholique contemporain implique donc de développer un modèle analytique alternatif à celui du « rite de passage » et qui ne réduirait pas la transformation au franchissement d'un seuil[80]. Si, dans le modèle de Van Gennep, le rite est envisagé comme un moyen de franchir la frontière séparant deux identités sociales hétérogènes sans annihiler la différence existant entre elles, analyser le mariage contemporain implique au contraire d'envisager les activités réalisées à l'occasion de l'engagement dans le rituel comme des moments d'*élaboration* d'une identité nouvelle à investir, qu'on *apprend* à caractériser comme différente d'une identité préalable[81]. C'est parce que les fiancés apprennent, au cours de la préparation au mariage, à distinguer comme deux identités hétérogènes l'identité de célibataire de celle d'époux ou épouse qu'ils peuvent investir subjectivement le mariage comme rendant possible une transformation conduisant de l'une à l'autre.

---

[78] Il donne au couple une existence juridique, en le constituant comme foyer, et il participe à la définition du couple et de la famille en leur associant des droits spécifiques. Le mariage civil est par ailleurs condition du mariage religieux, puisque le prêtre ne peut célébrer l'union qu'à la condition de disposer du certificat de mariage civil remis par le maire.

[79] Il n'est pas possible de détacher le modèle analytique du rite de passage d'une certaine conception de la société. Ainsi, chez Van Gennep, la notion de passage découle de l'idée que le monde social est découpé en espaces hétérogènes, sur le modèle d'une « maison divisée en chambres et en couloirs ». (A. VAN GENNEP, *Les rites de passage*, *op. cit.*, p. 35) Le concept de rite de passage est donc solidaire d'une certaine manière de décrire la société – comme compartimentée, clairement découpée en groupes séparés par des limites objectives. En ce sens, il n'est pas possible de mobiliser la notion forgée par Van Gennep sans rendre raison des « limites », « seuils » ou « frontières » (*Ibid.*, p. 19-27) que le rite permet de franchir.

[80] De ce point de vue, ce travail s'inscrit dans une tradition longue de réflexion critique sur le modèle de Van Gennep, initiée notamment par le texte de Bourdieu « Les rites comme actes d'institution », où le sociologue met en valeur que le concept de « rite de passage » présente le défaut majeur de focaliser l'attention du chercheur sur la manière dont est franchi un seuil, laissant dans l'ombre la manière dont la limite ou la ligne à franchir sont en fait constituées tout au long de l'engagement dans le rituel. (P. BOURDIEU, « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 43, nº 1, 1982, p. 58-63)

[81] Une difficulté majeure du concept de « rite de passage » tient à la manière dont il présuppose l'existence de positions et identités sociales hétérogènes qui rendraient nécessaire la mise en place de ponts rituels pour pouvoir passer de l'une à l'autre. Or, comme le mettent en valeur de nombreux travaux contemporains sur des rites initiatiques ou de changements d'identité, la difficulté consiste souvent moins à passer d'une identité à une autre qu'à négocier et constituer ces identités sociales, dont le contenu et les limites ne sont jamais clairs. Enric Porqueres i Gené propose ainsi d'envisager le mariage chez les *Xuetes* de Majorque moins comme scellant des alliances permettant filiation et transmission de patrimoine que comme le lieu de la constitution de groupes sociaux dont les contours et les frontières demeurent flous. (E. PORQUERES I GENE, *Lourde alliance. Mariage et identité chez les descendants de juifs convertis à Majorque, 1435-1750*, Paris, Éditions Kimé, 1995) Selon une telle approche, « les catégories sociales que les acteurs considèrent importantes […] sont en fait redéfinies voire constituées par les effets de leurs pratiques matrimoniales. » (*Ibid.*, p. 19). L'engagement dans le rituel peut ainsi participer à transformer et renégocier les relations intersubjectives – en ce sens, il donnerait sa forme à un nouveau réseau relationnel qui caractériserait *a posteriori* une certaine identité sociale. (Voir : A. TROY, « Les pagnes des circoncis. Séparation et émotions dans les rites d'initiation seereer (Hireena, Sénégal) », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, nº 18, 2008, p. 95-100) Suivant en cela l'intuition de Laurence Hérault à propos des expériences de changement de sexe, nous proposerons ici d'envisager le parcours que représente l'engagement dans le mariage et sa préparation, moins comme une « trajectoire » permettant de passer d'une identité sociale à une autre, que comme un tâtonnement où c'est précisément l'objet du parcours que de déterminer et négocier la nature de l'identité qui sera entérinée par la réalisation de la cérémonie. (L. HERAULT, « Le rite de passage et l'expérience de "changement de sexe". Van Gennep en terre transsexuelle », *Hermès, La Revue*, vol. 3, nº 43, 2005, p. 169-177)

Ce n'est donc que si on adopte cet angle d'analyse qu'il devient possible de comprendre le thème du « changement » que mobilisent communément les fiancés pour me raconter rétrospectivement leur préparation au mariage :

> *Stéphanie* – Parce que comme on l'a vu, si tu te rappelles bien, ça m'a complètement chamboulée tous ces questionnaires et toutes ces journées CPM. J'y ai réfléchi pendant des jours et des jours après. […]
> *Xavier* – Bref, t'y as réfléchi, avant t'y avais jamais pensé et là t'y as réfléchi. […]
> *Stéphanie* – Oui, mais j'ai pas que réfléchi, j'ai l'impression que *mon regard a changé un petit peu*.[82]

> *Marc-Antoine* – Nan, ça a changé quand même pas mal de choses ! Enfin, *ça change la manière dont on voit les choses*.
> *Sylvia* – Sinon, ça change pas le quotidien.
> *Marc-Antoine* – Enfin, c'est beaucoup plus solide, en tout cas, ça donne l'impression d'être beaucoup plus solide.[83]

> *Franck* – Nous, entre le moment où on avait décidé de se marier, on a fait des cours avec... – on a fait la préparation au mariage avec le prêtre, et je considère qu'on n'est pas du tout le même couple ; on considère qu'on n'est pas du tout le même couple entre le moment où on a commencé la préparation au mariage et maintenant.[84]

Deux éléments doivent ici attirer notre attention. D'une part – c'est ce que met en valeur l'intervention de Sylvia –, le changement que produit l'engagement dans le rituel de mariage ne relève pas de la « métamorphose » : parce que les frontières entre le célibat et la vie conjugale sont de plus en plus poreuses, le contenu de la vie quotidienne n'est pas directement affecté par le mariage. D'autre part, le lexique du changement est omniprésent dans les discours des fiancés. La transformation qu'il dénote appartient au domaine du ressenti subjectif, les fiancés faisant mention de phénomènes de conversions de points de vue (« mon regard a changé un petit peu » ; « ça change la manière dont on voit les choses ») ou de sentiments personnels (« on considère qu'on n'est pas du tout le même couple »). L'apparente simplicité de ces discours dissimule un processus complexe. Dire « mon regard a changé » implique l'adoption d'une posture réflexive : il ne s'agit pas seulement d'endosser un point de vue particulier, mais aussi d'être capable de se retourner sur lui, de le décrire et de le distinguer de ce qu'on considère être son ancienne perspective sur le monde. Ou, pour le dire autrement : l'impression de changement subjectif qui émerge des discours

[82] Entretien semi-directif de trois heures, réalisé en octobre 2015 auprès de Xavier et Stéphanie, à mon domicile ; c'est nous qui soulignons.

[83] Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en février 2016 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, chez eux, à Chambertin ; c'est nous qui soulignons.

[84] Entretien semi-directif de deux heures et demie, réalisé en avril 2016 auprès de Franck et Léonie, chez eux, à Chambertin.

des fiancés s'articule à une tendance à la réflexivité qui doit nous interpeller – et ce, d'autant plus que, comme Stéphanie le faisait remarquer plus haut, l'acquisition de cette disposition à la réflexivité est solidaire de l'engagement dans une préparation au mariage fondée sur la mise en place de questionnements sur soi et son couple[85].

2.3 Comment penser les changements subjectivement vécus ?

Prendre au sérieux le propos des fiancés impliquait donc de décrire la nature singulière des actions constituant le complexe préparation-mariage en mettant en évidence les modalités et mécanismes concrets par lesquels s'opéraient les changements subjectifs qu'ils décrivaient. Il fallait donc prendre en charge la « réflexivité *du* rite[86] », déjà mise en valeur par de nombreux travaux d'anthropologie récents. Ces derniers focalisent leur attention sur la capacité qu'a le rituel d'agir sur les identités à travers la mise en place de dispositifs orientant la réflexion[87]. Ils se fondent pour cela sur l'intuition développée par Roy Rappaport selon laquelle le rituel peut être dit réflexif dans la mesure où ce terme désigne, *a minima*, « les effets d'une action sur un acteur[88] ». Reste qu'à travers le concept de « réflexivité *du* rite » sont décrits des mécanismes et phénomènes divers : l'acquisition d'une nouvelle perception de soi à partir de l'adoption de la perspective d'autrui[89], l'assimilation conjointe d'idées religieuses et d'une attitude critique ou de doute à leur égard[90], la mise en place de dispositifs spéculaires au sens strict qui obligent à s'identifier tout en se distinguant de son

---

[85] C'est ce que mettaient en évidence Xavier et Stéphanie dès les premiers mois de leur préparation : « *Stéphanie* – Moi je trouve que ces questions elles font beaucoup réfléchir et que souvent on n'aborde qu'un pan de tout ce qu'on pourrait dire sur cette question. […] *Xavier* – Des questions. Moi j'en retire des questions. Questions auxquelles j'ai pas pensé avant parce que c'est vrai que je suis pas quelqu'un qui se pose beaucoup de questions. » (Entretien semi-directif d'une heure, réalisé en décembre 2014 auprès de Xavier et Stéphanie, chez eux, à Chambertin)

[86] E. GOBIN et M. VANHOENACKER, « Innovation rituelle et réflexivité. Retours aux rituels : une introduction », *ethnographiques.org*, nº 33-Retours aux rituels, 2016. Plus largement, on peut envisager comme réflexive toute « activité par laquelle une pensée fait retour sur elle-même et se saisit ou s'aperçoit comme telle », pour reprendre les termes de Martine de Gaudemar (M. DE GAUDEMAR, « Pensée réfléchie », dans A. Piette *et al.* (éd.), *Dictionnaire de l'humain*, Nanterre, Presses universitaires de Nanterre, 2018, p. 411) : il y a donc réflexivité du rite sitôt que l'engagement dans le rite amène à se retourner sur soi.

[87] Comme le soulignent Emma Gobin et Maxime Vanhoenacker, parler de réflexivité du rite revient à mettre en évidence « l'importance de dynamiques réflexives intrinsèques à l'action rituelle. Résultant des dispositifs cérémoniels par lesquels le rite (re)configure des identités singulières à travers des logiques relationnelles et souvent spéculaires, elles sont apparues comme partie prenante de la "mécanique" rituelle [...]. » (E. GOBIN et M. VANHOENACKER, « Innovation rituelle et réflexivité », *op. cit.*)

[88] R. RAPPAPORT, « Concluding Comments on Ritual and Reflexivity », *Semiotica*, vol. 30, nº 1-2, 2009, p. 187 ; c'est nous qui traduisons.

[89] Michael Houseman analyse ainsi des rituels d'initiation, chez les Gbaya Kara de la République centrafricaine ou chez les Beti du Cameroun, où l'insistance sur le secret ainsi que le changement de rôle qu'implique le passage d'initié à initiateur favorisent l'émergence de points de vue absolument hétérogènes sur l'événement. Dans ce cadre, les initiés apprennent à se rapporter à leurs propres actions à partir du point de vue des autres. (M. HOUSEMAN, « Dissimulation and simulation as forms of religious reflexivity », *Social Anthropology*, vol. 1, nº 10, 2002, p. 77-89)

[90] Christian Højbjerg travaille ainsi sur l'acquisition, dans le cadre des rituels Loma, d'idées religieuses en même temps que d'une attitude de doute à leur égard, qui permet d'en fixer une mémoire particulière. (C. K. HØJBJERG, « Religious reflexivity. Essays on attitudes to religious ideas and practice », *Social Anthropology*, vol. 10, nº 1, 1er février 2002, p. 1-10 ; C. K. HØJBJERG, « Inner Iconoclasm. Forms of Reflexivity in Loma Rituals of Sacrifice », *Social Anthropology*, vol. 10, nº 1, 2002, p. 57-75)

image[91], l'utilisation de modalités d'énonciation créant des identités complexes[92]. Le terme « réflexivité », dans ce courant analytique, est ainsi susceptible de renvoyer à des processus divers, ce qui suppose une triple clarification.

D'abord, d'un point de vue *psychologique,* il devient nécessaire de spécifier les mécanismes en jeu dans la « réflexivité » : le rapport à soi désigne-t-il une ressaisie narrative, la découverte et l'investissement de nouvelles perspectives sur soi, la mise en place d'une posture critique ? Comment définir ce mécanisme de telle sorte qu'il puisse englober, si cela est pertinent, ces trois dimensions ? Ensuite, d'un point de vue *historique*, il s'avère indispensable de se demander si la forme de cette réflexivité varie en fonction des contextes et des types de dispositifs déployés à une époque donnée. La réflexivité doit-elle désigner un type d'attitude psychologique universel et atemporel ? Ou la transformation des formes rituelles a-t-elle un effet sur la forme du rapport à soi ? Enfin, d'un point de vue plus directement *philosophique*, comment qualifier ce « soi » à la fois sujet et objet de l'attitude réflexive ? La nature de celui-ci varie-t-elle en fonction des modalités de la réflexivité ? Et comment faut-il définir le « soi » pour qu'il soit possible d'envisager que l'acquisition d'une attitude réflexive soit à même de reconfigurer l'identité subjective ?

C'est ce triple questionnement qui a entraîné la nécessité de mobiliser les théories de Michel Foucault. Non pas que le recours à ses travaux permette d'adopter une posture surplombante sur ces problèmes : ses recherches, loin de résoudre les questions posées, participent plutôt à les ouvrir et à engager à leur propos de nombreuses discussions, à partir de la mobilisation conjointe de travaux de psychologie, d'histoire et de philosophie[93]. Il est en effet possible – et même fréquent – de lire les travaux de Foucault comme une manière de problématiser le concept de sujet, à partir des questions suivantes : à quelle condition peut-on penser un sujet qui n'est pas une substance identique à elle-même, mais serait objet de transformations[94] ? Existe-t-il des pratiques susceptibles d'affecter de manière durable la subjectivité qui s'y

[91] Julien Bonhomme s'intéresse ainsi à un rituel gabonais appelé *Bwete Misoko*, où la divination et la consultation reposent sur l'utilisation d'un miroir supposé créer une relation réflexive particulière de l'initié à son identité, qui doit à la fois s'identifier à son image et s'en distinguer. (J. BONHOMME, *Le miroir et le crâne. Parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon)*, Paris, CNRS éditions | éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2006 ; J. BONHOMME, « Réflexions multiples. Le miroir et ses usages rituels en Afrique centrale », *Images Re-vues*, nº 4, 2007, p. 2-29 [En ligne], disponible sur : https://journals-openedition-org.faraway.parisnanterre.fr/imagesrevues/147).

[92] Carlo Severi travaille sur l'élaboration réflexive de l'image complexe de l'énonciateur dans les chants chamanes Kuna. (C. SEVERI, « Memory, reflexivity and belief. Reflections on the ritual use of language », *Social Anthropology*, vol. 10, nº 1, 2002, p. 23-40)

[93] À propos de l'importance de ces trois disciplines dans le travail de Foucault, voir : L. PALTRINIERI, « Philosophie, psychologie, histoire dans les années 1950. "Maladie mentale et personnalité" comme analyseur », dans F. Fruteau de Laclos et G. Bianco (éd.), *L'angle mort des années 1950. Philosophie et sciences humaines en France*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, p. 169-191. S'il souligne l'absence insistante de références directes à la psychologie historique de la part de Foucault dans son travail, Frédéric Fruteau de Laclos évoque néanmoins l'usage que le philosophe fait, à partir de son élection au Collège de France, des travaux de Vernant et de Detienne pour appréhender les pratiques de soi (F. FRUTEAU DE LACLOS, *La psychologie des philosophes. De Bergson à Vernant*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, p. 255-276). En ce sens, il est donc largement influencé par les conclusions de la psychologie historique, qui ont un impact sur ses travaux sur la subjectivation : « Le Foucault de l'*Histoire de la sexualité* ne partage donc pas seulement avec les psychologues et anthropologues historiens sa méthode et ses objets. Ce qu'il vise finalement dans ses dernières recherches, à partir de tels objets et au moyen de cette méthode, c'est cela même que Meyerson et les siens s'étaient efforcés de mettre au jour. » (*Ibid.*, p. 276)

[94] Foucault revient en effet sur son projet philosophique en le caractérisant par distinction avec une philosophie phénoménologique qui chercherait à revenir à un sujet fondateur. Il précise alors que son objet est bien plutôt de questionner et remettre en question la notion de sujet, autour de la question suivante : « peut-on dire que le sujet soit

engage et sur quels mécanismes reposent-elles[95] ? Dans quelle mesure la prise en charge de l'histoire de ces pratiques permet-elle d'affiner les définitions d'un « soi » qui ne serait plus une substance aux caractéristiques universelles et atemporelles ?

C'est le concept de *subjectivation* qui, chez Foucault, désigne et synthétise cette manière de problématiser les choses, comme le rappelle Pierre Dardot :

> On appellera "subjectivation" le processus par lequel se constitue un sujet ou, plus exactement, une subjectivité. "Subjectivation" fait immédiatement entendre un rapport à "subjectivité" : ce qui est une manière de dire que la subjectivité, loin d'être une donnée première, est toujours le *résultat* d'une subjectivation. On aura donc autant de modes de subjectivation qu'il y a de façons, pour un tel processus, de s'accomplir[96].

La question de la subjectivation sillonne l'ensemble des recherches de Foucault : elle est une manière d'articuler la question des rapports entre savoir et pouvoir, de décrire la « force du vrai », de penser les différentes formes de gouvernementalité[97]. Mais, à partir des années 1980, dans le cadre d'une réflexion sur le gouvernement de soi, elle est reformulée autour du thème antique du « souci de soi » et de la « technique de soi »[98]. À travers le concept de « technique de soi », Foucault ouvre un double champ problématique, central pour notre propos : il cherche d'une part à caractériser des *pratiques* susceptibles de modifier la subjectivité et à décrire leur fonctionnement ; il s'intéresse d'autre part à la forme de *réflexivité* à laquelle elles donnent lieu, au type de « rapport à soi » qu'elles constituent[99].

---

la seule forme d'existence possible ? Ne peut-il y avoir des expériences au cours desquelles le sujet ne soit plus donné, dans ses rapports constitutifs, dans ce qu'il a d'identique à lui-même ? ». (M. FOUCAULT, « Entretien avec Michel Foucault », dans *Dits et écrits, 1954-1988. II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 868-869)

[95] Comme le souligne Judith Revel, la prise en charge et la description d'une pluralité de formes de subjectivités et de leur production historique impliquent chez Foucault « l'analyse des techniques à travers lesquelles les hommes, en travaillant le rapport qui les lie à eux-mêmes, se produisent et se transforment. » (J. REVEL, *Michel Foucault. Expériences de la pensée*, Paris, Bordas, 2005, p. 173)

[96] P. DARDOT, « La subjectivation à l'épreuve de la partition individuel-collectif », *Revue du MAUSS*, nº 38, 2011, p. 235.

[97] Un certain nombre de textes synthétisent la manière dont la question du sujet traverse l'œuvre de Foucault. Voir, entre autres : M. FOUCAULT, « Le sujet et le pouvoir », dans *Dits et écrits, 1954-1988. II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1046 ; M. FOUCAULT, « Foucault », dans *Dits et écrits, 1954-1988. II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1450-1455 ; J. REVEL, *Michel Foucault. Expériences de la pensée*, *op. cit.* ; P. CHEVALLIER, « Vers l'éthique. La notion de "régime de vérité" dans le cours Du gouvernement des vivants », dans D. Lorenzini, J. Revel et A. Sforzini (éd.), *Michel Foucault, éthique et vérité: 1980-1984*, Paris, Vrin, 2013, p. 54 ; T. BOCCON-GIBOD, *Michel Foucault : dire la vérité*, Paris, SCÉRÉN-CNDP-CRDP, 2013 ; P. DARDOT, « La subjectivation à l'épreuve de la partition individuel-collectif », *op. cit.*, p. 236.

[98] La réflexion que conduit Foucault sur l'éthique peut être pensée comme un prolongement de ses recherches politiques. Comme le souligne Daniele Lorenzini : si on admet que la vie est l'objet de la politique, « cela nous force à considérer ce problème comme un problème non seulement théorique, mais aussi et avant tout *pratique*, et à assumer notre vie quotidienne comme un objet de travail, une "matière" qui est façonnée en permanence par une série de forces et d'instances diverses, et que nous avons cependant à notre tour la possibilité de façonner. [...] Et puisque les mécanismes gouvernementaux modernes et contemporains agissent exactement à ce niveau [...], l'éthique ainsi entendue possède une portée qui est immédiatement politique. » (D. LORENZINI, *Éthique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2015, p. 79-80)

[99] À travers la question des techniques de soi, il s'agit en effet de décrire des pratiques, mais toujours dans la mesure où elles participent à « l'élaboration d'une forme de rapport à soi ». (M. FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1997, p. 324) En ce sens, à travers ce concept, Foucault prend en charge un double questionnement, cherchant d'une part à caractériser la nature des procédures susceptibles d'avoir un effet sur la subjectivité, et d'autre part à requalifier la question du rapport à soi et de la réflexivité à partir de la prise en charge de ces procédures.

L'introduction du terme « technique » est signifiante : à travers lui, il s'agit pour Foucault de décrire une formation de la subjectivité qui implique l'ensemble de l'existence – pas seulement les représentations qu'on a de soi ou les énoncés qu'on porte sur soi, mais aussi l'existence physique[100]. Le concept de « technique de soi » interroge ainsi le rapport constitutif existant entre le sujet et les pratiques qui sont les siennes, et se donne, dans sa formulation même, comme une inversion des idées dominantes sur la question. Le « soi » n'y apparaît en effet pas comme l'origine des pratiques ou des techniques, mais bien comme leur produit. Par ce concept, il s'agit donc de décrire des pratiques qui seraient constituantes de la subjectivité – ce qui implique parallèlement de cerner quelle est la nature de cette subjectivité susceptible d'être formée par ses activités :

> L'utilisation du mot "technique" et celle du mot "art" (et, plus tard, du mot « production ») semblent alors équivalentes chez Foucault en ce qu'elles engagent un rapport à soi qui passe à travers des pratiques, c'est-à-dire un mode de vie, une manière de conduire sa propre existence ; et en même temps, les trois manières de dire l'extrême matérialité de ces pratiques […] impliquent toutes quelque chose qui a à voir avec la dimension de l'invention. La question de la *tekhnê*, pour Foucault, se situe donc non seulement au croisement du rapport à soi et du rapport aux autres, mais n'est pas dissociable d'une *expérience* (c'est en ce sens que l'on peut parler de "matérialité", y compris quand l'expérience en question est spirituelle : elle engage des manières de conduire sa propre existence, d'en problématiser les modes)[101].

À travers le concept de technique de soi, Foucault se donne donc comme problème la question de la liaison entre l'engagement dans une pratique et la formation d'un « soi », qui se qualifie alors comme objet produit par l'activité réflexive et dont la forme varie donc historiquement[102]. Ici, la subjectivité désigne donc moins une identité préconstituée ou un type de conscience qu'une manière de se conduire – ce terme renvoyant tout à la fois à une manière de se rapporter aux événements, d'agir et à une façon de se rapporter à soi-même. Dans le cours *Subjectivité et vérité*, Foucault propose de définir les techniques de soi comme un ensemble de « pratiques, procédures réfléchies, élaborées, systématisées qu'on enseigne aux individus de manière [à ce] qu'ils puissent, par la gestion de leur propre vie, le contrôle et la transformation de soi par soi atteindre à un certain mode d'être[103] ».

En ce sens, l'intérêt du concept de « technique de soi » est qu'il oblige à penser de manière toujours solidaire l'idée que la forme de certaines pratiques peut avoir un effet sur les sujets qui s'y engagent et l'idée que la subjectivité ne peut être alors autre chose que la matière travaillée par les techniques – ce qui rend nécessaire de toujours définir la technique par le soi qu'elle entend prendre en charge et réciproquement :

---

[100] A. SFORZINI, *Michel Foucault. Une pensée du corps*, Paris, Presses universitaires de France, 2014, p. 76.

[101] J. REVEL, « Michel Foucault : repenser la technique », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 16, 20 mai 2009, p. 140.

[102] C'est cette manière d'envisager les choses qui permet à Foucault de distinguer un « soi » antique d'un « soi » chrétien, le premier déterminant plutôt un « mode de vie », une manière d'agir droite, le second une recherche de sa propre vérité, une façon de devenir support d'auto-connaissance. De manière provisoire, on peut donc définir le « soi » comme l'objet produit et mis en forme par l'engagement dans des techniques de soi – par « soi » on entendra ainsi le contenu et la nature de ce qui est saisi lorsqu'on apprend à se constituer dans des pratiques réflexives cadrées. Il faut distinguer le « soi » ainsi produit du « sujet » qui le produit : le « sujet » désigne ainsi l'individu qui s'engage dans la pratique, y constitue un certain rapport à soi, et apprend à se lier à ce « soi » ainsi formé.

[103] M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité : cours au Collège de France (1980-1981)*, Paris, EHESS Gallimard Seuil, 2014, p. 37.

> Et cette expérience, en ce qu'elle travaille le rapport à soi, produit – invente, modifie, expérimente de manière inédite – précisément ce *soi* dont elle a fait sa matière. *Soi* n'est bien entendu pas, dans ce contexte, le nom d'une identité ou d'une position, c'est la matière même de l'expérimentation de la *tekhnê* – et c'en est également le résultat, le produit sans cesse remis à l'ouvrage, modifié, plié à la logique créative d'un devenir sans terme[104].

Dire de la subjectivité qu'elle est la matière d'une technique ne doit pas conduire à la considérer comme un substrat informé par des pratiques qui le mettraient en forme – un tel modèle revenant à envisager la subjectivité comme une sorte de glaise pouvant être modelée par une activité qui lui demeurerait extérieure. Considérer les choses ainsi, c'est conserver un modèle dualiste et hylémorphique[105], impliquant que la subjectivité, comme la matière de la sculpture, existerait indépendamment de l'activité qui peut – ou non – la former. Il semble au contraire nécessaire prendre au pied de la lettre le commentaire de Judith Revel, selon lequel la subjectivité est indissociablement « matière » et « résultat » de l'engagement dans une pratique : elle est ce qui, en s'insérant dans une technique réglée, organisée, prend forme. Elle est matière de la technique comme le fil du tisserand est matière du tissage : contrairement à ce qu'implique un modèle hylémorphique, elle n'est pas une matière sur laquelle s'exerce une activité qui est mise en forme. L'analogie avec le tissage permet par contraste de penser une subjectivité qui n'est pas informée par une activité, mais dans un rapport de *composition* avec celle-ci : dans le tissage, la trame se confond finalement avec le fil qui y est tissé – si bien que la technique et sa matière ne sont que difficilement séparables.

La réflexion de Foucault sur les techniques de soi permet ainsi de franchir un double pas théorique en cherchant à rendre compte de modalités d'actions qui constitueraient la subjectivité plus qu'elles ne la révéleraient, et à proposer, à partir de là, une nouvelle définition de la subjectivité. Elle offre ainsi un outil théorique essentiel pour rendre compte des liaisons possibles entre l'engagement dans des actions favorisant la réflexivité et une modification de son rapport aux choses, à des énoncés, ou de son point de vue. C'est pour cette raison qu'il m'a paru nécessaire de convoquer Foucault pour caractériser et approfondir la forme de « réflexivité » à l'œuvre dans le mariage. Dans un contexte où se multiplient les recherches sur la formation du « soi »[106], il m'a en effet semblé indispensable de ne pas proposer une nouvelle application de

---

[104] J. REVEL, « Michel Foucault : repenser la technique », *op. cit.*, p. 140.

[105] Voir Glossaire.

[106] Les recherches sur la formation du « soi » peuvent en effet concerner différentes pratiques qui donnent forme à des modes de rapports à soi hétérogènes. Lorenzini propose une typologie de cinq techniques de mise en forme du soi – techniques de l'attention ; techniques de la pensée ; technique de la parole ; techniques du corps ; techniques du refus et de l'altérité. (D. LORENZINI, *Éthique et politique de soi*, *op. cit.*, p. 111-199) C'est la diversité de ces modalités d'engagement dans une attitude réflexive qui doit nous interpeller : faut-il réellement lier au sein d'un même paradigme analytique des techniques de soi aussi diverses que les techniques d'objectivation et de quantification de la subjectivité dans les pratiques néomanagériales (P. DARDOT et C. LAVAL, « Néolibéralisme et subjectivation capitaliste », *Cités*, nº 41, 2010, p. 35-50), le culte de soi contemporain reposant sur l'engagement dans une thérapie psychanalytique (M. FOUCAULT, « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », dans *Dits et écrits, 1954-1988. II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1443), les modalités de formation du soi dans le rapport aux entités religieuses (J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, La Découverte, 1996, p. 355-370) ou la formation des sens et du sentiment de son propre corps (G. VIGARELLO, *Le sentiment de soi. Histoire de la perception du corps, XVIe-XXe siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 2014) ? Plutôt que d'affirmer que ces différentes techniques procèdent également d'une dynamique qu'on pourrait qualifier de formation du « soi », il nous semble en premier lieu nécessaire de spécifier la nature des mécanismes sur lesquels elles reposent – d'où la nécessité de clarification conceptuelle autour de la notion de « techniques de soi ».

ce modèle sans spécifier la nature des mécanismes ainsi que la définition et la valeur heuristique des concepts en jeu.

2.4 Construire son identité dans des discours

Les techniques auxquelles s'intéresse Foucault présentent la particularité de ne pas « être envisagées sous l'angle exclusif du travail entendu comme transformation de la nature par l'homme[107] ». Il ne s'agit pas d'un art ou d'une pratique visant un objet : la technique désigne toujours, dans son système, un travail de soi sur soi[108]. Il n'est donc pas possible d'envisager la technique comme un travail pratique s'exerçant de l'extérieur, par une série de gestes codifiés, sur une matière inerte et ayant des propriétés particulières. Les techniques dont fait mention Foucault sont largement des techniques discursives[109]. C'est en ce sens qu'il n'existe pas de différence fondamentale entre la matière de l'activité et l'activité elle-même : le discours relève toujours en même temps de la subjectivité qui lui donne son contenu singulier et des règles extérieures qui donnent sa forme possible à ce contenu, ce dernier n'existant donc pas indépendamment des premières. On peut ici filer l'analogie avec le tissage : le discours produit un rapport de composition entre une subjectivité qui s'y déploie, mais n'existe pas sans lui et des règles de mises en mots qui la contraignent, mais ne trouvent leur réalité que dans les énonciations auxquelles elles donnent lieu.

En ce sens, si la subjectivité est susceptible de faire l'objet d'une formation, c'est dans la mesure où elle dépend des régimes discursifs dans lesquels elle se déploie, apprend à se saisir, se reconnaît. La subjectivation ne s'opère ainsi que dans un certain régime de vérité, c'est-à-dire que dans une certaine modalité de dire le vrai sur soi[110]. Comme le souligne Foucault, « [l]a subjectivité est conçue comme ce qui se constitue et se transforme dans le rapport qu'elle a à sa propre vérité. Pas de théorie du sujet indépendante du rapport à la vérité[111] ». Foucault met en lumière une force du discours et du vrai qui ne doit pas être confondue avec celle mise en évidence par les théories de la performativité[112]. Cette force tient à la propension du discours à organiser la subjectivité qui s'y engage – si bien qu'une réflexion sur les modalités concrètes des énonciations permet de penser les effets de celui-ci sur les sujets qui les formulent ou les reçoivent[113].

---

[107] J. REVEL, « Michel Foucault : repenser la technique », *op. cit.*, p. 143. Comme le rappelle Revel dans son article, Foucault se distingue en cela de nombreux philosophes, et notamment Martin Heidegger. (*Ibid.*, p. 144-145)

[108] Voir par exemple : M. FOUCAULT, « À propos de la généalogie de l'éthique », *op. cit.*

[109] Comme on le montrera dans le chapitre III, le concept de subjectivation n'est pas dissociable chez Foucault d'une réflexion sur la vérité et donc du rapport entre discours et formation du sujet.

[110] La question de la subjectivation est directement associée par Foucault à une « histoire de la "subjectivité", si on entend par ce mot *la manière dont le sujet fait l'expérience de lui-même dans un jeu de vérité où il a un rapport à soi* ». (M. FOUCAULT, « Foucault », *op. cit.*, p. 1452 ; c'est nous qui soulignons)

[111] M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, 2014, *op. cit.*, p. 15.

[112] Sur ce point, voir : D. LORENZINI, *La Force du vrai. De Foucault à Austin*, Lormont, Éditions Le Bord de l'Eau, 2017. On reviendra sur ce point de manière détaillée dans le chapitre III.

[113] C'est, notamment, ce que Foucault met en évidence à propos de l'aveu (voir, par exemple : M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai : fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*, Louvain-la-Neuve, Chicago, Presses universitaires de Louvain

La conceptualité de Foucault semble ainsi particulièrement appropriée pour envisager le mariage et sa préparation, rituels qui – comme de nombreuses autres pratiques catholiques – accordent une force et une effectivité toute particulière à la parole et aux discours. L'adaptation des concepts foucaldiens aux rites catholiques n'a d'ailleurs rien d'étonnant, puisque la chrétienté et ses pratiques ont constitué un cas d'étude paradigmatique pour le philosophe – ce qui apparaît de manière particulièrement claire dans *Les aveux de la chair*[114]. En ce sens, proposer une analyse des phénomènes religieux contemporains à partir de la mobilisation d'une conceptualité foucaldienne semble s'inscrire de manière logique dans une dynamique générale de réflexion sur les résultats susceptibles d'émerger de l'application des concepts foucaldiens au temps présent[115]. Cependant, il n'est pas possible d'en rester là : prendre la décision de mobiliser les travaux de Foucault implique de rendre raison de leur pertinence et de leur valeur heuristique. Plutôt que d'admettre que, dans les pratiques catholiques, est à l'œuvre une force du vrai, nous avons donc cherché à caractériser la nature de cette dernière – notamment par différenciation avec la performativité (concept qui, en droit, semble particulièrement efficient pour décrire le rite de mariage catholique).

2.5 Une question de méthode : de l'archive au terrain

S'il ne me semble guère possible d'appliquer, sans la soumettre à l'analyse critique et à la discussion, la conceptualité foucaldienne, c'est notamment dans la mesure où elle est solidaire d'une méthode d'analyse qui n'est pas sans poser quelques difficultés. En effet, les descriptions des techniques de soi de Foucault reposent toutes sur une étude d'*archives*, c'est-à-dire de textes. Il ne s'agit certes pas de n'importe quels textes,

University of Chicago Press, 2012) ou à propos de la *parrêsia* (voir, par exemple : M. FOUCAULT, *Discours et vérité précédé de La parrêsia*, Paris, Vrin, 2016).

[114] Voir par exemple : M. FOUCAULT, *Les anormaux : cours au Collège de France (1974-1975)*, Paris, Le Seuil Gallimard, 1999 ; M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, Gallimard EHESS Seuil, 2004 ; M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants : cours au Collège de France (1979-1980)*, Paris, EHESS Gallimard Seuil, 2012 ; M. FOUCAULT, *Les aveux de la chair*, Paris, Éditions Gallimard, 2018 ; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 2012, *op. cit.* ; M. FOUCAULT, « Le sujet et le pouvoir », *op. cit.* Voir aussi : J.-F. BERT (éd.), *Michel Foucault et les religions*, Paris, Éditions Le Manuscrit, 2015 ; P. CHEVALLIER, *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon, ENS Éditions, 2011 ; P. CHEVALLIER, « Michel Foucault et le "soi" chrétien », *Astérion. Philosophie, histoire des idées, pensée politique*, nº 11, 2013 ; P. CHEVALLIER, « Étudier l'Église comme "gouvernementalité" », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA*, Hors-série n° 7, 2013. Certes, le concept de « technique de soi » porte plus directement sur des pratiques propres à la Grèce antique – néanmoins, le paradigme analytique et le champ de problématisation à l'intérieur desquels il se trouve pris reposent sur une réflexion plus générale sur l'influence des pratiques religieuses ou spirituelles sur la formation du « soi ». Mobiliser le concept de « technique de soi », comme on le verra tout au long de cette thèse, ne revient donc pas, de notre part, à confondre le « soi » produit par le monde chrétien et le « soi » formé par les techniques de soi de l'Antiquité grecque – il revient même à ne pas admettre l'idée qu'il existerait un seul « soi » chrétien. L'utilisation du concept repose ici sur la définition générale qu'en donne Foucault – et non sur le mécanisme précis qu'il désigne dans le contexte de l'Antiquité grecque.

[115] Cette démarche a pour l'instant plus été adoptée dans le champ de la formation du sujet néolibéral, à partir des techniques néomanagériales (P. DARDOT et C. LAVAL, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2010 ; P. DARDOT et C. LAVAL, « La fabrique du sujet néolibéral », dans *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2010, p. 402-456 ; L. PALTRINIERI, « Anarchéologie du management », dans D. Lorenzini, J. Revel et A. Sforzini (éd.), *Michel Foucault, éthique et vérité : 1980-1984*, Paris, Vrin, 2013, p. 217-237) ; ou à partir des nouvelles formes de travail (M. CAIRO CROCCO, « Fragments philosophiques, analyse de l'activité : étudier le dispositif de l'insertion par le travail », dans M. Nicoli, L. Paltrinieri et M. Prévot-Carpentier (éd.), *Le philosophe et l'enquête de terrain : le cas du travail contemporain*, s. l., À paraître).

mais bien de textes qui se donnent comme des codes ou des prescripteurs de conduites[116]. Pour cette raison, Foucault refuse de les aborder comme des contenus théoriques qui viendraient redoubler le réel ou qui seraient dans un rapport représentationnel à ce dernier[117]. Il entend au contraire prendre au sérieux la manière dont ces textes se présentaient et les envisager comme des *pratiques* :

> La première démarche à faire […], c'est bien entendu [de tenter] de prendre un peu au sérieux ce que ces discours étaient, ou en tout cas prétendaient être. […] Ce ne sont ni des codes, ni exactement des systèmes prescriptifs, ni des ensembles théoriques. Ils se présentent comme des *tekhnai* (des techniques) *peri ton bion* (qui ont pour objet la vie). […] La *tekhnê*, ce n'est pas un code du permis et du défendu, c'est un certain ensemble systématique d'actions et un certain mode d'action[118].

Foucault envisage les textes qu'il analyse comme des modalités d'action à proprement parler, si bien qu'il en arrive à les considérer, non plus exactement comme encodant, théorisant, fixant des procédures, mais comme *étant eux-mêmes des procédures* : « les discours auxquels nous avons affaire, et qui se présentent comme des techniques de vie (*tekhnai peri ton bion*), sont au fond des procédures de constitution d'une subjectivité ou de subjectivation[119] ». Une telle idée est renforcée par le fait que ces textes ne sont pas seulement supports de pratiques, mais objets de pratiques, puisque les individus auxquels ils sont destinés entrent en contact avec eux selon une certaine modalité, qui est elle-même une pratique. C'est ce que Foucault met en valeur dans son introduction générale de *L'Usage des plaisirs*, du *Souci de soi* et des *Aveux de la chair*, « Usage des plaisirs et techniques de soi » :

> Le domaine que j'analyserai est constitué par des textes qui prétendent donner des règles, des avis, des conseils pour se conduire comme il faut : textes "pratiques", mais qui sont eux-mêmes objets de "pratique" dans la mesure où ils demandent à être lus, appris, médités, utilisés, mis à l'épreuve et où ils visent à constituer finalement l'armature de la conduite quotidienne[120].

---

[116] Dans le cours *Subjectivité et vérité*, par exemple, Foucault introduit son objet, les textes portant sur les *aphrodisia*, comme « un genre mineur, qui est celui des arts de se conduire, des arts de vivre, des conseils d'existence. » (M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, 2014, *op. cit.*, p. 29) Dans le cours *L'Herméneutique du sujet*, les textes relatifs au souci de soi sont même présentés comme des « pratiques » : « Vous avez enfin, avec cette notion d'*epimeleia heautou*, tout un corpus définissant une manière d'être, une attitude, des formes de réflexion, des pratiques qui en font une sorte de phénomène extrêmement important, non pas simplement dans l'histoire des représentations, non pas simplement dans l'histoire des notions et des théories, mais dans l'histoire même de la subjectivité ou, si vous voulez, dans l'histoire des pratiques de la subjectivité. » (M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet : cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Gallimard Le Seuil, 2001, p. 13)

[117] « Bref, un discours qui semblait redire le réel en termes de prescriptions. C'est à propos de ce rapport entre ce réel et le discours qui [paraissait] le reproduire et le restituer en termes de prescriptions, que j'avais essayé de poser un problème d'histoire et un problème de méthode : faut-il voir dans ce rapport entre le discours et le réel qu'il semble reproduire un rapport de représentation ? S'agit-il d'une sorte d'esquive idéologique du réel ? S'agit-il d'une rationalisation effective ou programmatique du réel ? Il m'a semblé qu'aucune de ces méthodes et aucune de ces hypothèses ne pouvait être considérée comme bien satisfaisante […]. » (M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, 2014, *op. cit.*, p. 252)

[118] *Ibid.*, p. 252-253.

[119] *Ibid.*, p. 256.

[120] M. FOUCAULT, « Usage des plaisirs et techniques de soi », dans *Dits et écrits, 1954-1988. II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1365.

Le projet foucaldien est donc de comprendre les textes – et donc les régimes de vérité qu'ils informent et constituent – comme ayant des effets de réel qu'il faut analyser – et donc moins comme relevant de l'ordre des représentations et de l'idéologie que comme des réalités elles-mêmes pratiques. Il s'agit d'envisager les énoncés moins dans leur dimension représentationnelle que comme agissant[121], non seulement sur des sujets, mais aussi sur la manière plus générale dont on forme la subjectivité à une époque donnée. Reste qu'une question demeure à mon sens en suspens : étudier les textes prescriptifs comme des pratiques ne revient-il pas, de fait, à s'interdire de penser le propre des pratiques telles qu'elles sont effectivement agies ? C'est un point que Foucault ne manque pas de soulever lui-même, rappelant régulièrement que les prescriptions portées par les textes qu'il étudie n'étaient pas nécessairement suivies – comme dans le cours *L'Herméneutique du sujet*, où il précise :

> On peut toujours supposer, et on est tout à fait fondé à penser, que c'était des recommandations qui restaient vaines, vides, qui ne s'inscrivaient pas en réalité dans le comportement et l'expérience des gens, que c'était une sorte de code sans contenu et sans application réelle : au fond, une certaine manière d'élaborer la pensée philosophique en règle morale quotidienne, sans que le quotidien des gens en soit pour autant affecté[122].

Foucault multiplie ainsi les précautions pour rappeler d'une part qu'il ne faut pas confondre les échafaudages discursifs complexes qui organisent une pratique et les actualisations concrètes de cette pratique, mais que d'autre part cela n'empêche pas qu'il est tout aussi inopérant de penser la distinction entre ces deux domaines autour de la dichotomie théorie / pratique, celle-ci empêchant de voir les effets de réel des textes. Si une telle manière de sortir de la dichotomie théorique / pratique est particulièrement opérante[123], reste que Foucault ne respecte pas toujours les limites qu'il s'est lui-même données. Ainsi, dans l'article « Foucault » où il présente son projet philosophique général, il décrit sa méthode comme étant tournée vers les pratiques, soulignant qu'il se donne pour objet d'études « les "*pratiques*" entendues comme mode d'agir et de penser », celles-ci lui permettant de penser « à la fois ce qui était constitué comme réel

---

[121] Pour Philippe Chevallier, la notion de « régime de vérité », caractérisée en 1976 autour de cinq éléments, sert à penser ensemble « les procédures formelles de validation des énoncés et la manière dont ces énoncés convoquent, engagent, contraignent des sujets ». (P. CHEVALLIER, *Michel Foucault et le christianisme*, *op. cit.*, p. 94)

[122] M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, 2001, *op. cit.*, p. 151. On retrouve ce genre de précautions dans d'autres textes, ce qui montre bien que c'était là une objection à laquelle Foucault entendait répondre en insistant sur les effets de réel des textes, indépendamment de leur application stricte. Ainsi, lors d'une table ronde le 20 mai 1978, il répond à l'objection selon laquelle il passerait à côté des pratiques parce qu'il n'analyserait pas la vie réelle – et, plus directement, parce qu'il analyserait la vie en prison à partir d'un texte de Bentham jamais mis en pratique : « Ces programmations de conduite, ces régimes de juridiction / véridiction ne sont pas des projets de réalité qui échouent. Ce sont des fragments de réalité qui induisent ces effets de réel si spécifiques qui sont ceux du partage du vrai et du faux dans la manière dont les hommes se "dirigent", se "gouvernent", se "conduisent" eux-mêmes et avec les autres. » (M. FOUCAULT, « Table ronde du 20 mai 1978 », dans *Dits et écrits, 1954-1988. II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 848). La même remarque est faite dans le cours *Les anormaux* à propos des textes encodant la confession : voir M. FOUCAULT, *Les anormaux*, *op. cit.*, p. 177-178.

[123] Comme le souligne l'historien Yves Cohen, « la manière foucaldienne de traiter le discours casse à bon escient le duo si fréquent sous la plume des historiens et qui se formule comme "étude des pratiques et des discours" où l'on oppose invariablement aux unes les autres car les seconds ne sauraient dire la vérité des premières. De façon infiniment plus riche, chez Foucault, le discours est une pratique, une pratique discursive avec des règles et aussi des effets de réel ». (Y. COHEN, « Foucault déplace les sciences sociales. La gouvernementalité et l'histoire du XXe siècle », dans P. Laborier *et al.* (éd.), *Les sciences camérales. Activités pratiques et histoire des dispositifs publics*, Paris, PUF, 2011, p. 50)

pour ceux qui cherchaient à le penser et à le régir et la manière dont ceux-ci se constituaient comme sujets capables de connaître, d'analyser, et éventuellement de modifier le réel[124] ». Peut-on effectivement souscrire à l'idée de Foucault selon laquelle sa méthode repose sur une étude des pratiques ? C'est sans doute là franchir un pas de trop : il semble bien plutôt nécessaire de ne pas écraser l'une sur l'autre deux méthodes hétérogènes, à savoir le fait de refuser de confondre les discours avec des théories et de rendre ainsi invisibles leurs effets pratiques, et le fait d'envisager des corpus textuels comme des pratiques à proprement parler[125] – sans quoi on risque de perdre de vue en quoi consiste, dans sa singularité, la subjectivation dans des pratiques.

C'est pour cette raison que cette thèse s'est construite comme une tentative radicale de prise au sérieux de l'invitation que Foucault formule dans le cours *Mal faire, dire vrai*, lorsqu'il souligne : « Il y aurait peut-être à faire toute une *ethnologie* du dire vrai[126] ». Faire cela, c'est non seulement prendre au pied de la lettre le projet foucaldien d'étude de la formation de la subjectivité dans des techniques de soi, et, en même temps, ne pas se contenter de redoubler l'analyse foucaldienne, mais ouvrir sa démarche à de nouveaux objets. Dans cette thèse, il s'agira donc moins de commenter ou lire Foucault que de chercher à analyser ce qu'on fait subir à sa méthode et à ses concepts en lui donnant un nouveau domaine d'analyse – à savoir les interactions et pratiques que peut observer l'ethnographe[127].

3. Faire de la philosophie de terrain : tentative de définition

Pour mettre en valeur ce qu'il y a de proprement *technique* dans les techniques de soi, il est heuristique de se confronter aux schèmes interactionnels concrets qui constituent, eux aussi, des *procédures réglées*. Ou, pour le dire autrement : étant donnée la manière dont Foucault conceptualise la subjectivation et dont elle est aujourd'hui mobilisée, notamment pour décrire le monde néolibéral contemporain[128], il est utile de

[124] M. FOUCAULT, « Foucault », *op. cit.*, p. 1454 ; c'est nous qui soulignons.

[125] Sur ce point, nous nous éloignons un peu de Cohen, qui voit dans le projet foucaldien une manière de souligner qu'il n'y a pas de pratique sans composante discursive : si nous souscrivons tout à fait à cette idée, il ne nous semble pas pour autant pertinent de conserver le mot « pratique » pour désigner « les doctrines et les programmes d'action qui se définissent à distance plus ou moins grande, spatialement, professionnellement, socialement et intellectuellement, de l'action elle-même » (Y. COHEN, « Foucault déplace les sciences sociales », *op. cit.*, p. 50). L'utilisation du mot « pratique », comme convenant à ces deux sphères, masque précisément la distance qui les sépare et que Cohen ne manque pas ici de rappeler. Plutôt que dire que Foucault étudie des « pratiques », il nous semble donc nécessaire, soit de proposer un autre terme, soit de rappeler qu'il étudie les effets pratiques de discours.

[126] M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 2012, *op. cit.*, p. 3 ; c'est nous qui soulignons.

[127] On s'inscrit en cela dans la ligne des travaux de Luca Paltrinieri, qui formule les choses ainsi dans « Anarchéologie du management » : « Seule la mise en perspective historique, selon le style lui-même de l'analytique foucaldienne, permet de réaliser ce diagnostic en rejetant dos à dos le commentaire stérile de l'œuvre du "maître" comme l'usage instrumentalisant de certaines stratégies issues des analyses foucaldiennes ». (L. PALTRINIERI, « Anarchéologie du management », *op. cit.*, p. 225)

[128] Voir par exemple : P. DARDOT et C. LAVAL, *La nouvelle raison du monde*, *op. cit.* ; L. PALTRINIERI, « Anarchéologie du management », *op. cit.* ; L. PALTRINIERI et M. NICOLI, « Du management de soi à l'investissement sur soi. Remarques sur la subjectivité post-néo-libérale », *Terrains/Théories*, n° 6, 2017.

franchir un pas supplémentaire et de voir si cette conceptualité permet de comprendre comment la subjectivité est constituée par son engagement dans les dispositifs pratiques tels qu'ils sont empiriquement investis par les sujets. Ce sont ces considérations qui m'ont conduite à construire cette thèse comme une *philosophie de terrain*, en cherchant à systématiquement penser ensemble ce que la pratique du terrain ethnographique et les observations qu'elle rend possibles apportent à la conceptualisation philosophique de la subjectivation foucaldienne d'une part, et ce que l'approche philosophique en termes de techniques de soi ouvre comme possibilités pour l'analyse des rituels d'autre part. Dans cette partie, on se propose de décrire les questionnements qui ont jalonné l'établissement de cette méthodologie et de mettre en évidence que cette thèse se donne elle-même comme une sorte de prototype de ce que peut produire une analyse du fait rituel à partir d'une philosophie de terrain.

3.1 Qu'est-ce qu'un terrain ?

Dans son usage le plus large, le mot « terrain » semble désigner la convergence d'une posture et d'un objet : attitude d'implication, d'engagement personnel à l'égard d'un objet concret, empiriquement situé. Faire du terrain, c'est donc, *a minima*, étudier un objet concret sous la modalité singulière de l'entrée dans une relation personnelle avec lui. Cette définition minimale permet de penser le travail de lecture d'archives de l'historien comme un « terrain » puisqu'il fait émerger des données de son engagement intime dans la lecture des textes ; voire de penser la philosophie de l'actualité – où le philosophe engage sa subjectivité en analysant les événements qui lui sont contemporains – comme une philosophie de terrain[129]. C'est une telle approche qui permet d'ailleurs de conclure au fait que la philosophie de Foucault est une philosophie de terrain, comme le fait Mathieu Potte-Bonneville lorsqu'il envisage que la subjectivation est une « notion "de terrain" » au motif qu'elle est formée à partir de l'étude de l'archive et que les concepts auxquels elle est associée « ne prennent sens et consistance que dans une relation intime avec l'exploration de l'archive[130] ».

Adopter une telle définition est en fait problématique dans la mesure où cela conduit à faire de toute philosophie une philosophie de terrain, la majorité des auteurs construisant leurs concepts dans un contexte situé et à partir d'une prise en charge de l'actualité. Quelle est, alors, la réelle singularité du terrain, entendu en son sens ethnographique ? La spécificité de cette *pratique* tient à une certaine articulation entre incompréhension et production de savoir. Le terrain, en ethnographie, est ainsi le nom d'un mode de production de la connaissance – mode de production de la connaissance qui ne peut être directement rapproché de la problématisation et la conceptualisation philosophique[131]. *Faire* un *terrain* c'est s'engager en

[129] Voir par exemple la lecture de Spinoza, Marx et Engels, Weil, Arendt, Gramsci et Foucault proposée par Christiane Vollaire : C. VOLLAIRE, *Pour une philosophie de terrain*, Paris, Creaphis Éditions, 2017.

[130] M. POTTE-BONNEVILLE, « Au sujet du terrain – subjectivation et ethnologie », *Rue Descartes*, vol. 3, nº 75, 2012, p. 107-108.

[131] En ce sens, la manière dont nous cherchons à penser la philosophie de terrain ne doit pas être comprise comme un *analogon* du projet de Michel Agier, qui pense « un lien entre l'anthropologie et la philosophie du point de vue de la recherche de la vérité. Ainsi, le commun d'une possible anthropologie interdisciplinaire est (produit par) l'enquête de

première personne dans un milieu ou groupe social, y incarner – en vertu de son statut d'étranger – une position singulière dans le champ interactionnel, qui détermine elle-même une perspective particulière sur les rapports sociaux observés, ce qui génère le plus souvent une forme d'incompréhension partielle ou totale sur ce qu'on voit – incompréhension qui devient alors la source d'une intelligibilité inédite[132]. La notion de « terrain » renvoie à l'enchevêtrement entre une certaine posture d'engagement en première personne dans des relations intersubjectives complexes d'une part et une modalité d'intelligibilité particulière où l'incompréhension est productrice de contenus de connaissance positifs d'autre part. En ce sens, l'enquête menée à Chambertin et à Gevrey s'est effectivement donnée comme un terrain : en dépit du fait que je l'ai conduite dans le pays où j'ai grandi, elle m'a amenée à endosser la position d'une étrangère, dans la mesure où j'ai dû m'engager dans un milieu que je ne connaissais que par ouï-dire, n'ayant moi-même pas été élevée dans une famille catholique, et n'ayant pas été baptisée ou catéchisée ; elle m'a fait investir une position particulière dans un espace intersubjectif, qui conditionnait le point de vue que j'étais susceptible d'avoir sur les phénomènes ; elle m'a mise dans de nombreuses situations d'incompréhension ou de doute qui se sont révélées de puissants embrayeurs de réflexion.

Modalité d'engagement en première personne et processus singulier de production de connaissance, la notion de « terrain » semble désigner un type de rapport à son objet, une position et une attitude du chercheur qui génère de nouvelles idées sur une situation. Mais s'arrêter là, c'est risquer de considérer tout savoir émergeant d'une forme de relation intersubjective prolongée ou approfondie comme produit par un « terrain ». Le terrain ne désigne pas seulement un rapport à l'objet ou la production d'un savoir par engagement dans une relation intersubjective – sans quoi, d'ailleurs, la majorité des individus seraient des ethnographes qui s'ignorent[133]. Il s'agit aussi d'une méthode d'enquête systématisée, qui se donne un objet précis et des méthodes d'observation – et non seulement d'échanges intersubjectifs ponctuels. De ce point de vue, la question qui a guidé l'élaboration de ce terrain a été la suivante : quelle méthode adopter pour rendre saisissable ce qui, dans les techniques de soi, relève pleinement de « procédures réglées », de «

terrain, l'implication personnelle, la saisie subjective des subjectivités, et la formation inductive des concepts ». (M. AGIER, « Le dire-vrai de l'anthropologue. Réflexions sur l'enquête ethnographique du point de vue de la rencontre, des subjectivités et du savoir », *ethnographiques.org*, nº 30, 2015) À notre sens, ces deux disciplines ont des modalités de recherche de la vérité suffisamment hétérogènes pour qu'il soit au contraire essentiel de les distinguer.

[132] Voir par exemple : M. NAEPELS, « L'épiement sans trêve et la curiosité de tout », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, nº 203-204, 2012, p. 77-102 ; G. ALTHABE, « Ethnologie du contemporain et enquête de terrain », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, nº 14, 1990, p. 126-131

[133] Sur ce point, nous nous éloignons donc de ce qui nous semble être la définition de la philosophie de terrain de Vollaire, pour qui le terrain est « une relation intersubjective sur laquelle la connaissance peut faire fond, non seulement à partir de l'échange entre deux sujets, mais aussi à partir de ce que l'interrogé va lui-même tirer de son propre discours pour engager une réflexivité. » (C. VOLLAIRE, *Pour une philosophie de terrain*, *op. cit.*, p. 39) Cette définition demeure à notre sens d'autant plus lacunaire qu'elle conduit l'auteur à assimiler toute tentative de compréhension d'un événement en première personne à un terrain – et notamment lorsqu'elle envisage le voyage en Iran de Foucault –, comme s'il était possible, par son seul engagement en première personne, de tirer des connaissances d'une situation. Sur ce point, nous souscrivons donc entièrement à la critique d'Elie Piot dans sa recension de l'ouvrage, qui regrette que ne soit jamais précisé « de quoi peuvent relever concrètement les conditions de ce "rapport au terrain" » ou « les conditions de son déroulement », et ce, d'autant plus que cela conduit à des manques sur le plan épistémologique. (É. PIOT, « Christiane Vollaire, Pour une philosophie de terrain, Paris, Créaphis, 2017, 191p. », *Terrains/Théories*, nº 7, 2017, mis en ligne le 29 janvier 2018, consulté le 05 mai 2018. URL : http://journals.openedition.org/teth/1044)

manières de faire » réfléchies et organisées[134] ? Répondre à cette question impliquait de faire des hypothèses au moins minimales sur ce qu'étaient des *procédures réglées* : si ce n'étaient pas des règles abstraites, venant coder l'action de l'extérieur, comme le rappelle Foucault, alors il fallait que ce soient des manières d'organiser les activités, des schèmes interactionnels précis. C'est pour cette raison que, pour mener mes observations de ce terrain, j'ai pris le parti d'adopter une approche relationnelle et interactionnelle[135], et donc de focaliser mon attention sur la saisie et la description de l'ensemble des schèmes interactionnels qui constituent les différentes activités de la préparation au mariage et la cérémonie. Dans ce cadre, les entretiens n'ont fonctionné que comme des compléments : parce qu'il est apparu que les fiancés étaient amenés à s'engager dans des actions favorisant la réflexivité, il semblait pertinent d'apprécier les effets de l'acquisition de cette attitude sur leur manière de verbaliser ces événements, leur parcours, leur vie ou leur couple[136].

---

[134] M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, 2014, *op. cit.*, p. 253.

[135] Suivant en cela le modèle proposé par Michael Houseman et Carlo Severi dans *Naven ou le donner à voir* (M. HOUSEMAN et C. SEVERI, *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, CNRS-éditions, 2009). Plus largement, la méthode adoptée s'inscrit dans la continuité des travaux de Michael Houseman (M. HOUSEMAN, *Le rouge e(s)t le noir*, *op. cit.*), de Julien Bonhomme (M. HOUSEMAN, *Le rouge e(s)t le noir*, *op. cit.*) ; d'Emma Gobin (voir le numéro 33 de la revue ethnographiques.org, « Retours au rituels », disponible en ligne : http://www.ethnographiques.org/2016/numero-33/) ; et, plus globalement, des travaux de recherche menés dans le cadre de l'Atelier « Nouvelles formes de médiations relationnelles » organisé par Marika Moisseeff et Michael Houseman.

[136] C'est là un point de divergence particulièrement important, par exemple, avec la méthode du « "reportage" d'idées » élaborée par Foucault à l'occasion de son voyage en Iran et succinctement présentée dans le *Corriere della Sera* en 1978 (M. FOUCAULT, « Les "reportages" d'idées », dans *Dits et écrits, 1954-1988. II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 706-707). La méthode de Foucault consiste à s'engager sur le terrain pour y faire l'expérience de l'émergence des idées : « Il y a plus d'idées sur la terre que les intellectuels souvent ne l'imaginent. [...] Il faut assister à la naissance des idées et à l'explosion de leur force : et cela non pas dans les livres qui les énoncent, mais dans les événements dans lesquels elles manifestent leur force [...]. » (*Ibid.*, p. 707) Une telle manière d'envisager et de décrire les raisons et les modalités de l'engagement sur le terrain me semble problématique à un double titre. D'abord parce que cela revient, finalement, à chercher à saisir des *idées*, et donc des représentations mentales, des désirs, des projections qui sont inaccessibles à l'observateur à proprement parler. Ensuite, parce que cela conduit à adopter une méthode tout à fait problématique pour la conduite des observations ou des entretiens. Cela est palpable dans les textes où, présentant ses réflexions sur la révolution iranienne, Foucault précise les questions qu'il posait aux Iraniens qu'il rencontrait : « Pourquoi vous battez-vous ? » ; « Que voulez-vous ? » (voir : M. FOUCAULT, « Le chah a cent ans de retard », dans *Dits et écrits, 1954-1988. II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 679 ; M. FOUCAULT, « À quoi rêvent les Iraniens ? », dans *Dits et écrits, 1954-1988. II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 690) Une telle méthode pose problème dans la mesure où elle suppose que les acteurs disposent de représentations et motivations claires quand ils s'engagent dans une activité. Ce présupposé rejoint une conception du sujet qui sera remise en question tout au long de cette thèse, et que, pourtant, les théories philosophiques de Foucault semblaient permettre de déconstruire – si bien qu'on garde de la lecture de ses récits iraniens le sentiment d'un hiatus entre sa théorie philosophique et sa méthode d'interrogation et d'observation. En ce qui me concerne, et suivant en cela les travaux de Bourdieu, Chamboredon et Passeron (P. BOURDIEU, J.-C. CHAMBOREDON et J.-C. PASSERON, *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques*, Berlin New York Paris, Mouton de Gruyter École des hautes études en sciences sociales, 2005, p. 32-33), j'ai cherché à éviter de mobiliser des questions demandant aux enquêtés de convoquer des motivations ou des représentations à l'origine de l'action et prenant la forme du « pourquoi ? » – sauf dans le cas où ces questions rejouaient celles posées à l'occasion du CPM et permettaient de voir les modalités de réflexivité acquises dans le cadre de ces activités.

3.2 Que faut-il « prendre au sérieux » ? Des discours aux pratiques, des pratiques aux discours

Le « terrain » désigne donc une double réalité : à la fois une attitude de recherche – qui implique qu'un engagement en première personne dans des interactions intersubjectives soit à l'origine de la production de connaissances – et un objet de recherche – dans le cas de mon ethnographie, l'ensemble des interactions déterminées par l'organisation de séquences d'activité et leurs effets sur les relations entre les protagonistes qui les réalisent. Reste que, dans le cas de la préparation au mariage et de la cérémonie, la majorité des interactions observables ne sont en fait, comme on l'a déjà souligné, que des interlocutions et des énonciations. Il devenait donc nécessaire de comprendre quelle était la nature des pratiques discursives qui constituaient le mariage, et la manière dont il convenait de les analyser.

Conduire un terrain sur le mariage, c'est toujours se confronter à au moins deux types de discursivité – chacun ayant une composante pratique, mais en des sens différents. D'une part, les discours renvoient d'abord aux énoncés produits dans le cadre de l'ensemble des activités liées au mariage – dont la forme et le contenu dépendent étroitement, on le verra à partir du chapitre III, de la nature des consignes et des injonctions qui organisent les différents exercices. La majorité des pratiques discursives sont donc constituées des choses dites par les participants à la préparation au mariage et à la cérémonie, qui présentent la spécificité de ne pas être dites *n'importe comment,* puisqu'elles prennent la forme d'énoncés cadrés par les schèmes interactionnels qui organisent la prise de parole[137]. D'autre part, les discours renvoient aussi à l'ensemble des textes qui sont mobilisés, discutés, étudiés dans le cadre de ces interactions – et dont on peut dire que ce sont les textes programmatiques ou prescriptifs qui donnent apparemment son sens au rite du mariage. Ces deux modalités discursives n'ont pas le même rapport avec la pratique – l'une étant une *pratique* discursive, l'autre un discours *pratique*[138]. Or, dans les textes de Foucault, seuls les discours pratiques sont analysés – ceux-ci étant appelés indifféremment, dans les cours sur les transformations de soi par soi antiques[139], « techniques de soi », « arts de vivre » ou « pratiques de soi ». De ce point de vue, l'engagement dans le terrain apporte, par rapport à l'étude des seules archives, une dimension qui n'est pas sans intérêt

[137] Dans les pratiques discursives, nous intégrons donc aussi les discours réflexifs produits par les futurs mariés et les récits qu'ils font au cours des entretiens. Dans la mesure où les entretiens, comme nous l'avons soulevé plus haut, prolongeaient le dispositif réflexif de la préparation au mariage, les données produites à cette occasion ne doivent pas être lues comme des théories intuitives, mais bien comme des pratiques discursives où se découvrent des continuités et des différences par rapport à ce que les fiancés disent dans le cadre du CPM, et qui nous permettront de spécifier la nature singulière de ce cadre et la manière dont il oriente la mise en mots.

[138] Elles recoupent en ce sens la tripartition des composantes discursives de la pratique proposée par Yves Cohen – les pratiques discursives rejoignant ce que Cohen appelle les « choses dites » et les discours pratiques renvoyant aux deux autres modalités distinguées par l'historien : « Cette dimension discursive de toute pratique peut se décliner sous trois formes : il peut s'agir de ce que Foucault nomme les "choses dites", auxquelles Foucault dénie d'ailleurs la qualité de discours […], mais qui accompagnent les pratiques tout en les constituant ; ce sont en deuxième lieu les propos réflexifs des praticiens sur ce qu'ils font ; ce sont enfin les doctrines et les programmes d'action qui se définissent à distance plus ou moins grande, spatialement, professionnellement, socialement et intellectuellement, de l'action elle-même. » (Y. COHEN, « Foucault déplace les sciences sociales », *op. cit.*, p. 50)

[139] On pense principalement, ici, aux deux cours suivants : M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, 2014, *op. cit.* ; M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, 2001, *op. cit.*

pour comprendre les composantes pratiques de la discursivité : à savoir, la possibilité de penser les rapports existant entre les pratiques discursives et les discours pratiques, et donc de voir émerger un système complexe, à plusieurs dimensions. Cela permet aussi d'évaluer si la différence n'est pas plus manifeste qu'il ne paraît à première vue entre les « arts de vivre » d'une part, et les « techniques de soi » d'autre part[140].

Dès lors, pour comprendre les liens articulant pratiques discursives et discours pratiques, il me fallait – sur le modèle foucaldien – me demander comment « prendre au sérieux » ce que j'observais et lisais :

> La première démarche à faire, ou le premier point auquel il faut s'attacher, s'accrocher dans la démarche (avant de s'interroger sur ce que ces discours ont dit ou voulaient faire, sur leur rôle), c'est bien entendu [de tenter] de prendre un peu au sérieux ce que ces discours étaient, ou en tout cas prétendaient être. […] Ils se présentent comme des *tekhnai* (des techniques) *peri ton bion* (qui ont pour objet la vie)[141].

Fallait-il, suivant en cela Foucault, « prendre au sérieux », donner crédit à la manière dont les textes encodant la pratique se présentent ? C'est l'engagement dans le terrain qui a permis de répondre à cette question, en me mettant face à une alternative : soit je devais prendre au sérieux les discours pratiques – mais alors, l'écart existant entre ces discours et ce qui était effectivement fait devait me conduire à ne pas prendre au sérieux les interactions observées ; soit c'était aux interactions constatées que je devais porter crédit – mais alors, les textes prenaient la forme de redoublement idéologique et déformé du réel, et je perdais alors de vue leur force pratique. Il m'a semblé nécessaire, dans ce cadre, de ne pas appliquer à la lettre la méthode foucaldienne : prendre au sérieux, ce n'était pas nécessairement *reprendre à mon compte* la manière dont se présentent les textes, mais voir les effets pratiques et concrets qu'ils produisent à se présenter de la sorte – sans quoi, il n'était pas possible de dépasser l'alternative peu féconde à laquelle j'étais confrontée. Au contraire, l'engagement sur le terrain offrait la possibilité de dépasser ce dilemme en étudiant la manière dont s'articulaient les deux niveaux. Les observations de terrain ouvraient ainsi la voie à un double constat, qui a donné son orientation au travail qui va suivre. D'une part, qu'il existait un écart ou un décalage entre les discours sur les pratiques et les pratiques discursives – les secondes ne pouvant être comprises si on les analysait à partir des premiers. D'autre part, que cet écart ne devait pas être analysé sous l'angle du manque, mais bien comme productif : la disjonction entre les discours sur les pratiques et les pratiques discursives était peut-être ainsi moins le signe d'une inadéquation que ce qui donnait aux techniques de soi leurs effets subjectivants particuliers.

3.3 Du terrain au concept

On a jusque-là tenté de mettre en valeur ce qu'on entendait, précisément, par « terrain », et la manière dont cette méthode permettait d'affronter à nouveaux frais la conceptualité foucaldienne. C'est la

[140] La question de la distinction entre ces deux strates sera notamment questionnée dans le chapitre V, où seront mis en regard des systèmes d'énonciations organisés par des consignes de verbalisation et des arts de vivre contemporains qui servent de modèles à la construction des consignes donnant leur forme aux activités de la préparation.

[141] M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, 2014, *op. cit.*, p. 252-253.

teneur philosophique du propos qui demeure à ce stade sous-déterminée : en quoi une *philosophie* de terrain se distingue-t-elle d'une philosophie *des sciences sociales* et d'une philosophie *appliquée* ?

Une première manière de penser le rapport entre philosophie et terrain pourrait être d'envisager la première comme devant *s'appliquer* au second : dans ce cas, on considère les données de terrain comme portant en elles un sens que seule une conceptualité philosophique permettrait de faire émerger[142]. Une telle démarche postule à la fois la primauté théorique de la philosophie sur le terrain et la possibilité d'une application sans reste de conceptualités dont la nature est pourtant hétérogène aux données empiriquement produites. À notre sens, il faut au contraire insister sur la disparité des formes de problématisation dont sont issus les données de terrain et les concepts philosophiques, si on veut pouvoir les faire dialoguer de manière féconde. La philosophie appliquée consiste trop souvent à sélectionner, parmi un stock disponible, les concepts philosophiques les plus adéquats pour décrire un phénomène empirique – puis, dans un second temps, à s'appuyer sur la possibilité de cette application pour affirmer l'opérativité et la validité desdits concepts. Par contraste avec cette méthode, on se propose, dans le cadre d'une philosophie de terrain, d'adopter une « démarche ascendante[143] » de reformulation ou élaboration conceptuelles *à partir de* la singularité des données de terrain. Comme on l'a vu, le terrain se caractérise comme un mode de production de connaissances particulier, où c'est l'étrangeté d'une place et la mécompréhension qu'elle suscite qui est source d'intelligibilité ; c'est en tant que tel qu'il permet de revenir à nouveaux frais sur des concepts dont la dimension totalisante et abstraite produit parfois l'impression erronée qu'ils ont une définition immuable. Passer par l'observation de phénomènes précis et locaux, dans leur complexité empirique, permet ainsi d'interroger et de mettre à l'épreuve la pertinence et l'opérativité de concepts analytiques qui sont supposés rendre possible leur description.

Une deuxième manière de penser le rapport entre philosophie et terrain reviendrait à postuler que ce dernier donne un prisme différent sur un même objet. Le croisement disciplinaire prend alors la forme d'une accumulation de connaissances à partir de perspectives complémentaires : la théorisation philosophique mobilise les données du terrain comme des exemples sur lesquels s'appuyer pour fonder ou montrer l'opérativité de ses concepts[144]. La rencontre entre philosophie et terrain prend alors la forme d'un

---

[142] Comme le soulignent Bernadette Bensaude-Vincent, Raphaël Larrère et Vanessa Nurock, une philosophie de terrain ne doit ainsi pas être pensée comme une « philosophie "appliquée" – au sens d'une éthique "prête-à-porter", qu'il suffirait d'incarner dans des pratiques ». (B. BENSAUDE-VINCENT, R. LARRERE et V. NUROCK, « Pour une philosophie de terrain », dans *Bionano-éthique. Perspectives critiques sur les bionanotechnologies*, Paris, Vuibert, 2008, p. XVI)

[143] À propos de leur manière de concevoir ce que serait une philosophie de terrain des bionanotechnologies, Bensaude-Vincent, Larrère et Nurock se donnent le projet suivant, qu'il nous semble nécessaire de suivre : « […] nous considérons qu'aucun des courants de la philosophie morale ne saurait fournir une éthique adaptée ou adaptable aux bionanotechnologies. À une démarche descendante qui consisterait en l'application de tel ou tel courant éthique au cas considéré, nous préférons une démarche ascendante qui procède d'une enquête sur les pratiques de recherche, sur les options – tacites ou explicites – qui cimentent une communauté et structurent un champ de recherche en cours d'élaboration. » (*Id.*)

[144] Par exemple, alors qu'il cherche à penser les rapports entre philosophie et sciences sociales, Christian Lazzeri met en évidence que la philosophie sociale « n'a de sens que dans la mesure où ses cadres théoriques et ses concepts peuvent être *étayés* par les travaux empiriques menés par les sciences sociales et par la sociologie en particulier. Il est en effet impossible de prendre aujourd'hui au sérieux un travail philosophique sur le devenir du travail contemporain et de ses effets sans prendre appui sur les multiples enquêtes sociologiques approfondies qui ont été conduites au cours de ces dernières années en France comme à l'étranger. » (C. LAZZERI, « Introduction : sociologie et philosophie », dans C.

croisement disciplinaire, reposant sur la contingence du partage d'un objet commun. La méthode que nous proposons ici d'adopter se rapproche de cette deuxième manière d'envisager le croisement disciplinaire : à partir des données produites sur le terrain, il devient en effet possible d'élaborer une conceptualisation opérante. Néanmoins, une philosophie de terrain ne peut se confondre avec une approche interdisciplinaire sur un même objet : l'apport théorique que représente, pour un philosophe, l'engagement en première personne dans une pratique du terrain réside en effet dans l'expérience d'un éclatement de l'unité des objets de recherche. Pour le dire autrement : les observations de terrain conduisent le plus souvent à admettre l'existence d'une différence constitutive entre les objets de la philosophie et ceux des sciences sociales – et ce, en dépit de l'homonymie qui les lie apparemment. Le concept de religion est, de ce point de vue, un objet emblématique de la déconnexion entre les deux champs disciplinaires. Il désigne en effet en philosophie un ensemble de phénomènes dont l'unité est postulée, alors même que l'ethnologie se donne pour tâche de partir de la diversité des phénomènes sociaux qu'il désigne pour critiquer et déconstruire ce concept[145] – si bien que, dans les deux disciplines, le terme ne désigne pas le même type de réalité. Dans ce cadre, il y aurait donc quelque chose de fallacieux à proposer un croisement disciplinaire autour d'un objet commun : l'engagement dans le terrain a bien plutôt vertu à faire apparaître une sorte d'écart constitutif entre la définition que la philosophie fournit des phénomènes qu'elle entend décrire et celle qui émerge de leur observation *in situ*.

Distincte d'une philosophie appliquée ou d'une philosophie des sciences sociales, la philosophie de terrain doit à notre sens être systématisée autour de la liaison de trois principes[146]. Elle implique d'abord un engagement en première personne dans la pratique du terrain ; en tant que telle, elle est l'*expérience* d'un hiatus possible entre la définition philosophique d'un phénomène et sa complexité empirique ; elle rend donc nécessaire un double travail de critique et d'élaboration conceptuelles. C'est cette méthode que je propose de mettre à l'épreuve dans cette thèse. L'objet de ce travail est en effet, d'un point de vue philosophique, de prendre acte de manière radicale de l'étonnement généré par l'engagement sur un terrain portant sur un rituel catholique pour amorcer une réflexion conceptuelle. Celle-ci suivra donc un double mouvement : critique, d'une part, puisqu'il s'agira de mettre en lumière ce que l'application de certaines

Chamois et M.-C. Willems (éd.), *Sociologie et philosophie : pratiques croisées*, Nanterre, Presses universitaires de Nanterre, à paraître)

[145] On pense ici par exemple aux travaux emblématiques de Talal Asad : voir entre autres T. ASAD, « The Construction of Religion as an Anthropological Category », dans *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1993, p. 27-54.

[146] Cet effort de distinction s'inscrit dans la continuité des réflexions sur les rapports entre le philosophe et l'enquête de terrain qui ont donné lieu, sous l'impulsion de Massimiliano Nicoli, Luca Paltrinieri et Muriel Prévot-Carpentier, à des journées d'études intitulées « Le philosophe et l'enquête de terrain : le cas du travail contemporain » en 2016 et à la rédaction d'un ouvrage collectif (M. NICOLI, L. PALTRINIERI et M. PREVOT-CARPENTIER (éd.), *Le philosophe et l'enquête de terrain : le cas du travail contemporain*, s. l., À paraître). Nous remercions ici Luca Paltrinieri de nous avoir permis de prendre connaissance de ces travaux. Dans leur introduction, les trois auteurs mettent en évidence que l'engagement de la philosophie sur le terrain ne doit pas conduire à une application de ses concepts aux données issues de l'observation – ce qui maintiendrait la philosophie dans la position de surplomb tout à fait discutable qu'elle a investi au cours de son histoire – mais doit bien obliger les philosophes à *transformer* leur propre manière de construire leurs discours théoriques. Sur l'intérêt de se laisser « déranger » par la réalité et d'en tirer des déplacements conceptuels, voir aussi : M. CAIRO CROCCO, « Fragments philosophiques, analyse de l'activité : étudier le dispositif de l'insertion par le travail », *op. cit.*.

grilles conceptuelles masque à propos du phénomène étudié ; d'approfondissement définitionnel d'autre part, puisque je chercherai à préciser le sens du concept de technique de soi à partir des données du terrain[147]. Si les formes de problématisation qui sillonnent l'œuvre de Foucault sont particulièrement utiles et pertinentes pour appréhender l'articulation entre pratique religieuse, régimes de vérité et formation de la subjectivité, certains concepts (subjectivation, subjectivité, modes de subjectivation, techniques de soi, mode d'être, etc.) demeurent à notre sens trop largement sous-déterminés, suscitant des applications trop vastes par rapport au projet foucaldien initial – toute forme de « changement » ou de formation du sujet devenant alors « subjectivation »[148]. L'observation de terrain fournira ainsi un point de départ pour revenir à des définitions plus serrées de ces concepts et surtout pour chercher à décrire de manière fine les mécanismes qu'ils entendent saisir[149].

3.4 Écrire une philosophie de terrain : quelques remarques de style

Une fois déterminés les modalités et le sens que devait prendre cet essai de philosophie de terrain est apparue une dernière source de questionnement : comment rédiger les analyses et conclusions auxquelles cette méthode permet d'aboutir ? La réponse à cette interrogation a elle aussi fait l'objet de nombreux tâtonnements, et je voudrais ici clarifier et justifier certains choix réalisés.

S'il a été complexe d'articuler les styles de la description ethnographique et de la discussion conceptuelle philosophique, j'ai *in fine* pris la décision de ne pas tenter de lisser et aplanir les différences stylistiques. Toute tentative d'uniformisation aurait nécessairement été une infidélité à la diversité des méthodes mobilisées. Après tout, cela a-t-il encore du sens d'écrire une ethnographie en se cachant derrière

---

[147] De ce point de vue, la méthode sur laquelle s'appuie cette thèse se distingue de celle de Vollaire, qui envisage la philosophie de terrain comme trouvant ses concepts dans l'expérience (C. VOLLAIRE, « Penser une philosophie de terrain », dans M. Nicoli, L. Paltrinieri et M. Prévot-Carpentier (éd.), *Le philosophe et l'enquête de terrain : le cas du travail contemporain*, s. l., À paraître). La pratique du terrain en sciences sociales peut en effet conduire à remobiliser les concepts des enquêtés – ce qui conduit à transformer un vocabulaire émique en grille d'analyse étique. Reste que cela peut avoir pour effet de perdre toute distance analytique et de considérer que les enquêtés sont les plus à même de connaître et saisir leurs propres pratiques – ce qui n'a rien d'évident. Dans ce travail, nous chercherons donc plutôt à distinguer la conceptualité émique mobilisée par les enquêtés – et qui présente de nombreux intérêts pour l'analyse – de la conceptualité étique qui permet d'expliquer les effets de l'acquisition ou de la mobilisation d'une telle conceptualité. Le terrain n'est donc pas, à proprement parler, le lieu de l'émergence et de la découverte des concepts, mais le lieu d'une production de données rendant nécessaire une élaboration conceptuelle qui ne peut s'opérer que dans un second temps, *a posteriori*.

[148] On pense ici principalement aux travaux qui se sont construits dans le sillage des recherches de Michel Wievorka. Voir par exemple : M. WIEVIORKA, « Du concept de sujet à celui de subjectivation/dé-subjectivation », FMSH-WP-2012-16, 2012 ; M. BOUCHER, G. PLEYERS et P. REBUGHINI (éd.), *Subjectivation et désubjectivation. Penser le sujet dans la globalisation*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2017 ; ou encore M. AGIER, « Le dire-vrai de l'anthropologue », *op. cit.*

[149] C'est notamment lorsqu'il s'agit de caractériser ces mécanismes de formation du sujet que le flou conceptuel est le plus important : Lorenzini souligne ainsi que la subjectivation du discours vrai ne doit pas être comprise comme un apprentissage, mais peut être plus finement cernée à partir d'une distinction conceptuelle qu'il emprunte à Pierre Hadot. (P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 118), selon laquelle il ne s'agit pas d'« *informer* » mais « de *former* » le disciple en lui faisant connaître la vérité. (D. LORENZINI, *Éthique et politique de soi*, *op. cit.*, p. 137) Si cette distinction éclaire le propos, il n'en demeure pas moins que la différence entre les deux dynamiques ne fait jamais l'objet d'une thématisation explicite, et que la nature de ces processus n'est jamais clairement spécifiée.

un « nous » impersonnel, alors même que les données produites sont le résultat d'interactions situées et d'une expérience de décentrement qui repose sur un engagement en première personne dans le terrain ? Et, à l'inverse, est-il légitime de formuler en première personne du singulier une réflexion conceptuelle dont le statut n'est pas d'être une opinion, mais a prétention à une certaine généralité ? J'ai donc choisi de dire « je » lorsque je restituais mes données et mon expérience de terrain, pour ne pas masquer ce que ces éléments devaient à l'ensemble des relations intersubjectives dans lesquelles j'avais été personnellement prise ; j'ai opté pour le « nous » plus impersonnel quand je revenais à la thématisation conceptuelle et à la discussion de théories philosophiques, afin de mettre en évidence que cet effort de réflexion ne consistait pas seulement à produire des notions adaptées et facilement applicables à mon objet singulier, mais entendaient, *à partir de lui*, proposer une réélaboration conceptuelle généralisable à de nombreux autres champs.

Une telle stratégie stylistique permettait aussi de rendre visibles toutes les logiques internes à la production conceptuelle. L'usage du « nous » impersonnel – qui fait de la voix du philosophe une voix qui transcende son énonciateur par l'universalité de son propos –, donne souvent l'impression qu'en philosophie, il n'y a pas de sujet du discours et que le philosophe n'est que le vecteur d'une vérité dont la portée et la généralité ne dépendent finalement pas de lui. D'une certaine manière, l'usage de ce « nous » vient donc écraser et masquer l'ensemble des processus qui rendent possibles, du point de vue du sujet, la formulation et la création de concepts[150]. C'est dans un tel cadre qu'il nous a semblé nécessaire de maintenir une diversité pronominale qui correspondait à autant d'étapes de la réflexion, pour rendre sensible la dimension *génétique* de la construction conceptuelle – la manière dont elle s'ancre dans des observations, perceptions et considérations qui sont celles d'un agent ayant sur les phénomènes un point de vue particulier ; dont elle dépend d'un travail de comparaison entre ce qu'on extrait du réel et la conceptualité disponible ; dont elle est, *in fine*, un processus continu d'arrachement à la singularité d'une expérience pour en extraire des mécanismes et procédures stables. Basculer ainsi du « je » au « nous », visait ainsi à rappeler d'où je parlais – en ethnographe ou en philosophe – pour ne pas prétendre confondre des approches et méthodes que je savais et ressentais être distinctes ; mais plus encore, à rappeler le lien génétique entre situation sociale, action, interactions et production de savoir[151].

[150] Sur ces questions, on renvoie aux travaux qui relèvent de l'épistémologie des savoirs situés et qui ont critiqué l'utilisation, par les théoriciens et scientifiques, de tournures impersonnelles masquant la dimension toujours située du savoir et le lien existant entre « les rapports sociaux, la subjectivation, l'agentivité épistémique et la nature de la connaissance produite ». (M. R. DELL'OMODARME, *Pour une épistémologie des savoirs situés : de l'épistémologie génétique de Piaget aux savoirs critiques*, Thèse de doctorat sous la direction de Christiane Chauviré, Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2014, p. 253) On renvoie aussi aux travaux fondateurs de Sandra Harding et Nancy Hartsock ; voir, entre autres : N. C. M. HARTSOCK, « The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism », dans S. G. Harding et M. B. Hintikka (éd.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, Dorbrecht & Boston, D. Reidel, 1983, p. 69-90 ; S. G. HARDING, *Whose science? Whose knowledge? Thinking from women's lives*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1991 ; A. F. ESPINOLA, « Subjectivité et connaissance : réflexions sur les épistémologies du "point de vue" », *Cahiers du Genre*, n° 53, 2012, p. 99-120.

[151] Sur ce point, notre réflexion est largement tributaire des analyses de Marco Dell'Omodarme dans sa thèse, M. R. DELL'OMODARME, *Pour une épistémologie des savoirs situés*, *op. cit.*

4. Plan de la thèse et présentation des chapitres

Si mettre en forme une philosophie de terrain nécessitait de rappeler systématiquement *d'où* je parlais, cela impliquait aussi de me demander constamment *à qui* je parlais. Je souhaite donc, avant d'évoquer le contenu de chaque partie, proposer rapidement un « plan de lecture » de cette thèse.

La première partie de cette thèse est construite comme un moment de cadrage épistémologique, rendu nécessaire par la complexité de l'objet – le rituel de mariage catholique – et de la démarche interdisciplinaire. Les deux premiers chapitres – une réflexion épistémologique sur le statut et la portée descriptive du concept de croyance en contexte catholique, et une présentation des théories du rituel qui les articule aux théories de l'action dont elles sont tributaires – sont principalement destinés aux philosophes. Il ne s'agit pas là de dire que ces réflexions ne concernent pas les ethnologues – et nous espérons au contraire qu'elles pourront enrichir les débats en cours sur ces questions –, mais de reconnaître les avoir construites autour de modes de problématisation empruntés plus directement à la philosophie. Au contraire, les deux derniers chapitres, qui constituent les deux pans d'une analyse détaillée de la célébration du mariage et de ses transformations récentes – l'un portant sur les rapports entre personnalisation et modalités d'engagement dans le rituel, l'autre sur les stratégies mises en place pour faire du mariage un événement –, s'adressent principalement aux ethnologues. Là encore, une telle précision ne doit pas être comprise comme proscription, au contraire : ces analyses cherchent à ouvrir des pistes pour une théorie de l'action et de l'événement susceptible de prendre en charge des faits sociaux d'une nature particulière, les rituels. Mais on ne veut pas pour autant masquer que l'horizon théorique à l'aune duquel elles ont été construites provient des débats contemporains issus des études interactionnelles du rituel. Les quatre autres chapitres – chapitres III, IV, V, VI – se donnent, eux, comme des tentatives de synthèse où sont complètement articulés philosophie et terrain. Ces chapitres s'ouvrent toujours sur une présentation de situations de terrain singulières, sur les interrogations qu'elles ont suscitées ; ils se poursuivent par une analyse des mécanismes interactionnels en jeu dans les activités et exercices décrits ; ils s'achèvent par la discussion critique de plusieurs conceptualités philosophiques et le souci de proposer des articulations conceptuelles à même de rendre raison des dispositifs observés.

On notera aussi que de nombreux titres et sous-titres de chapitres – ainsi que le titre de cette thèse – sont des extraits de chansons populaires, appartenant à la variété française. Dans la mesure où, dans ce travail, nous nous intéresserons beaucoup à la manière dont les subjectivités sont constituées par l'engagement dans certaines énonciations, il nous a semblé profitable de rappeler que certains types d'énoncés qui sont au cœur de la préparation au mariage ne se cantonnent pas à cette sphère, mais irriguent des schèmes narratifs largement partagés et qu'on retrouve jusque dans les chansons populaires. Rappeler ces paroles de chanson, c'était aussi rappeler que les énoncés qu'on lira dans ces pages – et qui peuvent parfois prêter à sourire – sont bien plus ancrés dans la culture du chercheur qu'il n'aurait parfois tendance à vouloir se l'imaginer.

Première partie. Construire une analyse du rituel de mariage : approche épistémologique

La première partie de cette thèse se donne comme un temps de cadrage épistémologique, qui justifie les modalités d'analyse du rituel de mariage qui ont été les nôtres. Dans un premier chapitre, dont nous avons évoqué la nécessité plus haut, nous nous demanderons s'il est possible de construire une description juste de l'expérience religieuse à partir du concept de « croyance ». Ce concept, qui a une origine chrétienne et est toujours mobilisé par les fidèles, semble particulièrement bien taillé pour saisir le type d'engagement subjectif propre à la religion catholique. Le *Chapitre I* sera consacré à la mise à l'épreuve d'une telle intuition, à partir de la déconstruction des différentes strates de la définition du concept et des postulats qu'elles impliquent. Nous chercherons alors à interroger la pertinence d'une analyse du phénomène religieux catholique en termes de croyance à partir de la question suivante : l'application de ce concept permet-elle de rendre raison de l'expérience des fidèles rencontrés sur le terrain ? Rend-elle justice à la manière dont ils se rapportent aux énoncés qu'ils entendent, prononcent ou qui constituent la doctrine ?

À l'issue de cette première réflexion critique sur la conceptualité traditionnellement mobilisée pour décrire la forme de l'appartenance religieuse, nous nous tournerons plus directement dans le *Chapitre II* vers la question de la pratique religieuse. C'est alors la théorie de l'action qui fera l'objet d'un examen critique : les actions qui composent la pratique religieuse – et plus précisément les rituels – peuvent-elles être envisagées selon les paradigmes construits pour penser l'action intentionnelle ? À partir de la convocation des théories du rituel contemporaines, nous proposerons d'identifier les caractéristiques qui distinguent une action rituelle d'une action quotidienne. Nous montrerons alors que l'étude des rituels doit conduire à proposer de nouveaux modèles d'analyse de l'action, susceptibles de rendre compte du rapport qui peut lier le sujet à son action quand celle-ci présente la particularité d'être stipulée et donc de ne pas dépendre de la volonté de l'individu qui la réalise.

La particularité des actions composant le rituel de mariage tient à ce qu'elles sont principalement discursives. Les décrire implique donc de disposer d'un modèle analytique permettant de rendre compte du mode d'engagement du sujet dans un discours dont il n'est que partiellement l'auteur – son énonciation étant orientée par une série d'injonctions ou de prescriptions qui participent à lui donner sa forme singulière. Le *Chapitre III* sera ainsi consacré à la description des différents types d'injonctions ou prescriptions encodant la mise en discours dans le cadre de la préparation au mariage et de la cérémonie, et à un examen critique des théories mobilisables pour penser les effets que peuvent produire sur le sujet qui les prononce des discours dont la forme est socialement codée. C'est dans ce cadre qu'on abordera les modèles de Foucault et d'Austin, dont on interrogera la portée heuristique pour décrire les différentes séquences qui constituent le mariage catholique. Cela nous permettra de mettre en évidence que le rituel de mariage dans sa forme contemporaine consiste en un agencement singulier de techniques discursives : décrire l'efficacité propre au rituel, dans ce cas, implique donc de produire une analyse capable de rendre compte de la manière dont l'engagement dans certaines énonciations codées peut avoir des effets sur le sujet qui les formule.

Deuxième partie. Se subjectiver dans un « nous » : la préparation au mariage

La deuxième partie de cette thèse porte sur la préparation au mariage telle qu'elle est construite à Gevrey et à Chambertin. Les activités constituant cette préparation sont des moments de réflexion sur soi et son couple, orientés par un réseau de consignes qu'on s'attachera à décrire tout au long de la partie. La description fine des séances de préparation présente un double intérêt théorique. D'un point de vue ethnologique, elle permet de voir les reconfigurations qui ont eu lieu au sein de l'Église catholique au cours des dernières décennies, celle-ci empruntant de plus en plus au champ du développement personnel ses modèles d'activités. Loin de représenter un lieu de catéchèse des fidèles, la préparation du sacrement se donne ainsi comme un temps de construction de soi et de son couple, à partir de la convocation d'arts de vivre empruntés à des courants aussi divers que les langages de l'amour, la psychothérapie, la Communication Non Violente (ou CNV), etc. D'un point de vue philosophique, une telle description permet de voir que l'engagement dans des activités strictement verbales, semblant relever de la stricte expression d'idées personnelles, peut avoir des effets importants sur la formation de la subjectivité. Les dispositifs techniques qui constituent la préparation au mariage rendent ainsi perceptible une force de l'énonciation dont on pourra alors spécifier les mécanismes. Enfin, l'analyse de ces activités ouvre de nombreuses pistes pour une réflexion sur la nature de l'entité singulière qu'est le couple. Comment apprend-on à devenir membre d'un couple ? Quel est le statut de cette entité, faut-il la considérer comme une totalité dépassant les parties qui la constituent ? Être membre d'un collectif qui dit « nous » est-ce s'oublier soi-même ? Qui est le sujet qui dit « nous » ? C'est l'ensemble de ces questions qu'on abordera à travers les trois chapitres qui composent cette partie.

Le *Chapitre IV* portera sur les exercices au cours desquels les fiancés sont amenés à investir à nouveaux frais le pronom « nous ». Tout au long de la préparation au mariage, les questions posées aux couples déterminent en effet les pronoms qu'ils sont susceptibles d'utiliser et les conduisent à adopter une posture réflexive sur leur propre mobilisation du « nous ». Ces activités participent ainsi à orienter la manière dont on conçoit la totalité qu'est le couple – et, *in fine*, la manière dont, en tant que sujet individuel, on peut s'y engager. L'analyse de ces techniques discursives a été le point de départ d'un constat et d'une interrogation. S'il devenait clair que ces procédures discursives étaient éminemment subjectivantes – au sens où, ici, elles apprenaient à renégocier son rapport à soi à partir de son engagement dans le couple –, elles perdaient cependant à être envisagées comme un travail de soi sur soi. C'est donc l'observation de ces techniques qui nous a conduit à identifier que la théorie foucaldienne de la subjectivation laisse finalement peu de place à une réflexion sur les modalités d'une subjectivation en première personne du pluriel. Dans ce chapitre, nous nous proposons donc de mettre en lumière ce que l'analyse des techniques de soi relatives à l'engagement dans le nous peut apporter à une théorie de la subjectivation d'une part, et à une réflexion sur le type de collectif que peut dénoter le pronom « nous » d'autre part.

Cette idée sera approfondie dans le *Chapitre V* à partir de l'étude des exercices incitant à verbaliser son amour. Dans le cadre de leur préparation, les fiancés sont en effet amenés à revenir de manière réflexive sur les sentiments qu'ils éprouvent envers leur conjoint – mais à partir de consignes qui ne sont pas sans

effet sur la façon dont ils apprennent à saisir et envisager leurs propres sentiments. Si l'amour est régulièrement envisagé comme le sentiment intime et personnel par excellence, qu'on ressent ou non pour quelqu'un, nous nous attacherons ici à montrer qu'il est non seulement le produit de constructions sociales particulières, mais qu'il peut aussi – et surtout – advenir comme un effet de certaines mises en discours qui reconfigurent la manière d'encoder les relations intersubjectives. La préparation au mariage se donne ainsi explicitement comme un moment devant permettre la conversion du sentiment amoureux – et c'est dans ce cadre qu'est devenue saillante la nécessité de revenir à nouveaux frais sur le lien qu'établit Foucault entre techniques de soi et acquisition d'un mode d'être. Le modèle foucaldien fournit en effet un moyen de comprendre que le langage ne se limite pas à un encodage plus ou moins adéquat du réel et permet donc de souligner que les différentes manières de narrer l'amour ne sont pas seulement des manières de le conceptualiser, mais déterminent autant de façons de le ressentir ou de le vivre – c'est-à-dire autant de modalités distinctes d'amour. Reste que les raisons pour lesquelles certaines énonciations ne décrivent pas le rapport au monde, mais le forment ne sont pas clairement analysées par Foucault. Dans la mesure où les exercices relatifs à la verbalisation de l'amour présentent à la fois des traits qui permettent d'illustrer et de confirmer certaines intuitions foucaldiennes, tout en offrant un modèle à partir duquel spécifier les mécanismes sur lesquels se fonde la transformation de soi dans l'énonciation, ils constitueront un point de départ pour proposer d'approfondir et resserrer la définition que Foucault donne des techniques de soi.

Les chapitres IV et V étant plus directement orientés vers l'analyse des techniques empruntées par l'Église à la sphère du développement personnel, le *Chapitre VI* proposera de revenir sur les activités relatives à la transmission de contenus plus directement religieux – et portant notamment sur la doctrine catholique. Nous nous attacherons alors à décrire de manière fine les exercices de lecture et d'interprétation des textes religieux, ainsi que les activités relatives à la définition des piliers du mariage catholique, et nous nous demanderons s'il est pertinent de les envisager comme des lieux de transmission ou d'éducation religieuse à proprement parler. C'est dans ce cadre que nous proposerons d'évaluer les gains heuristiques d'une analyse de ces activités à partir du concept de techniques de soi. Un des intérêts de la théorie de la subjectivation foucaldienne est qu'elle permet de penser ensemble une subjectivation qui soit à la fois acquisition d'un mode d'être subjectif et attachement à une identité sociale. Nous tenterons donc de mettre en évidence les modalités de l'articulation entre l'acquisition de trames pour mettre en forme son existence et l'assignation à une identité. Cela nous conduira à mettre en évidence, de manière critique, que le travail de Foucault laisse trop souvent dans l'ombre les dynamiques interactionnelles sur lesquelles repose tout processus de subjectivation. Nous montrerons ensuite que l'analyse fine de ces dynamiques interactionnelles permet en revanche de revenir à nouveaux frais sur la définition des collectifs et sur leur mode de formation, et, plus précisément, de proposer une nouvelle manière d'envisager l'identité catholique contemporaine.

Troisième partie. « Par Jupiter, la noce continue ![152] » : la construction du dispositif rituel

On a mis en valeur, dans cette introduction, que la forme particulière du rituel de mariage catholique contemporain, qui articule une préparation longue et une cérémonie qui ne donne accès à aucun nouveau droit, en fait un objet difficilement saisissable. Le modèle du rite de passage de Van Gennep ne peut lui être appliqué qu'à la condition de lui faire perdre sa spécificité ; et, tout en présentant une forme qui le rapproche des formes de rituels traditionnels fondés sur la stipulation des actions, il emprunte de nombreux éléments aux nouvelles formes rituelles qu'on regroupe sous le terme *New Age*. Dans la troisième partie de cette thèse, nous chercherons donc, à partir d'une description fine des logiques de personnalisation, des stratégies de création de changement et des types d'actions réalisées qui donnent sa forme à la célébration, à élaborer un modèle analytique susceptible de saisir la spécificité de cette forme rituelle et de caractériser ses possibles effets.

Le *Chapitre VII* portera plus précisément sur les transformations formelles qui ont affecté le rituel depuis 2005 – et, plus généralement, depuis Vatican II. C'est désormais moins la forme et le contenu des actions constituant la cérémonie qui font l'objet d'une stipulation que leur nécessaire adaptation à l'histoire et à la personnalité des fiancés. Nous tenterons donc de décrire les logiques que recouvre cette dynamique de « personnalisation » de la cérémonie, en montrant notamment comment celle-ci est orientée par les échanges qui ont lieu, durant la préparation, avec le prêtre. Cela nous conduira à montrer que la forme singulière du mariage catholique, qui lie une préparation longue à une célébration ponctuelle, impose de mobiliser de manière conjointe des modèles d'analyse distincts, pourtant élaborés pour mettre en évidence la différence constitutive entre l'action rituelle traditionnelle et l'action rituelle *New Age*. Ce chapitre s'attachera ainsi à souligner l'importance qu'il y a à ne pas analyser la cérémonie indépendamment de la séquence de préparation qui, non seulement la rend possible, mais, plus encore, lui donne son sens et son effectivité particulière.

Enfin, le *Chapitre VIII* portera plus directement sur les stratégies mises en place par les fiancés pour faire de leur mariage « le plus beau jour de leur vie ». Dans ce cadre, nous décrirons les techniques déployées par les fiancés pour singulariser le temps du mariage par rapport au temps du quotidien – qu'il s'agisse du recours à des objets à l'usage unique et qui médiatisent un rapport au temps particulier, ou de la création d'un espace isolé, distinct de l'espace communément traversé et vécu. Nous nous attacherons ainsi à montrer que ces stratégies participent à faire de la célébration religieuse du mariage une sorte de parenthèse au sein du *continuum* de l'existence quotidienne, ce qui doit nous obliger à nuancer l'idée selon laquelle le mariage catholique n'aurait plus aujourd'hui qu'une fonction ornementale ou festive. Nous nous intéresserons donc à la dimension événementiale, en nous demandant notamment s'il est possible de constituer volontairement un fait en événement ou si au contraire un événement n'est tel qu'à la condition de produire de la surprise et d'advenir de manière fondamentalement inattendue. Cette réflexion nous conduira à nous interroger sur ce que peut apporter à la philosophie de l'événement une prise en charge du cas singulier que représente le phénomène rituel.

[152] Georges Brassens, La Marche Nuptiale (1957).

PREMIÈRE PARTIE

Construire une analyse du rituel de mariage : approche épistémologique

Quels outils mobiliser pour analyser des données produites à l'occasion d'un terrain mené chez des catholiques ? De quels instruments se doter pour comprendre ce que font et disent les gens, sans leur attribuer des représentations ou contenus de pensée, sans postuler des motivations ou intentions jamais observables, sans supposer que tous les énoncés se caractérisent par leur prétention descriptive et entendent traduire une conception du monde ? Ce sont ces questions épistémologiques qui organisent et donnent sa direction à la présente partie. Si ces interrogations se sont formulées de manière aussi urgente, cela tient en partie au contexte d'élaboration de cette thèse, où la question religieuse – autour notamment de la Manif pour Tous – a été au cœur des débats publics, et où il est devenu de plus en plus fréquent d'entendre des analyses sur le « religieux », dont ni les concepts, ni les grilles analytiques, ni les fondements empiriques n'étaient clairement interrogés. Cela a conduit, d'une part, à la mobilisation répétée de catégories de pensée qui, si elles semblaient intuitives, n'en étaient pas moins éminemment complexes. Des notions comme « croyance » ou « religiosité », des paradigmes analytiques reposant sur l'intentionnalité, des modèles compréhensifs basés sur l'attribution de représentations sur l'au-delà ont ainsi été convoqués à d'innombrables reprises, sans que leur valeur heuristique soit fondée, sans que leur sens soit explicité. Cela a favorisé, d'autre part, la multiplication de discours mobilisant des catégories comme « catholique » (ou, plus largement, « chrétien »), qui essentialisaient les appartenances en les homogénéisant de manière artificielle[153] – ces classifications tendant ainsi à postuler une unité du groupe religieux qui ne pouvait en fait relever que de l'unité du dogme auquel les fidèles étaient censés adhérer[154]. Loin d'aboutir à une clarification et une analyse fine de ce qu'avaient de religieux les phénomènes contemporains, loin de permettre une compréhension des modalités de l'engagement religieux qu'elles entendaient décrire, ces manières d'exposer les problèmes tendaient au contraire à en rendre la saisie de plus en plus complexe et floue. Rappeler ce contexte permet ainsi de justifier certaines des précautions épistémologiques qui ont été les miennes : je n'aurais sans doute pas ressenti la même urgence à interroger mes catégories d'analyse si tout le monde ne s'était pas autorisé, au moment de la construction de cette thèse, à produire des anthropologies intuitives du catholicisme dans les médias, dans des essais, dans les dîners mondains. Enfin, dans la mesure où cette thèse était à la lisière de deux disciplines aux grilles analytiques hétérogènes, il était d'autant plus nécessaire de

[153] Comme le mettent d'ailleurs en évidence Céline Béraud et Bruno Dumons : « contrairement à l'image souvent monolithique qu'en donnent volontiers les médias, le catholicisme français est un monde pluriel ». (C. BERAUD, F. GUGELOT et I. SAINT-MARTIN (éd.), *Catholicisme en tensions*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2012, p. 5)

[154] Comme le souligne Philippe Portier, coexistent aujourd'hui deux mouvements au sein du monde catholique (et il serait sans doute aisé d'étendre cette caractéristique à d'autres religions) : le rassemblement et l'éclatement. L'ensemble des catholiques, loin d'être un groupe homogène, constitue plutôt un rassemblement de tendances placé sous le signe de la pluralisation, les fidèles ayant pris de la distance « avec la normativité hiérarchique », et cherchant à se doter d'une foi de plus en plus individuelle (P. PORTIER, « Pluralité et unité dans le catholicisme français », dans C. Béraud, F. Gugelot et I. Saint-Martin (éd.), *Catholicisme en tensions*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2012, p. 22-25). Mobiliser des catégories comme « les catholiques », qui uniformisent un groupe aux pratiques et aux croyances pourtant hétérogènes, revient finalement à mettre l'accent sur ce qui relève de la logique de l'unification, que Portier caractérise comme une unification par le haut, et qui est le fait de la hiérarchie, qui donne, dans la doctrine officielle, « ses fondements et ses finalités » (*Ibid.*, p. 33).

préciser, affiner, clarifier certaines distinctions conceptuelles et certains paradigmes explicatifs, afin de lever toute ambiguïté sur le sens de la démarche de recherche proposée.

On découpe ordinairement la religion en deux pôles : d'un côté, il y aurait ce que les gens *pensent*, la croyance, les contenus de pensée qui fondent l'unité de la religion et sont, dans le cas des grands monothéismes, consignés dans les Livres Sacrés et les commentaires exégétiques ; de l'autre, il y aurait ce que les gens *font*, les pratiques ou les rituels dans lesquels ils s'engagent, que ce soit pour exprimer ou raviver leur foi. En ce sens, et pour reprendre les termes de Gabriel Le Bras, la religion fournirait d'une part « des vérités dogmatiques et morales », d'autre part « un culte et une discipline », les deux dimensions s'intriquant, mais ne devant pas être confondues[155]. On a donc tendance à distinguer deux manières d'étudier la religion, qui peuvent être plus ou moins liées et qui reviennent soit à s'intéresser aux croyances auxquelles elle donne lieu, soit à examiner les pratiques qu'elle organise. Ce sont donc ces deux angles analytiques qu'on se propose d'abord de mettre en perspective. Dans le premier chapitre, nous nous demanderons si le concept de croyance peut représenter un outil analytique fécond pour cerner l'expérience religieuse que détermine l'engagement dans le catholicisme. Cette question peut sembler doublement vaine ; mais c'est précisément parce que les deux raisons qui la qualifient comme telle s'opposent, qu'il nous semble en fait nécessaire de la traiter. D'un côté, en effet, parce que c'est un concept régulièrement mobilisé par les acteurs catholiques eux-mêmes, il paraît impossible de se passer du concept de « croyance » et y renoncer serait une erreur épistémologique[156]. De l'autre, en revanche, parce que le concept de croyance a fait l'objet d'un long et profond travail de déconstruction et de critique en anthropologie depuis plusieurs décennies, il est souvent envisagé comme peu heuristique et comme risquant d'obscurcir ce qu'il entend pourtant décrire – ce qui conduit à l'abandonner au moins provisoirement[157]. Le concept de croyance est donc *à la fois* trop évident et trop contestable – et c'est cet apparent paradoxe qui rend nécessaire de se demander si le catholicisme produit effectivement le type d'attitude subjective qu'il nomme lui-même croyance. Dans le chapitre I, on s'attachera donc à proposer une définition claire de ce concept pour ensuite tenter d'évaluer sa portée descriptive et se demander si la grille analytique qu'il organise présente un intérêt heuristique pour analyser l'expérience des fidèles.

---

155 G. LE BRAS, *Études de sociologie religieuse. II. De la morphologie à la typologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1956, p. 588. C'est toujours Le Bras qui souligne la nécessité de ne pas faire du culte le tout du religieux, et de ne pas le confondre avec la strate du dogme : « La pratique – nous ne cessons de le répéter – n'est qu'un des signes, le plus visible, le mieux nombrable, le plus facile à percevoir, de la vie religieuse. Elle n'est pas l'essentiel de la vie religieuse. » (*Ibid.*, p. 612-613)

156 Certains auteurs montrent ainsi que les limites internes au concept de croyance ne doivent pas conduire à son abandon mais à sa re-définition, voire à sa pluralisation. C'est par exemple le cas de Christophe Grellard qui, tout en soulignant qu'une certaine acception de ce concept le rend peu descriptif et applicable à peu de cas, met en évidence la nécessité d'élargir son sens, et de faire une typologie des différentes significations qu'il peut recouvrir. Voir C. GRELLARD, « Les ambiguïtés de la croyance. À la recherche d'une anthropologie comparée de la croyance », *Socio-anthropologie*, nº 36, 2017, p. 75-89.

157 Si bien que Roberte Hamayon peut ouvrir son article sur la croyance, « L'anthropologue et la dualité paradoxale du "croire" occidental » par ces mots : « Le terme de croyance constitue, pour les anthropologues, depuis les débuts de leur discipline, un problème épistémologique tel que nombreux sont ceux d'entre eux qui n'osent plus l'utiliser. » (R. N. HAMAYON, « L'anthropologue et la dualité paradoxale du "croire" occidental », *Revue du MAUSS*, vol. 2, nº 28, 2006, p. 427)

Après avoir ainsi mis à l'épreuve le type d'analyse qu'on produit lorsqu'on cherche à décrire l'expérience à partir de ce que les gens *sont supposés penser*, c'est-à-dire de leurs croyances, on s'intéressera à la méthode susceptible de décrire adéquatement *ce qu'ils font,* en cherchant d'abord à caractériser la nature de l'action rituelle. S'il est régulièrement possible de décrire l'engagement religieux à partir de l'attribution ou de l'inférence de motivations chez les acteurs, c'est dans la mesure où est admis comme un présupposé un modèle de compréhension de l'action qui la fonde sur une intention. Plutôt que d'admettre ce présupposé et de faire découler de l'observation de ce qui est fait une imputation d'idées ou de motivations, nous voudrions caractériser de manière fine la nature et la forme de l'action rituelle pour déterminer s'il est ou non possible de l'envisager comme une action intentionnelle. À travers ce chapitre, nous voudrions non seulement proposer une définition minimale de l'action rituelle comme action stipulée ; mais, plus encore, mettre en évidence l'intérêt d'une philosophie de terrain pour ouvrir une nouvelle conception de l'action. Plutôt que d'accepter de se rapporter à un objet à partir de grilles analytiques philosophiques préalablement constituées, nous proposons en effet de voir ce que peut produire une théorie qui partirait de la spécificité de son objet pour penser les intérêts et les limites de paradigmes théoriques. Pour le dire autrement : plutôt que d'analyser l'action rituelle comme une *action*, et de lui appliquer un modèle issu de la théorie de l'action intentionnelle qui se donne comme pouvant apparemment qualifier toute action *en tant qu'action*, on cherchera à cerner ce qu'a de spécifique l'action *rituelle*, ce qui la distingue des autres modalités d'actions, afin de cerner si sa forme justifie qu'on l'analyse à travers le paradigme de l'action intentionnelle, ou s'il faut au contraire proposer un modèle théorique alternatif, qui permettrait de penser à nouveaux frais le rapport entre un sujet et son acte.

Dans la mesure où la caractérisation de l'action rituelle comme action stipulée conduit inévitablement à une réflexion critique sur la théorie de l'action intentionnelle au profit d'une théorie des actions subjectivantes, nous nous interrogerons, dans le chapitre III, sur ce qu'il faut entendre par « subjectiver » dans le cas des actions rituelles qui constituent l'ensemble du mariage catholique. C'est dans ce chapitre que nous entrerons à proprement parler dans l'ethnographie issue de notre terrain, puisque nous partirons de la forme singulière des actions qui composent le mariage pour comprendre la manière dont la subjectivité est travaillée par son engagement dans celles-ci. Nous mettrons alors en évidence deux éléments principaux. D'une part, en tant que le rituel de mariage catholique est composé, en grande majorité, d'actions verbales, celles-ci déterminent une forme de subjectivation particulière, que nous tenterons de spécifier – ce qui nous permettra de chercher à approfondir le concept de « subjectivité » postulé par Foucault dans sa définition de la notion de « subjectivation ». D'autre part, en tant que le rituel présente la singularité d'être duel, composé à la fois d'une préparation au mariage et d'une cérémonie aux modalités d'action hétérogènes, nous montrerons qu'au moins deux formes de subjectivation distinctes sont mises en jeu, en fonction de la nature des énoncés formulés. Ce temps de cadrage épistémologique nous permettra ainsi non seulement de préciser en quel sens nous mobiliserons désormais les concepts de subjectivation et de subjectivité, mais, plus encore, de mettre en évidence l'existence d'une pluralité de modes de subjectivation en fonction de la nature des discours qu'on énonce – ce qui justifiera la nécessité d'analyser individuellement les différents

types d'activités qui constituent la préparation au mariage et la cérémonie pour mieux cerner les processus réflexifs dans lesquels ils engagent – et donc par lesquels ils façonnent – le sujet.

CHAPITRE 1

Pour en finir avec le jugement sur Dieu

Le concept de « croyance » est un objet qu'on pourrait qualifier d'*épineux*. Caractérisé par une plurivocité fondamentale, il a fait l'objet de nombreuses analyses, mais sous des angles problématiques remarquablement divers et hétérogènes – si bien qu'il est particulièrement difficile à manier. On peut distinguer trois principaux axes de problématisation organisant la réflexion sur ce concept. Le premier – le plus ancien, et le plus fréquemment adopté – porte sur le statut épistémologique de la croyance : elle est alors envisagée dans son rapport avec, d'une part, l'opinion et, d'autre part, le savoir[158]. Si la croyance est objet d'intérêt, c'est dans la mesure où on en questionne la valeur épistémique, où on cherche à qualifier le type de jugement sur lequel elle repose : si croire c'est *opiner,* ce geste est-il le signe d'une attitude de recherche de la vérité ou bien désigne-t-il le mode d'adhésion à une proposition non vérifiée et inférieure à un savoir[159] ? Si croire, c'est *tenir-pour-vrai*, que signifie le verbe « tenir » : un défaut de certitude ou un haut degré de persuasion[160] ? Et dans quelle mesure parler de la croyance de l'autre ne revient-il pas à lui dénier toute prétention au savoir[161] ? Un second axe de problématisation concerne l'universalité de l'application du concept de « croyance » : peut-on dire que tout le monde *croit* ? Est-ce là une faculté psychologique possédée par l'ensemble des humains, de manière transculturelle ? Ou dénote-t-elle un certain type d'attitude propre à une certaine culture – et plus spécifiquement, à la culture chrétienne moderne[162] ? Enfin, un troisième

[158] Cette manière de poser le problème est au cœur des grands questionnements philosophiques sur la croyance, de Platon à Husserl en passant par Kant (pour une présentation synthétique de l'histoire de la philosophie de la croyance, voir P. RICOEUR, « Croyance », dans *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia universalis, 2002, vol. 6, p. 810-817). On la retrouve, en histoire, dans les travaux de Paul Veyne (P. VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Éditions Points, 2014), en anthropologie, dans les travaux de Dan Sperber (D. SPERBER, « Les croyances apparemment irrationnelles », dans *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann, 1982 ; D. SPERBER, « Intuitive and reflective beliefs », *op. cit.*), en sociologie, dans les travaux d'Anne Gotman (A. GOTMAN, « Croire à l'âge de la science : faux problèmes et vraies questions », *Sciences-Croisées*, n° 9, 2011, p. 1-12) et, en philosophie contemporaine, dans les travaux de Jacques Bouveresse par exemple (J. BOUVERESSE, *Peut-on ne pas croire ? Sur la vérité, la croyance et la foi*, Marseille, Agone, 2006). Pour une approche synthétique de cette manière de poser le problème de la croyance, on renvoie à l'article de Frédéric Fruteau de Laclos « Les autres croient, nous savons » (F. FRUTEAU DE LACLOS, « Les autres croient, nous savons. Théorie de la connaissance et psychologie de la croyance », *Prétentaine*, 31/32, 2016, p. 233-248).

[159] C'est par exemple la manière dont Paul Ricœur résume le paradoxe de la croyance chez Platon : « Tel est le paradoxe grec de la croyance-opinion : ce vocable désigne tour à tour : *a)* un degré du savoir, quand on accentue son déficit par rapport à la science, donc quand on la caractérise en terme ontologique par le défaut d'être de son objet ; *b)* le mouvement d'approximation de la vérité "dans le temps et par l'effort" (Platon). » (P. RICOEUR, « Croyance », *op. cit.*, p. 812)

[160] C'est ce *tenir*-pour-vrai qui distingue la croyance du savoir, le verbe « tenir » dénotant ici une inclination subjective qui ne se double pas nécessairement d'une confirmation objective. La croyance, dans ce cas, désigne une attitude de tenir-pour-vrai qui est objectivement insuffisante, comme le souligne Kant dans sa typologie des degrés de créance : « La créance, autrement dit : la validité subjective du jugement relative à la conviction (qui en même temps a une valeur objective), possède les trois degrés suivants : *opinion*, *croyance* et *savoir*. L'*opinion* est une créance consciente d'être insuffisante subjectivement *tout autant* qu'objectivement. Si la créance n'est suffisante que subjectivement et est en même temps tenue pour objectivement insuffisante, elle s'appelle *croyance*. Enfin, la créance qui est suffisante aussi bien subjectivement qu'objectivement s'appelle le *savoir*. » (I. KANT, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2006, p. 668)

[161] Sur ce point, voir par exemple B. LATOUR, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches [sic]*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1996 et J. FAVRET-SAADA, *Les Mots, la mort, les sorts*, *op. cit.*.

[162] Cette problématique organise une part significative des réflexions sur la croyance, et on pense ici principalement, en anthropologie, aux travaux fondateurs de Jean Pouillon et Rodney Needham (J. POUILLON, « Remarques sur le verbe "croire" », *op. cit.* ; J. POUILLON, *Le cru et le su*, Paris, Éditions du Seuil, 1993 ; R. NEEDHAM, *Belief, language and experience*, *op. cit.*), et en histoire, à ceux de John Scheid et Jean-Pierre Vernant (J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier, 2011 ; J. SCHEID, *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*,

champ de questionnement concerne les conditions auxquelles il est possible ou non de faire des attributions de croyance. La croyance n'étant, par définition, pas observable et reposant sur des inférences faites à partir de l'observation de pratiques, il s'agit alors de se demander si toute attribution de croyance constitue un « jugement dogmatique sur le psychisme d'autrui[163] » ou s'il est possible d'établir un certain nombre de conditions minimales garantissant la légitimité ou le bien-fondé d'une telle attribution[164].

Ce chapitre n'a pas prétention à interroger le concept de croyance sous ces différents angles problématiques – ce qui serait, en soi, l'objet d'une thèse. Il ne s'agit donc pour nous, ni de mesurer la valeur épistémique des croyances, ni de revenir sur l'universalité de cet état psychologique, pas plus que de déterminer à quelles conditions une attribution de croyance légitime est possible. Pour le dire plus globalement encore : il ne s'agira pas pour nous de réfléchir sur *la croyance en général*. Si ce concept nous intéresse ici, c'est à deux titres. D'une part, de nombreux auteurs ont montré que le concept de croyance ne pouvait pas qualifier un état mental universel dans la mesure où il était une production historiquement et culturellement située, propre à l'Occident chrétien et, plus précisément, à la modernité chrétienne[165]. La critique du concept s'est donc pour une part concentrée sur les modalités de son application : souligner sa portée ethnocentrée revient en effet moins à remettre en question son utilisation qu'à limiter ses domaines d'application – c'est-à-dire, *in fine*, à la modernité chrétienne. Une telle critique n'invalide donc pas toute attribution de croyance, mais la limite au monde chrétien[166] – supposant ainsi que, parce que le concept est une production de la chrétienté, alors il doit dénoter une réalité intérieure effectivement vécue par les individus appartenant à ce collectif. D'autre part, le verbe croire renvoie à une manière, pour un sujet, de se

Paris, Éditions du Seuil, 2013 ; J.-P. VERNANT, « Formes de croyance et de rationalité en Grèce ancienne », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 1, nº 63, 1987, p. 115-123). Plus récemment, c'est cette problématique qui a donné sa direction au numéro de la revue *Socio-Anthropologie* intitulé « Manières de croire » et coordonné par Christophe Grellard et Frédéric Fruteau de Laclos (voir notamment leur introduction au numéro : F. FRUTEAU DE LACLOS et C. GRELLARD, « La croyance – y croire ou pas ? », *Socio-anthropologie*, nº 36, 2017, p. 15-26).

[163] G. LENCLUD, « Vues de l'esprit, art de l'autre. L'ethnologie des croyances en pays de savoir », *Terrain*, vol. 14, 1990, p. 5.

[164] Cette problématique apparaît de manière particulièrement saillante dans les textes suivants : G. LENCLUD, « Attribuer des croyances à autrui. L'anthropologie et la psychologie ordinaire », *Gradhiva*, nº 15, 1994, p. 3-25 ; B. LATOUR, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches [sic]*, *op. cit.* ; C. CULAS, « Éléments d'épistémologie de l'étude de la croyance : dire c'est croire, faire c'est croire ? », dans K. Buffetrille *et al.* (éd.), *D'une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire. Hommage à l'oeuvre de Roberte Hamayon*, Paris, Centre d'études mongoles & sibériennes - École pratique des hautes études, 2013, p. 575-589 ; E. EVANS-PRITCHARD, *Nuer religion*, New York Oxford, Oxford university press, 1956, p. 322 ; E. LEACH, « Virgin Birth », *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, nº 1966, 1966, p. 39-49.

[165] « Comme on l'a dit, une telle conception de la croyance comme acte judicatif est historiquement datée, et appartient à une tradition de l'histoire de la philosophie qui commence avec les stoïciens, se développe au Moyen Âge et se cristallise à l'Âge moderne. » (C. GRELLARD, « Les ambiguïtés de la croyance », *op. cit.*, p. 81) Voir aussi : J. POUILLON, « Remarques sur le verbe "croire" », *op. cit.*

[166] Comme le souligne Grellard, en citant les travaux de Needham, Pouillon et Scheid, la contrepartie d'une telle limitation consiste à admettre un lien entre le concept de croyance et la chrétienté. Grellard rappelle ainsi qu'on a « montré clairement qu'un tel concept n'était nullement universel, et en particulier qu'il n'était pas possible d'appliquer sans précautions, dans le domaine de l'étude des religions, son équivalent théologique, à savoir le concept de foi, hérité doublement de la Réforme et de la réponse tridentine, où la croyance est comprise comme conviction intime extériorisée dans un Credo et tournée vers un Dieu personnel, dans une relation spirituelle entre le croyant et la divinité ». (C. GRELLARD, « Les ambiguïtés de la croyance », *op. cit.*, p. 77)

rapporter à une parole, à des énoncés, à des contenus propositionnels[167]. Que la croyance désigne le type d'engagement nécessaire à la formulation de promesses ou de prières, ou qu'elle dénote une attitude subjective de « tenir-pour-vrai » qui implique un jugement d'assentiment à l'égard de contenus propositionnels, elle porte donc toujours l'attention sur la manière dont l'individu se lie à un dit, qui devient alors moteur d'actions[168]. En ce sens, la croyance, parce qu'elle est *adhésion* à un énoncé, implique à la fois un jugement d'assentiment et un engagement relationnel actif – et permet d'articuler un dire (dogme ou énoncés rituels) à un faire (un engagement pratique dans l'action).

Ces deux dimensions font de la croyance le nœud d'une double problématisation. D'une part, c'est un concept *émique* qui, en tant que tel, semble donc à même de rendre raison d'une expérience chrétienne qu'il a précisément pour vocation de délimiter, saisir et caractériser. D'autre part, en tant qu'il renvoie à une certaine manière de se lier à des énoncés, il paraît particulièrement opérant pour rendre compte de l'engagement dans une religion qui accorde une place fondamentale à la parole, que ce soit dans son dogme[169] ou dans ses rites[170]. Partant de ces deux constats liminaires, nous voudrions affronter le problème suivant : le concept de « croyance » constitue-t-il effectivement un outil pertinent pour analyser et décrire le type d'expérience que génère l'engagement dans la religion catholique ? Ou, pour le dire autrement : parvient-on réellement à rendre compte de la nature de l'expérience catholique si on la saisit à partir d'un concept de croyance qui tend à la caractériser principalement comme une manière de se lier à des énoncés

---

[167] Comme le souligne Michel de Certeau, le croire entretient un rapport constitutif et essentiel au dire : « Aussi, la parole entretient-elle une relation privilégiée avec le croire […]. Par rapport au croire, le dire a en effet la double fonction d'en indiquer un type particulier d'*objet* (on peut croire à une parole, à un récit, etc.) et d'en fournir un *modèle* général (le dire et le croire reproduisent la même structure). » (M. DE CERTEAU, « Une pratique sociale de la différence : croire », dans *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979)*, Rome, Publications de l'École Française de Rome, 1981, vol. 51, p. 365)

[168] Ou, pour le dire dans les termes de de Certeau : « Le croire est le lien, distendu, qui attache par une parole deux gestes distants. Par là il noue un dire à un faire. Réciproquement, cette inscription du dire dans le faire et du faire dans le dire constitue le croire en pratique expectative. Sous cet angle, la formule indiquant au croyant sa position pourrait être : Tu le crois si tu le fais, et si tu ne le fais pas, tu n'y crois pas. » (*Ibid.*, p. 367) Il emprunte cette idée à Pierre Janet, qu'il cite quelques lignes plus loin : « Pour nous, la croyance n'est pas autre chose qu'une promesse d'action : croire, c'est agir ; dire que nous croyons à quelque chose, c'est dire : nous ferons quelque chose. » (Pierre Janet, *L'évolution de la mémoire et la notion du temps*, cité dans *Ibid.*, p. 371)

[169] La Parole renvoie d'abord à la parole de Dieu, dont est affirmée la force créatrice ; mais elle désigne aussi la Parole du Christ, consignée dans les Évangiles. Le christianisme repose donc sur un système complexe d'énoncés : énoncés oraux prononcés par le Dieu de la Genèse ou par le Christ ; énoncés écrits retranscrivant ces propos dans les Écritures ; énoncés rituels actualisant la parole consignée dans les Écritures. C'est la liaison complexe qu'opère le christianisme entre ces différents types d'énoncés qui le caractérise, comme le souligne Paul Ricœur : « Il y a toujours eu un problème herméneutique dans le christianisme, parce que celui-ci procède d'une proclamation, d'une prédication originaire, selon laquelle, en Jésus-Christ, le royaume s'est approché de nous de façon décisive. Or cette prédication originaire, cette parole, vient à nous à travers des écrits – à travers des écritures – qu'il importe sans cesse de restituer en parole vivante, afin que demeure actuelle la parole primitive qui rendait témoignage à l'événement fondamental et fondateur. […] l'herméneutique propre au christianisme tient à ce rapport unique entre les Écritures et le "kérygme" (la proclamation) auquel elles renvoient. » (P. RICŒUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 2013, p. 373-374) Cette idée n'est d'ailleurs pas propre à Ricœur et se trouve chez de nombreux théologiens. Voir notamment : R. CHENO, « L'homélie, action liturgique de la communauté eucharistique », *La Maison Dieu. Cahiers de pastorale liturgique*, nº 227, 2001, p. 9-34.

[170] On peut penser ici, non seulement aux énoncés rituels qui composent la liturgie de la parole de Dieu, mais aussi à l'ensemble des énoncés rituels qui fonctionnent comme des performatifs (qu'il s'agisse de la bénédiction, des mots du prêtre consacrant le pain et le vin, des mots qui permettent aux époux de devenir, par l'échange des sacrements, mari et femme), ou aux énoncés particuliers que sont les prières.

reposant sur une attitude liant compréhension et adhésion, jugement de vérité et confiance[171] ? Est-ce parce que le concept de croyance est un concept émique qu'il permet effectivement de cerner l'expérience subjective des fidèles ? Ce sont ces problématiques qui ont présidé à la délimitation de notre corpus. Il a été nécessaire, étant donné le cadre de questionnement épistémologique dans lequel s'intègre ce chapitre, de réduire le corpus aux auteurs qui non seulement se penchaient sur l'attitude subjective qu'impliquait la croyance *religieuse* et adoptaient, pour cette notion, la définition de la tradition chrétienne ; mais s'intéressaient aussi à la croyance en tant que concept permettant de décrire la manière dont un sujet est susceptible de se rapporter et de se lier à des énoncés religieux.

Dans la mesure où le concept de croyance fait l'objet de nombreuses ambiguïtés, que son sens est multiple, et désigne parfois des phénomènes psychologiques divers, la première partie de ce chapitre s'attachera à préciser la signification complexe que revêt ce concept dans le cadre de la modernité chrétienne[172]. Nous voudrions ainsi préciser que ce n'est pas *toute croyance* qui est ainsi visée dans ce chapitre, mais uniquement la croyance telle qu'elle est explicitement thématisée par la tradition chrétienne et reprise par un certain nombre de philosophes pour décrire la religion catholique. Nous tenterons alors de déterminer ce qu'a de particulier la croyance en son sens catholique, suivant en cela le théologien François Bousquet, qui rappelle que la croyance catholique se caractérise par une intrication fondamentale entre le *cru* (condensé dans le Credo), le *croire que* (rappelé dans l'énonciation du Credo) et le *croire en* (confiance en Dieu)[173] – ce qui doit empêcher de la confondre avec d'autres attitudes psychologiques également désignées sous le terme « croyance ». Une fois cette première clarification conceptuelle opérée, nous nous demanderons dans un deuxième temps si la dimension émique du concept de croyance le rend ou non opérant pour décrire et comprendre l'expérience religieuse des catholiques – ou si, au contraire, il reprend les discours de justification des théologiens et clercs et masque la spécificité des vécus subjectifs des laïcs pourtant engagés dans des activités religieuses. Nous fonderons notre analyse sur une histoire de la construction de la notion, ainsi que sur des données issues de sondages ou de notre terrain. Dans la troisième partie du chapitre, nous nous intéresserons plus directement à la forme et au contenu des énoncés religieux :

[171] Notre questionnement s'inscrit donc dans la lignée de celui ouvert par l'anthropologue Joel Robbins, qui se demande si les origines chrétiennes du concept permettent effectivement de le mobiliser pour comprendre les chrétiens. (J. ROBBINS, « Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity », *Current Anthropology*, vol. 48, nº 1, 2007, p. 5-38)

[172] Plusieurs auteurs ont cherché à ouvrir le sens du concept de croyance, à le séparer de la signification que lui avait conférée la tradition chrétienne moderne. On pense surtout, en histoire, aux récents travaux déjà cités de Christophe Grellard, et, en anthropologie, aux travaux portant sur une redéfinition de la croyance à partir des formes contemporaines d'évangélisme – voir par exemple : J. S. BIELO, « Belief, Deconversion, and Authenticity among U.S. Emerging Evangelicals », *op. cit.* ; A. STREET, « Belief as relational action », *op. cit.* ; T. LUHRMANN, « Metakinesis : How God Becomes Intimate in Contemporary U.S. Christianity », *op. cit.*. Si une telle démarche permet de proposer un concept de croyance plus plastique, s'appliquant à des cas plus divers et ayant une extension plus importante, elle nous semble néanmoins présenter le défaut de conduire à une acception trop lâche de la croyance, qui perdrait alors toute valeur analytique. C'est pour cela qu'il nous semble nécessaire, dans le cadre problématique qui est le nôtre, de nous contenter de spécifier à nouveau la définition du concept héritée de la modernité chrétienne, pour nous demander si elle parvient effectivement à rendre compte de l'expérience qu'elle entend décrire. Pour toutes ces raisons, nous nous cantonnerons donc à une analyse du concept dans sa définition la plus étroite et ne tenterons pas d'en proposer une définition plus extensive.

[173] F. BOUSQUET, *Croire*, Paris, Éditions du Cerf, 2013, p. 9-12.

sont-ils susceptibles de générer l'attitude de *tenir-pour-vrai* qui est au cœur de la croyance ? Pour ce faire, nous reviendrons sur la méthode et les analyses des épistémologues des croyances. Nous verrons alors que l'homonymie entre *croyance* et *croyance religieuse* peut conduire à envisager la dernière à partir de la polarité compréhension / adhésion, alors que les énoncés supposés la générer ne sont susceptibles d'entraîner ni l'une, ni l'autre. Enfin, une fois mises en valeur les limites internes à toute analyse de l'expérience religieuse à partir du concept de croyance tel qu'il est défini en contexte chrétien, nous proposerons, dans une quatrième partie, un nouveau modèle d'analyse. Nous montrerons ainsi qu'envisager la religion chrétienne à partir du concept de croyance revient finalement à analyser les énoncés qu'elle produit exclusivement sous un angle sémantique. Pourtant, ceux-ci, avant d'être des significations comprises par des individus, sont d'abord transmis, discutés, proférés, intériorisés dans des contextes qu'il convient d'analyser ; avant d'être des *énoncés*, ils sont d'abord pris dans des *énonciations* – ce que masque fondamentalement le concept de croyance. Cela nous permettra de proposer une autre méthode d'analyse, fondée non plus sur l'attribution d'un état subjectif relatif à des contenus propositionnels donnés, mais sur l'observation des pratiques et des énonciations concrètes dans lesquelles les sujets sont amenés à se lier à ces énoncés – dont il s'agira désormais de déterminer quels sont leur contenu et leur forme exacts.

1. Définition et histoire chrétiennes de la croyance

1.1 Qu'est-ce que la croyance ?

Le concept de croyance, bien qu'il soit utilisé de manière fréquente et comme s'il faisait l'objet d'une compréhension tout à fait intuitive, est fondé sur une « plurivocité remarquable[174] » qui en fait un outil analytique difficile à utiliser. Comme le rappelle Paul Ricœur dans son article « Croyance », ce terme désigne deux réalités de natures différentes : il peut renvoyer d'une part à l'objet cru – et désigne alors une représentation pouvant être exprimée sous la forme d'une proposition – ; et d'autre part au type de rapport singulier qui lie le sujet à cet objet – et qu'on associe le plus souvent à la confiance ou au crédit. Parce que le terme croyance peut toujours, en droit, désigner les deux pôles d'un même phénomène – le pôle objectif (le *cru*) et le pôle subjectif (le *croire*) –, il est doté d'une équivocité indépassable. Et ce, d'autant que le *croire* peut lui-même se dédoubler en deux dimensions hétérogènes : le « croire *que* » – qui désigne une croyance *propositionnelle* et implique un assentiment à une représentation idéelle pouvant s'énoncer sous la forme d'une proposition (ce qu'on appellera désormais un contenu propositionnel) – et le « croire *en* » – qui renvoie à une croyance *fiduciaire*, une forme d'engagement intersubjectif proche de la confiance. Par ailleurs, s'il semble admis que le verbe croire peut facilement être rendu par « tenir pour vrai » – la confiance manifestée par

[174] P. RICOEUR, « Croyance », *op. cit.*, p. 811.

l'énoncé « je crois *en* Dieu » laissant supposer comme préalable nécessaire que j'admets pour vraie l'existence de Dieu –, il n'en demeure pas moins qu'il renvoie à des types de rapports à la vérité à tout le moins paradoxaux, sinon incompatibles – la croyance ayant différents degrés, allant du doute à la certitude, de la conviction à la persuasion :

> À une extrémité donc – le croire que… –, la croyance se dilue et s'exténue en deçà même de l'opinion plus ou moins fondée, pour rejoindre la conjecture la plus hasardeuse et la plus gratuite, l'impression la moins contrôlée. À l'autre extrémité – celle du croire en… –, la croyance désigne non seulement un haut degré subjectif de conviction, mais un engagement intérieur et, si l'on peut dire, une implication de tout l'être dans ce en quoi ou celui en qui l'on croit[175].

La notion de croyance peut donc renvoyer à des états subjectifs hétérogènes, que la philosophie a pour tâche d'ordonner. La polyvocité du concept semble impliquer qu'on analyse un par un tous ses sens, pour éviter les confusions – et déterminer si, peut-être, une des acceptions du terme permet de décrire de manière heuristique l'expérience du fidèle. Pourtant, procéder ainsi revient à s'interdire de cerner la spécificité du concept chrétien. En effet, ce qui caractérise la croyance dans son sens religieux – et la distingue de l'opinion, de la confiance, de la certitude ou du doute – c'est précisément qu'elle implique l'intrication de ces différents sens. L'équivocité de ce concept n'est pas accidentelle : elle est *fondamentale* et *constitutive*. C'est ce que souligne l'anthropologue Jean Pouillon, lorsqu'il s'interroge sur la possibilité de traduire le verbe croire dans d'autres langues – et surtout dans les langues d'ethnies non monothéistes, comme les Hadjeraï. Il montre que si l'on mène cet effort de traduction, on trouvera dans d'autres langues des termes distincts pour chaque état associé au mot, mais jamais de terme liant, dans sa définition, ces états apparemment incompatibles. Cela permet, en creux, de comprendre qu'en son sens chrétien le verbe « croire » est fondamentalement caractérisé par son ambiguïté, qui renvoie à un état psychologique ou cognitif complexe dont il n'est pas question quand on utilise des verbes comme « adhérer », « opiner », ou « douter » : « L'ambiguïté, ce n'est pas simplement la polysémie, ce n'est pas le fait que le verbe a tantôt tel sens, tantôt tel autre, chacun d'eux étant univoque ; c'est qu'ils sont tous, même contradictoires, intrinsèquement liés, que, notamment et surtout, le doute est toujours au cœur de la conviction, et que l'affirmation indique d'elle-même qu'elle peut toujours être suspendue[176] ». Il ne s'agit donc pas pour nous de trancher entre les différents sens du concept : nous proposons plutôt de décrire la manière dont la définition chrétienne les articule et les lie.

La croyance renvoie tout d'abord à la fois au contenu propositionnel cru et à l'attitude subjective de croire. L'homonymie établie entre ces deux facettes du phénomène met en évidence leur rapport génétique : on souligne ainsi que c'est la représentation crue qui rend nécessaire l'attitude de croyance[177]. L'adhésion subjective désignée par la croyance n'est pas arbitraire ou gratuite, mais induite par la

[175] *Ibid.*, p. 812.

[176] J. POUILLON, « Remarques sur le verbe "croire" », *op. cit.*, p. 48.

[177] Cela est par exemple très clairement mis en valeur par Ricœur dans sa préface à l'œuvre de Bultmann : « […] l'objet de la foi et son fondement sont, pour Bultmann, une seule et même chose : *ce que* je crois, c'est ce *par quoi* je crois, *ce qui me donne* de croire. » (P. RICŒUR, *Le Conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 387; c'est nous qui soulignons).

compréhension du contenu propositionnel qui constitue l'objet de croyance. L'homonymie introduit ainsi un rapport de *continuité* entre l'objet et l'attitude de croyance : l'adhésion que représente la croyance ne saurait se penser indépendamment du type de contenu qui motive cette adhésion.

Cela explique que le concept de croyance implique à la fois certitude et doute ; et qu'il n'est pas facile de démêler la part de chaque attitude impliquée dans un énoncé commençant par « je crois que… ». Cette apparente ambiguïté s'éclaire si on rappelle le contexte chrétien d'élaboration de ce concept. En effet, l'historien Jean Wirth souligne que, depuis le Moyen Âge, les théologiens ont assigné à la croyance des objets tout à fait particuliers : les choses invisibles – celles visibles devant faire l'objet d'une science. C'est la nature singulière de ces objets de science qui a ainsi conditionné le type de rapport particulier qu'on était susceptible d'entretenir avec eux : « Comme il est d'usage depuis Hugues de Saint-Victor, Simon de Tournai place *fides* entre *scientia* et *opinio*. […] La science consiste à accepter l'évidence, la foi à croire sans évidence et l'opinion à évoquer, sans leur donner son assentiment, des propositions non évidentes[178] ». Parce que la croyance est une certitude portant sur ce qui n'est pas visible, elle désigne une catégorie épistémologique complexe – qui contient toujours une part de doute, puisqu'elle ne porte jamais sur des objets dont la perception pourrait venir garantir l'existence. La liaison apparemment paradoxale que crée le concept de croyance entre le doute et la conviction dérive ainsi largement du lien préalablement opéré entre l'objet de la croyance et l'attitude subjective qu'elle désigne : on retrouve ici l'idée selon laquelle l'objet singulier de la croyance *génère* l'attitude subjective qui porte le même nom.

La croyance renvoie aussi, comme on l'a déjà mis en évidence, à deux types d'attitudes différentes, « croire que » et « croire en ». Cet apparent dédoublement masque en réalité le postulat d'une liaison plus fondamentale entre les deux tendances : d'un point de vue logique, le « croire que » est impliqué par le « croire en ». Si j'exprime ma confiance et mon engagement vis-à-vis de Dieu en disant « je crois en Dieu », mon discours affirme en réalité l'existence d'une entité, Dieu, à laquelle je dis me rapporter[179]. Tout « je crois en Dieu » inclurait donc, de manière latente, un « je crois que Dieu existe ». Dès lors, tout jugement prenant la forme de « je crois en » impliquerait un jugement d'existence pouvant être énoncé sous la forme « je crois que » ; l'engagement que dénote le verbe « croire en » dépendrait de l'assentiment qui constitue le « croire que ».

---

[178] J. WIRTH, « La Naissance du concept de croyance (XIIe-XVIIe siècles) », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, vol. 45, nº 1, 1983, p. 16. On notera qu'une telle acception de la croyance, comme forme d'adhésion portant sur des objets non phénoménaux – même s'ils peuvent se révéler dans des signes phénoménaux – n'est pas la même que celle qui est développée au cours de l'Antiquité. La notion de *fides*, telle qu'elle est élaborée dans la théologie médiévale, constitue une catégorie qui n'a pas d'équivalent dans l'Antiquité, comme le souligne Wirth : « Certitude relative à l'invisible, au probable, au non évident – on serait presque tenté de dire à l'incertain –, la *fides* est une catégorie épistémologique paradoxale que l'Antiquité ignorait. » (*Id.*) Pour des raisons de clarté et de cohérence, nous avons choisi de ne pas intégrer à notre analyse l'acception antique de la notion de croyance – qui ne semble présenter avec la notion de croyance telle que nous la mobilisons aujourd'hui qu'un rapport d'homonymie.

[179] « Cette confiance qui peut se décrire comme une croyance *en* Dieu, n'est pas une croyance seulement propositionnelle, pourtant elle n'est pas indépendante de la croyance propositionnelle, car pour agir en fonction de sa croyance en Dieu, il faut assumer (*assumption*), tenir pour vrai ou probablement vrai, que Dieu est tel ou tel ou que Dieu fait ceci ou cela. Croire *en* suppose donc toujours croire *que*. » (Y. SCHMITT, « L'épistémologie des croyances religieuses au prisme des sciences sociales », *Archives de sciences sociales des religions*, nº 169, 5 juin 2015, p. 161) Voir aussi R. SWINBURNE, *Faith and reason*, Oxford, Clarendon press, 2005.

Il ne faut donc pas définir la croyance religieuse comme un concept simplement plurivoque : c'est la triple articulation qu'elle implique qui lui donne sa spécificité. Cette triple articulation peut être décrite ainsi : la croyance est une certaine *attitude subjective et affective* dépendant d'un *jugement d'assentiment* portant sur un ensemble de *contenus propositionnels* – chaque strate étant conditionnée par la précédente, et pouvant être plus ou moins impliquée dans les usages ponctuels du concept. Une fois cette définition établie, on peut mettre en lumière les trois présupposés implicites sur lesquels repose nécessairement toute analyse de la religion à travers le paradigme de la croyance. D'abord, parce que le croire suppose toujours un cru – ce que montre bien la forme transitive du verbe –, et que celui-ci doit être rapportable à un contenu propositionnel, on admet implicitement qu'il est possible d'isoler et de délimiter de manière claire un ensemble d'énoncés qui constituent « ce qui est cru »[180]. Le second présupposé – impliqué par le premier – est que les fidèles connaissent les énoncés religieux. De la même manière que l'idée selon laquelle « nul n'est censé ignorer la loi » conditionne l'idée que le non-respect de la loi est une faute, il faut postuler que les fidèles connaissent certains énoncés du dogme pour admettre que leur appartenance religieuse dépend de leur assentiment à ces énoncés. On présuppose enfin que ces énoncés font l'objet d'une compréhension, c'est-à-dire que le sujet en déchiffre de manière claire le sens : c'est à cette condition seulement qu'est garanti l'assentiment subjectif, le tenir-pour-vrai qui y est associé[181]. C'est d'ailleurs ce que Ricœur qualifie de « cercle herméneutique » associé à la croyance religieuse : « pour comprendre il faut croire, pour croire il faut comprendre[182] ». La croyance implique donc toujours l'idée d'une *compréhension*. Pour être juste, une attribution de croyance suppose donc que soient réunies ces trois conditions. Ou, pour le dire autrement, lorsqu'on analyse un fait religieux à partir du paradigme de la croyance, on admet trois postulats : il existe un ensemble d'énoncés constituant le cru ; les fidèles connaissent et ont accès à ces énoncés ; ces derniers sont susceptibles de compréhension.

On comprend ainsi mieux ce qu'implique une analyse de l'engagement religieux à travers la notion de croyance. Parce que cette dernière implique un lien à la connaissance et à la compréhension d'énoncés, elle est fondamentalement liée à une dimension idéelle et judicative de la vie cognitive. Envisager la religion à travers le paradigme de la croyance tend toujours – quoique de manières diverses – à privilégier les

[180] Ce cru peut être le dogme de l'institution religieuse, mais il ne se confond pas nécessairement avec lui. Les travaux de Danièle Hervieu-Léger sur les croyances collectives ont ainsi permis de montrer des phénomènes de modification contemporaine du contenu du croire. (D. HERVIEU-LEGER, « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus », *L'Année sociologique*, vol. 60, nº 1, 2010, p. 41-62) Nous voudrions souligner dès maintenant que ces croyances collectives, fondées sur un régime particulier de validation des croyances, que Hervieu-Léger qualifie de « régime de *validation communautaire du croire* » (*Ibid.*, p. 54) caractérise un rapport au cru qui se distingue du rapport d'adhésion à un contenu propositionnel énoncé par les institutions religieuses que nous entendons présenter ici. Le modèle proposé par Hervieu-Léger rejoint plutôt les modalités de socialisation religieuse que nous décrivons au chapitre VI, et que nous proposons de distinguer de la « croyance » à proprement parler, dans un souci de clarification.

[181] Si le sentiment de croyance implique de « tenir-pour-vrais » les énoncés religieux, alors cela suppose que, préalablement, on a formé de ces énoncés une représentation, ensuite comparée à un état de fait. En effet, comme le souligne William P. Alston, « une affirmation est vraie au sens réaliste du terme si et seulement si ce sur quoi elle porte est tel qu'elle le dit. Autrement, elle est fausse. Les conditions nécessaires et suffisantes pour qu'une affirmation soit vraie dépendent du contenu de l'affirmation, du fait que ce qu'elle dit est. » (W. P. ALSTON, « Realism and the Christian Faith », *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 38, 1/3, 1995, p. 38, c'est nous qui traduisons.)

[182] P. RICŒUR, *Le Conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 381.

contenus propositionnels qu'elle véhicule ou les jugements de vérité associés à ces contenus. Ou, pour le dire autrement : à décrire l'expérience religieuse comme une expérience principalement mentale, organisée autour de la transmission, de l'acquisition et de l'adhésion à des contenus propositionnels.

1.2 Croyance et christianisme

Une telle définition de la croyance n'a rien d'universel et doit au contraire être resituée dans son contexte d'élaboration[183]. Comme le montrent les recherches historiques sur l'évolution de ce concept[184], le travail d'élaboration et de définition de ce terme est d'abord le fait des théologiens. Au Moyen Âge, la notion de *fides* est ainsi à la fois un problème de logique, de politique et de théologie[185] – la distinction entre ces champs disciplinaires n'étant d'ailleurs pas pertinente à l'époque. Ainsi, la signification que porte le concept n'est pas seulement le fruit d'un travail d'élaboration abstraite par des théoriciens externes au champ : elle est d'abord le produit d'une réflexion menée par des théologiens vivant en première personne une expérience religieuse. Cela apparaît de manière plus claire encore lorsqu'on s'intéresse à la façon dont les catholiques définissent eux-mêmes la nature de leur appartenance religieuse. La croyance est au cœur de la représentation que le catholicisme se donne de lui-même[186] ; et la définition qu'il en donne est construite sur la triple articulation qu'on a déjà mise en évidence. La croyance suppose ainsi la reconnaissance commune qu'un ensemble d'énoncés (le *cru*), compilés dans les Évangiles, constitue la Parole divine[187] ; l'assentiment et l'adhésion pleine et entière à ces énoncés[188] (le *croire que* ou croyance

[183] On se propose en fait ici de reprendre, en l'inversant, la démarche de Grellard qui, lui aussi, met en valeur l'importance de contextualiser la définition de la croyance qui est la nôtre, pour, ensuite, tenter d'en proposer une définition plus large et plus extensive, qui ne s'applique pas exclusivement à l'expérience chrétienne. Partant des mêmes prémisses, à savoir que « c'est le concept de croyance élaboré par les philosophes et les théologiens entre la fin du Moyen Âge et le XIXe siècle, élaboration elle-même liée à l'évolution parallèle (par-delà les différences) entre les conceptions catholiques et protestantes de la croyance, qui nous a conduit au concept dont nous disposons aujourd'hui » (C. GRELLARD, « Les ambiguïtés de la croyance », *op. cit.*, p. 88), nous adoptons néanmoins une démarche inverse. Si Grellard propose de construire « un concept multiforme de la notion de croyance, dont la plasticité permettrait un usage dans des contextes différents » (*Id.*), on se propose au contraire de nous demander si le concept dont nous disposons s'applique *effectivement* à la religion qu'il est censé caractériser.

[184] Voir notamment J.-C. SCHMITT, *Le Corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001 ; A. BOUREAU, « L'église médiévale comme preuve animée de la croyance chrétienne », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, nº 14, 1er mars 1990, p. 113-118 ; J. WIRTH, « La Naissance du concept de croyance (XIIe-XVIIe siècles) », *op. cit.* ; W. C. SMITH, *Faith and belief*, Princeton, N.J. Guildford, Sur, Princeton university press, 1979.

[185] « On remarque tout d'abord que le latin médiéval ne limite pas *fides* au champ religieux et que les auteurs aiment à souligner l'importance de la *fides* dans les rapports humains. » (J. WIRTH, « La Naissance du concept de croyance (XIIe-XVIIe siècles) », *op. cit.*, p. 13) Comme on l'a déjà souligné plus haut, la *fides* renvoie aussi à une catégorie épistémologique complexe, distincte de l'opinion et de la science (*Ibid.*, p. 16-17).

[186] « Nous ne devons croire en nul autre que Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. […] "Croire" est un acte ecclésial. La foi de l'Église précède, engendre, porte et nourrit notre foi. L'Église est la mère de tous les croyants. » (*Catéchisme de l'Église catholique*, *op. cit.*, p. 49)

[187] Les dogmes sont ainsi définis comme des énoncés présentant « sous une forme obligeant le peuple chrétien à une adhésion irrévocable de la foi, des vérités contenues dans la Révélation divine ou des vérités ayant avec elles un lien nécessaire. Il existe un lien organique entre notre vie spirituelle et les dogmes. » (*Ibid.*, p. 33)

[188] « Obéir (*ob-audire*) dans la foi, c'est se soumettre librement à la parole écoutée, parce que sa vérité est garantie par Dieu, la Vérité même. » (*Ibid.*, p. 42)

propositionnelle) ; ce qui à son tour rend possible l'adoration de Dieu[189] (le *croire en* ou croyance fiduciaire). Dans le contexte chrétien, les trois sens du concept de croyance sont donc solidement intriqués et ne peuvent être séparés l'un de l'autre[190]. Une telle manière d'envisager la croyance trouve son pendant pratique dans la profession de foi, acte au cours duquel le fidèle récite une formule fixée par l'Église, qui commence par l'affirmation « je crois », et compile l'ensemble des points essentiels du dogme dont la reconnaissance est la base de l'appartenance catholique. Le Credo – autre nom de la profession de foi, ou des « symboles de la foi »[191] – est décrit comme un acte de récitation par lequel l'Église se donne « un langage commun de la foi, normatif pour tous[192] », c'est-à-dire un contenu propositionnel délimité qui constitue le « cru » partagé par l'ensemble des fidèles. Par l'acte même de récitation, le fidèle est supposé endosser en première personne les propos qu'il énonce et donc affirmer avec sa communauté son assentiment à cet ensemble de propositions. C'est ainsi que l'Église catholique le présente dans son catéchisme :

> "Je crois" : c'est la foi de l'Église professée personnellement par chaque croyant, principalement lors du baptême. « Nous croyons » : c'est la foi de l'Église confessée par les évêques assemblés en Concile ou, plus généralement, par l'assemblée liturgique des croyants. "Je crois" : c'est aussi l'Église, notre Mère, qui répond à Dieu par sa foi et qui nous apprend à dire : "Je crois", "Nous croyons"[193].

Le Credo serait ainsi la pratique concrète par laquelle le fidèle exprimerait la nature complexe de sa croyance, articulant la « *fides qua* (l'acte de croire) et la *fides quae* (le contenu même de la foi, dont le Credo, en sa forme trinitaire, est le récit)[194] » à la « communion avec Dieu le Père[195] ». Le concept de croyance, dans sa complexité et son ambiguïté, est donc un concept émique de la culture chrétienne, et, à ce titre, il est supposé pleinement rendre compte de la singularité de cette expérience religieuse. Selon les théologiens, l'*attitude* subjective complexe qu'est la croyance trouve son *expression* objective dans la récitation du Credo – celle-ci devant être comprise à la fois comme une pratique rituelle, mais aussi comme l'extériorisation d'un état intérieur partagé par l'ensemble des fidèles, et supposé fonder l'appartenance collective à l'Église. Non seulement, donc, pour *être* catholique, le fidèle doit adhérer aux vérités de la Révélation, mais, plus encore, la récitation de ces vérités dans le cadre rituel constitue la grande majorité de son expérience religieuse : la croyance serait ainsi à la fois la *condition de possibilité* et la *réalité phénoménologique* de toute vie catholique.

---

189 L'intrication entre l'assentiment à la vérité révélée par Dieu et la confiance en Dieu est très clairement formulée dans le *Catéchisme de l'Église catholique* : « La foi est d'abord une *adhésion personnelle* de l'homme *à Dieu* ; elle est en même temps, et inséparablement, *l'assentiment libre à toute la vérité que Dieu a révélée.* » (*Ibid.*, p. 43)

190 Sont notamment articulés de manière essentielle l'assentiment donné au cru et la confiance accordée à l'auteur du contenu propositionnel cru : « *"Croire" a donc une double référence : à la personne et à la vérité ; à la vérité par confiance en la personne qui l'atteste.* » (*Ibid.*, p. 49)

191 Il existe plusieurs symboles de la foi, mais deux d'entre eux se distinguent par leur importance : le *Symbole des apôtres* – le plus communément récité – et le *Symbole de Nicée-Constantinople.*

192 *Catéchisme de l'Église catholique*, *op. cit.*, p. 51.

193 *Ibid.*, p. 47.

194 F. BOUSQUET, « Benoît XVI et la foi chrétienne hier et aujourd'hui », *Revue d'éthique et de théologie morale*, nº 239, 2006, p. 20.

195 *Catéchisme de l'Église catholique*, *op. cit.*, p. 53.

1.3 Position du problème

Si on admet que le concept de croyance est au cœur de la théologie catholique, faut-il nécessairement en faire un outil heuristique pour décrire l'expérience des fidèles ? Le concept, tel qu'il a été défini jusque-là comme articulation singulière de trois strates de sens, permet-il de rendre compte du vécu phénoménologique que représente l'engagement dans le catholicisme ? Notre propos ne consiste pas à nier l'existence d'une forme de croyance chez le fidèle : il consiste à se demander, d'un point de vue épistémologique, si l'état subjectif singulier des catholiques est finement décrit quand on l'analyse à l'aune d'un concept qui suppose que la foi, dans sa dimension affective (le croire *en*) procède toujours d'un jugement de vérité (croire *que*) sur une ou des propositions constituant le dogme (le cru). Parvient-on à saisir l'expérience des fidèles en la pensant comme fondamentalement articulée à une attitude cognitive d'assentiment à un ensemble d'énoncés – le « tenir-pour-vrai » impliqué par le concept de croyance ? Pour répondre à cette question, nous souhaitons confronter les modèles analytiques mobilisant la notion de croyance à des données empiriques provenant de notre terrain, d'études statistiques ou historiques. Nous souhaitons ainsi mettre en valeur que le « croyant » invoqué par de nombreuses théories philosophiques incarne sans doute plus un personnage conceptuel abstrait qu'il ne caractérise des individus empiriques. Le « croyant » devient ainsi une figure philosophique permettant de résoudre un certain nombre de problèmes théoriques – mais n'ayant plus de dimension référentielle ou descriptive. Il ne s'agit pas de nier la dimension heuristique que peut avoir, dans un certain modèle de problématisation philosophique, la mobilisation d'une telle figure conceptuelle – il s'agit de se demander si celle-ci a ou non une valeur descriptive, et si elle peut mener à produire des affirmations plus générales sur la nature de l'expérience d'individus concrets.

Soulignons par ailleurs que, dans la mesure où la religion catholique est organisée autour d'un dogme et que sa liturgie consiste en la formulation d'énoncés particuliers, il ne s'agira nullement ici de refuser de prendre en charge l'ensemble de ces énoncés – et de faire comme si le « cru » n'avait pas d'incidence sur la forme même de l'expérience des fidèles. Nous chercherons plutôt à nous demander quel paradigme analytique permet de saisir le plus finement le type de *rapport* qui lie le sujet catholique aux énoncés religieux. Faut-il, avec le paradigme de la croyance, accepter l'idée que ce rapport prend d'abord la forme d'un assentiment, d'un jugement de vérité impliquant préalablement une compréhension des énoncés ? Décrit-on de manière fine *ce que cela fait* à des individus d'avoir un engagement catholique, si on le décrit comme une manière de se rapporter à des énoncés sur le mode de l'assentiment et de la confiance en une autorité – ces deux dimensions se conditionnant l'une l'autre ?

2. De la supposée adéquation des concepts à l'expérience

Dans le cas du catholicisme, le concept de croyance paraît particulièrement heuristique pour décrire l'expérience des fidèles, *dans la mesure où* c'est un concept émique. Il est en effet frappant de constater que

de nombreux anthropologues et historiens – parmi lesquels, principalement, Needham, Pouillon et Scheid[196] – ont pris le parti d'envisager la croyance comme caractérisant de manière fine l'expérience des fidèles catholiques – admettant implicitement que la terminologie et la conceptualité produites par l'institution reflétaient sans le déformer l'état intérieur du pratiquant. On comprend ainsi pourquoi Needham, pourtant si précautionneux lorsqu'il s'agit de souligner que l'anthropologue ne peut avoir accès aux états internes de ses enquêtés[197], se montre bien plus affirmatif quand il s'agit de statuer sur le partage d'états psychiques communs par l'ensemble des chrétiens au moment où ils récitent le Credo : ce faisant, il souligne le lien de dépendance entre les manières qu'ont les enquêtés de narrer leur pratique, et ce qu'ils ressentent intimement.

> Les mots qui ouvrent la profession de foi chrétienne, le Credo, définissent l'"état intérieur" du croyant par la déclaration "je crois en Dieu…". Cet élément de croyance est certainement, en anglais et pour une personne éduquée dans la tradition chrétienne, le trait essentiel de l'attitude religieuse[198].

L'hypothèse selon laquelle le caractère émique du concept de croyance le rendrait transparent à l'état intérieur qu'il est supposé dénoter ne doit pourtant pas, à notre sens, être acceptée comme un présupposé, mais bien plutôt être interrogée. Ne pas questionner un tel postulat pourrait en effet conduire à plaquer ce que l'Église affirme que *doit être* l'état interne des fidèles sur ce *qu'il est* réellement, et à manquer la dimension contraignante ou idéologique des discours produits par l'institution[199]. On voudrait donc, dans cette partie, adopter une attitude critique et se demander si, comme le suggère sa forme descriptive, le *Catéchisme de l'Église catholique* rend réellement compte de la nature de la foi des fidèles lorsqu'il écrit :

> Le Magistère de l'Église engage pleinement l'autorité reçue du Christ quand il définit les dogmes, c'est-à-dire quand il propose, *sous une forme obligeant le peuple chrétien à une adhésion irrévocable de la foi, des vérités contenues dans la Révélation divine* ou des vérités ayant avec celles-là un lien nécessaire.
> Il existe un lien organique entre notre vie spirituelle et les dogmes. Les dogmes sont des lumières sur le chemin de notre foi, ils l'éclairent et le rendent sûr[200].

---

[196] Pour une reprise synthétique de la manière dont ces auteurs mobilisent en fait la religion chrétienne comme un contrepoint pour mettre en évidence la singularité d'autres types d'expérience religieuse, voir notamment : C. GRELLARD, « Les ambiguïtés de la croyance », *op. cit.*, p. 78. De ce point de vue, on peut souligner que ces auteurs travaillent sur des populations non chrétiennes – les Dangaleat pour Pouillon, les Penan pour Needham, et les Romains pour Scheid –, si bien qu'ils n'envisagent le monde chrétien que d'un point de vue externe et tendent à postuler non seulement une coïncidence entre les discours théoriques censés décrire les vécus et les vécus eux-mêmes, mais aussi une uniformité des attitudes psychiques de l'ensemble des chrétiens.

[197] « Clairement, c'était une chose de rapporter les idées reçues auxquelles un peuple souscrivait, mais c'était autre chose de dire quel était leur état intime (la croyance, par exemple) quand il exprimait ou concevait de telles idées. » (R. NEEDHAM, *Belief, language and experience*, *op. cit.*, p. 2, c'est nous qui traduisons).

[198] *Ibid.*, p. 20 ; c'est nous qui traduisons.

[199] Perdre de vue la dimension contraignante ou normative des discours religieux portant sur la croyance, pour l'anthropologue, c'est d'ailleurs risquer de la reproduire dans sa propre manière de poser les questions. Comme le souligne François Héran à propos du livre d'Yves Lambert, *Dieu change en Bretagne*, en reprenant des formulations et des termes de l'institution, l'anthropologue oriente les réponses qu'il obtient de la part de ses enquêtés et les contraint à une forme de réflexivité qui ne coïncide pas avec la nature de leur expérience quotidienne : « Des questions apparemment aussi "faciles" que "Croyez-vous que Dieu existe ?" ou "Jésus-Christ était-il le fils de Dieu ?" [...] ne sont pas des "questions d'opinion" ordinaires puisqu'elles contraignent les personnes interrogées à prendre individuellement position sur un credo qui n'est habituellement proclamé que dans le cadre d'un rite collectif où l'adhésion aux dogmes se trouve d'emblée personnalisée. » (F. HERAN, « Le rite et la croyance », *Revue française de sociologie*, vol. 27, nº 2, 1986, p. 262)

[200] *Catéchisme de l'Eglise catholique*, *op. cit.*, p. 33 ; c'est nous qui soulignons.

Rend-on effectivement compte de l'expérience subjective liée à l'engagement dans le catholicisme quand on l'envisage sous l'angle de l'« *adhésion* » à un dogme, adhésion rendue nécessaire par la forme même des vérités contenues dans le dogme ? Y a-t-il réellement un lien génétique entre les discours théoriques produits par l'Église sur la nature de l'expérience religieuse et l'expérience religieuse telle qu'elle est vécue par les fidèles ?

2.1 Distinguer la théorie de la croyance de l'expérience religieuse

Lorsqu'on aborde le problème de la croyance chrétienne, on a assez largement tendance à opposer, d'une part, une « modernité » religieuse fondée sur une individualisation du *croire*[201] et, d'autre part, un temps passé où les populations, moins dotées d'esprit critique, suivaient sans sourciller les prescriptions du clergé et adhéraient sans se questionner au dogme dans son ensemble[202]. Une telle approche permet de mettre en évidence que si, aujourd'hui, le concept de croyance n'est plus tout à fait pertinent pour rendre compte des états intérieurs des catholiques, cela tient à un contexte de « décatholicisation[203] » – il ne s'agit donc nullement de revenir sur la dimension heuristique et descriptive de la notion de croyance : on en conserve la définition pour en limiter l'application et mettre en évidence un climat de recul de la foi. C'est pour cette raison qu'il semble nécessaire d'opérer – avant de revenir plus résolument aux données de terrain contemporaines – un passage par l'histoire médiévale du catholicisme. Le problème qui nous occupe apparaît de manière paradigmatique au XIIIe siècle, moment où s'articulent, dans les réflexions des théologiens, un travail de définition du terme « croyance » (*fides*) et une réflexion sur les modes de transmission de cette croyance à la masse des fidèles[204]. Faut-il pour autant admettre que la définition de la *fides* ainsi formulée rend compte du *croire* des individus ?

Au Moyen Âge, la théorie de la croyance lie cette dernière à des concepts tels que l'« *intellectus* » (compréhension), l'activité de « *cognoscere* » (connaître) ou encore à la « *cogitatio* », « c'est-à-dire une "agitation"

---

[201] Roland Campiche fait ainsi remarquer que dans la « modernité », émerge un « processus d'individualisation du croire », celui-ci se caractérisant « par la situation qui conduit l'individu 1) à accepter des énoncés de croyances émanant de traditions religieuses différentes et 2) à choisir ces énoncés plus en fonction d'un problème à affronter (explication du monde, mort, avenir) que d'un système de propositions articulées qui aurait été admis comme tel (exemple un credo). » (R. J. CAMPICHE, « Individualisation du croire et recomposition de la religion », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 81, n° 1, 1993, p. 138) Voir aussi : D. HERVIEU-LEGER, *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Éditions du Cerf, 2008.

[202] C'est notamment ce que critique l'historien Jean-Claude Schmitt : « À qui se préoccupe de reconstituer une histoire de la croyance, la période médiévale semble offrir le modèle accompli d'une adéquation idéale entre un corps social et un système de représentations auquel tous les "croyants" adhèrent. » (J.-C. SCHMITT, *Le Corps, les rites, les rêves, le temps*, *op. cit.*, p. 77) Une telle idée est d'autant plus fragile qu'elle est contredite par les procès pour hérésie qui ont eu lieu tout au long du Moyen Âge, et par les négociations et débats suscités par les croyances instituées à la même époque (voir notamment : M. DE GAUDEMAR, *La voix des personnages*, *op. cit.*, p. 387-390)

[203] D. HERVIEU-LEGER, *Vers un nouveau christianisme ?*, *op. cit.*

[204] Comme le souligne Schmitt, la question de la croyance est pensée autour de l'articulation de trois problématiques (qui recoupent en fait les articulations logiques mises en évidence dans la définition contemporaine du concept de croyance) : le « canon de la croyance », la « théorie de la croyance », et la « théorie du "faire croire" ». (J.-C. SCHMITT, « Du bon usage du "Credo" », *Publications de l'École française de Rome*, vol. 51, n° 1, 1981, p. 337)

de l'esprit face à un donné pouvant être mis en doute[205] ». La question de la croyance est résolument rattachée à celle de la science : elle renvoie à une activité de connaissance comme une autre, et c'est la spécificité de son objet – les objets invisibles[206] – qui détermine son mode de saisie des choses. Les textes des théologiens présentent ainsi la croyance comme une activité intellective, liant compréhension et adhésion. On pourrait faire l'hypothèse que cette conception scolastique de la croyance est descriptive, et se donne comme objectif de dénoter l'attitude alors partagée par l'ensemble des chrétiens. Pourtant, on ne peut admettre comme telle cette approche intellectualiste : en effet, en même temps qu'ils théorisent la *fides*, les théologiens élaborent une distinction entre « *majores* » et « *minores* », c'est-à-dire entre les clercs et les « simples »[207]. À travers cette distinction, s'opère une nouvelle articulation : si les clercs doivent connaître, comprendre et donner leur assentiment à la Parole Révélée, la masse des fidèles, de son côté, doit se contenter « d'adhérer à l'enseignement des "*majores*"[208] », ce qui n'implique de sa part ni réelle connaissance ni profonde compréhension des énoncés du dogme. C'est ce que souligne l'opposition conceptuelle entre *fides explicita* (la foi explicite) et *fides implicita* (la foi implicite) : si les clercs « sont tenus d'adhérer "explicitement" ou "distinctement" à toutes les croyances de l'Église[209] », c'est-à-dire d'avoir à leur égard un assentiment éclairé qui implique une connaissance et une compréhension des énoncés qui composent le dogme, les fidèles, eux, doivent se contenter de *réciter* de manière juste un certain nombre d'énoncés prescrits. À la foi des doctes s'oppose ainsi l'expérience religieuse de la masse des fidèles, pour qui il « s'agissait, dans le meilleur des cas, d'obtenir la récitation par cœur de *l'Ave Maria*, du *Pater noster* et du *Credo*[210] ». L'élaboration théorique du concept de croyance, si elle est révélatrice de la relation singulière qui lie le théologien au dogme, tend cependant à masquer la réalité subjective de l'expérience religieuse de la majorité des fidèles. Croire n'est une activité de connaissance, d'intellection et de connaissance que pour un groupe restreint ; pour les autres, le verbe dénote un type d'attitude opposé, puisque pour eux « croire consiste avant tout à ne pas chercher à savoir et à ne pas intervenir sur la scène doctrinale[211] ».

C'est autour de la récitation du Credo que les enjeux de cette distinction sont les plus palpables. En effet, si l'Église décrit le Credo comme un rite par lequel s'exprime et se rejoue l'adhésion personnelle de l'individu aux Vérités Révélées, dans les faits, sa récitation n'a pas pour condition la compréhension des énoncés qui le constituent. Au contraire, on observe, au Moyen Âge, un hiatus entre, d'une part, la récitation du Credo, qui se fait en latin, et d'autre part, le fait que les fidèles ne comprennent pas cette langue.

> En y regardant de plus près, on s'aperçoit que la confession de foi, maintenue en latin dans les pays de langue romaine, n'était pas censée déboucher sur une compréhension, même minimale, du dogme, mais sur la capacité de se servir de ce latin incompréhensible à la manière d'une incantation[212].

[205] *Id.*

[206] J. WIRTH, « La Naissance du concept de croyance (XIIe-XVIIe siècles) », *op. cit.*, p. 15-16.

[207] J.-C. SCHMITT, « Du bon usage du "Credo" », *op. cit.*, p. 341.

[208] *Id.*

[209] *Id.*

[210] J. WIRTH, « La Naissance du concept de croyance (XIIe-XVIIe siècles) », *op. cit.*, p. 18.

[211] *Id.*

[212] *Id.*

La compréhension des énoncés du dogme n'est donc ni un préalable nécessaire à tout engagement dans la pratique, ni même à la récitation de ce qui se donne comme le « langage commun de la foi, normatif pour tous et unissant dans la même confession de foi[213] ». Le modèle analytique qui fait du Credo l'expression fondamentale de la nature singulière de la croyance – qui articule le cru, le croire *que*, et le croire *en* – tend ainsi à masquer la réalité qu'incarne cette pratique dans l'expérience rituelle ; plus encore, il tend à admettre comme commun à tous le rapport à la liturgie tel qu'il est thématisé pour les clercs, et qui n'est en fait valable que pour eux[214]. En ce sens, mobiliser les concepts forgés par les théologiens pour décrire l'expérience des fidèles revient à rendre invisible la différence irréductible entre l'expérience des théologiens et celle des laïcs – et à ne pas prendre en charge la dimension de justification interne au discours des premiers, qui masque leur volonté de maintenir les fidèles hors de tous débats doctrinaux[215]. Contre cette approche, il semble ainsi nécessaire de revenir de manière critique sur la façon dont les théologiens tendent à minimiser l'écart qui sépare leur propre croyance de celle de la masse des fidèles :

> On peut donc se demander si *fides* veut dire la même chose lorsqu'on parle des laïcs et des clercs, des simples et des doctes. En glosant la formule augustinienne *Credere est cum assentione cogitare*, les docteurs montrent que oui, car l'*assensio* supplée à la *cogitatio*[216].

Reste que l'*assensio* suppose un objet : l'assentiment ou l'approbation sont des attitudes à l'égard de quelque chose. Si, pour la plupart des fidèles, la *fides* n'est pas associée à un *cru*, dans quelle mesure peut-elle, d'un point de vue logique, demeurer assentiment et adhésion ? Pourquoi conserver ce concept de croyance, qui implique l'intrication entre le cru, le croire que et le croire en, dès lors que le cru est un objet flou et peu palpable pour une majorité des fidèles ? L'utilisation de ce concept ne crée-t-elle pas un biais dans l'étude de l'expérience religieuse – la maintenant comme une expérience intellective (sur le modèle de la *cogitatio*), là où elle relève manifestement plus d'un devoir d'obéissance et d'une pratique machinale de la récitation ?

2.2 Une appartenance religieuse fondée sur la foi ?

La croyance n'est pas seulement supposée dénoter l'état subjectif du fidèle : elle est par ailleurs envisagée par les théologiens comme le fondement même de l'appartenance à la communauté catholique.

---

[213] *Catéchisme de l'Église catholique*, *op. cit.*, p. 51.

[214] « Surtout, réduite à l'état d'une formule dont le sens était plus ou moins bien compris, la "prière" du *Credo* n'avait peut-être pas pour les laïcs le même sens que pour les clercs. » (J.-C. SCHMITT, « Du bon usage du "Credo" », *op. cit.*, p. 352)

[215] Schmitt souligne ainsi que « le minimum de foi "explicite" exigé des laïcs a été fixé, de manière délibérée par l'Église, comme l'unique moyen de préserver les simples chrétiens de deux dangers : d'une part, les croyances hérétiques, de l'autre les croyances "superstitieuses" du folklore. […] Or la simplicité même des "*simplices*" semblait soit les porter plus aisément à l'"erreur" s'ils prétendaient se mêler eux-mêmes de "subtilités", soit faire d'eux les proies faciles des hérétiques cherchant à les séduire. Face à ce danger l'Église choisit de mieux instruire les fidèles, mais en même temps de prêcher la soumission des "*minores*" aux "*majores*", réservant à ceux-ci la pleine "*cognitio*" de la foi et le devoir de l'enseigner, à ceux-là la "*devotio*" et le devoir d'obéissance à l'Église […]. » (*Ibid.*, p. 355)

[216] J. WIRTH, « La Naissance du concept de croyance (XIIe-XVIIe siècles) », *op. cit.*, p. 18.

L'élaboration du dogme est en effet liée, historiquement, à la nécessité de se démarquer d'un ensemble d'autres traditions et cultes[217] : être catholique, dans ce cadre, c'est accepter tel corps de doctrine et pas tel autre. Les théologiens corrèlent donc le fait d'être reconnu et de se reconnaître comme catholique à l'acceptation du dogme de l'Église. En ce sens, du point de vue de la théologie, la condition de l'appartenance à la communauté des catholiques pourrait se résumer en l'affirmation de cette idée : « *Nous croyons tout ce qui est contenu dans la parole de Dieu, écrite ou transmise, et que l'Église propose à croire comme divinement révélé*[218] ».

Pourtant, appliquer sans la questionner cette conception émique de l'appartenance religieuse, c'est perdre de vue qu'elle diffère de la manière dont les fidèles eux-mêmes conçoivent leur identité catholique. On observe en effet une déconnexion entre, d'une part, l'affirmation de son identité catholique et, d'autre part, l'acceptation des dogmes de l'Église. C'est ce que montre Guy Michelat, qui interroge des catholiques à propos de ce qu'il appelle les « croyances significatives du catholicisme », c'est-à-dire « ce qu'un catholique devrait dogmatiquement croire, même si certaines de ces croyances sont mises en sommeil par une partie du clergé (Diable, Ciel, Enfer…)[219] ». Dans ce cadre, il met en valeur que, parmi les Français qui se déclarent catholiques, seuls « 64% croient que Jésus est le fils de Dieu[220] », alors même que cette proposition est, selon les théologiens, le cœur de l'identité chrétienne[221]. L'adhésion aux dogmes de l'Église s'affaiblit ensuite avec la complexité des propositions auxquelles les catholiques sont supposés adhérer : « 51% croient à la résurrection du Christ et 40% à la présence réelle. Seulement 9% de la population donnent une réponse positive à tous les items de l'échelle. On notera que la croyance aux miracles est plus fréquente que la croyance à la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie.[222] » Une même tendance est mise en valeur par une enquête menée pour l'hebdomadaire chrétien *La Vie* en 2012 : selon cette étude, seuls 68 % des catholiques pratiquants et 18% des catholiques non pratiquants croient à la résurrection de Jésus, et respectivement 63% et 18% pensent que le monde a été créé par Dieu[223]. Il apparaît ainsi que les fidèles

[217] « Le monothéisme chrétien exclut d'autant plus fortement toute compromission avec les autres cultes qu'il se donne progressivement, au cours des premiers siècles, un corps de croyances strictement défini, un dogme. Le concile de Nicée de 325 résume celui-ci dans la formule du *Credo*. Moins d'un siècle plus tard, saint Augustin en légitime les formules dans le *De doctrina christiana*. Ce qui fonde l'obligation de la croyance chrétienne à l'exclusion de toute autre, c'est le caractère révélé de la Vérité, telle que les Écritures l'énoncent. » (J.-C. SCHMITT, *Le Corps, les rites, les rêves, le temps*, *op. cit.*, p. 80)

[218] Cité dans *Catéchisme de l'Eglise catholique*, *op. cit.*, p. 49 ; cette phrase est tirée du *Credo du Peuple de Dieu : profession de foi solennelle*.

[219] G. MICHELAT, « L'identité catholique des Français. I. Les dimensions de la religiosité », *Revue française de sociologie*, vol. 31, nº 3, 1990, p. 367.

[220] *Ibid.*, p. 368.

[221] « Pour le chrétien, croire en Dieu, c'est inséparablement croire en Celui qu'Il a envoyé, "son Fils bien-aimé" en qui Il a mis toute sa complaisance (Mc, 1, 11) ; Dieu nous a dit de l'écouter. » (*Catéchisme de l'Église catholique*, *op. cit.*, p. 43) « Nous ne devons croire en nul autre que Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. » (*Ibid.*, p. 49)

[222] G. MICHELAT, « L'identité catholique des Français. I », *op. cit.*, p. 368.

[223] Philippe Chriqui, « Grande enquête sur le rationnel et l'irrationnel dans la France d'aujourd'hui », [En ligne : http://www.lavie.fr/complements/2012/08/08/29883_1344428540_2012-07-philippe-chriqui-pour-la-vie-le-rationnel-et-l-irrationnel.pdf]. Consulté le 1 août 2017. C'est là aussi l'objet d'une réflexion de la part du magazine religieux *Pèlerin*, qui, en 2015, a commandé à l'Ifop une enquête sur « Qui sont les catholiques aujourd'hui ? ». À la question « Pour vous, qu'est-ce qu'être catholique », seuls 71% des pratiquants répondent « Croire en la résurrection du Christ » – réponse qui n'est faite que par 44% des catholiques non pratiquants. Cela suscite l'étonnement du magazine : « Dès lors, comment expliquer que cette croyance fondatrice du christianisme ne soit pas centrale pour tous les catholiques ? » (Sondage Ifop/Pèlerin, « Les catholiques en France : la nouvelle donne », [En ligne :

sont susceptibles, même quand ils le connaissent, d'adopter une attitude critique vis-à-vis du dogme, refusant d'endosser ou d'admettre un certain nombre de propositions qui le composent, et dont le sens leur paraît obscur, peu pertinent ou étrange. C'est par exemple régulièrement le cas à l'occasion des sessions CPM, qui présentent pourtant la particularité, d'une part, d'être animées par des laïcs engagés dans la vie de leur paroisse – qu'on ne peut donc suspecter d'une pratique peu régulière[224] – et, d'autre part, d'être conçues comme des temps de catéchèse censés amener les fiancés à renouer avec un dogme parfois oublié. Au cours de ces sessions, il arrive pourtant que les animateurs prennent leurs distances avec une théologie ou des éléments doctrinaux qu'ils présentent comme obscurs ou ésotériques :

> C'est Erwann qui lance la discussion, à partir d'une question qu'il adresse à l'ensemble des participants : « Comment vous définiriez le mariage religieux ? » […] Adèle prend la parole et explique que c'est un sacrement ; Erwann et Anne soulignent que c'est la réponse qu'ils attendaient. Quelqu'un évoque alors le fait que l'union devant Dieu est un analogue du mariage de Dieu avec l'Église. À cela, Erwann répond que c'est effectivement ce que disent les théologiens, mais que lui, de son côté, n'est pas « très à l'aise avec ça »[225].

Le contexte dans lequel Erwann marque sa distance à l'égard du dogme catholique n'est pas anodin : c'est la première soirée de la session CPM qu'il anime avec sa femme, au cours de laquelle il est censé présenter aux fiancés la manière dont l'Église définit le mariage. Or, précisément, elle mobilise la définition suivante :

> *Le sacrement du Mariage signifie l'union du Christ et de l'Église. Il donne aux époux la grâce de s'aimer de l'amour dont le Christ a aimé son Église ; la grâce du sacrement perfectionne ainsi l'amour humain des époux, affermit leur unité indissoluble et les sanctifie sur le chemin de la vie éternelle*[226].

Alors même qu'Erwann est supposé transmettre aux fiancés un certain nombre de contenus doctrinaux portant sur le mariage catholique, il affirme pourtant son malaise vis-à-vis de ceux-ci – mettant ainsi en valeur que certains contenus supposés faire l'objet de « croyance », ou d'adhésion de la part des fidèles, font en réalité l'objet d'une réflexion critique, et sont moins transmis que questionnés, et ce, même de la part de pratiquants fervents comme les animateurs CPM.

---

http://www.pelerin.com/A-la-une/Les-catholiques-en-France/Les-catholiques-en-France-la-nouvelle-donne]. Consulté le 1 août 2017.)

[224] Si on suit la typologie de Gabriel le Bras, on pourrait justifier la faible connaissance que les fiancés ont du dogme par le fait qu'ils appartiennent majoritairement au groupe des conformistes saisonniers (voir annexe 5, partie 1). Ce serait donc leur fréquentation « occasionnelle » de l'église qui expliquerait, chez les fiancés, leur méconnaissance et leur distance critique à l'égard du dogme (on reprend ici la typologie d'Olivier Bobineau, qui reprend celle de Le Bras en l'approfondissant : O. BOBINEAU, *Dieu change en paroisse. Une comparaison franco-allemande*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005, p. 298-299). Une telle hypothèse n'est pas possible dans le cas des animateurs qui, loin d'appartenir à la catégorie des saisonniers, font partie des fidèles que Bobineau qualifie de « pratiquants » qui associent leur fréquentation régulière de l'église à un engagement associatif qui y est directement lié. (*Ibid.*, p. 300-307). Pour plus de précisions sur ces questions, on renvoie à l'annexe 5, partie 2.

[225] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Anne et Erwann, à Chambertin, en mars 2015.

[226] *Catéchisme de l'Église catholique*, *op. cit.*, p. 352.

Pour les fidèles, il existe ainsi une déconnexion entre l'adhésion au dogme et l'appartenance religieuse – celle-ci semblant être plutôt associée au rituel de baptême qu'à la connaissance et à l'acceptation d'un contenu doctrinal[227]. C'était tout à fait palpable dans le discours des fiancés préparés au mariage. Marc-Antoine par exemple, que j'ai rencontré lors d'une soirée CPM, s'est immédiatement décrit dans notre premier échange comme un agnostique, soulignant qu'il n'adhérait pas inconditionnellement à l'idée de l'existence de Dieu – et ce, alors même qu'il avait choisi de s'engager dans un rituel catholique.

> *Marc-Antoine* – Après, moi, ma position elle est un peu particulière je pense, parce que je suis agnostique. Un vrai agnostique, c'est-à-dire que je me pose vraiment des questions. Euh… J'y réfléchis très souvent. Sans avoir la réponse. Donc ça c'est sur l'aspect « existence de Dieu », que je décorrèle complètement de la chrétienté et du catholicisme. Pour moi y'a une question qui est « est-ce que Dieu existe ou pas ? » où là je suis totalement agnostique, et la question d'être catholique ou non, où là je me pose pas la question, mais là l'aspect est plus… La question est plus sociologique. Oui, j'ai été élevé comme catholique, où j'allais à la messe tous les dimanches, où j'étais chanteur à la messe, à la chorale, où ma famille est de tradition catholique, elle était très pratiquante avant, mes parents le sont moins. Donc pour moi la question se pose pas, dans la mesure où bah y'a la question de Dieu d'un côté, la question de la religion de l'autre[228].

La manière dont Marc-Antoine présente son rapport à la religion fait apparemment émerger une tension fondamentale : d'une part, il se reconnaît comme catholique, cette appartenance étant pour lui conditionnée à une certaine expérience qu'il possède effectivement – la participation à la messe, l'éducation catholique, le passage par certains rituels incontournables – ; d'autre part, il n'adhère pas à la croyance fondamentale et constitutive de tout le dogme catholique, à savoir : « Dieu existe ». Cette tension n'en est cependant une qu'à partir du moment où l'on suppose que les théologiens décrivent de manière adéquate la nature de l'appartenance et de l'expérience religieuses de l'ensemble des fidèles. Plutôt que de mettre en valeur une tension inhérente à l'identité catholique, ces données mettent en évidence un hiatus insurmontable entre les productions discursives des théologiens et les expériences et vécus des fidèles que les premières sont pourtant supposées dénoter. C'est pour cette raison que, plutôt que de mobiliser les conceptions chrétiennes de la croyance pour rendre compte de l'état intérieur des fidèles, il devient nécessaire de *déchristianiser* nos grilles analytiques, et d'adopter une posture critique sur un concept dont l'origine chrétienne dissimule mal son insuffisance à décrire la nature de l'expérience des fidèles catholiques.

[227] Selon le sondage Ifop/Pèlerin, 72% des catholiques pratiquants et 81% des non-pratiquants pensent qu'être catholique, c'est avant tout être baptisé (SONDAGE IFOP/PELERIN, « Les catholiques en France : la nouvelle donne », *op. cit.*)

[228] Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en janvier 2015 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, dans un bar de Chambertin, à côté de l'église.

2.3 Pour une déchristianisation des concepts religieux

La mise en évidence de ces tensions rend indispensable une réflexion critique sur la réutilisation, par les chercheurs, des catégories et discours produits par les spécialistes rituels pour décrire l'expérience religieuse. Cette critique a déjà été largement menée par ailleurs en anthropologie : on a ainsi mis en évidence que collecter l'ensemble des discours produits par les spécialistes rituels pour rendre compte du type d'expérience qu'est un rituel est une mauvaise méthode. En effet, non seulement la majorité des participants au rituel ne connaissent pas ces discours, et l'expérience qu'ils ont du rituel n'en dépend donc pas[229] ; mais, plus encore, les productions discursives des spécialistes rituels tendent à articuler la pratique à un *sens*, alors même que, le plus souvent, les participants, eux, n'ont pas une conscience claire de la signification de ce qu'ils font[230]. Cette double critique, qui refuse d'envisager les discours très construits des spécialistes rituels comme reflétant une culture communément partagée, tend à s'évanouir lorsqu'il s'agit de produire une analyse du catholicisme. Cela tient sans doute au fait que la plupart des sociologues ou anthropologues qui s'intéressent à cette religion viennent eux-mêmes d'une culture largement imprégnée de la conceptualité chrétienne et en utilisent les catégories comme si elles faisaient l'objet d'une compréhension intuitive ou évidente[231]. De ce point de vue, les analyses de l'expérience religieuse catholique sont souvent prises dans ce que Pierre Bourdieu appelle une « *illusio* », à savoir « ce qui est perçu comme une évidence et qui apparaît comme illusion à celui qui ne participe pas de cette évidence parce qu'il ne participe pas au jeu[232] ».

Réutiliser les discours et concepts des spécialistes rituels comme s'ils rendaient compte de l'expérience des fidèles tend donc, non seulement à empêcher de produire une analyse réellement *critique* du fait social qu'est la religion, mais, plus encore, comme on l'a vu plus haut, à mener à des impasses analytiques et théoriques. C'est ce que met en valeur l'historien Jean-Claude Schmitt, qui souligne qu'utiliser des concepts chrétiens comme des outils analytiques pour faire l'histoire de la chrétienté est éminemment

---

[229] Il a été mis en valeur non seulement que l'interprétation des rituels telle qu'elle est formulée par les spécialistes fait l'objet d'un accès inégal de la part des différents participants ; mais aussi, et de manière corrélée, que le rituel fait l'objet d'une multiplicité d'interprétations hétérogènes, celles des spécialistes rituels n'ayant pas plus de valeur que les autres. « […] comme nous l'enseigne notre propre expérience sociale, le sens donné à un événement varie en fonction des individus, même lorsqu'existe une instance d'interprétation officielle […]. » (J. R. BOWEN, « Interprétations plurielles : la pragmatique de l'exégèse rituelle dans la société gayo », *L'Homme*, vol. 34, nº 132, 1994, p. 78)

[230] Sur ces points, on renvoie notamment aux analyses de Caroline Humphrey et James Laidlaw examinées dans le chapitre II.

[231] Ce biais fondamental est mis en évidence par l'anthropologue Joel Robbins. Pour l'anthropologue, les difficultés à construire une « anthropologie de la chrétienté » vient notamment du fait que « les chrétiens sont trop semblables dans la mesure où ils s'appuient sur une même tradition culturelle générale que les anthropologues, et trop significativement différents dans la mesure où ils puisent dans une partie de cette tradition qui s'est trouvée prise dans un dialogue critique avec les idées modernes sur lesquelles l'anthropologie est fondée ». (J. ROBBINS, « What is a Christian? Notes toward an anthropology of Christianity », *Religion*, vol. 33, nº 3, 2003, p. 192 ; c'est nous qui traduisons) C'est pour la même raison qu'une anthropologie non critique de la croyance semble vouée à l'échec : c'est à la fois un concept beaucoup trop inscrit dans notre tradition culturelle pour qu'il n'ait pas l'apparence de l'évidence et qu'il ne fasse pas l'objet d'un emploi vague ; et un concept beaucoup trop associé à un pan de la culture contre lequel la modernité s'est construite. Pour ces deux raisons, il semble que le concept doive moins faire l'objet d'une utilisation ou d'une application que d'une déconstruction rigoureuse.

[232] P. BOURDIEU, « "Intérêt et désintéressement", Cours du Collège de France à la faculté de sociologie et d'anthropologie de l'Université Lumière Lyon II », *Cahiers du GRS*, nº 7, 1988, p. 14.

problématique, car cela crée des « continuités apparentes[233] ». Dans notre cas, mobiliser le concept chrétien de croyance peut ainsi conduire à construire une continuité trompeuse entre l'expérience du clerc et l'expérience du laïc, entre ce que le théologien *dit* de sa croyance et ce que le fidèle *vit* de la sienne. Schmitt invite donc à adopter vis-à-vis des concepts chrétiens une distance critique :

> L'historien du christianisme doit, quant à lui, se défaire de l'illusion qu'il pourrait analyser son objet avec les mots de cet objet même, sans reproduire un discours tautologique qui n'explique rien et le mène au contraire dans autant d'impasses. […] Pour déjouer les ruses du vocabulaire ou l'appréhension spontanée d'une religion faussement familière, pour garder face à celle-ci la vertu d'étonnement et le recul critique de l'anthropologue, il faudrait ne plus considérer le christianisme médiéval tel qu'il nous est livré par toute la tradition savante, cléricale ou érudite. Puisque dès le mot « religion » toute approche semble biaisée, ne faut-il pas éviter un vocabulaire et un ordre d'exposition qui ne font que reproduire ceux de la doctrine ou du dogme[234] ?

L'historien envisage cette nouvelle manière d'appréhender le fait religieux comme une tentative de « déchristianisation[235] » de la méthode de recherche. Il s'agit en effet pour le chercheur de ne plus accepter de calquer la construction et les problématiques de son analyse sur les thèmes et les constructions conceptuelles des théologiens[236]. Une première conclusion s'impose donc : ce n'est pas parce que le concept de croyance, dans sa complexité, trouve son origine dans la réflexion théorique des théologiens chrétiens qu'il doit être envisagé comme décrivant de manière adéquate la nature de l'expérience religieuse catholique. Le fait que les théologiens chrétiens aient leur propre manière de narrer ce qu'ils estiment être le contenu de leur expérience ne doit plus constituer un point de départ pour l'analyse, une évidence qu'il s'agirait de gloser : au contraire, c'est plutôt parce que les catholiques ont, au cours de l'histoire, élaboré un important dispositif conceptuel pour rendre raison de leur pratique que ce dernier mérite de faire l'objet d'une déconstruction critique.

3. Les énoncés religieux sont-ils à même de produire de la croyance ?

Rien n'oblige le chercheur à mobiliser le concept de croyance lorsqu'il analyse l'expérience religieuse catholique. Le fait que le discours théologique fasse de l'attitude de croyance le cœur de la vie religieuse ne

[233] J.-C. SCHMITT, *Le Corps, les rites, les rêves, le temps*, *op. cit.*, p. 34.

[234] J.-C. SCHMITT, « Du bon usage du "Credo" », *op. cit.*, p. 34-36.

[235] J.-C. SCHMITT, *Le Corps, les rites, les rêves, le temps*, *op. cit.*, p. 41.

[236] Cet axe de critique n'est pas propre à l'histoire, et on le retrouve par exemple dans l'analyse que Héran fait du livre de Lambert. Héran souligne en effet une difficulté de méthode interne à cet ouvrage, qui, lorsqu'il examine le rapport aux rites, se fonde sur des témoignages oraux, mais qui, dès qu'il cherche à caractériser « la construction de la conscience religieuse » ne s'appuie plus que « sur des extraits du Catéchisme diocésain ou du Livre de Lectures en usage à l'école catholique ». (F. HERAN, « Le rite et la croyance », *op. cit.*, p. 249 ; voir aussi : Y. LAMBERT, *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Éditions du Cerf, 1985, p. 69-77) Cela pose une difficulté fondamentale, que Héran rappelle ainsi : « Fidèles à leur mission normative, ces textes officiels énoncent ce qu'il faut croire et non ce que l'on croit ». (F. HERAN, « Le rite et la croyance », *op. cit.*, p. 250)

saurait constituer une raison suffisante pour faire de ce concept un paradigme d'analyse. Dire cela n'est cependant pas suffisant : on se propose donc dans cette nouvelle partie d'examiner les autres raisons qui justifieraient de mobiliser le concept de croyance pour étudier le phénomène religieux catholique, et, plus spécifiquement, celles qui tendent à envisager la croyance comme le type de rapport singulier par lequel un sujet peut se lier à des énoncés aussi complexes que les énoncés religieux. La croyance telle qu'elle est définie dans le contexte chrétien établit en effet un parallèle fondamental entre la nature de l'objet de la croyance et le type d'attitude subjective qu'il génère. Comme le souligne François Bousquet : « pas de foi sans révélation, mais la révélation est pour la foi, et il faut surtout s'occuper de leur correspondance : *l'acte de croire prend la forme spécifique de son objet*, comme on finit toujours par ressembler à ce qu'on aime[237] ». Une telle manière de présenter les choses met en évidence que la forme singulière du contenu propositionnel composant le *cru* suscite un type de jugement de vérité particulier (le *croire que* ou croyance propositionnelle), qui fonde alors une attitude affective tout aussi spécifique (le croire *en* ou croyance fiduciaire). Décrire ainsi la croyance, c'est admettre que le contenu du cru *est à même* de produire une telle attitude, c'est-à-dire qu'il consiste en des contenus propositionnels accessibles aux fidèles, ou, plus précisément, qui peuvent faire l'objet d'une transmission, d'une compréhension et d'une rétention assortie d'adhésion. Ce présupposé est notamment au cœur de l'épistémologie des croyances, qui s'interroge sur la rationalité de celles-ci[238] et propose, pour étudier les croyances présentant la particularité d'être religieuses, de partir d'une analyse des énoncés qui constituent les contenus crus qu'il est possible d'attribuer à un fidèle :

> Ceci suppose une certaine description des croyances religieuses avant toute forme d'évaluation. […] L'épistémologie des croyances religieuses étudie globalement des croyances propositionnelles, des croyances ayant la forme suivante : X croit que *p*[239].

Nous nous proposons donc ici d'étudier la forme singulière des énoncés religieux qui composent le dogme chrétien, pour déterminer si la nature de ces énoncés les rend à même de produire une attitude de croyance qui s'apparente à un tenir-pour-vrai suscitant une adhésion affective. C'est en effet cette idée qui conditionne le projet des épistémologues de la croyance[240] : ce n'est que parce qu'ils définissent la croyance

---

[237] F. BOUSQUET, « Benoît XVI et la foi chrétienne hier et aujourd'hui », *op. cit.*, p. 20-21.

[238] « L'épistémologie des croyances religieuses analyse celles-ci en se demandant si elles peuvent être rationnelles, dans quelles circonstances et à quelles conditions. » (Y. SCHMITT, « L'épistémologie des croyances religieuses au prisme des sciences sociales », *op. cit.*, p. 157)

[239] *Id.*

[240] Parmi les épistémologues de la croyance, on renvoie plus spécifiquement à ceux qui ont proposé des modèles d'évaluation ou de justification des idées religieuses : William P. Alston (voir : W. P. ALSTON, « Realism and the Christian Faith », *op. cit.*) ; Alvin Plantinga (voir : A. PLANTINGA, *Knowledge and Christian belief*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 2015) ; Roger Pouivet (voir : R. POUIVET, « Sur la rationalité des croyances religieuses », *ThéoRèmes. Enjeux des approches empiriques des religions*, nº 1, 15 décembre 2011 ; R. POUIVET, « Christianisme, épistémologie et sciences humaines », *Archives de sciences sociales des religions*, nº 169, 5 juin 2015, p. 143-156) ; Yann Schmitt (voir : Y. SCHMITT, « L'épistémologie des croyances religieuses au prisme des sciences sociales », *op. cit.*) ; Richard Swinburne (voir : R. SWINBURNE, *Faith and reason*, *op. cit.*) ; ou Peter Van Inwangen (voir : P. VAN INWAGEN, « Dieu est-il une hypothèse non nécessaire ? », *Klesis - Revue philosophique*, nº 17, 2010, p. 16-36). Il ne s'agit nullement pour nous d'affirmer ici que ces auteurs auraient une position similaire sur ces questions. Au contraire, on peut, *a minima*, distinguer trois manières d'affronter le problème de l'épistémologie des croyances : un modèle « modeste », où les croyances religieuses sont envisagées comme semblables à l'ensemble des autres croyances portant sur le monde ;

comme une attitude de « tenir-pour-vrai » et qu'ils attribuent aux fidèles des contenus crus, qu'il leur est possible d'interroger la prétention à la vérité de ces contenus, c'est-à-dire qu'il devient effectivement nécessaire de mesurer l'adéquation ou l'écart entre la valeur de vérité des énoncés composant le cru et le jugement de vérité qu'ils sont censés générer chez le fidèle[241]. On voudrait d'abord mettre en évidence que les contenus apparemment crus ne font en fait que très peu l'objet de connaissance et de compréhension de la part des fidèles – si bien que se demander si ceux-ci sont rationnels n'est un problème que pour le philosophe, et pas pour les pratiquants. On proposera alors d'inverser la démarche de l'épistémologie de la croyance pour analyser la manière dont un sujet se lie à des énoncés : plutôt que de postuler un rapport de croyance, et donc de tenir-pour-vrai, entre un sujet et des contenus propositionnels supposés, on verra qu'il est plus heuristique de partir de la spécificité des énoncés effectivement prononcés, entendus, discutés pour se demander sous quelle modalité un sujet peut se lier à eux.

3.1 Rendre compte de la valeur épistémique des énoncés religieux

L'épistémologie des croyances religieuses se donne un objet sensiblement différent de celui des chercheurs en sciences sociales qui entendent décrire l'expérience catholique à partir de la conceptualité des théologiens. Il ne s'agit plus d'admettre que le concept de croyance, parce qu'il trouve son origine dans la tradition chrétienne, porte en lui une valeur descriptive indéniable, mais il s'agit de produire une analyse des contenus propositionnels qui constituent le dogme pour montrer que ceux-ci portent une vérité que le croyant reconnaît, ce qui justifie son attitude subjective d'adhésion. Dans ce cadre, la valeur attribuée aux contenus de croyance n'est plus la même que dans le modèle proposé par les théologiens. Dans ce dernier cas, la croyance catholique est décrite comme spécifique dans la mesure où les énoncés qui la composent ont une origine transcendante. C'est même *précisément* parce que ces énoncés proviennent de l'autorité divine qu'ils suscitent une foi qui se caractérise comme une certitude non comparable à celle que produit le constat empirique de l'adéquation d'un jugement au réel :

> La foi est *certaine*, plus certaine que toute connaissance humaine, parce qu'elle se fonde sur la Parole même de Dieu, qui ne peut pas mentir. Certes, les vérités révélées peuvent paraître obscures à la raison et à

un modèle « réaliste indirect » où les énoncés religieux sont dits pouvoir être vrais si on cesse de limiter les faits au réel perçu ; un modèle « réformé » qui fonde la vérité des croyances religieuses sur la capacité (ou *sensus divinatis*) qu'on a à les produire. Il ne s'agit pas pour nous ici de détailler ces trois modalités d'évaluation des croyances religieuses. Il nous semble en revanche possible et heuristique de dégager la problématique commune qui permet de lier ces différentes approches sous la désignation d'« épistémologies de la croyance » et d'évaluer la pertinence d'une telle problématisation – d'où découlent ensuite les différentes modalités de réponses possibles qu'on a présentées.

[241] Si cette question se pose, c'est d'abord parce que le pluralisme religieux la constitue en problème. Comme le souligne ainsi Yann Schmitt, le pluralisme religieux devrait remettre en question le *tenir-pour-vrai* qui constitue la base de la croyance, le constat que d'autres dogmes existent devant pousser à une forme de scepticisme et de suspension de son jugement sur la vérité interne à ses propres croyances. Voir Y. SCHMITT, « Introduction », dans *Religion et vérité*, Paris, CNRS Éditions, à paraître (Nous tenons à remercier l'auteur de nous avoir communiqué le manuscrit de l'introduction pendant la rédaction de cette thèse).

> l'expérience humaines, mais "la certitude que donne la lumière divine est plus grande que celle que donne la lumière de la raison naturelle"[242].

L'épistémologie des croyances religieuses, par contraste, n'isole pas les énoncés religieux, mais en fait un cas de croyances parmi d'autres : elle interroge leur valeur épistémique de la même manière qu'elle interroge celle de contenus de croyance portant sur le monde[243]. Dans ce cadre, le projet de l'épistémologie des croyances religieuses est d'isoler et identifier les contenus propositionnels qui constituent les croyances religieuses et de vérifier qu'ils portent bien, en eux-mêmes, des raisons de produire une adhésion ou un jugement de vérité[244]. Le travail de l'épistémologue suppose ainsi d'isoler les contenus *p* qui constituent le *cru*, puis de trouver, au sein de ce contenu, des raisons d'entraîner un assentiment, pour enfin examiner la légitimité de ces raisons à partir des exigences de la rationalité[245]. On admet donc que c'est un examen des contenus propositionnels portés par les énoncés constituant le dogme qui permet de comprendre l'attitude du croyant – non seulement de l'évaluer, mais aussi de l'expliquer et la décrire de manière pertinente[246].

Comment les contenus attribués aux croyants sont-ils caractérisés par cette approche ? Quelle forme doivent-ils prendre pour être susceptibles d'une analyse en termes de valeur épistémique ? Selon Yann Schmitt, les croyances religieuses peuvent se résoudre en des « contenus propositionnels théistes », qui sont des propositions de la forme « <Dieu existe>, <Dieu est omniscient> ou <Dieu est la personne la plus digne de louanges>[247] », c'est-à-dire des « propositions faisant l'objet de discussions selon des méthodes philosophiques, discussions à l'intérieur d'une religion, entre des croyants de religions différentes et entre des croyants et des athées[248] ». C'est là, à notre sens, un premier biais : les contenus *p* ainsi analysés ne sont pas les contenus concrets auxquels les fidèles ont effectivement affaire : ce sont plutôt des propositions

[242] *Catéchisme de l'Église catholique*, *op. cit.*, p. 45.

[243] « Ma croyance en l'existence de Dieu est exactement comme ma croyance en l'existence du monde matériel, comme ma croyance que les formes humaines avec lesquelles je suis en interaction quotidienne ont une vie mentale intérieure semblable à la mienne, comme ma croyance au libre arbitre, ma croyance en une vérité objective et ma croyance en une moralité objective. » (P. VAN INWAGEN, « Dieu est-il une hypothèse non nécessaire ? », *op. cit.*, p. 33)

[244] « Le philosophe s'interroge sur la *valeur épistémique* des croyances religieuses, souvent en examinant leur justification. Avons-nous le droit d'avoir des croyances chrétiennes ? Sommes-nous intellectuellement autorisés à accepter le contenu du *Credo* ? En quoi consistent de bonnes raisons de croire en Dieu ? » (R. POUIVET, « Christianisme, épistémologie et sciences humaines », *op. cit.*, p. 145-146)

[245] « Le point important est avant tout de remarquer qu'un contenu *p* est cru et qu'en le croyant, X s'engage d'une manière ou d'une autre à le tenir pour vrai. L'épistémologue intervient ainsi pour évaluer si le contenu est crédible et si la manière de croire est légitime du point de vue d'exigences de rationalité à définir. » (Y. SCHMITT, « L'épistémologie des croyances religieuses au prisme des sciences sociales », *op. cit.*, p. 158)

[246] Dans sa discussion des théories de Wittgenstein, Yann Schmitt fait ainsi de la réflexion portant sur la vérité des croyances un élément central et fondateur de la vie religieuse des fidèles, qui explique l'augmentation ou la diminution de leur foi : « Il appartient aussi à la pratique du croyant de s'interroger sur la vérité de ce qui est cru, et parfois, indépendamment de sa foi. La reconnaissance des possibles erreurs dans le contenu de la croyance peut mener à une perte progressive de la foi. » (Y. SCHMITT, « Une défense du théisme. Critique d'un usage antiréaliste de Wittgenstein », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Tome 95, n° 4, 1er juillet 2012, p. 870-871)

[247] *Ibid.*, p. 861.

[248] *Ibid.*, p. 867.

formées par des doctes[249], qui présentent la particularité de synthétiser en un jugement prédicatif des idées disséminées dans de nombreux énoncés à la forme complexe. J'ai ainsi été frappée de remarquer, à l'occasion de mon terrain, que les fidèles n'ont qu'exceptionnellement affaire à des contenus propositionnels généraux portant sur la nature de Dieu par exemple. Les énoncés avec lesquels ils sont mis en contact à l'occasion des temps de catéchèse peuvent avoir des formes très différentes. Il peut s'agir de préceptes ou injonctions éthiques à la forme générale et abstraite – comme la formule « On ne se marie pas parce qu'on s'aime, on se marie pour s'aimer »[250]. Il peut aussi s'agir de récits ou paraboles tirés des Saintes Écritures, qui jouent sur des images et dont le sens est parfois difficile à saisir – comme la parabole du Semeur (Mt, 5 : 13) ou la parabole du Fils prodigue (Lc, 15 : 11-32)[251].

Au CPM de Gevrey, un temps important de la préparation au mariage est consacré à une réflexion autour de la parabole du Fils prodigue. Après la lecture du texte, les fiancés sont invités à partager ce qu'ils en ont compris en présentant leurs « phrases pique » et leurs « phrases cœur », c'est-à-dire, respectivement, les phrases qui leur ont déplu ou qui les ont choqués, et les phrases qu'ils ont particulièrement aimées. C'est dans ce cadre qu'il m'a été donné de faire un double constat. D'une part, il apparaît que le sens de ce type de textes est peu clair pour les fiancés, qui ont du mal à en avoir une compréhension intuitive – ce qui tend d'ailleurs à parasiter leur adhésion aux préceptes qu'il est supposé véhiculer. D'autre part, seuls les prêtres ont la capacité d'isoler, à partir de la lecture des Écritures, des propositions prédicatives simples comme celles étudiées par l'épistémologie des croyances – les fidèles, en revanche, peinent à voir le lien entre une telle formule synthétique et les énoncés composant le texte lu.

> C'est Anna qui prend la parole en premier : elle explique qu'elle trouve tout le texte pique. Elle est d'accord avec le fils aîné. Et du coup, elle précise qu'elle se dit qu'elle n'a pas dû comprendre le texte. […] Jacqueline [une des animatrices] tente alors de souligner l'importance de la miséricorde. Anna demande : « Mais est-ce qu'on ne peut pas faire la fête pour le quotidien et pas seulement pour la miséricorde ? »
> Le prêtre demande alors : « Je peux prendre la parole ? Je vais vous enfoncer : vous raisonnez tous comme des comptables. Ou bien on calcule, ou bien on reprend tout. Là, le père reprend son fils, sans compter. »[252]

C'est l'écart existant entre le sens que le prêtre extrait du texte et le type de compréhension qu'il suscite chez les fiancés qui le lisent qui est ici frappant. Comme le fait d'ailleurs remarquer le prêtre, à part une fiancée, tous les autres participants ont conçu une interprétation du texte en décalage avec le sens que lui attribue l'Église – tout en ayant l'intuition que cette interprétation ne devait pas être la bonne, puisqu'elle conduisait à un sentiment négatif à l'égard du texte. Le type d'effet cognitif ou l'attitude de méfiance suscitée par le texte chez les fiancés tient largement à sa forme complexe : il est à la fois relativement long, lie

[249] Ce que Schmitt ne manque d'ailleurs pas de rappeler : « Le théisme comporte des propositions comme <Dieu existe>, <Dieu est omnipotent>, etc. Il est difficile de nier l'existence de *discussions philosophiques* sur le théisme au sein et à l'extérieur des grandes religions. » (*Id.* ; c'est nous qui soulignons.)

[250] On étudiera cette formule au chapitre V.

[251] On étudiera les modalités de lecture de ces textes dans le chapitre VI.

[252] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM à l'église de Gevrey, en janvier 2016.

plusieurs idées différentes et fonctionne comme une allégorie, le sens explicite du texte devant rendre perceptible un sens latent plus essentiel. Ainsi, lorsque, à la fin de l'exercice, le prêtre ou un animateur extrait de la parabole la proposition *p* suivante <Le pardon est inconditionnel>, celle-ci doit être nécessairement envisagée comme une formalisation procédant par abstraction et contraction d'un sens qui n'apparaît jamais comme tel dans l'ensemble des propositions qui constituent la parabole[253]. Ce point n'est pas anodin, dans la mesure où le type d'adhésion qu'une proposition comme <Le pardon est inconditionnel> peut produire ne saurait être le même type d'état cognitif que celui créé par l'ensemble propositionnel complexe et hermétique que constitue la parabole dans son intégralité.

En ce sens, l'un des biais de l'épistémologie des croyances religieuses revient à abstraire de l'ensemble du dogme un certain nombre de propositions – <Dieu existe>, <Dieu est omnipotent>, <Dieu a créé le monde> – pour envisager leur rapport à la vérité, alors même que les propositions concrètes auxquelles les fidèles ont affaire ne sont pas de cette nature, ne constituent pas des jugements prédicatifs simples. C'est là ce qui nous paraît être une difficulté de méthode fondamentale : s'il s'agit d'évaluer la valeur épistémique des contenus crus pour interroger la pertinence des croyances, alors il semble nécessaire de partir de la nature singulière des contenus propositionnels auxquels le sujet se confronte, pour déterminer s'ils produisent effectivement un rapport de compréhension et d'adhésion descriptible comme une attitude de « tenir pour vrai » – sans quoi c'est toute la problématique de l'épistémologie des croyances qui devient peu opérante.

Une manière de contourner cette difficulté revient en fait à faire de tous les énoncés de croyance des dérivés d'une croyance fondamentale, qui pourrait s'énoncer sous la forme propositionnelle <Dieu existe> : « On peut tourner les choses dans tous les sens que l'on veut et tâcher de finasser : dans les trois grandes religions monothéistes, les croyances religieuses supposent *fondamentalement* la croyance qu'un certain Être existe, Dieu.[254] » Une fois le cru réduit à ce contenu propositionnel simple – postulé par l'ensemble des énoncés propositionnels complexes –, il devient possible d'admettre que les fiancés en comprennent le sens – « Dieu est un être réel » – et qu'ils estiment que cette phrase est vraie – c'est-à-dire qu'il existe factuellement dans l'au-delà un être qui est Dieu. De la simplicité de la forme de l'énoncé semble découler la simplicité et l'univocité de l'attitude à son égard : « Pour beaucoup de gens dans le monde, que Dieu ait créé le monde est une vérité du même ordre que l'existence des choses qui les entourent, de leur famille ou de leur maison. C'est une vérité objective.[255] » Le contenu *p* <Dieu existe> serait ainsi, pour ceux qui se vivent comme chrétiens, une réalité *objective*, c'est-à-dire un état de fait au même titre que l'ensemble des réalités factuelles que nous percevons dans l'expérience. Une première manière de répondre à cet argument reviendrait à souligner que, pour une majorité de catholiques la question de l'existence de Dieu est plus associée au doute

[253] On pourrait, de ce point de vue, reprendre l'argument que Jean-Jacques Rousseau formule à propos des fables de La Fontaine dans l'*Émile* : il distingue les idées que sont censées porter les fables – et qui sont subsumables en une morale, contenu propositionnel simple – de la forme dans laquelle elles sont transmises – qui parasite la représentation claire de ces idées et donc leur intellection. (J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 140-143)

[254] R. POUIVET, *Qu'est-ce que croire ?*, Paris, Vrin, 2003, p. 44.

[255] R. POUIVET, « Christianisme, épistémologie et sciences humaines », *op. cit.*, p. 145.

qu'à l'affirmation certaine – ce qui constitue d'ailleurs, fondamentalement, le pari de la foi. Pour la plupart des fidèles – qu'ils soient dévots ou peu pratiquants – la foi se caractérise fondamentalement par ce qui la distingue d'une certitude rationnelle, et ne se pense pas en termes de valeur de vérité[256]. Cela est particulièrement palpable si on compare l'analyse que Roger Pouivet fait du Credo à la manière dont Vincent, animateur et chef d'équipe au CPM de Gevrey et catholique pratiquant, évoque auprès des fiancés qu'il cherche à évangéliser la complexité de son propre rapport à la récitation de cette formule.

> Être chrétien, c'est croire que Dieu est le créateur tout-puissant du ciel et de la terre, de l'univers visible et invisible. En récitant le *Credo*, viendrait-il au croyant l'idée de dire, pour que ce soit plus sérieux : "Je crois en Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, mais, bon, c'est là une conviction subjective dénuée de certitude objective" ?[257]

> Vincent distribue alors un texte : « Je crois en Dieu ». Il explique : « Si vous faites une messe à votre mariage, il y aura le Credo. Il faut que vous vous demandiez si vous l'acceptez ou non. » […] Il poursuit : « Quand on prend chaque phrase individuellement, on peut dire "moi j'y crois pas". Pour moi, ça a été un dur combat d'accepter le Credo. *Un prêtre m'a dit que lui aussi il doutait. Je ne suis pas seul : on est une assemblée, tous ensemble nous y croyons.* » Il explique ensuite que le Credo est la foi de l'Église. « Je me suis dit : "si t'aimes le Dieu d'amour, vas-y, accepte le Credo." Si vous n'acceptez pas toutes les phrases du Credo, vous aurez toute la vie pour cheminer. Le cheminement, ce n'est que des rencontres. »[258]

Vincent – qui endosse pourtant, en tant qu'animateur, le rôle d'un modèle de parcours dans la foi pour les fiancés – insiste largement sur la difficulté à endosser pleinement les propos récités dans le Credo, et sur le fait que les énoncés du dogme ou les énoncés rituels font moins l'objet d'une compréhension intuitive associée à un jugement d'assentiment qu'ils ne font l'objet d'un *travail* sur soi, d'un « *combat* » prenant la forme d'une réflexion. De ce point de vue, il nous semble ainsi complexe de réduire, comme le fait Pouivet, le fait d'être chrétien ou la récitation du Credo à un type d'attitude univoque : au contraire, c'est la complexité et l'ambiguïté de l'état associé à la croyance ou à la récitation du Credo qui semble central pour les fidèles. Peut-on alors imaginer qu'il est réellement fécond, pour rendre raison de la manière dont un sujet se lie à des énoncés religieux, de prendre pour paradigme analytique celui de la croyance ? Une telle manière

[256] De nombreux fiancés précisent ainsi qu'ils ne « savent pas » quoi penser de l'existence de Dieu, précisant qu'ils sont « dans l'interrogation » (Laura, lors d'une session CPM à Gevrey en janvier 2016 ou Marc-Antoine, lors d'un entretien semi-directif en janvier 2015), qu'ils « ont envie d'y croire » (Bruno, lors d'une préparation avec le père François en novembre 2014) ou qu'ils n'ont pas vraiment de « raisons » de croire (Violette, Anna et Guillaume lors d'une session CPM à Gevrey en janvier 2016). Un échange entre fiancés à qui on demandait les raisons de leur croyance en Dieu est à cet égard particulièrement révélateur. « Laura répond : "Je ne veux choquer personne, mais je ne peux pas dire que j'y crois ou pas. J'y réfléchis, je me tourne vers la spiritualité, mais je suis encore dans l'interrogation et pas dans la croyance." Anatole : "Je trouve ça rassurant ce que tu dis. *Parce que quand tu réfléchis, tu ne te dis pas 'Évidemment j'y crois !'*" » (Extraits de carnet de terrain lors de la session intensive de préparation au mariage de l'église de Gevrey, en janvier 2016.)

[257] R. POUIVET, « Christianisme, épistémologie et sciences humaines », *op. cit.*, p. 144.

[258] Extraits de carnet de terrain lors de la session intensive de préparation au mariage de l'église de Gevrey, en janvier 2016 ; c'est nous qui soulignons.

de faire les choses ne revient-elle pas au contraire à postuler comme nécessaire l'adhésion à des énoncés ne pouvant en réalité pas justifier cette dernière, la rendant alors irrationnelle ?

3.2 Des énoncés destinés à parasiter la compréhension

Le présupposé fondamental qui ordonne toutes les épistémologies de la croyance religieuse est que, face à un contenu propositionnel *p* de nature religieuse, le croyant adopte une attitude d'adhésion, qu'il en reconnaît la vérité. Dès lors, est admise comme un postulat l'idée selon laquelle l'attitude qu'est la croyance serait fondamentalement *rapport à un contenu*, rapport conçu comme un tenir-pour-vrai. Cela revient à envisager que, pour s'engager dans une activité religieuse quelconque, il est nécessaire de disposer d'un certain nombre de représentations, de porter sur elles un jugement, et de les tenir pour vraies – et c'est en ce sens que la croyance serait le support et la condition de tout engagement dans le rituel. Une telle approche nous semble présenter le double défaut de postuler qu'à l'origine de toute action doit nécessairement avoir lieu un jugement dépendant de représentations sur le monde[259] et de nier la nature singulière des énoncés religieux, constitués de telle sorte qu'ils parasitent une telle attitude cognitive. Nous voudrions donc repartir de la forme particulière des énoncés du dogme auxquels se confrontent les croyants : est-elle à même de produire l'« attitude propositionnelle[260] » sous-tendue par le terme « croyance » ?

Il faut d'abord souligner que les termes qui constituent les propositions religieuses sont mobilisés en un sens qui ne saurait être leur sens commun ou littéral, sans quoi ces propositions ne pourraient faire l'objet d'une adhésion quelconque. Ainsi des phrases comme celle qui qualifie, dans le *Catéchisme de l'Église catholique*, la communion : « c'est par ce sacrement que nous nous unissons au Christ qui nous rend participants de son Corps et de son Sang pour former un seul corps[261] ». Cette proposition ne saurait être entendue qu'en un sens métaphorique : le catholique qui communie constate bien qu'il ne s'« unit » pas au Christ au sens littéral pendant l'Eucharistie. Les termes mobilisés dans les énoncés religieux le sont ainsi en un sens tout à fait particulier – métaphorique, poétique ou symbolique – qui suppose une forme de compréhension spécifique, qui ne relève pas de la compréhension intuitive, mais repose sur le déchiffrement d'un sens latent. Dans ce cadre, il est difficile d'imaginer que <je suis en Dieu> fasse l'objet d'une attitude cognitive identique à <il pleut>, la première proposition parasitant la capacité du sujet à en tirer immédiatement une représentation claire, contrairement à la seconde. La première proposition suppose une *interprétation*[262], et donc un type d'attitude cognitive légèrement différent de la compréhension directe.

L'anthropologue Dan Sperber a cherché à rendre raison de la différence existant entre ces types de contenus propositionnels en distinguant deux types de représentations : les représentations

[259] Ce point fera l'objet d'un développement dans le chapitre II.

[260] B. RUSSELL, *An Inquiry into Meaning and Truth : The William James Lectures for 1940 delivered at Harvard University*, London, New York, Routledge, 1997, p. 167-168.

[261] *Catéchisme de l'Église catholique*, *op. cit.*, p. 286.

[262] D. SPERBER, « Les croyances apparemment irrationnelles », *op. cit.*, p. 70.

propositionnelles et les représentations semi-propositionnelles. Il définit les choses ainsi : « une représentation est *propositionnelle* lorsqu'elle suffit à identifier une proposition et une seule, et qu'elle est *semi-propositionnelle* lorsqu'elle n'y suffit pas[263] ». La représentation semi-propositionnelle entraîne un type d'attitude cognitive complexe, puisqu'elle inclut l'hésitation entre plusieurs interprétations possibles, et donc un état d'incertitude et de flottement. Cependant, certaines représentations semi-propositionnelles sont susceptibles, dans un deuxième temps, d'identification : l'interprétation « bonne » peut être trouvée. C'est le type de cas qu'on rencontre face à des propositions dont la signification d'un des termes ne nous est pas connue, mais qu'on peut fixer à l'issue d'un travail d'interprétation[264]. Ces propositions ne doivent pas être confondues avec des représentations semi-propositionnelles dont la forme les rend impropres à recevoir une interprétation définitive. C'est le cas des énoncés religieux, qui lient entre eux des idées fondamentalement incompatibles, qui parasitent la possibilité même de l'établissement d'une quelconque représentation. « Jésus est mort et est ressuscité », « Dieu unique est en trois personnes, le Père, le Fils et le Saint Esprit », « Marie, la mère de Jésus, est vierge » sont ainsi des propositions qui présentent la singularité de porter une contradiction. Cela doit faire l'objet d'un examen élaboré, dans un contexte logique où la condition fondamentale de toute prédication est le principe de non-contradiction[265]. Parce qu'elles reposent sur des contradictions logiques – « Marie, la mère de Jésus, est vierge » affirme à la fois *p* et non-*p* – qui rendent le sens véhiculé par la proposition quasiment insaisissable, parasitent la production d'une quelconque représentation à partir de son contenu, et rendent leur compréhension analytique partielle ou impossible, ces types de propositions tendent à produire un état cognitif tout à fait singulier[266]. Celui-ci ne saurait alors être décrit comme une « attitude propositionnelle », c'est-à-dire comme un état mental d'acceptation d'une proposition. Au contraire : parce que les propositions du dogme ne sont pas susceptibles

[263] *Ibid.*, p. 71.

[264] *Ibid.*, p. 72.

[265] « Le principe le plus sûr de tous est celui sur lequel l'erreur est impossible ; car nécessairement un tel principe est le plus connu (de fait, tous se trompent sur ce dont ils n'acquièrent pas la connaissance) et n'est pas une hypothèse. En effet, le principe que doit nécessairement posséder celui qui acquiert la connaissance de n'importe lequel des êtres n'est pas une hypothèse ; ce qu'apprend nécessairement à connaître celui qui apprend à connaître quoi que ce soit, nécessairement aussi il le possède au départ. […] Quel est le principe ? Après cela, énonçons-le : c'est qu'il est impossible que le même appartienne et n'appartienne pas en même temps à la même chose et du même point de vue […]. » (ARISTOTE, « Livre Γ », dans *Métaphysique*, Paris, Flammarion, 2008, p. 153)

[266] De nombreux travaux en anthropologie et en psychologie cognitives ont montré que les entités convoquées par les discours religieux présentaient la spécificité de défier l'ontologie implicite dont on dispose. C'est le cas par exemple de Pascal Boyer, qui propose de définir les concepts religieux autour de deux conditions : « La première est qu'ils violent certaines prédictions des catégories ontologiques. La seconde est qu'ils en préservent d'autres. » (P. BOYER, *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Paris, Robert Laffont, 2001, p. 92) Justin Barrett et Keil franchissent un pas supplémentaire en insistant sur les complexités propres aux grands monothéismes : le Dieu chrétien, par exemple, ne se contente pas de violer certaines prédictions des catégories ontologiques, il est caractérisé par une différence ontologique. (J. L. BARRETT et F. C. KEIL, « Conceptualizing a nonnatural entity: anthropomorphism in God concepts », *Cognitive Psychology*, vol. 31, nº 3, 1996, p. 219-223) C'est cette propriété qui permet d'expliquer que les représentations de ces entités se transmettent et se mémorisent selon des modalités particulières, non pas sur le mode de n'importe quelle autre connaissance. (Voir par exemple : P. BOYER, *Et l'homme créa les dieux*, *op. cit.*, p. 115-132 ; D. SPERBER, « The modularity of thought and the epidemiology of representations », dans L. A. Hirschfeld et S. A. Gelman (éd.), *Mapping the mind: Domain specificity in cognition and culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 39-67 ; J. L. BARRETT, R. A. RICHERT et A. DRIESENGA, « God's Beliefs versus Mother's: The Development of Nonhuman Agent Concepts », *Child Development*, vol. 72, nº 1, 2001, p. 50-65)

de donner lieu à des représentations, elles favorisent moins une adhésion qu'une indétermination, une irrésolution et une réflexion qui n'ont pas pour objet de mener à une compréhension, mais ne valent qu'en elles-mêmes, deviennent leurs propres objets.

> L'ensemble d'interprétations que détermine une représentation semi-propositionnelle et l'exploration de cet ensemble peuvent avoir plus de valeur qu'aucune de ces interprétations prises à part. L'illustrent aussi bien le slogan relativiste, l'enseignement d'un maître du zen, la philosophie de Kierkegaard, et, en général, les textes poétiques. Leur contenu est d'emblée semi-propositionnel. Le locuteur ou l'auteur n'a pas pour intention d'exprimer une proposition précise. Il veut plutôt ouvrir un champ d'interprétations possibles et inciter l'auditeur ou le lecteur à explorer ce champ en y cherchant l'interprétation la plus pertinente pour lui. Les idées que cette exploration éveillera au passage peuvent suffire à la justifier même si, ou plutôt surtout si, en fin de compte, aucune interprétation ne se révèle comme étant la seule et unique bonne[267].

De telles propositions génèrent moins chez le sujet la compréhension nécessaire à tout jugement de vérité qu'un état d'hésitation sur le sens même à leur donner[268] : c'est ce qu'Albert Piette qualifie d'« ambivalence cognitive[269] ». Parce qu'ils font l'objet d'une indétermination fondamentale, ces énoncés religieux ne sauraient être ni vérifiés ni falsifiés, et parasitent ainsi chez le sujet la propension à les envisager à l'aune d'une correspondance à une réalité factuelle[270] – correspondance qui suppose, pour être établie, de former une représentation, ensuite comparable à la réalité factuelle. Cette propriété les rend fondamentalement et irréductiblement différents de l'ensemble des propositions qui entendent décrire le monde, et qui sont susceptibles d'être rapportées à leur valeur épistémique.

Une telle analyse des énoncés religieux doit nous inviter à revenir de manière critique sur le postulat fondamental de l'épistémologie des croyances religieuses : « Le point important est avant tout de remarquer qu'un contenu *p* est cru et qu'en le croyant, X s'engage d'une manière ou d'une autre à le tenir pour vrai[271] ». Cette définition de l'attitude de croyance qui serait au fondement de toute vie religieuse permet-elle de cerner, non seulement le type d'état cognitif produit par les énoncés religieux, mais, plus encore, la nature de l'expérience religieuse du sujet catholique ? Il semble au contraire qu'elle présente un double risque. D'une part, elle masque la spécificité des énoncés et représentations concrets auxquels un sujet apprend à

---

[267] D. SPERBER, « Les croyances apparemment irrationnelles », *op. cit.*, p. 73.

[268] « Les règles d'articulation que nous découvrons entre les énoncés de croyance montrent que ceux-ci ne sont pas porteurs d'une information spécifique. […] C'est situationnellement ce qui se passe : un mouvement de renvois et d'hésitations perpétuelles entre diverses conceptions de ce qu'est la résurrection des morts : c'est littéral, non ce n'est pas littéral, c'est symbolique ; non, ce n'est pas symbolique, c'est plus ; non, ce n'est pas littéral, mais c'est… : et ainsi de suite. » (A. PIETTE, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica, 2003, p. 84) On notera néanmoins qu'on souhaite aller plus loin qu'Albert Piette sur cette hésitation fondamentale provoquée par les énoncés religieux : elle est à notre sens moins une hésitation entre deux modes de lecture (littéral et symbolique) qu'une hésitation constituée par l'impossibilité même de résoudre la proposition en un jugement prédicatif porteur d'un sens.

[269] *Ibid.*, p. 14.

[270] « Mais, au moins quelques fois, [les dogmes religieux] sont formulés de telle sorte qu'ils ne peuvent être falsifiés, même indirectement : ainsi, par exemple, la proposition que Dieu existe semble être indécidable, directement ou indirectement, à l'aune de preuves empiriques. J'ai qualifié d'"empiriquement indéterminées" les propositions (doctrines, dogmes, notions, etc.) qui sont formulées de telle sorte qu'elles sont résistantes à toute falsification ou vérification. » (M. SOUTHWOLD, « Religious belief », *Man*, vol. 14, n° 4, décembre 1979, p. 633 ; c'est nous qui traduisons.)

[271] Y. SCHMITT, « L'épistémologie des croyances religieuses au prisme des sciences sociales », *op. cit.*, p. 158.

se lier dans le cadre de sa pratique religieuse. Les études de Justin Barrett ont en effet mis en évidence un hiatus entre les représentations de Dieu transmises dans les doctrines chrétiennes et les représentations intuitives mobilisées par les sujets – montrant que, si croyance il y a, celle-ci ne porte pas sur les énoncés du dogme, mais sur d'autres types de représentations[272]. D'autre part, une telle définition empêche symétriquement de caractériser le type de rapport par lequel un sujet apprend à endosser et à se lier aux énoncés de la doctrine tels qu'ils sont transmis dans un contexte religieux – ce rapport n'étant pas nécessairement caractérisé autour du couple compréhension / adhésion.

Un certain nombre des objections que nous avons développées – et qui portent sur la nature singulière des énoncés religieux – font l'objet d'une analyse et d'une réponse par Schmitt dans son article « L'épistémologie des croyances religieuses au prisme des sciences sociales ». À partir de l'analyse des arguments de Piette et Sperber, il reconnaît l'importance de prendre en charge l'« oscillation » dans l'attitude du croyant à l'égard des énoncés religieux, mais il ajoute :

> Cela ne suffit pas encore à comprendre l'attitude du croyant. Quand il affirme, il sait aussi qu'il ne peut pas savoir ou être totalement certain du contenu déterminé. Mais même ainsi compris, son croire est bien un rapport, très singulier certes, à un contenu[273].

Schmitt rappelle ici que le projet que tout un pan de l'épistémologie des croyances religieuses s'assigne consiste bien à « comprendre l'attitude du croyant ». Or celle-ci est décrite comme *ne pouvant être envisagée autrement que comme un rapport à un contenu propositionnel*. C'est cela même qui semble problématique, et à un double titre. D'abord, les contenus propositionnels analysés dans ce cadre sont toujours préalablement *attribués* aux croyants – sans que rien ne puisse venir garantir effectivement que ces derniers aient de telles représentations en tête, ou que les propositions formulées pour les synthétiser correspondent à des contenus effectivement crus. Parce que l'épistémologie des croyances s'intéresse à la manière dont un sujet est susceptible de se lier à des énoncés auxquels il n'a en fait pas de rapport, alors, en dépit de la valeur heuristique qu'elle peut avoir à propos d'autres problèmes philosophiques, elle s'interdit de cerner la nature de l'*expérience subjective* correspondant à l'engagement dans une religion. Ensuite, une fois mise en évidence la singularité de la forme et du contenu des propositions auxquels les pratiquants ont effectivement affaire, il semble nécessaire de pluraliser et diversifier les manières dont un sujet peut se rapporter à des énoncés. Ceux-ci ne font pas nécessairement l'objet d'un rapport articulé autour de la dualité compréhension / adhésion (ou, le cas échéant, rejet). La forme singulière des propositions auxquelles les fidèles ont affaire semble indiquer qu'il existe d'autres manières, plus complexes, de se rapporter à des énoncés – ce qu'on

[272] À partir de la mise en place de trois protocoles expérimentaux différents, Barrett et Keil arrivent à la conclusion que les « sujets utilisent des concepts de Dieu anthropomorphiques quand ils comprennent des histoires, et ce même lorsqu'ils revendiquent une position théologique qui rejette les contraintes anthropomorphiques quand il s'agit de Dieu et de ses activités. » (J. L. BARRETT et F. C. KEIL, « Conceptualizing a nonnatural entity », *op. cit.*, p. 240 ; c'est nous qui traduisons) Les auteurs mettent ainsi en évidence que le concept de Dieu qui est intuitivement mobilisé ne coïncide pas avec le concept du dogme. En dépit des représentations véhiculées par les institutions, les représentations et discours associés à Dieu sont reformés pour coïncider avec les ontologies intuitives des individus – sans quoi ces concepts ne peuvent faire l'objet d'une rétention ou d'une adhésion, qui seraient trop coûteuses.

[273] Y. SCHMITT, « L'épistémologie des croyances religieuses au prisme des sciences sociales », *op. cit.*, p. 167.

montrera dans les chapitres qui suivront. Dans tous les cas, et parce que la croyance désigne une attitude exclusivement basée sur la polarité compréhension / jugement de vérité, il semble nécessaire de souligner l'existence d'un hiatus profond entre la définition de l'attitude qu'est le croire et la réalité de l'expérience subjective des fidèles. C'est précisément, comme le souligne Schmitt, *parce que* le croire désigne « bien un rapport […] à un contenu » qu'il nous semble nécessaire de ne plus mobiliser ce concept pour produire une analyse rigoureuse de l'expérience religieuse.

4. Pour une sortie du paradigme de la croyance : de l'étude du sens des énoncés à une étude de l'effet de l'énonciation

Finalement, donc, si le paradigme de la croyance peine à saisir la singularité de l'expérience que constitue l'engagement dans la religion catholique, c'est parce qu'il repose sur un préjugé intellectualiste : il prend toujours comme prémisse un certain nombre d'énoncés supposés acceptés par les croyants, pour déduire de leur contenu la forme et la légitimité de la compréhension et de l'assentiment qu'ils entraînent. La démarche analytique employée ici découle directement de la définition admise du concept de croyance. On l'a déjà mis en évidence : la croyance articule trois niveaux qui se présupposent logiquement, si bien que l'assentiment et l'adhésion qui caractérisent cette attitude subjective dépendent toujours d'un objet particulier – en l'occurrence, un contenu propositionnel – qui les engendre. L'utilisation du concept de croyance implique donc d'isoler les propositions supposées entraîner l'adhésion ; d'en extraire un sens exprimable dans une proposition simple ; de déterminer le type d'attitude subjective générée par le rapport à ce contenu propositionnel. Finalement, il s'agit toujours, pour pouvoir décrire une expérience religieuse subjective, de partir d'une interprétation du sens des contenus du dogme : c'est ensuite la signification des énoncés qui permettra d'inférer la nature de l'expérience religieuse. De ce point de vue, la philosophie du christianisme s'est souvent réduite à une réflexion sur le *sens* de ce phénomène religieux[274], se proposant de lire ce dernier à la manière d'un texte – ou plutôt : dont le sens devient lisible dans la mesure où tous les actes religieux qui le composent sont pensés comme fondés par et découlant de textes dont le régime de signification informerait les pratiques concrètes[275]. Les limites des théories que nous avons examinées tout au long de ce chapitre procèdent de cette volonté de proposer une étude du christianisme qui se confonde

[274] Le travail de la philosophie est ainsi décrit par Vincent Delecroix comme « une *interprétation* des phénomènes religieux dans laquelle les "croyances" elles-mêmes ne sont peut-être qu'une dimension, et peut-être pas la plus importante […]. On déplace en tous les cas l'inspection philosophique vers les structures de sens produites et portées par le religieux, lesquelles se manifestent à même les modalités de la vie religieuse, depuis ses couches les plus informelles jusqu'à ses pratiques rituelles. » (V. DELECROIX, « Introduction - Philosophie et religion », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 169, 5 juin 2015, p. 18)

[275] C'est d'ailleurs un tel modèle d'analyse qui permet d'envisager une philosophie de la religion qui tendrait à interpréter les actes religieux, comme le propose Delecroix dans la suite de son introduction : « Un autre massif pourrait donc être caractérisé par l'étude interprétative des "actes" religieux – et ces actes peuvent être aussi bien des actes de langage – à la fois dans leur sens et leur épaisseur historique. » (*Id.*)

non seulement avec une étude des énoncés supposés fonder cette religion, mais aussi avec une réflexion exégétique sur le sens de ces énoncés. Jusque-là, on a cherché à montrer les difficultés qui émergent d'une analyse qui accepte sans la questionner une telle démarche analytique. Nous voudrions donc conclure cette réflexion épistémologique en ouvrant une nouvelle piste. Certes, la religion catholique ne peut être pensée indépendamment de l'ensemble des énoncés – écrits ou oraux, doctrinaux ou rituels, etc. – qui la composent. N'est-il pas nécessaire, pour décrire finement la manière dont l'engagement dans des activités catholiques affecte les sujets, d'envisager ces discours moins comme des *énoncés* – c'est-à-dire comme des contenus propositionnels méritant une analyse sémantique et logique – que comme des *énonciations* – c'est-à-dire comme des pratiques, des actions où un sujet s'engage dans ce qu'il dit ou entend ? Poser la question ainsi doit alors nous conduire à réfléchir au sens que peut avoir, dans ce cadre, le verbe « s'engager » : s'il ne désigne plus une adhésion ou un assentiment discursif (au sens où quelqu'un s'engagerait dans ce qu'il dit parce qu'il y croirait), quel type d'attitude pratique le verbe dénote-t-il ? Changer la forme de la problématisation de l'analyse de l'expérience religieuse conduit par conséquent à adopter une nouvelle méthode, à savoir : prendre pour point de départ les discours effectivement prononcés et entendus pour déterminer dans un second temps le type d'attitude subjective que le contenu et les modalités de cette énonciation sont susceptibles de produire – plutôt que d'attribuer aux acteurs des contenus mentaux se résolvant en une proposition qui n'est pourtant jamais directement accessible au chercheur et qu'il ne peut que se contenter d'abstraire des discours qui constituent la pratique religieuse.

4.1 Croyance et signification

Notre propos ne tend pas à faire de la volonté d'interpréter l'expérience religieuse une démarche non motivée : au contraire, comme le rappelle Ricœur dans la préface qu'il écrit pour Rudolf Bultmann, la question herméneutique – c'est-à-dire l'explication et l'interprétation du sens – se pose dans la mesure où le christianisme contient une Parole qui se présente comme rendant nécessaire une interprétation, à la fois parce qu'elle lie plusieurs niveaux de sens[276], mais aussi parce que l'Écriture restitue de manière indirecte la proclamation du Christ[277]. On pourrait ajouter une strate supplémentaire, en rappelant que l'herméneutique est au cœur de la forme de la messe, puisque l'homélie est décrite par la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements à la fois comme acte du culte à proprement parler, et comme une explication

[276] De manière synthétique, le père Henri de Lubac distingue quatre niveaux de sens : le sens historique, le sens allégorique, le sens moral et le sens anagogique (qui concerne les réalités à venir). Voir H. de LUBAC, *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Éditions du Cerf, 1993.

[277] Si la Parole contenue dans la Bible rend nécessaire une interprétation, c'est notamment dans la mesure où les paroles de Jésus Christ qui sont rapportées dans le Nouveau Testament le sont par des témoins humains. Paul Ricœur ne manque pas de souligner ce point : « Mais un problème naît et renaît du fait que ce kérygme est lui-même exprimé dans un témoignage, dans des récits et bientôt dans des textes, qui contiennent la toute première confession de foi de la communauté et donc recèlent une première couche d'interprétation. […] Dès lors, nous ne pouvons croire qu'en écoutant et en interprétant un texte qui est lui-même déjà une interprétation : bref, nous sommes dans un rapport herméneutique, non seulement avec l'Ancien Testament, mais avec le Nouveau Testament lui-même. » (P. RICŒUR, *Le Conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 378)

d'« un aspect des lectures scripturaires[278] ». C'est donc ce point de départ trouvé dans la nature et la forme de l'expression religieuse catholique qui conduit à envisager la question de l'expérience religieuse à l'aune du sens qu'elle est supposée accepter, puis exprimer. Ou, pour le dire autrement : la notion de *sens*, si centrale dans le concept de croyance, est ce qui permet de lier, d'une part, la dimension objective des textes qui composent les Écritures – et de leur récitation ou proclamation – et, d'autre part, la dimension subjective de l'engagement personnel et affectif. C'est cette notion qui permet de penser ensemble, d'une part l'existence d'un dogme dont le contenu est fixé par la tradition et qui existe indépendamment des individus qui le reçoivent et d'autre part le vécu personnel, intime et historiquement situé du fidèle. Comme le souligne ainsi Ricœur :

> Loin donc que l'objectif et l'existentiel se contrarient […], il faut dire que le sens du texte tient étroitement liés ces deux moments ; c'est l'objectivité du texte, entendue comme contenu, teneur et exigence du sens, qui amorce le mouvement existentiel d'appropriation. Sans une telle conception du sens, de son objectivité et même de son idéalité, nulle critique textuelle n'est possible. Il faut donc que le moment sémantique – celui du sens objectif – précède le moment existentiel – celui de la décision personnelle –, dans une herméneutique soucieuse de rendre justice à la fois à l'objectivité du sens et à l'historicité de la décision personnelle[279].

Deux éléments semblent particulièrement importants ici. D'abord, la notion de sens est ce qui permet à Ricœur d'articuler deux éléments distincts, l'objectivité du texte et la dimension existentielle de l'engagement religieux. Cela tient à l'homonymie dont elle est tributaire : le sens désigne en effet à la fois ce qui est objectivement contenu dans les textes – c'est le sens sémantique – et ce qui est subjectivement extrait de ces textes – un ensemble d'idées et de représentations. Par ailleurs, il apparaît de manière explicite que pour qu'un tel modèle analytique fonctionne, il est nécessaire que le sens sémantique – ou le cru qui constitue le dogme – soit premier sur l'investissement subjectif qui le reconfigure en sens idéel ; ce n'est qu'à cette condition qu'il est possible de penser une unité de l'expérience religieuse *chrétienne*. Une telle lecture force ainsi à admettre que la vie chrétienne revient d'une part à connaître et comprendre le dogme, pour ensuite organiser et penser son existence à partir de la signification portée par ce dogme[280]. Elle organise toute l'expérience religieuse autour d'une attitude polarisée par la compréhension et l'investissement d'un sens. Reste qu'une telle analyse envisage le propre de l'expérience chrétienne comme une manière unifiée de comprendre et investir le dogme : on masque alors la pluralité des processus de transmission, d'énonciation, de compréhension et d'intériorisation qui pluralisent potentiellement la signification existentielle que les fidèles peuvent lui associer.

---

[278] Plus précisément, le texte décrit l'homélie ainsi : « on explique à partir des textes sacrés les mystères de la foi et les normes de la vie chrétienne ». (ÉGLISE CATHOLIQUE, *Directoire sur l'homélie*, Paris, Bayard éditions Fleurus-Mame les Éditions du Cerf, 2015, p. 25)

[279] P. RICŒUR, *Le Conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 389-390.

[280] « […] il faut alors distinguer deux seuils de la compréhension : le seuil "du sens" qui est ce qu'on vient de dire, et celui de la "signification" qui est le moment de la reprise du sens par la lecture, de son effectuation dans l'existence. Le parcours entier de la compréhension va du sens idéal à la signification existentielle. » (*Ibid.*, p. 389)

À Chambertin par exemple, on peut relever au moins trois modalités hétérogènes de mise en contact avec les textes de la doctrine[281] : la lecture collective, sans commentaire, qui peut par exemple clore une soirée-partage ; une lecture associée à des questions personnelles, qui a lieu par exemple dans le cadre de la préparation des fiancés par le prêtre ; et une lecture « intéressée » où les fiancés doivent ensuite expliquer quel texte ils choisiraient pour leur mariage et pourquoi. Dans ces différentes configurations, la médiation du prêtre n'est pas la même : il intervient plus ou moins pour aiguiller les fiancés dans leur compréhension des textes et s'il arrive qu'il favorise une approche herméneutique, l'animateur de la lecture peut aussi se contenter de souligner que le seul vrai sens des textes est celui qu'on élabore soi-même. Les modalités concrètes selon lesquelles s'opère la lecture ont donc des effets importants sur le sens susceptible de faire l'objet d'une intériorisation de la part des fiancés.

Or les modalités de mise en contact avec les textes ne sont saisissables et descriptibles qu'à partir d'une étude approfondie des pratiques concrètes qui constituent le cœur de l'engagement religieux et donnent leur forme singulière aux logiques d'acquisition et appropriation des énoncés religieux. Il semble donc nécessaire d'abandonner au moins provisoirement une approche herméneutique de l'expérience religieuse au profit d'une méthode qui analyserait la singularité des contextes qui organisent l'énonciation et la réception des énoncés religieux – pour déterminer la forme de ces derniers, ce que les sujets sont susceptibles d'en retenir et donc la manière dont ils sont amenés à se les approprier et éventuellement à les prononcer à leur tour. Plutôt que de partir de l'objectivité des textes et de leur sens – qui ne semble pas garantie, puisqu'il faudrait être sûr qu'il existe bien une univocité du sens profond de ces textes et que c'est bien ce dernier que les fidèles extraient de la lecture des textes –, il est nécessaire de prendre pour point de départ les pratiques religieuses, conçues alors comme lieu de transmission d'une *manière* de se rapporter aux textes – qui serait alors première sur la constitution collective de leur sens, qu'il soit sémantique ou existentiel.

4.2 Sortir du modèle de la signification

Dans ce chapitre, nous avons ainsi mis en valeur que les théories de la croyance s'appuyaient toutes, *in fine*, sur une théorie du sens implicite : le présupposé de ces analyses est que le cru est un contenu propositionnel livré par une autorité et doté d'une *signification*, ces deux éléments justifiant l'adhésion subjective envisagée comme acte de croire. Décrire les choses ainsi, c'est, comme on l'a mis en évidence, les décrire à partir des explications et justifications produites initialement par les théologiens – si bien que les analyses de la croyance qu'on a passées en revue semblent bien plus procéder d'une glose ou d'une interprétation des textes théologiques (rejouant ainsi la démarche herméneutique propre aux théologiens eux-mêmes) que d'une description et analyse des phénomènes associés à la vie religieuse. C'est notamment un point que Ludwig Wittgenstein met en évidence dans les *Leçons sur la croyance religieuse*, en soulignant que

[281] Les différentes modalités par lesquelles les fiancés sont mis en contact avec les textes sont décrites et analysées dans le chapitre VI.

la singularité du *croire* chrétien ne doit pas être cherchée du côté de ce qui le lie à la croyance non religieuse, et donc dans ce qui le place du côté de la compréhension. Pour Wittgenstein, il n'est pas pertinent de faire du croire religieux une forme particulière de compréhension : il ne relève à proprement parler ni de l'intellection (*intelligere*), c'est-à-dire du décryptage de sens assurant une adhésion, ni de l'acceptation (*comprehendere*) ou de l'assentiment à un contenu – il s'agit donc, fondamentalement, moins d'un jugement de vérité que d'une forme d'*engagement*, qui ne dépend pas à lui seul d'une intellection rationnelle. Or, comme le montre Wittgenstein lorsqu'il décrit la manière dont on apprend le mot « Dieu », cette différence tient à deux traits constitutifs de l'expérience religieuse : le contexte concret de transmission des énoncés religieux et la nature singulière de ces derniers.

> Le mot "Dieu" est l'un de ceux qu'on apprend le plus tôt – images et catéchisme, etc. Mais les conséquences ne sont pas les mêmes que lorsqu'il s'agit d'images représentant les tantes de l'enfant. On ne m'a pas montré [ce que l'image représentait]. […] Si on en vient à la question de l'existence d'un dieu ou de Dieu, cette question joue un rôle complètement différent de celui que joue la même question portant sur l'existence de toute personne ou tout objet dont j'aie jamais entendu parler. On a dit, il fallait bien le dire, que l'on *croit* à l'existence, et on a considéré le fait de ne pas y croire comme quelque chose de grave. Normalement, si je ne croyais pas à l'existence de quelque chose, personne n'irait penser qu'il y a là quoi que ce soit d'étrange[282].

Deux éléments peuvent être ici isolés. D'une part, le mot « Dieu » n'est pas une représentation que je me donne seul – il est appris dans un contexte particulier (et notamment celui du catéchisme) et fait l'objet d'une transmission à la forme singulière (« *on* ne m'a pas montré… », « il *fallait* bien… »). Cet apprentissage présente par ailleurs la spécificité d'être lié à une dimension affective ou morale (« on a considéré le fait de ne pas y croire comme quelque chose de *grave* »). D'autre part, le mot « Dieu » a un contenu différent des autres mots que j'acquiers au cours de mon éducation, dans la mesure où il n'est pas associé à une représentation ou dénotation claire (« On ne m'a pas montré [ce que l'image représentait]. ») Sous ce double aspect, il devient alors complexe de traiter l'ensemble des énoncés portant sur Dieu comme n'importe quelles propositions. D'abord, ces énoncés présentent une particularité remarquable : la forme même de leur transmission fait que leur énonciation rend moins compte d'une compréhension doublée d'une acceptation de leur contenu qu'elle n'est rendue obligatoire. Ainsi, le rapport du sujet à l'énoncé ne peut être envisagé selon un processus d'assentiment puis d'expression de cet assentiment dans l'énonciation ; l'énonciation est première (comme le souligne Wittgenstein, « *on a dit, il fallait bien le dire* »), et génère ensuite une forme de tenir-pour-vrai singulière, distincte du simple assentiment. Le *tenir-pour* semble ainsi reposer sur une homonymie fondamentale : il peut être pris pour un synonyme de *considérer-comme*, et alors il implique un jugement sur la chose « tenue-pour » ; mais il peut aussi être pris au sens de *se-battre-pour*, c'est-à-dire impliquant une revendication – ne reposant pas nécessairement sur un jugement préalable. Jusque-là, on avait – suivant une tendance générale de la philosophie de la croyance – envisagée l'attitude de « tenir-pour-vrai » d'après la première acception, comme une attitude de reconnaissance de la vérité et de la force de

[282] L. WITTGENSTEIN, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse ; suivies de Conférence sur l'éthique*, Paris, Gallimard, 1992, p. 116-117.

l'énoncé – que cette reconnaissance soit légitimée par l'origine transcendante ou la valeur épistémique du contenu discursif en question. Mais sitôt qu'on prend en charge l'idée selon laquelle ce qui est transmis dans l'éducation religieuse est moins un ensemble d'énoncés portant un sens que le devoir d'affirmer ces énoncés, le « tenir-pour-vrai » de la croyance peut s'envisager comme le fait de maintenir et d'affirmer une vérité qui est moins admise qu'elle n'est performée. Par ailleurs, ces énoncés présentent la particularité de porter sur un objet dont le sens, le contenu sémantique, ne peut être saisi de la même façon que celui des autres mots. La signification du mot Dieu ne se donne pas sur le même mode que la signification de la majorité des termes utilisés pour encoder l'expérience : il ne dénote à proprement parler rien de clair, il n'est pas associé à une représentation précise[283] et n'est cerné que par tâtonnement[284].

Wittgenstein met ainsi en valeur que, dans le contexte singulier de la religion – que ce soit à cause de ses dispositifs de transmission ou du contenu de ses propositions –, il n'est pas possible de désigner l'attitude subjective du fidèle à partir d'un concept de croyance mobilisé en son sens général. La croyance n'est pas l'attitude d'assentiment produite par la compréhension du contenu de l'énoncé : elle est le *mode d'engagement dans le monde* généré par son *acquisition dans une énonciation répétée*. Le sens des énoncés ne fait pas en lui-même l'objet de la réflexion du sujet : il faudrait bien plutôt dire que la question du sens se joue en aval de l'énoncé, dans la mesure où il permet au fidèle de donner sens à sa vie. Les énoncés du dogme sont ainsi moins un *contenu* à comprendre qu'ils ne sont un *cadre* dans lequel le fidèle organise et rend signifiante son existence[285]. La croyance ne saurait donc plus être envisagée comme la strate mentale qui précède et justifie les actions du fidèle – pas plus que l'expérience religieuse ne peut être rabattue sur le partage d'un certain nombre d'idées tirées du dogme. Au contraire : distinguer, chez le fidèle, une strate idéelle de croyance de l'ensemble des actions et du sens qu'elles portent, revient en fait à nier la singularité de l'expérience qu'on qualifier généralement de foi : « Pour Wittgenstein, la croyance religieuse n'est pas *associée* à des actes, elle *s'identifie* à la décision et à l'ensemble des actes qui en procèdent[286] ».

[283] Wittgenstein souligne ainsi que les images religieuses, pourtant nombreuses, ne doivent pas être envisagées comme *représentant* à proprement parler Dieu. « Prenez "Dieu a créé l'homme". Les fresques de Michel-Ange montrant la création du monde. En général, il n'y a rien qui explique la signification des mots aussi bien qu'une image, je suppose que Michel-Ange a été aussi bon que quiconque et qu'il a fait de son mieux ; voici son image de la création d'Adam par la Divinité. Pour peu qu'on l'ait vue, on ne penserait certainement pas que c'est là la Divinité. Il faut voir, employer cette image d'une façon complètement différente si l'on veut appeler "Dieu" cet homme enveloppé dans ce curieux molleton, et ainsi de suite. » (*Ibid.*, p. 122)

[284] « "Puisqu'on vous a montré toutes ces choses, avez-vous compris ce que le mot signifiait ?" Je répondrais : "Oui et non. J'ai appris ce qu'il ne signifiait pas. Je me suis fait comprendre. J'ai pu répondre à des questions, les comprendre quand on les posait sous des formes différentes – et dans ce sens on pourrait dire que j'ai compris. » (*Ibid.*, p. 116)

[285] « Ainsi, en faisant le choix d'une religion particulière, je fais le choix d'un ensemble de règles qui colorent *toutes* mes paroles et mes actes […]. À la différence d'une croyance empirique la règle se fait ici guide de vie, elle régule la vie tout entière. » (E. MARROU, « De la certitude religieuse : Wittgenstein sur la corde raide », *ThéoRèmes. Enjeux des approches empiriques des religions*, nº 1, 15 décembre 2011, p. 6)

[286] *Id.*

5. Conclusion

Si Wittgenstein aboutit ainsi à cette redéfinition de la notion de croyance, ce n'est que dans la mesure où il s'est refusé à réduire les énoncés religieux à leurs contenus propositionnels. Loin d'admettre comme un postulat la définition complexe de la croyance que propose la théologie catholique, le philosophe prend pour point de départ les modalités concrètes par lesquelles on apprend à manier les énoncés religieux et à se rapporter à eux. Étudier les phénomènes religieux en leur appliquant le concept de croyance tel qu'il a été défini dans l'histoire chrétienne conduit à traiter les énoncés religieux dans leur seule dimension sémantique. Cela a pour conséquence inévitable de rigidifier ces discours en des propositions abstraites et déconnectées de tout ancrage empirique et de faire de l'attitude du fidèle un décalque ou un analogon de l'attitude du chercheur ou du théologien, en la décrivant à partir de la dualité compréhension / adhésion. Par contraste, et si on suit l'intuition de Wittgenstein selon laquelle les formules du dogme doivent être considérées comme des objets verbaux transmis et acquis dans des contextes singuliers – qu'on pourrait qualifier de jeux de langage propres à l'institution religieuse –, on n'est plus obligé d'admettre que le rapport que le sujet entretient aux énoncés catholiques est de l'ordre de la croyance (ou, de son symétrique : la non-croyance, ou rejet). Cela implique d'étudier ces derniers à partir de leur usage, c'est-à-dire dans leurs contextes d'énonciation. Sortir du paradigme de la croyance pour envisager l'engagement religieux catholique, c'est donc analyser le rapport que les sujets peuvent tisser aux énoncés religieux à partir des contextes interactionnels dans lesquels ces derniers sont prononcés, transmis, répétés. Pour le dire autrement : si l'expérience religieuse ne semble pas pouvoir être définie comme une confiance associée à un assentiment donné au contenu *sémantique* du dogme, cela ne signifie pas pour autant qu'il faille renoncer au *sens* que la religion donne à la vie du fidèle. La portée signifiante des énoncés n'est ni première ni fondamentale dans l'expérience religieuse, pas plus que la compréhension de cette signification n'est la raison ou la motivation de l'engagement dans une pratique religieuse. En revanche, une étude des pratiques religieuses considérées comme contextes de transmission et d'usage des énoncés et termes religieux permettra de mettre en évidence les mécanismes concrets par lesquels les fidèles constituent collectivement le sens d'énoncés ou de termes qui font alors l'objet d'une intériorisation particulière, qui ne correspond ni à un assentiment, ni à une adhésion[287].

Mais mettre en place une telle méthode implique de renoncer, au moins temporairement, au concept de croyance tel qu'il est défini par la tradition chrétienne, et ce, pour une double raison. D'une part, parce que la définition de cette notion oriente son usage : elle implique de lier l'acte de croire à un cru préalable, de définir une attitude subjective par essence difficile à cerner par un contenu discursif objectif plus directement saisissable. Or ce dernier point ne relève pas de l'évidence : le « cru » est une réalité bien plus plastique et floue que le dogme, il est difficile à délimiter, et son contenu résiste régulièrement à l'analyse.

[287] Sur les modes de constitution collective du sens des énoncés et termes religieux, sur la manière dont ces derniers deviennent alors des balises pour organiser une certaine narration de soi, favorisant ainsi une rétention basée sur une appropriation active bien plus que sur une adhésion passive, on renvoie au chapitre VI.

D'autre part, parce que s'il est possible, en droit, de partir des limites mises en évidence dans ce chapitre pour proposer une nouvelle définition, plus opérante, de la croyance religieuse ; de fait, s'engager dans un tel projet comporte de nombreux risques d'un point de vue méthodologique. La croyance étant caractérisée par sa plurivocité, voire son équivocité, ajouter une strate de sens à ce concept risque non seulement de brouiller la compréhension et de favoriser les malentendus, mais plus encore de le vider de son sens. À travers cette notion, la tradition catholique a cherché à caractériser un type d'engagement subjectif singulier, reposant sur l'articulation entre une dimension idéelle – le tenir-pour-vrai que génère le cru – et une dimension affective de confiance – la foi en Dieu, origine transcendante du contenu cru. Conserver le concept de croyance religieuse pour en élargir la définition reviendrait finalement à garder le terme en le vidant de sa substance. Pour cette raison, nous avons pris le parti de ne pas nous inscrire dans la lignée de l'approche pragmatiste de la croyance – et ce, en dépit du fait que sa définition de la croyance comme « disposition à agir », empruntée à Charles S. Peirce[288], nous semble dénoter une attitude proche de celle que nous entendons mettre en évidence à travers les analyses qui constitueront la deuxième partie de cette thèse[289]. Il nous semble pourtant que ce serait là continuer de mobiliser un concept favorisant les ambiguïtés et les mécompréhensions – alors même qu'il est possible de décrire l'expérience dans d'autres catégories analytiques, dont l'histoire prête moins à des problèmes d'interprétation.

Notre objectif est bien plutôt de sortir de ce cadre analytique – sans récuser sa pertinence par ailleurs, mais en affirmant qu'il ne saurait rendre compte de manière *descriptive* de *l'expérience* singulière que constitue pour le fidèle l'engagement religieux. C'est donc moins la question du *croire* et de ses justifications qui sera désormais en jeu que la réflexion sur les effets de l'engagement dans des activités dites religieuses. On s'intéressera donc désormais aux *énonciations* plus qu'aux *énoncés* conçus comme contenus sémantiques :

---

288 Peirce propose en effet d'envisager le « sentiment de croyance » comme « une indication plus ou moins sûre que [qui] s'est établie (*established*) [enracinée] en nous une habitude [d'esprit] qui déterminera nos actions ». (C. S. PEIRCE, *Pragmatisme et pragmaticisme*, Paris, Éditions du Cerf, 2002, p. 221) Peirce propose ainsi d'envisager la croyance moins comme une attitude mentale d'adhésion que comme un principe d'engagement dans l'action : « Une véritable croyance ou opinion est quelque chose sur la base de quoi un homme est prêt à agir : c'est par conséquent, en un sens général, une habitude ». (cité et traduit dans : C. TIERCELIN, *C. S. Peirce et le pragmatisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p. 84)

289 L'approche pragmatiste lie en effet la question de la croyance à celle de la formation des valeurs et des dispositions à agir, s'inspirant en cela des travaux de Peirce (C. S. PEIRCE, *Pragmatisme et pragmaticisme*, *op. cit.*) et de John Dewey (J. DEWEY, *Une foi commune*, Paris, les Empêcheurs de penser en rond | la Découverte, 2011). Ce dernier affirme explicitement que la croyance ne doit pas être pensée à partir de la notion d'assentiment : « les qualités et valeurs religieuses, si elles ont quelque réalité, ne sont pas liées à quelque élément d'assentiment intellectuel que ce soit, pas même concernant l'existence de Dieu du théisme. Dans l'état actuel des choses, la fonction religieuse de l'expérience ne peut être émancipée que par l'abandon de toute notion de vérité particulière qui serait par nature religieuse, ainsi que l'idée qu'il existe des voies d'accès spécifiques à cette vérité. » (*Ibid.*, p. 119-120) Cette approche pragmatiste inspire aujourd'hui les travaux sur la « croyance en acte » de Danièle Hervieu-Léger (voir : D. HERVIEU-LEGER, *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf, 1993 ; D. HERVIEU-LEGER, « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus », *op. cit.*), ainsi qu'une réflexion sur le « croire en acte ». (voir, par exemple : E. AUBIN-BOLTANSKI, A.-S. LAMINE et N. LUCA (éd.), *Croire en actes. Distance, intensité ou excès. Actes du colloque, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 7-8 février 2011*, Paris, L'Harmattan, 2014) Une approche pragmatique de la croyance peut ainsi conduire à l'étude de trois domaines distincts qu'on peut caractériser comme « aspiration », « discipline de soi » ou « expérience d'être ensemble » (A.-S. LAMINE, « Croire et douter, une perspective sociologique et pragmatique », *Nouvelle revue de psychosociologie*, n° 16, 2013, p. 37-50). Nous montrerons dans les chapitres qui suivent que ces trois modalités de croyance sont présentes sur notre terrain – mais que le concept de « subjectivation » est plus pertinent pour les lier et penser leurs rapports que le concept de croyance, qui favorise les quiproquos.

on cherchera donc, dans les chapitres qui suivront, à analyser les contextes dans lesquels sont entendus, prononcés, chantés, répétés, discutés les énoncés qui composent le tissu discursif de l'engagement dans une pratique catholique – et, plus spécifiquement, dans celle du mariage.

À cette fin, nous nous proposons désormais d'envisager la religion moins à partir des énoncés qui la caractérisent que des *modes d'énonciation* qui la composent, et ainsi de penser les discours religieux comme des *pratiques* à part entière.

CHAPITRE 2

Analyse rituelle et théorie de l'action

Comment revenir à la singularité de l'expérience religieuse, une fois le paradigme de la croyance écarté ? Dans le chapitre précédent, on a montré que mobiliser le concept de croyance revient à attribuer aux fidèles un rapport d'assentiment aux énoncés religieux. Une telle méthode présente une limite : elle postule la manière dont le sujet se rapporte aux contenus religieux au lieu de la déduire d'une analyse des modalités par lesquelles il entre en contact avec eux. Une manière d'échapper à ce biais revient à ne pas partir de ce que les sujets sont supposés *penser* – étant donné que cela implique un certain nombre d'inférences reposant sur des postulats implicites –, mais de ce qu'ils *font* – ce qui est directement observable. Dans le champ religieux, le fait concerne l'ensemble des pratiques religieuses, qu'on désigne aussi sous le nom de rituels. Notre hypothèse est que c'est à partir de l'étude fine des actions et interactions rituelles que peut se dégager une nouvelle manière d'analyser la manière dont le fidèle se lie aux énoncés religieux – et la manière dont son expérience est affectée par son engagement dans des activités religieuses. Un tel projet implique de mettre en place une théorie de l'action rituelle. Dans ce chapitre, on proposera ainsi de caractériser la forme qui caractérise l'action rituelle en la distinguant des autres modalités d'actions qui constituent la vie quotidienne. L'enjeu d'une telle analyse est de parvenir à déterminer selon quelle modalité un sujet est susceptible de s'engager dans une telle action, voire d'être affecté par sa réalisation.

Une première parte de ce chapitre reviendra sur les théories classiques de l'action rituelle – et principalement celles qui font de cette dernière la porteuse d'un « message » social. Nous montrerons que ces modèles analytiques se fondent sur une théorie de l'action implicite qui envisage les actions comme le produit d'intentions ; ce qui les conduit à minimiser certains traits propres à l'action rituelle. Pour quelles raisons les théories de l'action intentionnelle sont-elles insuffisantes pour penser l'action rituelle ? Sur quel modèle théorique peut-on alors s'appuyer ? L'étude de l'action rituelle ne permet-elle pas de poser un nouveau regard sur nos conceptions classiques de l'action ? Pour répondre à ces questions, une seconde partie de ce travail proposera de prendre le contre-pied des théories classiques de l'action rituelle : nous partirons de la forme singulière des actions rituelles – et des justifications qui président à leur effectuation – pour montrer ce qui les distingue des actions intentionnelles. Pour ce faire, nous nous appuierons sur les théories anthropologiques de l'action rituelle produites par Caroline Humphrey et James Laidlaw à partir de l'étude du rite jaïn de la *puja* d'une part, et par Michael Houseman et Carlo Severi à partir de l'étude du rituel iatmul de *naven* d'autre part. L'étude des modèles d'analyse proposés par ces anthropologues nous permettra de caractériser l'action rituelle comme non-intentionnelle et fondée sur la stipulation. Mais, dès lors, à quelle théorie de l'action aboutit-on si l'on prend au sérieux la nature singulière de l'action rituelle ? Comment penser le mode de l'engagement du sujet dans son action si on abandonne le modèle de l'intentionnalité ? Dans une troisième partie, nous chercherons à déduire de la forme singulière de l'action rituelle la manière dont le sujet est susceptible de s'y engager. Dans la mesure où la forme et le contenu de cette action sont prescrits, le sujet ne peut plus être à proprement parler l'*auteur* de son acte, c'est-à-dire son origine intentionnelle. Enfin, dans une dernière partie conclusive, nous tirerons les conséquences théoriques de cette réflexion épistémologique préliminaire. Nous préciserons alors les raisons pour lesquelles il nous

semble particulièrement important de produire une théorie de l'action rituelle, alors même que ce type d'actions n'apparaît que dans des circonstances spécifiques. Nous montrerons que leur étude permet d'élaborer une méthode d'analyse applicable à tout type d'action sociale, et qui consiste à focaliser son attention et sa description sur les dispositifs interactionnels et techniques qui président à l'engagement dans l'action et qui participent à lui donner sa forme et son contenu. Une telle méthode offre la possibilité de ne pas focaliser l'analyse sur la dimension expressive des actions et de mettre en évidence leur dimension subjectivante.

1. Qu'a de réellement « rituelle » l'action rituelle ?

La question de la pratique religieuse – et donc du rituel – est au cœur des sciences sociales depuis leur émergence – qu'on pense aux travaux d'Auguste Comte sur la prière, à ceux de James Frazer comme d'Edward Tylor sur les logiques psychologiques sous-tendant les rites magiques, ou à ceux d'Émile Durkheim sur les rituels collectifs du totémisme[290]. Pourtant, ces analyses ne s'intéressent à la dimension pratique du rituel qu'en apparence : celle-ci est toujours *in fine* rapportée à la théorie qui l'informe et lui donne son sens – c'est-à-dire, dans les travaux que nous venons de citer, à la croyance. Cela est particulièrement clair dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, où Durkheim présente comme deux facettes d'une même médaille la croyance et la pratique : parce que la première caractérise la nature des objets sacrés et que la seconde détermine le type de comportement à adopter à l'égard de ces objets singuliers, elles se conditionnent et se soutiennent l'une l'autre[291]. Dans ce cadre, le rituel consiste en un ensemble d'actions qui créent, ravivent et expriment les croyances collectives. Les actions rituelles sont donc envisagées comme des *moyens* de former et fixer des croyances : elles ne peuvent être pensées indépendamment de ces dernières, qui leur donnent leur sens[292]. D'une telle conception de la religion

[290] Voir : A. COMTE, *Cours de philosophie positive. Tome II. Physique sociale : leçons 46 à 60*, Paris, Hermann, 1975 ; J. G. FRAZER, *Le rameau d'or*, Paris, Robert Laffont, 1998 ; E. B. TYLOR, *La civilisation primitive*, Paris, C. Reinwald, 1876 ; É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Presses universitaires de France, 2008.

[291] Durkheim souligne que le rite ne peut être pensé qu'à partir de la croyance puisque c'est elle qui lui confère son objet : « Une règle morale, en effet, nous prescrit, tout comme un rite, des manières d'agir, mais qui s'adressent à des objets d'un genre différent. C'est donc l'objet du rite qu'il faudrait caractériser pour pouvoir caractériser le rite lui-même. Or, c'est dans la croyance que la nature spéciale de cet objet est exprimée. On ne peut donc définir le rite qu'après avoir défini la croyance. » (É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 50) Si la croyance semble logiquement première sur le rituel, il apparaît néanmoins que ce dernier la fonde en retour. La croyance est en effet relative, d'après Durkheim, aux choses sacrées – qui se définissent, par opposition aux choses profanes, comme étant intouchables, hors de contact. Dès lors, ne pas respecter les règles rituelles à l'égard des choses sacrées revient à les profaner – les rendre profanes – et donc à détruire la croyance. Croyance et rituel se soutiennent donc mutuellement.

[292] Durkheim souligne ainsi : « Le culte n'est pas simplement un système de signes par lesquels la foi se traduit au-dehors, c'est la collection des *moyens* par lesquels elle se crée et se recrée périodiquement. » (*Ibid.*, p. 596 ; c'est nous qui soulignons).

découle une compréhension sémiotique du rituel, qui l'envisage comme un « moyen de communication[293] », et donc comme un système d'actions portant ou créant un sens idéel. Dans cette première partie, on se propose d'examiner ces théories de l'action rituelle, d'en proposer une typologie et de montrer qu'elles sont en fait tributaires d'une théorie générale de l'action humaine qu'il convient d'interroger.

1.1 Lire l'action rituelle comme un langage

La plupart du temps, le modèle intuitif mobilisé pour penser l'action rituelle catholique est un modèle linguistique, dans lequel elle est analysée comme un langage. Une telle compréhension se fonde sur la profonde connexion – mise en avant par l'Église elle-même – liant l'action rituelle, la liturgie et les textes religieux dans le catholicisme. Néanmoins, ce mode d'analyse n'est pas tributaire de la seule forme que revêt le rite catholique : il a en effet constitué – et constitue encore dans certains cas – un paradigme analytique dominant en anthropologie pour décrypter l'action rituelle en général[294]. Celle-ci est alors envisagée comme un *signe*, c'est-à-dire comme une manifestation externe et objective qui renvoie de manière motivée ou conventionnelle à une signification idéelle. Une telle approche revient, d'une part, à faire de l'action rituelle un élément matériel et objectif dont l'existence tout entière repose sur sa propension à être le véhicule d'un contenu sémantique sous-jacent. Elle implique d'autre part que toute théorie du rituel doit reposer sur une logique d'interprétation : comprendre le rituel, c'est être en mesure de saisir le code qui permet d'encrypter une signification idéelle dans une action matérielle.

On trouve la théorisation la plus explicite de cette approche dans les travaux d'Edmund Leach, qui souligne que le rituel consiste principalement en un processus de « symbolisation matérielle », c'est-à-dire de projection d'idées abstraites dans des objets et des actions ayant une matérialité[295]. Cela suppose un

---

[293] J. LAIDLAW et C. HUMPHREY, « Action », dans J. Kreinath, J. Snoek et M. Stausberg, *Theorinzing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Ledein ; Boston, Brill, 2006, p. 266.

[294] « Il a longtemps été commun – et c'est toujours le cas –, dans les approches sémiotiques du rituel, de faire du langage le modèle fondamental pour analyser et envisager les rituels comme systèmes de signes ; cela se fonde sur le fait que la sémiotique est généralement confondue avec la linguistique. » (J. KREINATH, « Semiotics », dans J. Kreinath, J. Snoek et M. Stausberg, *Theorinzing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Ledein ; Boston, Brill, 2006, p. 429 ; c'est nous qui traduisons) On trouve aussi chez Caroline Humphrey et James Laidlaw une énumération de l'ensemble des anthropologues qui adoptent ce paradigme analytique : « L'idée selon laquelle le rituel est essentiellement communicatif et expressif est presque une convention sociale en anthropologie, puisqu'elle est partagée par les classiques que sont les écrits de Maurice Bloch, Mary Douglas, James Fernandez, Clifford Geertz, Max Gluckman, Edmund Leach, A. Radcliffe-Brown, Sherry Ortner, Roy Rappaport, S. J. Tambiah et Victor Turner. » (C. HUMPHREY et J. A. LAIDLAW, *The Archetypal Actions of Ritual: a theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*, Oxford, Clarendon press, 1994, p. 73 ; c'est nous qui traduisons.)

[295] « […] nous produisons des idées abstraites dans nos têtes (par exemple l'opposition bien / mal), puis nous donnons à ces abstractions une forme manifeste en les projetant dans le monde extérieur – par exemple bien / mal devient blanc / noir. […] Pour les anthropologues, le domaine où ce type de symbolisation matérielle est le plus manifeste est le rituel religieux. » (E. LEACH, *Culture and Communication. The Logic by which Symbols are Connected: An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*, Cambridge London New York, Cambridge University Press, 1976, p. 37 ; c'est nous qui traduisons)

encodage comparable à celui qui a lieu dans le langage[296] : l'action rituelle est ainsi un analogue de l'image sonore que représente le mot, image sonore arbitrairement liée par une convention à une représentation idéelle. La relation qui lie l'action rituelle à l'idée qu'elle véhicule est donc une relation de *symbolisation* : d'une part, elle est une relation de *signification* – dans la mesure où elle lie un objet donné à un sens idéel – ; d'autre part, elle est, selon la terminologie de Leach, une relation de *transformation* ou de *condensation* – dans la mesure où elle lie deux éléments de natures ontologiques hétérogènes (un objet matériel et un sens idéel), elle ne peut le faire que selon un code arbitraire, qui transforme les éléments en les liant[297]. C'est cette transformation ou condensation qui rend nécessaire une *interprétation* ou un *décodage*[298] – qui se fait soit intuitivement quand on est un membre de la culture de laquelle procède le rituel, soit par un travail d'analyse systématique quand on est anthropologue[299]. Ainsi décrite comme le résultat d'un processus de symbolisation, l'action rituelle est ontologiquement réduite au statut de porteuse d'un message : elle est donc moins envisagée *pour elle-même*, que pour ce qu'elle *dit*. D'un point de vue épistémologique, cela n'est pas sans conséquence : l'action rituelle ne saurait ainsi être constituée comme *objet* de l'analyse à proprement parler ; à travers elle, c'est toujours un ensemble de représentations idéelles que le chercheur tend à cerner.

Si on suit un tel paradigme analytique, à quel type d'expérience l'engagement dans le rituel est-il censé donner lieu ? Mobiliser cette grille d'analyse conduit à envisager de deux manières différentes l'expérience rituelle du point de vue des participants – qui ne sont d'ailleurs pas exclusives. D'une part, on peut considérer qu'en s'engageant dans le rituel, les participants *expriment* – consciemment ou inconsciemment – des représentations idéelles : ils sont alors les « destinateurs » du message, pour reprendre la terminologie de Roman Jakobson, et l'étude des actions rituelles permet d'avoir accès aux représentations et dispositions internes qu'ils sont supposés partager. D'autre part – et de manière symétrique – les participants du rituel peuvent être envisagés comme ceux qui *reçoivent* les messages portés par les actions rituelles : ils en sont alors les « destinataires » et l'étude des actions rituelles permet de comprendre les codes sociaux qu'ils sont censés intérioriser. Dans tous les cas, le rituel est réduit à sa dimension

[296] Pour Leach, toutes les dimensions non verbales de la culture peuvent être ainsi comprises : elles sont « organisées en modèles ordonnés de façon à incorporer une information codée, exactement comme les sons, mots et phrases du langage naturel. » (*Ibid.*, p. 10 ; c'est nous qui traduisons)

[297] Leach souligne ainsi que l'action rituelle entretient à une idée abstraite une relation de « signification (*meaning*) », mais que celle-ci ne saurait être de la même nature que celle qui lie un indice ou un signe à une idée : dans ce dernier cas, la relation de signification est motivée et « métonymique » car ils appartiennent au même « contexte » ; dans le cas du rituel, elle est arbitraire parce que les deux éléments n'appartiennent pas au même contexte – l'un étant idéel, l'autre matériel. Dès lors, le passage de la strate idéelle à la strate matérielle implique une « transformation » que Leach décrit comme une « condensation » de différents contextes, qui rend donc le décodage plus complexe que dans le cas de l'indice (*Ibid.*, p. 38-39).

[298] « […] à chaque fois que l'idée de divinité est représentée par un objet matériel – un *lingam*, une croix, un autel, une "idole", une relique sacrée, un livre sacré, un temple – des transformations métaphoriques / métonymiques sont impliquées, et une condensation de ce type intervient. Très souvent, les équations symboliques seront extrêmement obscures, mais, que les dévots comprennent le système ou non, il y a toujours de la méthode dans cette folie. Sous réserve que vous procédiez de manière systématique, il devrait toujours être possible, dans une certaine mesure, de déchiffrer le code qui est impliqué. » (*Ibid.*, p. 39 ; c'est nous qui traduisons)

[299] « Seul quelqu'un qui connaît les codes de la communication rituelle par laquelle l'information est transmise est capable de comprendre ce qui est communiqué dans le rituel et ce qui est "dit" dans la séquence particulière qu'est une action rituelle. » (J. KREINATH, « Semiotics », *op. cit.*, p. 434 ; c'est nous qui traduisons)

communicationnelle – qu'elle soit d'expression, ou de décodage – : on suppose alors que c'est le *message* véhiculé qui fonde le rituel et qui organise les positions – destinataire ou destinateur – que seront amenés à occuper les participants. Comme le soulignent Caroline Humphrey et James Laidlaw, penser le rituel comme « un moyen de communication », c'est réduire ses participants à des « transmetteurs involontaires » ou à des « récepteurs ultra-réceptifs[300] ».

Ce modèle d'analyse est particulièrement appliqué aux rituels catholiques, ce qui est dû à l'idée assez partagée selon laquelle le christianisme s'est construit sur un système d'idées qui organise sa production rituelle[301]. Il est ainsi fréquent de comprendre la liturgie catholique comme un moment de symbolisation et de matérialisation d'idées aussi abstraites que la transsubstantiation ou la présence en chacun de Dieu. On trouve par exemple cela dans les travaux de James Spickard sur les messes du mouvement des travailleurs catholiques à Los Angeles[302]. L'anthropologue souligne d'abord que les messes qu'il a observées *expriment* une doctrine : « Ces messes expriment l'égalitarisme des travailleurs, leur croyance dans la prêtrise de tous les fidèles, et leur unité avec les pauvres. Elles expriment la notion que Dieu est présent dans la vie des gens. Elles affirment que Dieu peut changer ces vies par l'action directe, en faisant des fidèles ses mains et ses pieds[303]. » La messe apparaît donc comme un moyen de donner une forme matérielle à des croyances partagées : ce faisant, elle les rend visibles et donc plus facilement saisissables. Ainsi, le fait de poursuivre la messe par une soupe populaire permet symboliquement aux travailleurs catholiques, après avoir eux-mêmes communié, de donner à leur tour la communion aux pauvres. De ce point de vue, la distribution de la soupe est une manière pour eux de se vivre comme relais de l'action de Dieu, et le concept même d'« action de Dieu » prend alors un contenu et une teneur concrète que la seule théologie ne peut lui donner. Selon cette approche, dans le rituel, les idées religieuses abstraites sont associées à des représentations claires qui en favorisent la compréhension. Cela tient à la manière dont le rituel véhicule les messages : il communique certes un message – mais de manière non verbale. À ce titre, on peut noter que l'analyse de Spickard se focalise sur la forme singulière que prennent, dans la messe des travailleurs catholiques, l'homélie, la communion ou la soupe populaire : de la liturgie de la Parole de Dieu qui ouvre la messe, il est dit très peu de choses. On pourrait expliquer cela en soulignant que cette partie du rite est commune à toutes les messes catholiques – alors même que les autres séquences rituelles présentent des saillances qui les rendent

[300] J. LAIDLAW et C. HUMPHREY, « Action », *op. cit.*, p. 266 ; c'est nous qui traduisons.

[301] James Spickard distingue ainsi le christianisme de la religion des Navajo : « […] le christianisme est beaucoup plus tourné vers les idées que la religion traditionnelle navajo. Là où la théologie navajo reflète (et suit) la vie rituelle, le rituel chrétien semble subordonné à la théologie, au moins du point de vue des intellectuels chrétiens. » (J. V. SPICKARD, « Ritual, Symbol, and Experience: Understanding Catholic Worker House Masses », *Sociology of Religion*, vol. 66, nº 4, 2005, p. 338 ; c'est nous qui traduisons)

[302] On notera que ces messes sont, dans leur structure globale, extrêmement similaires aux messes catholiques auxquelles il nous a été donné de participer en France. Néanmoins, à l'intérieur de cette structure globale, elles présentent des variations dans les interactions qui composent les différentes séquences : l'homélie est faite par l'ensemble du groupe, chacun posant des questions ou faisant des affirmations relatives à des problèmes de société ; la paix du Christ est beaucoup plus longue et consiste en étreintes plutôt qu'en poignées de main ; l'eucharistie est d'abord célébrée par le prêtre, mais la communion a lieu de telle sorte que le pain et le vin sont passés à travers la pièce, et chaque participant se sert sans médiation du prêtre. (*Ibid.*, p. 342-343)

[303] *Ibid.*, p. 347 ; c'est nous qui traduisons.

particulièrement intéressantes à analyser. Mais on peut aussi faire l'hypothèse que cela tient au fait que, dans ce moment de lecture, le rituel dit quelque chose de manière explicite, puisqu'il s'agit de transmettre en la réactualisant la Parole Sacrée. On voit ainsi que lorsque le message communiqué est absolument identique au message du dogme, il est peu pris en charge par ce type d'analyses, qui s'attachent plutôt à penser la forme singulière de la communication rituelle, à savoir qu'elle « raconte une histoire qui est mise en action[304] ». Parce qu'il les délie de la seule dimension verbale, le rituel représente un canal de transmission d'idées abstraites qui favorise leur intériorisation sur un mode spécifique : les notions étant transmises dans le rituel sous la forme d'actions collectives, elles sont toujours associées à une dimension expérientielle et affective. Spickard remarque ainsi que les entretiens qu'il a menés avec des membres du mouvement des travailleurs catholiques mettent en valeur qu'au cours des messes ceux-ci se sentent plus catholiques que d'habitude, plus connectés à la mission de Dieu : « Et ils sont clairs sur le fait que ce ne sont pas seulement les idées des travailleurs qui ont provoqué cela, mais leur expérience de ces idées dans le rituel. C'est-à-dire que les messes du mercredi soir fonctionnent pour eux à la fois au plan affectif et au plan symbolique.[305] » Parce que les actions rituelles peuvent être pensées comme des « idées en acte[306] », elles sont envisagées sous un double prisme : d'une part, en tant qu'elles sont fondamentalement des *idées*, elles portent un message, des représentations mentales ; d'autre part, en tant qu'elles sont toujours *en acte*, elles donnent une forme singulière à ce message, elles l'inscrivent dans un vécu, dans un temps et dans un espace, et en favorisent ainsi la compréhension et la rétention.

1.2 L'expérience rituelle : une expérience de communication ?

Ce modèle analytique présente une limite descriptive fondamentale, qui apparaît sitôt qu'on pose la question suivante : selon quelles modalités les participants parviennent-ils à saisir le sens porté par les actions rituelles ? Si la signification du rituel ne se donne pas *à même* celui-ci, s'il est nécessaire, pour comprendre le message qu'il véhicule, de le rapporter à une strate de signification à laquelle il n'est lié qu'arbitrairement, *communique*-t-il effectivement quelque chose aux participants ? Pour répondre à cette question, on peut revenir sur le schéma de la communication proposé par Jakobson. Selon ce dernier, pour qu'on puisse parler d'un acte de communication, il est nécessaire de distinguer, non seulement le *message*, mais le destinateur qui produit et envoie le message, et le destinataire supposé recevoir le message – destinateur et destinataire devant partager un code pour que le message du premier soit compris par le second[307]. La méthode qui consiste à envisager le rituel comme un moyen de communication cherche à identifier, dans l'action rituelle,

[304] *Ibid.*, p. 352 ; c'est nous qui traduisons.

[305] *Ibid.*, p. 348-349 ; c'est nous qui traduisons.

[306] *Ibid.*, p. 354 ; c'est nous qui traduisons.

[307] À ces quatre éléments, Jakobson en ajoute deux, moins directement centraux pour notre analyse : pour qu'il y ait communication, il faut prendre en charge un contexte auquel renvoie l'énoncé, ainsi que le contact que le message crée entre destinateur et destinataire. (R. JAKOBSON, « Linguistique et poétique », dans *Essais de linguistique générale. Les fondations du langage*, Paris, Éditions de Minuit, 1963, p. 213-214)

un message théologique. C'est donc la « fonction poétique » du rituel – c'est-à-dire sa fonction de vecteur de message – qui fait l'objet de la théorisation[308]. En revanche, demeure dans l'ombre la manière dont s'actualisent ses fonctions expressives et conatives – c'est-à-dire, respectivement, comment l'émetteur se sert du langage pour transmettre une information sur lui et comment le destinataire décrypte ce message et se laisse affecter par lui. Les rôles du destinateur et du destinataire font en effet l'objet d'un grand flou : peut-on considérer le rituel comme un destinateur adressant un message à ceux qui le réalisent, ou est-ce là lui accorder une agentivité trop importante ? Les théories communicationnelles du rituel ne tendent-elles pas à faire du participant au rituel à la fois un destinateur du message – dans la mesure où il est censé exprimer des sentiments ou des convictions religieuses qu'il a intériorisées en première personne –, et un destinataire de ce message – le rituel étant censé rappeler ou raviver des codes, des idées ou un ordre sociaux ? On trouve un flou de ce genre chez Leach, qui fait de l'action rituelle à la fois une manière de « "produire des affirmations" que les autres peuvent comprendre[309] » – idée qui tend à faire de l'agent de l'action rituelle le destinateur du message – et une manière de rappeler aux individus l'ordre social, ce qui fait alors d'eux les destinataires du message[310]. Dans une situation de communication à proprement parler, est-il effectivement possible que destinataire et destinateur se confondent ainsi[311] ? La confusion du destinataire et du destinateur tend à écraser l'une sur l'autre la fonction expressive et la fonction conative – ce qui diminue la capacité informationnelle du message transmis dans le rituel, le destinataire n'étant pas « informé » à proprement parler par la réception d'un message qu'il a lui-même produit[312].

Par ailleurs, dans son schéma de la communication, Jakobson souligne que pour qu'on puisse parler de communication, « le message requiert un code, commun, en tout ou au moins en partie, au destinateur

---

[308] Cela est notamment palpable chez Leach, qui s'intéresse au caractère polythétique du message rituel, et se concentre ainsi sur la manière singulière dont le rituel incarne une fonction poétique : « Les dimensions verbale, musicale, chorégraphique, et esthétique sont toutes des composantes du message total. » (E. LEACH, *Culture and Communication*, *op. cit.*, p. 31)

[309] E. LEACH, « Ritual », dans D. L. Sills (éd.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York, The Macmillan Company & The Free Press, 1968, vol. 13, p. 523 ; c'est nous qui traduisons. Leach rappelle par ailleurs en conclusion de son article que, telle qu'il l'a définie, l'action rituelle « sert à exprimer le statut de l'acteur vis-à-vis de son environnement, qu'il soit physique ou social. » (*Ibid.*, p. 525 ; c'est nous qui traduisons).

[310] « Nos relations quotidiennes dépendent d'une connaissance et d'une acceptation communes du fait que deux individus occupent toujours des positions différentes dans un réseau extrêmement complexe de statuts sociaux ; le rituel sert à réaffirmer quelles sont les différences entre les différents statuts. » (E. LEACH, « Ritual », *op. cit.*, p. 524 ; c'est nous qui traduisons.)

[311] À ce problème s'ajoute le fait que Leach précise, dans son article sur le rituel, que si on souhaite comprendre le sens que porte un rituel – c'est-à-dire son message – il ne faut pas se référer au point de vue du participant, dont les formes de rationalisation sont toujours situées : « Si une action rituelle doit être considérée comme disant quelque chose, comment découvrons-nous ce qu'elle dit ? Clairement, le point de vue des acteurs est inadéquat. […] le chercheur en sciences sociales qui cherche à comprendre pourquoi une séquence rituelle particulière possède le contenu et la forme qu'il observe ne peut attendre que peu des rationalisations des dévots. » (*Ibid.*, p. 523 ; c'est nous qui traduisons). Si le sens que possède le rituel n'est même pas clairement acquis par le dévot, alors à qui le rituel communique-t-il son information ? Le problème des termes supposés émettre et recevoir le message du rituel devient ainsi de plus en plus complexe.

[312] On trouve une critique de ce genre chez Humphrey et Laidlaw : « […] la plupart du temps, n'est pas du tout clair qui est censé communiquer avec qui. […] On ne peut pas admettre que chaque fois que les gens emploient ou agissent à partir d'une croyance, un désir ou une attitude, ils se communiquent cet état mental à eux-mêmes, ou la notion de communication perdrait tout sens. Dans cet exemple, il n'y a pas d'acquisition d'information ou de transmission de connaissance. » (C. HUMPHREY et J. A. LAIDLAW, *The Archetypal Actions of Ritual*, *op. cit.*, p. 77-78)

et au destinataire[313] ». Pour comprendre le message véhiculé par le rituel, le participant doit donc connaître les codes culturels qui lient une certaine idée abstraite (par exemple la transsubstantiation) à une action physique (la communion). Cela revient à dire que, pour que le message du rituel soit compris, il est nécessaire que les participants en maîtrisent déjà le code – c'est-à-dire qu'ils connaissent la théologie et ses symboles. Ce qui demeure alors inexplicable, c'est le rôle réel du rituel : dans quelle mesure peut-on dire qu'il est un lieu de transmission et d'acquisition d'idées, si celles-ci doivent être préalablement connues pour que toute compréhension sémiotique soit possible[314] ? Peut-on encore parler de dimension communicative du rituel si on admet qu'il faut déjà connaître le contenu propositionnel du message qu'il véhicule pour être capable de lire l'action rituelle comme un symbole ? Toutes ces questions semblent pointer les limites intrinsèques à une telle théorie de l'action rituelle : en désignant le rituel comme une forme de communication, on réduit l'action rituelle au statut de porteuse de message – mais sans prendre en charge les autres paramètres de la communication et la situation d'échange d'informations que cette dernière suppose. Ce modèle tend ainsi à postuler une transmission d'informations, là où les pôles de la transmission – l'émetteur et le récepteur – ne sont jamais clairement identifiés. Si le rituel *dit* quelque chose, alors il faut admettre qu'il a une agentivité, et qu'il s'adresse à quelqu'un – or ce sont là deux hypothèses qui ne sont jamais examinées à l'aune de situations et de contextes rituels concrets. Soutenir que l'action rituelle est message, ce n'est pas encore avoir démontré que celui-ci est exprimé ou reçu : cela ne dit donc rien de ce que produit l'engagement dans le rituel pour ses participants. Par ailleurs, un tel modèle analytique implique d'avoir préalablement détaché l'action rituelle du moment singulier de son effectuation : pour envisager l'action comme un « dit », il faut la penser dans sa dimension objective et non dans son événementialité et sa temporalité vécue[315]. Dès lors, une telle grille analytique ne saurait se départir d'un point de vue surplombant sur le rituel[316], qui revient à envisager l'action comme un objet ou un symbole plutôt que comme un événement dans lequel un sujet s'engage.

---

[313] R. JAKOBSON, « Linguistique et poétique », *op. cit.*, p. 214.

[314] « Les rituels sont un bon objet de terrain. Beaucoup de gens se réunissent ; ils font des choses qui invitent les informateurs, quand l'anthropologue les interroge, à entrer dans les détails de nombreuses choses intéressantes : cosmologie, idées religieuses, statut social des participants, etc. Il semble presque que ces événements sont faits de telle sorte que l'anthropologue puisse apprendre d'eux. C'est un court – mais complètement fallacieux – pas à franchir de supposer que le but du rituel est de communiquer ou exprimer ces idées à des gens qui les connaissent déjà (et de qui, en pratique, bien plus que du rituel lui-même, l'anthropologue les apprend). » (C. HUMPHREY et J. A. LAIDLAW, *The Archetypal Actions of Ritual*, *op. cit.*, p. 73)

[315] Paul Ricœur met ainsi en valeur que la possibilité d'envisager l'action comme un texte repose sur la propension de l'action à s'autonomiser de son agent, de la même manière qu'un texte se détache de son auteur, acquiert une objectivité et développe ses propres conséquences : « En se détachant de son agent, l'action acquiert une autonomie semblable à l'autonomie sémantique d'un texte ; elle laisse une trace, une marque ; elle s'inscrit dans le cours des choses et devient archive et document. » (P. RICŒUR, *Du texte à l'action*, Paris, Éditions du Seuil, 1998, p. 175)

[316] On pourrait à ce sujet ajouter, suivant en cela les analyses de Humphrey et Laidlaw, qu'en adoptant une telle approche, l'anthropologue cherche à faire du rituel un *medium*, pour les participants, de compréhension de leur culture, exactement comme son travail est, pour ses lecteurs, un *medium* de compréhension d'une autre culture : « les anthropologues ont été tentés d'affirmer que le rituel "communique" les théories ou observations relatives à une société que les anthropologues eux-mêmes veulent communiquer à leurs lecteurs. » (C. HUMPHREY et J. A. LAIDLAW, *The Archetypal Actions of Ritual*, *op. cit.*, p. 74)

1.3 Analyse rituelle et théorie de l'action

Il apparaît qu'analyser le rituel comme un lieu de transmission ou de communication de contenus idéels suppose *in fine* de se donner une théorie de l'action minimale. En ce sens, il n'y a pas de modèle analytique du rituel qui ne comporte d'affirmation implicite sur la nature de l'action. Dans le modèle communicationnel, celle-ci est envisagée comme vecteur d'un contenu sémantique, comme un récit agi ou une théorie jouée. On voudrait donc maintenant franchir un pas supplémentaire et voir dans quelle mesure une telle conception de l'action rituelle est tributaire d'une théorie implicite de l'action qui est admise comme postulat et n'est pas suffisamment interrogée.

Le rituel, à la différence des représentations mentales, est *réalisé* : il est une activité où le corps est engagé, et il n'a d'existence que s'il est fait. En ce sens, analyser le rituel, c'est toujours analyser l'*action rituelle*. Le concept d'« action rituelle » lie deux idées : il met en valeur qu'il s'agit d'une *action* ; pourtant, l'adjectif « rituelle » semble indiquer qu'il s'agit d'une modalité singulière d'action, distincte des modalités d'action qu'on appellera, à ce stade, « quotidiennes ». L'enjeu de l'analyse rituelle est ainsi de déterminer ce qu'il y a de proprement « rituel » dans l'action rituelle, ce qui permet de la distinguer des actions « non-rituelles ». Le modèle communicationnel de l'analyse rituelle constitue un prisme tout à fait pertinent pour affronter ce problème, puisqu'il associe la dimension rituelle de l'action à sa fonction. Comme le souligne Leach : « Les actions humaines peuvent servir à *faire* des choses – c'est-à-dire à changer l'état physique du monde (comme quand on allume un feu), ou elles peuvent servir à *dire* des choses[317] ». Cette assertion, qui conditionne toute la théorie communicationnelle du rituel, repose sur une théorie de l'action minimale qu'on peut résumer ainsi : *agir*, pour un humain, consiste à opérer une transformation ou un changement dans le monde et/ou à exprimer certaines idées.

C'est là, en réalité, une théorie de l'action humaine couramment partagée et dont on voudrait rappeler les principaux éléments. Penser l'action humaine, c'est d'abord la distinguer de ce qu'elle n'est pas : la théorie de l'action cherche ainsi à identifier les critères qui permettent de distinguer ce qu'on peut proprement appeler une « action » – ce que *je fais* – d'un événement – ce *qui m'arrive*[318]. Une telle manière de poser la question montre qu'à travers la théorie de l'action, ce sont deux problèmes distincts – quoique fondamentalement liés – qui sont en jeu : il s'agit d'abord de déterminer les structures internes à l'action (ce que je *fais*), mais aussi de parvenir à caractériser le sujet pratique (ce que *je* fais[319]). *In fine*, quelle que soit la façon d'affronter le problème, c'est toujours la manière dont le sujet est lié à son action qui est en jeu : il s'agit ainsi de définir l'action par un certain type d'engagement du sujet dans des mouvements corporels –

[317] E. LEACH, « Ritual », *op. cit.*, p. 523 ; c'est nous qui traduisons.

[318] « […] le "problème de l'action" sera de savoir ce qui nous permet de dire que certains épisodes de nos biographies respectives sont des actions (et non de simples mouvements et événements dont nous serions seulement le siège). » (V. DESCOMBES, « L'action », dans D. Kambouchner (éd.), *Notions de philosophie, II*, Paris, Gallimard, 1995, p. 103)

[319] Comme le souligne Stuart Hampshire, la « continuité d'une action intentionnelle donne l'assurance de ma propre existence comme objet de référence ayant une permanence. "Je l'ai fait", par opposition à "c'est arrivé" ou "quelqu'un d'autre l'a fait", est l'indice premier et incontestable de mon existence propre et complètement distincte en tant qu'objet de référence. » (S. HAMPSHIRE, *Thought and action*, London, Chatto and Windus, 1959, p. 73 ; c'est nous qui traduisons.)

qui les distingue en nature de tous les autres : réflexes, automatismes ou altérations extérieures. Dans les théories de l'action contemporaines, c'est le concept d'*intention* qui désigne ce type de rapport du sujet à son mouvement qui le constitue en action : comme le souligne John Searle, « il n'y a pas d'actions sans intentions[320] ». Dans ce cadre, on appellera « intentionnelle » une action qui peut être décrite « selon le schéma logique d'une inférence des moyens à partir de la position d'un but à atteindre[321] » ; c'est-à-dire, *in fine*, comme un mouvement physique envisagé comme moyen pour atteindre une fin qu'on s'est donnée.

> Le point de départ de l'analyse est ici : les transformations que quelqu'un produit autour de lui sont une action intentionnelle de sa part si on peut leur appliquer la structure de subordination d'un moyen à une fin du sujet. La forme de description d'une action est donc : l'acteur fait ce qu'il juge devoir être fait (ici, indiquer le moyen utilisé par l'acteur) pour obtenir le résultat visé (ici, indiquer le nouvel état du monde que l'acteur compte produire par son intervention dans le cours des choses)[322].

L'action comporte donc deux dimensions minimales : en tant qu'elle est un geste physique, elle implique – contrairement aux seules idées – une transformation du monde physique ; en tant qu'elle est humaine, elle implique – contrairement au comportement animal – une intention, c'est-à-dire un engagement subjectif par lequel l'agent fait de son geste le moyen d'une fin qu'il se donne[323]. Ainsi défini, le concept d'intention implique deux éléments fondamentaux : l'assignation d'un but ou d'une fin, et la mise en place d'une trajectoire pour atteindre cette fin[324].

Une fois une telle définition de l'action posée, demeure une question : comment peut-on savoir qu'une action est intentionnelle ? La réponse à cette interrogation se trouve en réalité dans la structure du langage : c'est dans la manière dont le sujet se rapporte à son action en la décrivant discursivement qu'apparaît la structure intentionnelle[325]. On appellera ainsi action intentionnelle une action à laquelle le sujet se rapporte sur le mode du *parce que* : « j'ai mangé un morceau de pain parce que j'avais faim ». Or dans

---

[320] J. R. SEARLE, *L'intentionalité. Essai de philosophie des états mentaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1985, p. 105. Notons que Searle précise sa pensée dans une note : « Dans ma perspective, des choses comme ronfler, éternuer, dormir et toutes sortes de mouvements réflexes ne sont pas des actions. » (*Id.*)

[321] V. DESCOMBES, « L'action », *op. cit.*, p. 139.

[322] V. DESCOMBES, « L'action », *op. cit.*, p. 143.

[323] Ce qui peut être résumé ainsi : « […] lorsqu'il y a eu action de la part de quelqu'un, il y a eu un changement quelque part, changement subi par la chose qui est passée d'un état à un autre (le patient), changement provoqué par celui qui a fait en sorte que ce changement se produise (l'agent). » (*Ibid.*, p. 163)

[324] Cette idée est synthétisée par Charles Taylor : « Les actions sont en un sens habitées par les buts qui les dirigent, de telle manière que l'action et les buts sont ontologiquement inséparables. De ce point de vue "qualitatif", l'action est dirigée […] et la notion de direction est une partie du concept d'agentivité. » (C. TAYLOR, « Hegel's Philosophy of Mind », dans *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, Cambridge, Cambridge university press, 1985, p. 80 ; c'est nous qui traduisons.)

[325] On trouve par exemple explicitement formulée par Searle l'idée que c'est dans la structure du langage qu'apparaît le plus clairement la dimension intentionnelle de l'action : « […] pour toute action intentionnelle consciente, il y a l'expérience d'accomplir cette action, et que l'expérience a un contenu Intentionnel. Un dernier argument dans le même sens : nous devrions nous laisser impressionner par les implications du fait qu'à tout instant de sa vie consciente un être humain sache répondre, sans recourir à des observations : "Que faites-vous à cet instant ?" » (J. R. SEARLE, *L'intentionalité*, *op. cit.*, p. 115) ; mais aussi chez Ricœur : « Comme de nombreux philosophes dans le domaine nouveau de la théorie de l'action l'ont montré, le caractère intentionnel d'une action est pleinement reconnu quand la réponse à la question *quoi ?* est expliquée en fonction d'une réponse à la question *pourquoi ?* Je *comprends* ce que vous avez eu l'intention de faire si vous êtes capable de m'*expliquer* pourquoi vous avez fait telle ou telle action. » (P. RICŒUR, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 204) Voir aussi S. HAMPSHIRE, *Thought and action*, *op. cit.*, p. 99.

ce type de structure grammaticale, l'action est présentée comme un moyen en vue d'une fin, et le motif est généralement présenté comme un désir, un souhait, une disposition émotionnelle ou psychologique. Dire « j'ai mangé un morceau de pain parce que j'avais faim » revient ainsi à rendre compte d'une action objective par un état interne du sujet. Stuart Hampshire évoque à ce sujet les intentions qui émergent des sentiments :

> Si je souffre, je réagis – en général, mais pas nécessairement – d'une certaine façon, même si c'est par un effort pour ne pas montrer que je souffre. Souffrir c'est être disposé ou enclin à réagir par un certain mouvement d'évitement, bien que cette réaction puisse être inhibée par ma volonté. Le sentiment n'est pas concevable indépendamment de la tendance à l'action, et l'action est une expression naturelle du sentiment[326].

C'est la structure intentionnelle de l'action qui la rend, en même temps, *expressive* : parce que pour être réellement une action, un mouvement physique doit être un moyen *en vue d'*une transformation dans le monde, il est possible d'inférer d'une action l'existence chez le sujet qui l'accomplit d'un désir ou d'un projet. C'est donc dans la mesure où l'action est caractérisée par deux dimensions essentielles – sa dimension intentionnelle et sa dimension transformatrice – qu'elle peut être envisagée comme ayant l'attribut d'être expressive : parce qu'elle est intentionnelle, elle procède d'une visée subjective qui devient tendanciellement saisissable dans les résultats auxquels elle aboutit. Parce qu'une action non intentionnelle ne serait pas fondamentalement une action, il n'est pas possible de délier une action objective d'un projet subjectif qui lui donnerait *son sens*[327]. Cette idée a plusieurs implications. Parce que c'est l'intention et le sens que l'agent donne à son mouvement qui constituent celui-ci en action, alors la nature d'une action n'est identifiable que lorsqu'elle peut être rapportée à l'intention qui la détermine. Ainsi, pouvoir dire « il a salué Pierre » – au lieu de « il a bougé de gauche à droite son bras fléchi » – revient ainsi à inférer l'intentionnalité qui préside au mouvement corporel de l'agent : identifier une action, c'est donc lui rendre son sens[328]. Il apparaît ainsi que l'action est compréhensible parce qu'elle est intentionnelle – rendant ainsi les sciences humaines et sociales possibles[329]. Déchiffrer une action, ce n'est pas seulement décrire comment elle transforme le monde, mais aussi interpréter la raison subjective à laquelle elle renvoie.

---

[326] S. HAMPSHIRE, *Thought and action*, *op. cit.*, p. 77 ; c'est nous qui traduisons.

[327] « Nous entendons par "activité" […] un comportement humain […] quand et pour autant que l'agent ou les agents lui communiquent un *sens* subjectif. » (M. WEBER, *Économie et société. Volume 1*, Paris, Pocket, 1995, p. 28)

[328] « Les limites entre les actes ne sont pas "données" par la forme physique de ce qui est fait. Pour identifier des actions, nous devons en produire une compréhension intentionnelle – nous devons saisir leur "objectif". Pour ce faire – pour distinguer, par exemple, "prêter" et "donner" – il faut que nous voyions les autres et nous-mêmes comme des agents intentionnels, parce que c'est par référence aux croyances, désirs et intentions que nous attribuons aux autres acteurs que nous saisissons la signification intentionnelle de leur action, et que nous identifions leurs actes […]. » (C. HUMPHREY et J. A. LAIDLAW, *The Archetypal Actions of Ritual*, *op. cit.*, p. 92-93)

[329] Cette manière de lier la méthode compréhensive des sciences humaines à la nature de l'action apparaît chez Dilthey et Weber par exemple, mais aussi chez Ricœur : « Je *comprends* ce que vous avez eu l'intention de faire si vous êtes capable de m'*expliquer* pourquoi vous avez fait telle ou telle action. Or quelles sortes de réponses à la question *quoi ?* sont porteuses de sens ? Seulement les réponses qui énoncent un motif compris comme *raison de*, et non pas seulement comme *cause*. […] Si vous me répondez que vous avez fait ceci ou cela par jalousie ou dans un esprit de vengeance, vous me demandez de placer votre action dans cette catégorie précise de sentiments ou de dispositions. Du même coup, vous estimez donner du sens à votre action. Vous prétendez la rendre intelligible pour d'autres et pour vous-même. » (P. RICŒUR, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 204)

On voit ainsi comment cette théorie de l'action informe le modèle analytique développé par Leach – et, plus largement, par toutes les théories du rituel qui entendent « lire » l'action comme un texte. Elle implique en effet qu'il y a toujours deux versants dans une action : la dimension transformatrice – « les actions humaines peuvent servir à *faire* des choses » – et la dimension expressive – « ou elles peuvent servir à *dire* des choses[330] ». Dans un tel cadre, comment comprendre l'action rituelle ? Puisqu'elle est une action, elle doit bien participer des dimensions qui constituent ontologiquement toute action ; mais puisqu'elle se distingue des actions « normales » ou quotidiennes, il faut bien qu'elle modifie le rapport entre ces dimensions. On comprend alors mieux la proposition de Leach de désigner comme « rituelle » toute action qui présente la particularité d'insister sur la dimension communicationnelle (expressive) aux dépens de la dimension technique (transformatrice)[331].

Un tel modèle d'analyse de l'action rituelle tend par ailleurs à favoriser l'inférence d'une croyance religieuse à l'origine de l'engagement dans le rituel. En effet, la question de l'intention est difficilement distinguable des croyances sur l'état du monde qui président à la mise en place d'un certain nombre d'actes pour atteindre telle ou telle fin. Dans un cadre théorique où c'est l'inférence de l'intention qui permet l'identification d'une action, ce qui distingue l'action *rituelle* de tout autre type d'action c'est le type de but que le sujet vise par son action – et dont la constitution comme but dépend en fait d'un certain nombre d'idées sur le monde généralement désignées comme « croyances » [332]. On trouve cela mis en valeur de manière tout à fait explicite par Hampshire, qui prend pour exemple la prière :

> Imaginons que c'est l'intention de mon ami de demander le pardon de Dieu pour ses péchés par un acte de prière : c'est ce qu'il dirait avoir l'intention de faire, si on lui demandait, et c'est en ces termes, et en aucun autre, que son action imminente se présenterait à lui dans son propre esprit. […] Je pourrais me mettre à imiter son comportement et répéter ses mots. Mais, à moins que je croie que Dieu existe et que je puisse attacher un sens aux notions de pardon divin et de péché humain, je ne pourrai pas me mettre à faire ce qu'il fait, à savoir demander le pardon de Dieu pour mes péchés[333].

En fonction de la croyance qui la sous-tend, une action peut fondamentalement changer de sens – au point d'avoir la même forme, mais plus la même identité. On voit ainsi apparaître plus clairement non seulement les implications de la théorie de l'action que nous avons présentée, mais aussi ses enjeux dans le cadre d'une analyse rituelle. L'ensemble des gestes réalisés par des agents ne suffit pas à qualifier une action : celle-ci est dépendante d'une autre strate non visible, celle de l'intentionnalité. On comprend que l'action

---

[330] E. LEACH, « Ritual », *op. cit.*, p. 523 ; c'est nous qui traduisons.

[331] « Dans tous les types de comportements décrits comme rituels par les définitions discutées jusqu'ici, l'aspect esthétique et communicatif est particulièrement saillant, mais un aspect technique n'est jamais entièrement absent. » (*Id.*)

[332] Ainsi, la spécificité de l'action rituelle est souvent associée à sa dimension religieuse, c'est-à-dire au type d'intention ou idées sur le monde qu'elle manifeste. Par exemple, dans leur ontologie de l'action rituelle, Thomas Lawson et Robert McCauley font dépendre les rituels religieux de la croyance portant sur des agents supra-humains. Les deux anthropologues caractérisent ainsi l'action rituelle comme une action intentionnelle dont la spécificité tient à la fin qu'elle vise, à savoir des « changements dans le monde religieux » (E. T. LAWSON et R. N. MCCAULEY, *Rethinking religion. Connecting cognition and culture*, Cambridge New York Port Chester, Cambridge University Press, 1990, p. 125 ; c'est nous qui traduisons).

[333] S. HAMPSHIRE, *Thought and action*, *op. cit.*, p. 206 ; c'est nous qui traduisons.

rituelle soit tout entière rapportée aux motifs et significations subjectifs qui la déterminent : dans un tel cadre conceptuel, ce ne sont pas les gestes accomplis qui permettent de distinguer une action comme « allumer une bougie [parce qu'il fait sombre] » et « allumer un cierge [pour prier] », mais bien l'intention de l'agent et la croyance en Dieu qui sous-tend l'intention de le prier. Pour comprendre le rituel, pour restituer son « sens subjectif[334] », il est donc nécessaire de le rapporter aux désirs, croyances et visées des participants qui s'y engagent – mais qui, à la différence des actions rituelles, ne sont pas directement observables.

On comprend ainsi sur quels types de glissements théoriques est construite la théorie communicationnelle du rituel. Parce qu'elle se fonde sur une théorie de l'action construite pour décrire les actions quotidiennes, elle tend à privilégier la seule dimension susceptible de la différencier des actes de la vie courante, à savoir la dimension *expressive* de l'action – ce qui, dans l'action, renvoie aux intentions du sujet agissant et au sens qu'il associe à ce qu'il fait. Cette manière d'analyser l'action rituelle revient implicitement à envisager le participant au rituel comme étant soit fondamentalement l'origine de ses actes, capable d'en rendre compte et d'en répondre en première personne[335], soit capable de comprendre les intentions portées par les actes des autres participants, et donc d'y lire un sens – exactement comme on décode les actions d'autrui dans la vie quotidienne[336]. Dans tous les cas, un tel modèle d'analyse implique d'admettre qu'*ontologiquement* l'action est habitée d'une intention ou d'un motif, et que c'est à ce titre qu'elle est lisible et porte un sens. C'est ce postulat, qui nous semble plus affirmé que démontré, qu'on voudrait maintenant interroger : dans quelle mesure toute action peut-elle être réduite à sa dimension intentionnelle ? Pour répondre à cette question, nous nous proposons de mettre en place une nouvelle démarche analytique : plutôt que de fonder l'étude du rituel sur une ontologie de l'action implicite, on voudrait partir de l'observation des caractéristiques singulières de l'action rituelle pour se demander dans quelle mesure celle-ci peut nous amener à proposer, non pas un modèle alternatif de théorie de l'action, mais un modèle complémentaire, où l'action n'est pas réduite à sa portée intentionnelle. Le rituel constituera donc un prisme à partir duquel repenser de manière critique les problématiques inhérentes à la théorie de l'action.

2. Pour une ontologie de l'action rituelle

Dans quelle mesure est-il possible d'appréhender l'action rituelle à partir de la théorie de l'action classique ? Peut-on effectivement comprendre à travers cette théorie la manière dont le sujet se lie à son

[334] M. WEBER, *Économie et société. Volume 1*, *op. cit.*, p. 28.

[335] « Pour être compris comme une action humaine intentionnelle, un comportement doit avoir un certain minimum de cohérence et de régularité. Est aussi requise une connexion, une trajectoire d'intention, qui fait d'une séquence de comportement un tout intelligible, intelligible parce qu'ayant une direction, une direction comme moyens visant une fin. » (S. HAMPSHIRE, *Thought and action*, *op. cit.*, p. 146 ; c'est nous qui traduisons.)

[336] « Donc pour comprendre le comportement de nos semblables nous devons saisir le contenu intentionnel de leur action, et pour ce faire, nous devons leur attribuer implicitement des croyances, désirs et intentions préalables (ou buts). » (C. HUMPHREY et J. A. LAIDLAW, *The Archetypal Actions of Ritual*, *op. cit.*, p. 93 ; c'est nous qui traduisons.)

action dans le cas singulier du rituel ? Plutôt que d'admettre à titre de postulat que l'action rituelle présente une structure intentionnelle, on voudrait revenir sur la structure spécifique de l'action rituelle et des discours que les acteurs formulent sur leur engagement dans l'action. On mettra ainsi en valeur les tensions qui émergent lorsqu'on mobilise les concepts de la théorie de l'action – intention, sens, sujet conscient, etc. – pour rendre compte du type de relation que les agents entretiennent à leur action dans le cas du rituel de mariage. Ce sont ces tensions qui nous conduiront à revenir à l'observation des actions rituelles et de leur structure singulière, pour penser à nouveaux frais le type d'engagement subjectif que suppose la participation à un rituel.

2.1 Comment parle-t-on des actions rituelles ?

Dans la théorie de l'action, on postule le plus souvent que les sujets ont une connaissance claire et intuitive de leurs actions : le sens de celles-ci leur est transparent, puisque ce sont eux-mêmes qui le leur donnent. La connaissance de l'action se distingue ainsi de la connaissance des objets du monde :

> L'idée est que nous sommes capables de saisir notre propre action d'une manière dont nous ne sommes pas capables de connaître les objets et événements extérieurs. […] En tant qu'agents, nous avons une idée de ce que nous faisons – même si cette idée est vague, difficile à exprimer ou subliminale – ; si ce n'était pas le cas, on ne pourrait pas parler de direction du tout. La connaissance de l'agent consiste donc à rendre ce sens formulable, clair ou pleinement conscient. Il s'agit de rendre clair quelque chose dont nous avons déjà une idée floue[337].

Parce que le sujet est l'auteur de l'action, qu'il est celui qui l'initie et la constitue comme moyen en vue d'une fin – et donc, *in fine*, celui qui lui donne son sens, sa finalité et sa signification –, et que le sujet conscient peut se rapporter de manière claire à lui-même et à ses intentions, alors celui-ci est en mesure d'avoir une connaissance de son action beaucoup plus évidente que des autres objets du monde. En quoi consiste alors cette connaissance ? Dans la mesure où l'action a une structure intentionnelle, le sujet doit être en mesure de restituer les buts que son mouvement physique vise, de lier une cause et un effet souhaité ; dans la mesure où l'action est supposée exprimer un certain état d'esprit ou être une réponse à des émotions ressenties, le sujet doit être en mesure de comprendre quelles dispositions psychiques ou affectives l'ont amené à s'engager dans telle ou telle action. Dans le cas du rituel, les sujets sont-ils susceptibles de former une telle connaissance des actions qu'ils effectuent ? Pour répondre à cette question, on se propose d'analyser les discours que les fiancés portent sur leur propre engagement dans le rituel de mariage. Comme le rappelle Vincent Descombes, les philosophes analytiques qui ont mis en évidence la structure

[337] C. TAYLOR, « Hegel's Philosophy of Mind », *op. cit.*, p. 80 ; c'est nous qui traduisons. Cette idée est centrale aussi dans la théorie de Hampshire par exemple : « Il est essentiel à l'idée d'action que la connaissance d'une personne qu'une action est la sienne ne soit pas la conclusion d'une inférence. » (S. HAMPSHIRE, *Thought and action*, *op. cit.*, p. 70 ; c'est nous qui traduisons) ; mais elle apparaît de manière latente dans le croisement entre philosophie de l'action et philosophie de la conscience, comme le souligne Descombes : « Je sais que je lève le bras (quand je le lève). Comment est-ce que je le sais ? Je le sais par une source infaillible : ma conscience. Toute la philosophie de la conscience est dans cette exigence de pouvoir dire "*je sais* que je suis dans tel état d'esprit", par exemple dans l'état de quelqu'un qui veut lever son bras. » (V. DESCOMBES, « L'action », *op. cit.*, p. 110)

intentionnelle de l'action l'ont principalement fait à partir d'une analyse du langage[338]. Dès lors, pour déterminer si une telle théorie de l'action peut ou non être appliquée telle quelle au rituel, il nous semble nécessaire d'adopter la même méthode et de revenir sur les mises en narration associées à l'action rituelle.

Dans le cadre du mariage catholique, ces mises en narration sont fréquentes : tout un pan de la préparation au mariage consiste à conduire les fiancés à s'interroger sur les raisons pour lesquelles ils ont choisi de se marier à l'église[339] et à réfléchir au sens des actions rituelles[340]. Ainsi, lors des sessions du CPM, les animateurs ouvrent le plus souvent les échanges par la question suivante : « pourquoi se marier ? », ce qui est complété par la question « pourquoi à l'église ? ». L'analyse des réponses données par les fiancés permet de dégager six catégories de justification. Une première série de réponses concerne la volonté de mettre son union « sous le regard », « sous la bénédiction » ou « sous la protection » de Dieu, comme c'est le cas, par exemple, de Sylvie, déjà mariée à Pierre civilement depuis 5 ans qui explique que le mariage civil n'est pas suffisant, et qu'elle se rend d'autant plus compte avec le temps qui passe qu'elle et son mari ne se sont pas donné l'un à l'autre devant Dieu[341]. Une seconde série de réponses met en valeur que le mariage est envisagé comme une condition en vue d'une fin qui le dépasse, à savoir fonder une famille[342]. Une troisième insiste plus directement sur le fait que le mariage vient concrétiser ou couronner une relation, l'officialiser. Ces trois séries de réponses présentent un trait commun : elles envisagent effectivement le fait de s'engager dans le mariage comme une « action », puisqu'elles présentent le mariage religieux comme un moyen d'atteindre une fin (obtenir une bénédiction divine, avoir des enfants ou officialiser une relation). La mise en narration correspond donc à la mise en valeur d'une intentionnalité : en répondant à la question « pourquoi ? » sur le mode du « parce que », les fiancés donnent une intelligibilité à leur acte présent et s'en font pleinement les auteurs.

Néanmoins, ces types de réponses ne constituent pas la majorité des justifications données par les fiancés. On distingue en effet trois autres grandes manières de répondre à la question « pourquoi se marier à l'église ? » La première repose sur l'idée que le mariage religieux aurait plus de sens, plus d'importance que le mariage à la mairie. L'idée est double : il s'agit d'une part de souligner que la cérémonie à la mairie « ne veut rien dire[343] » ; et d'autre part d'insister sur la portée signifiante et esthétique du mariage religieux[344]. La seconde repose sur l'idée que « c'est la tradition » ou que c'est une décision prise « pour la famille » : ce motif permet souvent aux non-croyants d'expliquer leur choix de s'engager dans un rituel religieux :

---

[338] V. DESCOMBES, « L'action », *op. cit.*, p. 141-142p. 141-142. Voir aussi J. R. SEARLE, *L'intentionalité*, *op. cit.*, p. 115 ; S. HAMPSHIRE, *Thought and action*, *op. cit.*, p. 99.

[339] On reviendra sur la dimension subjectivante d'un tel questionnement dans le chapitre VI.

[340] Ces activités de réflexion sur le sens que doivent avoir les actions rituelles seront explicitées au chapitre VII.

[341] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Jean et Corine, en février 2016.

[342] Le motif est alors le suivant : « Nicolas répond qu'ils n'envisageaient pas de fonder une famille sans se marier […]. » (Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Erwann et Anne, en mars 2015)

[343] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Erwann et Anne, en avril 2016.

[344] « Même un non-croyant peut dire qu'à l'église c'est plus marquant. Les églises sont plus belles que les mairies. Sans être croyants, les textes sacrés peuvent nous faire un effet. » (Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Jean et Corine, en février 2016)

> « Au final, il faut aller là où tu te reconnais le plus. Moi j'ai été élevé chez les catholiques, pour moi, c'est ça qui fait sens, même si ma foi est chrétienne. C'est la tradition qui fait le choix du rituel. »[345]
> Son fiancé explique qu'il a été élevé dans la foi chrétienne, et que donc pour lui c'était logique, que ça appartenait à la tradition – qu'un vrai mariage devait avoir lieu sous l'œil de Dieu[346].

Enfin, le dernier thème mobilisé pour rendre compte des raisons du mariage à l'église est l'« évidence » : dans ce cadre, ce qui est mis en valeur, c'est que la question « pourquoi » ne s'est même pas posée.

> Joanna reprend la parole pour expliquer qu'ils sont tous les deux croyants, mais pas pratiquants. Elle explique néanmoins que pour eux le mariage à l'église relevait de l'évidence : c'était ça ou rien[347].
> C'est au tour de Joëlle et d'Antoine de parler. […] Pour eux, se marier à l'église était une évidence. Ils ont eu une éducation chrétienne tous les deux, ils sont allés au collège et au lycée religieux. « On est conditionnés. On est pratiquants, donc pour nous c'est naturel. »[348]

Dans ces trois derniers cas, la structure des justifications est beaucoup plus complexe que dans les trois premiers : le mariage n'est pas présenté comme un moyen en vue d'une autre fin. La mise en narration de la réponse à la question « pourquoi ? » montre le caractère arbitraire de la question : loin de pouvoir rattacher le choix du mariage « à des raisons d'agir sur le mode du "parce que"[349] », ce type de réponse met en place une structure de justification circulaire. Pour être intentionnelle, une action doit avoir la forme suivante : « l'acteur fait qu'il arrive que *p* afin d'obtenir par là qu'il arrive que *q* (les lettres "p" et "q" servant ici à noter des descriptions d'états du monde résultant de l'action)[350] », où p doit différer de q – le premier étant le moyen d'atteindre le suivant. Dans le cas du mariage, il semble qu'il faille plutôt formuler les choses ainsi : « l'acteur fait qu'il arrive *p* afin d'obtenir par là qu'il arrive que *p* ». La réalisation de l'action apparaît ici comme sa propre fin. La façon dont les fiancés répondent à la question « pourquoi ? » tend ainsi à mettre en valeur la structure non-intentionnelle de l'action : les raisons mises en avant pour l'action sont ainsi que « je fais cela car c'est cela qu'il *faut* faire » ou « je fais cela car je ne vois pas ce que je pourrais faire d'autre ». C'est là, comme le souligne Maurice Bloch à propos de ses propres recherches sur le rituel, une modalité de réponse habituelle quand des individus sont invités à décrire les raisons pour lesquelles ils font ce qu'ils font au cours du rite. Plutôt que de considérer ces réponses comme « sans intérêt[351] », il est au contraire nécessaire

[345] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Erwann et Anne, en avril 2016.

[346] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM à l'église de Gevrey, en décembre 2015.

[347] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM à l'église de Chambertin, en janvier 2015.

[348] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Jean et Corine, en février 2016.

[349] Pour Descombes, « Le trait commun des événements qui ont une description intentionnelle, c'est qu'on puisse les rattacher à des raisons d'agir sur le mode du "parce que". » (V. DESCOMBES, « L'action », *op. cit.*, p. 168)

[350] *Ibid.*, p. 143.

[351] Nous nous inspirons ici de la démarche de Maurice Bloch, qu'il résume ainsi à l'occasion d'un entretien : « lorsqu'on demande à nos informateurs le sens de telle ou telle action rituelle, on s'entend dire typiquement : "c'est comme ça", "je ne sais pas, je fais que suivre". L'erreur ethnographique classique consiste à penser que cette réponse est sans

de les analyser avec attention : leur récurrence semble en effet indiquer qu'elles disent quelque chose d'essentiel sur la nature du rituel.

Si on étudie les occurrences de chaque type de justification, il apparaît que c'est le second groupe – qui justifie l'action par « parce que c'est comme ça qu'il faut faire pour que ce soit bien » – qui est le plus souvent mobilisé[352] : il représente 52 % des raisons mobilisées pour justifier le choix du mariage catholique, contre 48 % pour le premier groupe, qui justifie cette action par la visée d'une autre fin (voir Tableau 3).

Structure intentionnelle	**Thèmes de justification**	**Occurrences de ce type de réponse à la question « Pourquoi se marier à l'église ? »**		**Occurrences agglomérées**	
		Valeur absolue	***Pourcentage***	***Valeur absolue***	***Pourcentage***
Oui	S'unir sous le regard de Dieu	16	26 %	29	48 %
	Fonder une famille	8	13 %		
	Officialiser sa relation	5	8 %		
Non	Dimension symbolique	9	15 %	32	52 %
	Force de la tradition	11	18 %		
	Évidence	12	20 %		
	Total	**61**	**100 %**	**61**	**100 %**

Tableau 3 - Fréquence de mobilisation de chaque type de justification pour répondre aux questions "Pourquoi se marier à l'église ?" ou "Pourquoi voulez-vous mettre votre couple sous le regard de Dieu ?". Chiffres obtenus pour le relevé des justifications produites (une même personne pouvant en mobiliser plusieurs) à l'occasion de l'observation de 7 sessions CPM à Chambertin et Gevrey de janvier 2015 à avril 2016.

Il est par ailleurs nécessaire de nuancer le nombre d'occurrences du thème de justification « s'unir sous le regard de Dieu ». En effet, il varie très fortement en fonction de la forme de la question posée. Ainsi, dans le CPM de Chambertin, comme on l'a déjà souligné, le format de la question est « pourquoi un mariage religieux ?[353] » En revanche, dans le CPM de Gevrey, la question n'est pas tournée de la même manière, puisque les fiancés doivent répondre à la question suivante : « Pourquoi voulez-vous mettre votre couple

intérêt. » (M. BLOCH, I. MOYA et E. de VIENNE, « La double nature du social. Une conversation sur le temps, le transcendantal, la vie, etc. Entretien avec Maurice Bloch », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, nº 66, 2016, p. 164)

[352] On notera à ce propos que les fiancés mobilisent souvent plusieurs registres de justification dans une seule réponse : ainsi « vouloir la bénédiction de Dieu » s'articule par exemple avec « je ne le voyais pas autrement » ou « je le fais pour ma famille ». Voir par exemple les propos de Nicolas : « Jean demande pourquoi, dans ce cas, ne pas se marier qu'à la mairie. À cette question, Nicolas répond que cela n'était pas de son ressort, qu'il fait cela "pour Aurélie et ma famille". Une fois cela dit, il précise : "Mais je le voyais pas non plus autrement". Il explique qu'il a reçu une éducation catholique au collège, et que "c'est quand même important" pour lui. » (Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Jean et Corine, en novembre 2015)

[353] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Erwann et Anne, en mars 2015. Cette tournure n'est néanmoins pas la seule : elle peut aussi prendre la forme « pourquoi à l'église ? » ou « pourquoi pas seulement à la mairie ? »

sous le regard de Dieu ?[354] » Dans cette formulation, « mettre votre couple sous le regard de Dieu » est une périphrase qui désigne – et c'est très clair pour les fiancés, si on en croit leurs réponses – le rituel de mariage. Les fiancés sont donc amenés à donner les raisons de leur engagement dans le rituel à partir d'une trame narrative préconstituée, qui implique nécessairement un tiers, Dieu. C'est donc sans surprise lors de la séance du CPM de Gevrey au cours de laquelle cette question a été posée aux fiancés (session CPM à l'église de Gevrey en décembre 2015) que j'ai pu dénombrer le plus de réponses mobilisant le thème de justification « s'unir sous le regard de Dieu » (6, soit plus d'un tiers des occurrences totales de ce thème). Tout laisse à penser que la réponse « solliciter la bénédiction ou la protection de Dieu » est ainsi surévaluée. Si on étudie les résultats produits pour la seule question « pourquoi se marier à l'église ?[355] », il apparaît que les thèmes de justification du mariage mobilisant une structure intentionnelle constituent en réalité, en occurrences agglomérées, 41 % des réponses seulement (voir Tableau 4).

Structure intentionnelle	**Thèmes de justification**	**Occurrences de ce type de réponse à la question « Pourquoi se marier à l'église ? »**		**Occurrences agglomérées**	
		Valeur absolue	***Pourcentage***	***Valeur absolue***	***Pourcentage***
Oui	S'unir sous le regard de Dieu	10	19 %	22	41 %
	Fonder une famille	8	15 %		
	Officialiser sa relation	4	7 %		
Non	Dimension symbolique	9	17 %	31	59 %
	Force de la tradition	10	19 %		
	Évidence	12	23 %		
	Total	**53**	**100 %**	**53**	**100 %**

Tableau 4 - Fréquence de mobilisation de chaque type de justification pour répondre à la question "Pourquoi se marier à l'église ?". Chiffres obtenus pour le relevé des justifications produites (une même personne pouvant en mobiliser plusieurs) à l'occasion de l'observation de 5 sessions CPM à Chambertin de janvier 2015 à avril 2016.

Ce point est particulièrement intéressant dans un cadre où la théorie de l'action lie la croyance en Dieu à une manière de rendre compte de son action et, réciproquement, définit l'action religieuse par le fait qu'elle dépend nécessairement d'une intention qui implique l'existence de Dieu[356]. Ainsi, pour Hampshire, « on ne peut pas dire d'un homme qu'il croit en Dieu s'il ne fait jamais mention de Dieu lorsqu'il rend

[354] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM à l'église de Gevrey, en décembre 2015.

[355] Ce qui revient à analyser les occurrences des justifications produites au CPM de Chambertin. Pour élaborer le deuxième tableau, nous n'avons analysé que les justifications produites pour répondre à la question qui ouvre les discussions du CPM de Gevrey, « pourquoi se marier à l'église ? »

[356] S. HAMPSHIRE, *Thought and action*, *op. cit.*, p. 205-206.

compte de manière honnête de ce qu'il essayait de faire[357] ». Les données issues du terrain permettent de voir émerger deux tensions fondamentales au sein d'une telle approche. D'une part, même dans le cas où des individus choisissent de réaliser un rituel « religieux » et qu'on leur demande de rendre compte de leurs intentions, ils ont tendance à ne pas faire mention de Dieu. Les données contredisent ainsi l'idée que la croyance serait un préalable nécessaire à tout engagement dans le rituel. D'autre part, penser l'action rituelle à partir de l'intention qui préside à l'engagement dans le rituel n'est pas un paradigme opérant. Le Tableau 3 et le Tableau 4 montrent que, même dans un cadre où on enjoint les fiancés à formuler les raisons de leur engagement, ceux-ci ont majoritairement tendance à ne pas envisager leur engagement dans le rituel à partir d'une structure intentionnelle[358]. Le caractère autoréférentiel des justifications présidant à l'engagement dans le mariage montre la singularité de la forme de l'action rituelle : les sujets s'y rapportent moins comme à un moyen en vue d'une fin, que sur le mode de ce que Maurice Bloch appelle la « déférence[359] » : les arguments mobilisent une structure circulaire – je fais cela parce que c'est la tradition de le faire – qui implique la référence à une autorité externe – mais en aucun cas une intention personnelle, celle-ci se dissolvant dans le renvoi à une source d'obligation externe.

Si cet exemple ne suffit pas, en tant que tel, à invalider toute compréhension de l'action rituelle comme action intentionnelle[360], il montre néanmoins les difficultés qui émergent lorsqu'on envisage le rituel à partir d'une conceptualité forgée pour saisir les actions quotidiennes. On voudrait donc maintenant partir des caractéristiques propres aux actions rituelles, pour déterminer si celles-ci diffèrent des actions quotidiennes en degré – au sens où, par exemple, elles relèveraient plutôt du « dit » que du « faire », comme l'affirme Leach – ou en nature. Quels sont les traits distinctifs de l'action rituelle, et peut-on les saisir sans abandonner le paradigme que constitue la théorie intentionnelle de l'action ? Comment rendre compte d'une structure grammaticale qui décrit l'action sous la forme « je fais *q* parce que c'est ce qu'il faut faire », où le *je*

[357] *Ibid.*, p. 205 ; c'est nous qui traduisons.

[358] En ce sens, il ne faut pas lire les tableaux comme présentant des pourcentages de justifications intentionnelles et non-intentionnelles relativement « équilibrés ». Le format de la question posée *impliquant* une réponse sous forme du « parce que », le fait qu'on ait une majorité – plus ou moins importante selon si on choisit de compter ou non les réponses données à la question « pourquoi voulez-vous mettre votre couple sous le regard de Dieu ? » – de réponses mobilisant une structure non-intentionnelle montre une *tendance* dominante à ne pas se rapporter ainsi à son engagement dans le rituel.

[359] M. BLOCH, « Ritual and Deference », dans H. Whitehouse et J. Laidlaw (éd.), *Ritual and memory: toward a comparative anthropology of religion*, New York, Altamira press, 2004, p. 65-78. Voir aussi : M. BLOCH, « Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: Is religion an extreme form of traditional authority? », *European Journal of Sociology*, vol. 15, nº 1, 1974, p. 55-81.

[360] La dimension circulaire des justifications n'empêche en effet pas que les acteurs se rapportent à ces motifs comme à de bonnes raisons de s'engager dans le rituel. Il n'en demeure pas moins que l'analyse des réponses proposées par les fiancés à la question « pourquoi se marier à l'église ? » montre clairement que cette manière de se rapporter de manière intentionelle à son action n'est pas *évidente* pour les fiancés : il apparaît souvent que répondre à la question « pourquoi ? » crée une sorte d'hésitation ou de gêne, parce que la question ne s'était jamais posée ainsi aux sujets. On retrouve là une idée développée par Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon et Jean-Claude Passeron, qui soulignent, dans *Le métier de sociologue* que la question pourquoi suppose que les sujets ont des motivations qui leur sont transparentes, alors que, le plus souvent, elles n'émergent en réalité que de la manière dont on les oblige à produire des justifications. (P. BOURDIEU, J.-C. CHAMBOREDON et J.-C. PASSERON, *Le métier de sociologue*, *op. cit.*) Sur le rapport entre évidence et exigence de justification, on renvoie à la première partie du chapitre VI.

se lie bien au verbe *faire,* mais dans une autre configuration que celle impliquée par la formule « je fais *q* pour obtenir que *p* » ?

2.2 Distinguer l'action rituelle de l'action contrainte et de l'action réglée

Quels sont les traits spécifiques à l'action rituelle ? Pour répondre à cette question, on voudrait revenir sur une idée formulée par le père Patrice à l'occasion d'une journée de préparation de la cérémonie :

> « La célébration est un moment très important, parce qu'il vous appartient. Et en même temps, il ne vous appartient pas. Il vient de l'Église, mais il y a tout un jeu pour vous l'approprier. »[361]

Quelle est la nature de cette action rituelle qui, comme le souligne le père Patrice, appartient sans appartenir aux futurs mariés ? Pour répondre à cette question, on peut partir d'un premier constat : si, pour sceller mon union, je formule les choses ainsi : « Moi, N., je te reçois N. comme époux et je serai ton épouse », ce n'est pas, pour paraphraser Descombes[362], parce que je *juge* que dire cela permet de changer l'état du monde de manière à me permettre d'atteindre le résultat que je vise – être mariée. Ou du moins, pas à proprement parler. Mon jugement n'intervient nullement ici : si je formule les choses ainsi, c'est parce que c'est ce que l'Église prescrit[363]. Cela ne veut donc pas dire que cet acte n'est pas *supposé* être un moyen d'atteindre une fin donnée – changer de statut et devenir marié –, mais que ce n'est pas mon intention, mais une autorité externe, qui établit le lien entre ce moyen et cette fin donnée.

Un des traits qui caractérise l'action rituelle est qu'elle doit avoir une forme identique, indépendamment des individus singuliers qui s'y engagent. Cela est particulièrement visible dans le *Rituel romain de célébration du mariage*[364], qui spécifie par écrit l'ordre et la nature des actions qui *doivent* être réalisées pour qu'un mariage ait effectivement lieu. C'est donc le caractère prescrit qui fait le propre de l'action rituelle. Cela est d'ailleurs explicitement thématisé par les prêtres eux-mêmes, notamment lorsqu'ils se trouvent confrontés à des fiancés qui cherchent trop à personnaliser leur union.

> À l'occasion d'une discussion avec le père François au tout début de mon terrain, celui-ci me raconte qu'il pense que le XXe siècle est un moment de remise en question des rites, parce que notre époque rejette tout ce qui est répétitif. Il évoque alors des tensions avec certains fiancés. « Deux mariages se ressemblent beaucoup et c'est même le but. Il arrive que les fiancés veuillent à tout prix faire la cérémonie selon leurs

[361] Extraits de carnet de terrain lors d'une journée de préparation de la cérémonie au CPM de Chambertin, en avril 2016.

[362] « La forme de description d'une action est donc : l'acteur fait *ce qu'il juge devoir être fait* (ici, indiquer le moyen utilisé par l'acteur) pour obtenir le résultat visé (ici, indiquer le nouvel état du monde que l'acteur compte produire par son intervention dans le cours des choses). » (V. DESCOMBES, « L'action », *op. cit.*, p. 143 ; c'est nous qui soulignons)

[363] CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Rituel romain de la célébration du mariage*, *op. cit.*, p. 40.

[364] CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Rituel romain de la célébration du mariage*, *op. cit.*

> propres goûts, comme ils l'entendent. Cela entraîne des négociations avec l'officiant : il est en effet nécessaire de garder des éléments communs dans le rituel de mariage sans quoi ce n'est plus un rite. Il y a donc des prêtres qui refusent de laisser faire n'importe quoi dans l'église du point de vue de l'originalité – c'est mon cas. Il y a un certain nombre de normes, d'éléments communs, qui doivent être conservés. »[365]

L'action rituelle doit donc avoir une certaine forme, et celle-ci ne dépend pas de la personnalité ou des dispositions individuelles des sujets qui s'y engagent. Au contraire, elle repose sur une prescription, c'est-à-dire sur une règle externe ; et c'est même en ce sens qu'elle est, phénoménologiquement et ontologiquement, distincte de l'action quotidienne. Comme le souligne Harvey Whitehouse :

> Les enfants et les bambins qu'on amène à l'église toutes les semaines doivent par conséquent apprendre le caractère stipulé des pratiques corporelles rituelles comme étant quelque chose de fondamentalement différent des usages instrumentaux du corps dans la vie quotidienne (où les postures corporelles peuvent être un instrument de communication ou de modification de l'environnement ou les conditions de l'expérience corporelle elle-même)[366].

Cependant, dire que l'action rituelle est prescrite ne la distingue guère d'un certain nombre d'autres types d'actions : lorsqu'on conduit en suivant le Code de la route, lorsqu'on arrive quelque part et qu'on dit bonjour, ou encore lorsqu'on joue à la belote et qu'on admet collectivement que le valet est la carte la plus forte, on suit des règles qui se caractérisent par leur extériorité, dont on n'a choisi ni la forme ni le sens. On voudrait maintenant comparer le type de prescription propre à l'action rituelle à d'autres types de prescriptions (contraintes, règles régulatives, règles constitutives), afin de déterminer s'il possède des caractéristiques spécifiques et, le cas échéant, lesquelles.

2.2.1 Action rituelle et action contrainte

Pour ouvrir cette réflexion typologique, on voudrait se demander si le fait qu'une action soit prescrite peut conduire à la décrire comme étant le produit d'une *contrainte*. La contrainte, entendue au sens fort, est une force extérieure qui impose, qui *fait faire* au sujet un certain nombre d'actes dont il n'est que le vecteur, et dont il ne saurait être tenu pour responsable. On parle ainsi de contrainte lorsqu'un individu est mis dans une situation où il est soumis à la volonté d'autrui, et que la forme et le contenu de son action lui échappent. Dans ce cas, le rapport intentionnel qui lie le sujet à son action est rompu, mais sur un mode particulier, qui implique que l'action n'est pas libre[367] : non seulement le sujet ne fait pas de son action un

---

[365] Extraits d'un carnet de terrain lors d'une discussion avec le père François (non enregistrée) à l'église de Chambertin, en février 2014.

[366] H. WHITEHOUSE, « Religious Reflexivity and Transmissive Frequency », *Social Anthropology*, vol. 10, nº 1, 2002, p. 93 ; c'est nous qui traduisons.

[367] On pense ici à la distinction qu'opère Descombes entre les différentes composantes de la souveraineté : « avant d'être le pouvoir de *commander* à quelqu'un de suivre telle ligne ("Tu avanceras selon cette ligne droite"), et donc de créer chez quelqu'un l'*obligation* de suivre cette ligne ("Tu es tenu de suivre cette ligne droite"), la souveraineté est le pouvoir de *tracer* soi-même une ligne droite. » (V. DESCOMBES, *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*,

moyen en vue d'une fin, mais, plus encore, il ne saurait en être tenu pour responsable, puisqu'il est lui-même objet de la volonté d'autrui.

Peut-on alors dire que l'action rituelle, parce qu'elle est prescrite, contraint le sujet qui s'y engage ? Certes, la prescription et la contrainte – entendues au sens fort[368] – rompent toutes deux le lien intentionnel supposé exister entre le sujet et l'action qu'il effectue. Dans les deux cas, l'action trouve son origine en dehors du sujet qui l'effectue. Néanmoins, si la contrainte implique que le sujet ne s'engage pas de son plein gré dans l'action, cela n'est pas une propriété inhérente à la prescription. S'il peut arriver que l'engagement dans certaines actions rituelles soit contraint par une autorité, ce trait n'est pas constitutif de la forme des actions rituelles, et dépend plutôt du contexte historique et social dans lequel celles-ci prennent place. Cela apparaît de manière particulièrement saillante dans le cas du mariage, puisque l'un des piliers du mariage est que l'union se fasse librement et sans contrainte. Pour expliquer l'importance de ce pilier, prêtres et animateurs mobilisent souvent auprès des fiancés l'exemple des mariages « forcés » qui avaient lieu dans le passé. Il apparaît ainsi que la contrainte qui peut être associée à l'engagement dans le rituel vient moins de la nature de l'action rituelle que du contexte dans lequel elle prend place – une action rituelle similaire pouvant susciter, en fonction des différents contextes historiques, géographiques, culturels et sociaux, un engagement contraint ou libre. Contrairement à une action contrainte, donc, l'action rituelle ne repose pas par nature sur une forme d'assujettissement et les individus peuvent s'y engager de manière libre et autonome.

2.2.2 Action rituelle, prescription et règle régulative

La prescription n'implique pas nécessairement une contrainte entendue au sens fort ; il est donc possible de penser une modalité d'action où l'on *fait faire* quelque chose au sujet, sans que cela entraîne une forme d'assujettissement. Pour approfondir cette idée, on voudrait maintenant examiner les similarités et les différences entre une action rituelle et une action réglée. Dans quelle mesure la prescription rituelle peut-elle par exemple être comparée aux formes d'obligations que constituent la politesse – règles de comportement que les individus suivent sans les avoir choisies – ou le Code de la route ?

Dans ces deux cas, on peut parler de prescription, puisque, comme le souligne Descombes – qui reprend à Wittgenstein l'exemple du panneau indicateur qui règle la conduite – l'individu n'est pas celui qui donne son sens à la règle qui organise son action. Celle-ci existe en dehors et indépendamment de lui :

Paris, Gallimard, 2004, p. 444) Il nous semble ainsi que la contrainte rejoint les deux premières formes de la souveraineté, là où la dernière composante renvoie bien plutôt à une action qu'on pourrait qualifier de « libre ».

[368] Il arrive que certaines contraintes – et principalement les obligations morales – soient intériorisées par les agents au point qu'ils les confondent avec leurs propres intentions. La force obligeante de la contrainte n'est alors pas perçue par le sujet comme dépendant d'une autorité externe ; et, dans ce cas, elle perd subjectivement le statut de contrainte. Dans notre cas, on ne s'intéresse qu'aux contraintes entendues au sens fort, c'est-à-dire que le sujet reconnaît comme telles.

> Il est donc impossible que l'agent de la règle puisse se présenter comme le *donateur* du sens que possède cette règle qu'il prétend suivre. Il ne peut trouver dans la règle de quoi le guider que si elle possède une "objectivité" (au sens de l'*esprit objectif*) qui la place hors de la scène subjective[369].

La règle possède donc un mode d'être particulier : à la différence de mon intention, son existence est objective et non subjective. Suivre la règle revient donc à donner à mon action une forme qui ne dépend pas de ma volonté, mais que je trouve pour ainsi dire toute faite : lorsque je suis face au panneau de sens interdit, j'y associe un sens qui oriente la forme que je donne à mon action – sens qui est d'ailleurs transmis tout au long d'un apprentissage, qui m'amène à maîtriser un code grâce auquel je peux déterminer que telle action est pertinente ou non pertinente dans un contexte donné[370]. Pour autant, la dimension normative de la règle n'annihile pas toute structure intentionnelle de l'action. Elle la présuppose au contraire de deux manières.

D'une part, parce que si la règle me donne une *manière* de réaliser l'action, c'est moi, en tant que sujet, qui détermine le *contenu* de cette action. Cela est palpable dans le cas du Code de la route : si je m'arrête à un panneau de stop, c'est parce que je donne à mon action la forme prescrite – marquer une pause à tel endroit – ; mais cela suppose que j'aie déjà donné un contenu à mon action – aller d'un point x à un point y – qui n'est que secondairement *mis en forme* par la règle. Une action réglée peut ainsi être comprise grâce à un modèle hylémorphique : le sujet a une intention qui constitue la matière de son action, et la règle met en forme cette action, en la lui faisant réaliser de telle ou telle façon[371]. De ce point de vue, on peut dire que la règle ne fait que donner une forme particulière à une activité qui lui préexiste – elle fonctionne ainsi comme une règle *régulative*, c'est-à-dire comme une règle qui influence la manière dont sont réalisées « des activités qui existaient auparavant[372] ».

D'autre part, la dimension normative de la règle présuppose une structure intentionnelle de l'action car la règle n'est règle – par contraste avec la contrainte – que si le sujet *choisit* de la suivre. La règle me *fait faire* quelque chose – c'est là que réside son pouvoir normatif – mais elle ne me le fait faire, contrairement à la contrainte, que parce que je *veux* qu'elle me le fasse faire :

---

[369] V. DESCOMBES, *Le complément de sujet*, *op. cit.*, p. 446.

[370] Un des points mis en avant par Wittgenstein à propos de la règle tient au fait qu'elle est un signe qui articule d'une part une compréhension acquise avec un dressage et d'autre part une réaction du sujet qui est une mise en forme de son action. « Qu'est-ce donc que l'expression de la règle – disons le panneau indicateur – a à faire avec mes actions ? Quelle sorte de connexion y a-t-il là ? – Celle-ci par exemple : j'ai été dressé à réagir à ce signe d'une façon bien déterminée et maintenant j'y réagis ainsi. » (L. WITTGENSTEIN, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2005, p. 125)

[371] « Je me suis résolu à me servir de la ligne droite comme d'un modèle : en ce sens, tout repose sur une résolution […] de ma part. […] Car c'est la seule façon dont je puisse m'imposer à moi-même d'avancer tout droit : non pas en m'accrochant à ma propre volonté d'aller tout droit, mais en m'accrochant à la règle, elle-même comme à un modèle à suivre *de cette façon*. » (V. DESCOMBES, *Le complément de sujet*, 2004, *op. cit.*, p. 447) Deux idées importantes se dégagent ici : d'une part l'individu « s'accroche » à une règle, d'autre part cela a pour conséquence qu'il fait une action de telle « façon » plutôt que telle autre. La première idée suppose qu'on accroche quelque chose à quelque chose d'autre – si l'individu s'accroche à une règle, c'est qu'il est porteur de certaines intentions susceptibles d'être liées à, et organisées par, une règle. Par ailleurs, dire que la règle est un « modèle à suivre *de cette façon* » c'est insister sur le fait que la règle correspond à une mise en forme ou à un mode de réalisation particulier de l'action – elle conditionne donc bien plus la forme de son effectuation que son contenu intentionnel.

[372] J. R. SEARLE, *La Construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, 1998, p. 45-46. On notera qu'ici, Searle prend comme exemple de règle régulative les règles du Code de la route.

> Si la règle me laissait libre d'agir à ma guise, si elle me laissait le choix d'aller comme bon me semble, alors elle n'aurait pas de pouvoir normatif et ne jouerait aucun rôle dans ma conduite. Pourtant, tout ce qu'elle me fait faire, c'est moi qui lui demande de me le faire faire. *Tout son pouvoir sur moi vient de moi*[373].

L'enchâssement de cette dernière phrase montre que, *in fine*, l'individu demeure le sujet de son action, c'est-à-dire son origine : certes, la règle a un pouvoir sur moi, mais seulement dans la mesure où je le lui ai préalablement donné. Le sujet demeure le principe et l'initiateur de son action – la seule différence avec les actions intentionnelles classiques étant que dans les actions intentionnelles réglées une des raisons d'agir du sujet est la règle elle-même[374].

La règle régulative implique donc l'existence d'un rapport intentionnel liant le sujet à son action sous un double aspect : c'est l'intention du sujet qui donne à l'action la matière que la règle met en forme ; c'est le sujet qui prend la décision d'accorder un pouvoir à la règle, de la suivre ou non. Ces deux aspects apparaissent d'ailleurs clairement dans le cas du Code de la route : je peux suivre la règle de m'arrêter au stop, mais je peux aussi transgresser cette règle – quitte à être sanctionnée pour cela. Cela montre que le fait de m'arrêter est une manière parmi d'autres de réaliser mon action – aller d'un point x à un point y. Je peux, plutôt que de choisir de suivre la règle, prendre la décision de la mettre en forme selon d'autres raisons : non plus suivre la règle, mais aller du point x au point y le plus rapidement possible. Cela montre aussi que je peux prendre la décision de ne pas suivre la règle – il n'y a à cela aucune impossibilité logique ou essentielle – et donc que le respect de la règle ne dépend *in fine* que de moi.

La prescription qui organise l'action rituelle agit-elle comme une règle régulative ? Pour répondre à cette question, il faut développer un exemple : peut-on dire qu'échanger ses consentements selon une des formules prescrites par l'Église revient à régler une activité existant préalablement ? Pour que cela soit possible, il faudrait que la formule organise une intention préalable que l'individu pourrait mettre en forme autrement et qu'il soit possible de prendre la décision de faire la même chose d'une autre manière. Or, ne pas suivre la règle et, par exemple, prononcer son consentement d'une autre manière que celle prévue par le rituel revient à *ne pas échanger de consentements*. Si je dis à mon compagnon « je suis d'accord pour t'aimer de manière inconditionnelle et exclusive pour toujours », je prends un engagement verbal qui le touchera sans doute, mais qui n'est en aucun cas une formule capable de faire de nous des mariés. Il est logiquement impossible de ne pas réaliser l'action rituelle telle qu'elle est prescrite. Ou, pour le dire autrement : transformer la forme de l'action rituelle, c'est aussi transformer son contenu et ses effets. Si je ne m'arrête pas au stop mon action conserve le même contenu (elle consiste toujours à aller d'un point x à un point y), mais si je ne formule pas mes consentements de la manière idoine, il n'y a tout simplement pas eu échange de consentements. Les actions rituelles ne constituent pas des mises en forme de contenus intentionnels préalables : il n'est pas possible de faire « la même chose » autrement parce que, précisément, il n'y a pas de

[373] V. DESCOMBES, *Le complément de sujet*, 2004, *op. cit.*, p. 447 ; c'est nous qui soulignons.

[374] « Si la règle est une règle, c'est parce que nous décidons de nous y accrocher comme à une règle – d'en faire la raison de nos actions : Pourquoi agis-tu ainsi ? Parce que je suis cette règle. » (P. FRANÇOIS, « Chapitre 1. Puissance et genèse des institutions. Un cadre analytique », dans *Vie et mort des institutions marchandes*, s. l., Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.), 2011, p. 53)

« chose » – c'est-à-dire d'intention – sous-jacente et indépendante de l'action rituelle elle-même et que cette dernière viendrait seulement mettre en forme. En ce sens, donc, le type de prescription qui caractérise l'action rituelle ne peut être confondu avec une règle régulative. Comme le soulignent Humphrey et Laidlaw, dans le rituel, ce qui est central, « ce n'est pas qu'il y a des règles qui limitent ce que les gens font, mais qu'on prescrit ce que leur action *peut être*[375] ».

2.2.3 *Action rituelle, prescription et règle constitutive*

Une manière possible de résoudre cette apparente tension pourrait revenir à envisager que la prescription qui caractérise le rituel est une forme de règle particulière, où c'est le contenu même de l'action, et pas seulement sa forme, qui fait l'objet d'une prescription. Il s'agirait alors de garder l'idée selon laquelle le rituel est une activité réglée, mais moins par des règles régulatives – qui organisent la matière amorphe qu'est l'intention – que par des règles constitutives – qui créent les activités sur lesquelles elles portent[376]. La règle constitutive conditionne et rend possible un certain type d'activité, qui n'existe que par une forme singulière : si l'exemple du jeu d'échecs est le plus souvent utilisé pour expliquer ce qu'est une règle constitutive, c'est parce que faire un « mat » est un type d'action qui n'a aucune réalité en dehors des règles qui définissent et constituent la pratique des échecs – et qu'il ne peut donc y avoir d'autre manière de mettre en forme un « contenu » d'action qui n'a en réalité aucune existence indépendante de la forme que lui confère la règle.

De ce point de vue, la prescription constitutive de l'action rituelle semble bien s'apparenter à une règle constitutive, dans la mesure où elle détermine non seulement la forme, mais aussi le sens et l'identité de l'action ainsi réalisée[377].

> […] les règles constitutives d'un jeu établissent une ontologie d'actes, elles spécifient quels types d'actes nos mouvements *peuvent être*. C'est la même chose dans le rituel. Les règles constitutives créent une forme d'activité, en définissant les actions qui la composent. Nous avons montré que l'action ritualisée est composée d'actes discrets qui sont déconnectés des intentions des agents et nous avons dit que cette caractéristique du rituel dépend de la stipulation. C'est cette stipulation, distincte de la simple régulation, qui est constitutive du rituel[378].

Si cette manière d'envisager la prescription rituelle est apparemment tentante, elle présente ce risque qu'elle revient à mettre les actions qui constituent le rituel et celles qui constituent un jeu sur le même plan.

---

[375] C. HUMPHREY et J. A. LAIDLAW, *The Archetypal Actions of Ritual*, *op. cit.*, p. 96 ; c'est nous qui traduisons.

[376] « Néanmoins, certaines règles ne font pas que régler, elles créent aussi la possibilité même de certaines activités. C'est ainsi que les règles du jeu d'échecs ne règlent pas une activité qui existait auparavant. » (J. R. SEARLE, *La Construction de la réalité sociale*, *op. cit.*, p. 46)

[377] Dans leur analyse du rituel du *naven*, Michael Houseman et Carlo Severi soulignent ainsi que ce sont des règles constitutives qui donnent sa forme à l'apprentissage du rituel : « l'apprentissage du rituel est régi par des règles non pas normatives, mais constitutives : les règles ne définissent pas ici seulement la bonne manière d'accomplir tel ou tel comportement. Elles définissent, comme dans un jeu de cartes, la nature même du comportement. » (M. HOUSEMAN et C. SEVERI, *Naven ou le donner à voir*, *op. cit.*, p. 247)

[378] C. HUMPHREY et J. A. LAIDLAW, *The Archetypal Actions of Ritual*, *op. cit.*, p. 117 ; c'est nous qui traduisons.

Dans quelle mesure la différence entre le jeu et le rituel permet-elle de montrer que la prescription propre au rituel n'est pas réductible à ce qu'est la règle constitutive ?

Pour Roberte Hamayon, le jeu présente d'importantes similarités avec le rituel dans la mesure où tous deux dépendent d'un cadre fictionnel – ce qui en fait des modes d'action qui présentent des écarts avec les formes ordinaires de l'action. Néanmoins, une manière possible de distinguer le jeu du rituel repose sur le fait que le second, contrairement au premier dont les résultats sont aléatoires, ne peut se « gagner » ou se « perdre »[379]. C'est là une différence fondamentale[380]. S'il est correctement fait – si les actions prescrites sont réalisées de la manière prescrite –, le rituel est accompli. En revanche, on peut suivre l'ensemble des règles du jeu d'échecs et perdre. Dans le cas du rituel, seule existe la prescription : la suivre est condition de succès. Dans le cas du jeu, la possibilité même de perdre montre que la prescription qu'est la règle constitutive détermine seulement le type de moyens utilisables pour atteindre un but externe, « gagner ». Comme le souligne Stéphane Chauvier, la différence entre le jeu et le rituel tient à la manière dont on accède à son but : dans le cas du jeu « l'accès au but n'est pas balisé par une procédure qu'il suffit de suivre à la lettre pour avoir, par définition, atteint le but[381] ». Le jeu se caractérise ainsi par son « accès vivant » : « L'accès au but est "vivant" s'il requiert une initiative de l'agent quant aux moyens mobilisables pour l'atteindre, que cette initiative soit un choix d'un moyen parmi plusieurs ou qu'elle soit une certaine façon d'employer l'unique moyen disponible[382] ». Le fait qu'il soit possible de perdre – mais aussi de tricher – repose ainsi sur la déconnexion existant entre le fait de suivre les règles et le fait d'arriver à son but. C'est ce que Chauvier thématise à travers la distinction entre pratique procédurale et pratique téléologique. Dans la pratique dite procédurale, « on n'a rien d'autre à faire qu'à suivre la procédure, c'est-à-dire à exécuter une série ordonnée d'opérations[383] » : la réalisation de l'action déterminée par la règle constitutive constitue sa propre fin. Dans la pratique dite téléologique, un but est constitué et pour l'atteindre, il faut « que l'agent mobilise des moyens et prenne, pour cela, une certaine initiative[384] ».

Dans la mesure où il existe au moins deux types de pratiques déterminées par une règle constitutive, il est insuffisant, pour la caractériser, de dire que la prescription propre à l'action rituelle repose sur une règle constitutive : il faut rendre compte du fait que la réalisation de cette action réglée constitue une fin en soi.

---

379 « L'"effet" attendu du rite tient à son caractère normatif et rationnalisé qui lui vaut aussi sa solennité et sa sacralité. Celui attendu du jeu tient au contraire à ce que son déroulement comporte d'aléatoire à l'intérieur du cadre de jeu. » (R. HAMAYON, *Jouer. Étude anthropologique à partir d'exemples sibériens*, Paris, La Découverte, 2012, p. 317)

380 Il est possible de distinguer rituel et jeu à partir du rapport qu'ils rendent possible entre la réalisation de l'action et l'apparition d'émotions, comme le fait par exemple Houseman : « Le jeu apparaît ainsi, à première vue, comme le contraire de l'interaction ordinaire : il s'en distinguerait non pas, comme le rituel, en raison d'une inversion de l'orientation du lien entre dispositions et actions, mais en vertu d'une coupure de ce lien. […] Cela ne veut pas dire qu'il ne doit pas y avoir d'émotions dans le jeu, mais seulement que les émotions qu'autorise une situation de jeu, ainsi que l'expression de ces émotions, ne sont pas, à elles seules, constitutives de l'interaction spécifique dans laquelle sont engagés ses participants. » (M. HOUSEMAN, « Vers un modèle anthropologique de la pratique psychothérapeutique », *Thérapie Familiale*, vol. 24, nº 3, 2003, p. 299)

381 S. CHAUVIER, *Qu'est-ce qu'un jeu ?*, Paris, Vrin, 2007, p. 41.

382 *Id.*

383 *Ibid.*, p. 42.

384 *Id.*

2.3 Définir positivement la nature de l'action rituelle : ce qu'est la stipulation

Avant de proposer une définition positive de l'action rituelle, nous voudrions d'abord rappeler les étapes par lesquelles nous sommes passés, afin de montrer comment celles-ci, par comparaison, ont permis de saisir en creux certaines caractéristiques du type de prescription qui organise l'action rituelle. On a d'abord montré que, contrairement à l'action intentionnelle, l'action organisée par une prescription rituelle ne peut être envisagée comme un moyen que se donne un sujet pour atteindre une fin. On a ensuite souligné que dire que l'action rituelle est prescrite ne doit pas amener à la confondre avec une action contrainte : le sujet est la plupart du temps susceptible de s'y engager de manière libre – et quand ce n'est pas le cas, cela ne tient pas à la nature de l'action rituelle, mais au contexte social, historique et culturel dans lequel elle prend place. Par ailleurs, la comparaison avec l'action réglée par une règle régulative a montré que l'action rituelle est prescrite au sens où ce qu'elle *est* n'est rien d'autre que ce que la prescription en dit[385] – elle n'est pas la mise en forme d'un contenu intentionnel qui lui préexiste. Enfin, par contraste avec les jeux réglés par une règle constitutive, dans le cas du rituel, la réalisation de l'action prescrite est la seule fin visée.

L'ensemble de ces distinctions permet de spécifier les propriétés inhérentes à toute action rituelle. D'abord, de manière négative, on peut caractériser l'action rituelle comme *non-intentionnelle*. C'est le parti que prennent les anthropologues Humphrey et Laidlaw dans la théorie de l'action rituelle qu'ils élaborent à partir du rituel jaïn de la *puja*. Ils affirment que c'est son caractère non-intentionnel qui constitue le trait fondamental de l'action rituelle, dont découlent tous les autres – ce qui revient à décrire et organiser les traits du rituel principalement autour de la question de l'identification et de l'individuation de l'action[386]. Une telle approche pose pourtant problème d'un point de vue épistémologique : envisager l'action rituelle ainsi, ce n'est pas encore la prendre pleinement en charge : dire ce qu'elle n'est pas, ce n'est pas encore rendre compte de sa nature[387] – d'autant, on l'a vu, que si elle n'est pas intentionnelle, elle n'est pas non plus une action contrainte ou réglée : les caractérisations négatives peuvent ainsi être multipliées à l'infini, sans nécessairement mieux cerner l'objet. Mais surtout, dire ce qu'elle n'est pas ne permet pas de caractériser le type d'*engagement subjectif* – s'il n'est pas intentionnel, alors quel est-il ? – qui y est lié.

La mise en regard de l'action rituelle avec l'action intentionnelle, l'action contrainte et plusieurs types d'actions réglées permet en revanche de voir émerger un ensemble de traits qui lui sont propres. L'action rituelle repose en effet sur une forme de prescription singulière, caractérisée par l'articulation de

---

[385] C. HUMPHREY et J. A. LAIDLAW, *The Archetypal Actions of Ritual: a theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*, *op. cit.*, p. 99.

[386] Cela est d'ailleurs explicité par les auteurs, qui introduisent leur description de la nature de l'action rituelle après une réflexion sur les moyens habituels de distinguer des actions dans un flot continu : « Il s'ensuit que lorsqu'on essaye de comprendre ce qu'est l'action d'autrui, pour réussir nous devons saisir son intention dans l'action. *C'est l'une de nos principales affirmations dans ce livre que quand une action est ritualisée, ce n'est pas le cas.* » (*Ibid.*, p. 94 ; c'est nous qui traduisons) Cette question de l'identification et de l'individuation de l'action est un problème central de la réflexion sur l'action : voir notamment A. GIDDENS, *New Rules of Sociological Method. A Positive Critique of Interpretative Sociologies*, Cambridge Oxford, Polity press, 1993.

[387] Cette critique est notamment avancée par Michael Houseman et Carlo Severi dans leur livre *Naven* (M. HOUSEMAN et C. SEVERI, *Naven ou le donner à voir*, *op. cit.*, p. 228).

plusieurs éléments : la forme, mais aussi le contenu – et donc l'identité – de l'action rituelle sont prescrits de telle sorte que cette dernière présente la caractéristique de préexister au sujet qui s'y engage ; dès lors, elle lui apparaît comme une « chose » ayant sa propre réalité et comme devant être expérimentée pour elle-même, comme étant sa propre fin. Pour désigner cette spécificité, Humphrey et Laidlaw parlent de *stipulation* :

> Les actes ritualisés par les traditions liturgiques sont socialement prescrits et se présentent aux acteurs individuels comme « donnés » et extérieurs à eux. Parce que les actes rituels sont stipulés de cette façon, une nouvelle situation émerge : au lieu que le sens des actes d'une personne soit donné par ses intentions, comme c'est normalement le cas dans la vie quotidienne, dans le cas d'une action rituelle l'acte lui-même apparaît comme déjà formé, presque comme un objet, une chose dont l'acteur est le "récepteur"[388].

Le concept de « stipulation » permet ainsi d'articuler les trois caractéristiques fondamentales de l'action rituelle. (1) Sa forme est préalablement déterminée et préexiste au sujet qui la réalise : elle a une réalité et une objectivité indépendamment du sujet qui l'effectue. (2) Son contenu et sa forme ne sont pas dissociables, ce qu'*est* l'action rituelle fait aussi l'objet d'une prescription. (3) Elle est visée en tant que sa propre fin. La stipulation telle qu'elle est caractérisée par Humphrey et Laidlaw présente ainsi cet intérêt qu'elle ne correspond pas à n'importe quelle prescription : elle transforme le statut ontologique de l'action, la dote d'un mode d'être objectif qui transforme la manière qu'a le sujet de s'y rapporter[389]. Cet aspect de l'action rituelle semble donc prioritaire sur sa dimension non-intentionnelle, dans la mesure où il permet de l'expliquer : c'est *parce que* l'action est stipulée, que sa forme préexiste à son actualisation concrète et temporelle et conserve une unicité en dépit de la multiplicité des agents qui la réalisent, et qu'elle se donne comme une chose à expérimenter, qu'elle est non-intentionnelle. C'est *parce que* la nature de l'action rend nécessaire de la part du sujet un mode d'investissement singulier que la structure intentionnelle de la narration n'est pas efficace pour caractériser ce dernier. Partir du critère ontologique de la stipulation – définie comme une prescription singulière articulant plusieurs caractéristiques – pour analyser l'action rituelle, c'est ainsi se donner la possibilité de prendre suffisamment en charge la forme singulière par laquelle cette dernière se donne pour être à même de décrire le type d'investissement subjectif – distinct de l'engagement intentionnel – qu'elle rend nécessaire.

De ce point de vue, les autres caractéristiques que Humphrey et Laidlaw assignent à l'action rituelle sont particulièrement éclairantes. Ils font en effet découler du caractère stipulé de l'action deux autres dimensions, qu'ils appellent « élémentaire » et « saisissable » :

> (3) Ces actes sont perçus comme des entités discrètes et identifiées, avec leurs propres caractéristiques et histoires, et c'est pour cette raison que nous les appelons élémentaires ou archétypaux. (4) Parce que les actes rituels sont perçus, par ceux qui les réalisent, comme extérieurs, ils sont aussi "saisissables". C'est-

[388] C. HUMPHREY et J. A. LAIDLAW, *The Archetypal Actions of Ritual*, *op. cit.*, p. 5 ; c'est nous qui traduisons.

[389] « Le pratiquant du rituel trouve ses actes déjà séparés, constitués et nommés, parce qu'ils sont stipulés par les règles pour réaliser le rituel. Ainsi, l'ontologie de l'action rituelle (la série des entités essentielles dont il est composé) est "toute faite" et précède la conduite de ceux qui réalisent le rituel. » (*Ibid.*, p. 96 ; c'est nous qui traduisons.)

> à-dire qu'ils sont toujours disponibles pour être réassimilés aux intentions, attitudes et croyances des acteurs[390].

On peut expliquer ces traits ainsi : parce que l'action présente la particularité d'être stipulée, l'acte qu'elle génère est perçu par les individus comme ayant sa propre facticité. L'action rituelle constitue une action particulière parce qu'elle se donne comme ayant une existence indépendante de tout investissement intentionnel du sujet – à la différence des autres formes d'actions que nous avons étudiées[391]. Parce qu'il précède son actualisation, l'acte rituel présente la spécificité de ne pas être envisagé comme un moyen en vue d'une fin, mais comme quelque chose à expérimenter. C'est la dimension élémentaire de l'action qui explique la manière singulière dont le sujet s'y rapporte : « l'acteur sent qu'il doit y avoir une raison à l'acte, que le rituel a son propre objectif, ou, pour parler de manière métaphorique, que l'acte a sa propre "intention" rituelle[392] ». En somme, la forme singulière de l'action « semble demander une sorte de réponse[393] » de la part du sujet : comme le sens de l'action ne peut reposer sur des intentions ou motifs individuels, le sujet est amené à imputer à l'action son propre sens et ses propres raisons d'être, qui ne sont connaissables qu'en l'expérimentant. C'est cette propension de l'action à générer une certaine manière de s'y rapporter que les auteurs appellent son caractère « saisissable » : le mode d'être de l'action rituelle fait que celle-ci ne se donne pas comme *ayant* un sens, mais comme *devant avoir* un sens – à ce titre, la forme de l'action rituelle tend à générer chez le sujet qui s'y engage une attitude cognitive particulière.

Saisir le mode d'être de l'action rituelle permet de comprendre que la forme de cette action détermine et oriente un mode d'engagement particulier de la part du sujet qui l'effectue ou l'actualise[394] – et qui en est moins l'*origine* que l'*opérateur*. La dimension ontologiquement stipulée de l'action rituelle fait que le sujet ne peut s'y engager sur le même mode que dans les autres formes d'actions que nous avons évoquées précédemment. En effet, quels que soient les modèles d'actions envisagés, ils reposent tous *in fine* sur l'idée que le sujet a le pouvoir de décider de suivre une règle, et qu'il est à l'origine de son action – et que s'il ne

---

390 *Ibid.*, p. 89 ; c'est nous qui traduisons.

391 Le fait que la forme de l'action rituelle préexiste au sujet qui doit la réaliser lui donne une objectivité qui transforme le type de relation qu'on peut lui entretenir. Le metteur en scène et fondateur des « *performance studies* » Richard Schechner met cette dimension en évidence à travers le concept de « comportement restauré », qui permet de caractériser toute performance – qu'elle soit théâtrale ou rituelle : « Parce que le comportement est séparé de ceux qui l'endossent, le comportement peut être enregistré, transmis, manipulé, transformé. Les acteurs entrent en contact avec, retrouvent, se rappellent, voire inventent ces lignes de comportement et se comportent ensuite à partir de ces lignes, soit en étant absorbés par elles (jouant le rôle, entrant en transe) ou en les accompagnant […]. Le comportement restauré est "extérieur", hors de "moi". Il est séparé et c'est pour ça qu'on peut "travailler dessus", le changer, même s'il a "déjà eu lieu". » (R. SCHECHNER, *Between theater & anthropology*, Philadelphia, University of Pennsylvania press, 1989, p. 36 ; c'est nous qui traduisons.)

392 C. HUMPHREY et J. A. LAIDLAW, *The Archetypal Actions of Ritual*, *op. cit.*, p. 101 ; c'est nous qui traduisons.

393 *Ibid.*, p. 100-101 ; c'est nous qui traduisons.

394 Piette, dans ses travaux sur les religiosités séculières, souligne ainsi que les comportements ou attitudes généralement associés à l'engagement dans le rituel – « identification latérale, distance critique, engagement partiel » (A. PIETTE, « Implication paradoxale, mode mineur et religiosités séculières », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 81, nº 1, 1993, p. 63) – sont les grands impensés des analyses sociologiques ou anthropologiques, qui les ignorent et postulent une adhésion pleine et entière à ce qui est fait (se fondant en cela sur une sorte de théorie de l'action intuitive). Il nous semble au contraire que si on parvient à déterminer le mode d'être de l'action rituelle, il est possible de rendre compte de l'engagement sur le « mode mineur » ou de l'« implication paradoxale » qu'elle est susceptible de générer. (A. PIETTE, « Implication paradoxale, mode mineur et religiosités séculières », *op. cit.*)

l'est pas, alors il n'est pas sujet, mais objet ou victime de l'action d'autres sujets. Notre hypothèse est qu'une caractérisation plus fine du mode d'engagement du sujet dans l'action stipulée permettra de prendre le contre-pied d'un postulat trop peu interrogé des différentes théories de l'action – que ce soit en philosophie ou en sciences sociales –, selon lequel le sujet est l'*auteur* de son action, et donc qu'un sujet déjà constitué préexisterait à son action et à son engagement dans celle-ci. L'action rituelle constitue ainsi un cas paradigmatique à partir duquel on peut montrer que les concepts de *sujet* et d'*auteur* ne se recoupent pas, et qu'il est possible d'être le sujet de son action sans en être à proprement parler l'auteur. On trouve cette idée dans la formulation apparemment paradoxale de Humphrey et Laidlaw selon laquelle « dans le rituel, vous êtes et vous n'êtes pas l'auteur de vos actes[395] ». Nous nous proposons ici d'éclaircir le sens de cette formule en distinguant deux éléments : le fait d'être le sujet de son action, d'être l'entité qui s'y engage, s'y rapporte et la fait sienne ; et le fait d'être l'auteur de son action, c'est-à-dire d'être au principe ou à l'origine du contenu de cette action[396]. Dans une telle configuration, le terme « sujet » désigne un *rapport* à l'action, un engagement qui implique une reconnaissance de soi dans le résultat de l'action, une manière spécifique de *se lier* à ce que l'on fait et de se l'approprier ; là où le terme « auteur » désigne *un* des rapports possibles à l'action, qui est d'en décider le contenu et la forme de manière intentionnelle. De ce point de vue, si tout auteur de son action en est nécessairement sujet, l'inverse n'est pas vrai. À partir de là, on cherchera à déterminer ce qu'est « être le sujet » d'une action rituelle – ce qui permettra, *in fine*, de qualifier de manière plus fine le type de rapport qu'on a appelé « être sujet d'une action » en général. Quel type d'engagement subjectif une action rituelle rend-elle possible, et comment l'agent peut-il devenir sujet d'une action dont il n'est pas l'auteur ?

3. Action rituelle et engagement subjectif

Parce que l'action rituelle est stipulée, elle ne peut être analysée selon les paradigmes analytiques généralement mobilisés pour envisager les actions quotidiennes. À travers l'étude de l'action rituelle, ce ne sont jamais les états subjectifs individuels qui peuvent être saisis : elle est en effet stipulée et doit donc être faite ainsi, quel que soit l'état émotionnel ou affectif de celui qui s'y engage. On voudrait donc soutenir que

[395] C. HUMPHREY et J. A. LAIDLAW, *The Archetypal Actions of Ritual*, *op. cit.*, p. 99 ; c'est nous qui traduisons.

[396] Contrairement aux usages habituels du concept de sujet, qui en font un synonyme d'auteur, on propose ici une acception large de ce concept, qui permet de déconnecter ces deux manières de se rapporter à son action et de ne pas opposer terme à terme deux manières de se lier à ce qu'on fait, l'une qui serait expressive, l'autre qui serait de l'ordre de la simulation. Par exemple, quand, dans ses travaux sur la communion, Laurence Hérault mobilise le terme « sujet », elle l'utilise en son sens d'auteur, puisqu'elle souligne que « les prescriptions visent à inhiber le sujet-communiant pour constituer l'acteur-communiant ». Elle oppose ainsi deux manières de s'engager dans l'action, l'une sur le mode de l'expression, l'autre sur celle de la simulation – opposition qui ne rend pourtant pas raison d'une situation beaucoup plus complexe, puisque l'anthropologue met en valeur qu'en apprenant à faire ce qu'il faut faire, on apprend à « composer […] un sentiment approprié à la situation » (L. HERAULT, « Apprendre à communier », *Journal des anthropologues. Association française des anthropologues*, [En Ligne] n° 71, 1er décembre 1997, p. 9.). Il nous semble ainsi que distinguer sujet et auteur permet de proposer une alternative à la dichotomie entre expression et simulation, où faire ce qu'il faut amène à se lier à son action d'une manière particulière.

pour comprendre la manière dont le sujet est susceptible de se lier à l'action rituelle, il faut repartir de la forme propre à cette action. On suit en cela la théorie du rituel de Michael Houseman, qui propose de distinguer deux types de rapports entre action et dispositions subjectives en fonction de la nature de l'action :

> L'interaction quotidienne procède largement de la présupposition tacite selon laquelle, en principe, l'attitude extérieure des participants exprime ou signale leurs états affectifs et leurs intentions. […] Dans une situation rituelle, où le comportement est fortement contraint, le rapport présumé entre état d'esprit et attitude extérieure est orienté dans le sens inverse. Il s'agit de fait d'une des caractéristiques distinctives du rituel : les dispositions émotionnelles et intentionnelles des participants n'informent pas tant leurs actions […] qu'elles sont informées par elles[397].

Si l'action quotidienne se caractérise par sa dimension expressive – les gestes dans lesquelles elle consiste traduisant une intention ou un sentiment –, le caractère stipulé de l'action rituelle oblige à l'envisager sous un nouveau jour. Dans ce cas, les états internes du sujet ne deviennent pas perceptibles dans la forme de l'action. Ce que doit être l'action préexiste au sujet qui s'y engage – et, en ce sens, elle détermine les sentiments, idées et intentions du sujet plus qu'elle ne les reflète. À partir du cas de l'action rituelle, on cherchera à proposer un modèle d'investissement subjectif dans l'action où la subjectivité est constituée par la réalisation de l'action et non l'inverse.

3.1 Ce que l'action rituelle fait au sujet

La nature de l'action rituelle oriente et façonne la manière dont les individus s'y engagent. Parce que, dans le rituel, l'agent ne peut se lier à son action sur le mode de l'intention, il est amené à endosser un nouveau mode d'investissement de son acte. Parce que cette action rituelle existe en dehors de l'individu qui la réalise, qu'elle se présente à lui comme une « chose » à expérimenter, qu'elle rompt la structure intentionnelle qui lie normalement le sujet à son action, elle produit un effet subjectif immédiat : « l'adoption d'une posture rituelle[398] ». Par cette formule, Humphrey et Laidlaw montrent que toute rupture avec une posture intentionnelle conduit à une nouvelle manière de se rapporter à son action. Cette idée est particulièrement féconde, mais l'expression semble parfois, à notre sens, jouer le rôle d'un « signifiant flottant[399] », et ce pour deux raisons. D'abord, cette « posture rituelle » n'est caractérisée que négativement, par distinction avec la posture intentionnelle : les auteurs n'explicitent jamais de quelle nature peut être un engagement non intentionnel dans l'action. Mais surtout, elle est envisagée par les auteurs comme « le résultat d'un acte délibéré[400] » du participant au rituel, ce qui laisse planer une ambiguïté fondamentale : l'adoption d'une posture rituelle doit-elle être considérée comme un acte de la volonté individuelle (et alors la dimension rituelle de l'action ne serait qu'un effet des volontés subjectives, ce qui redonnerait *in fine* la primauté au sujet sur la détermination de la nature de l'action) ou bien comme *générée* par la nature singulière

[397] M. HOUSEMAN, *Le rouge e(s)t le noir. Essais sur le rituel*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2012, p. 160.

[398] C. HUMPHREY et J. A. LAIDLAW, *The Archetypal Actions of Ritual*, *op. cit.*, p. 94 ; c'est nous qui traduisons.

[399] C. LEVI-STRAUSS, *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, Paris, PUF, 2012, p. 53-54.

[400] C. HUMPHREY et J. A. LAIDLAW, *The Archetypal Actions of Ritual*, *op. cit.*, p. 94 ; c'est nous qui traduisons.

des actions rituelles réalisées (les caractéristiques de l'action déterminant alors l'attitude du sujet et non l'inverse) ? On voudrait donc à présent spécifier ce qu'on peut entendre par « posture rituelle », mais en allant jusqu'au bout de la démarche initiée par Humphrey et Laidlaw qui proposent de la faire découler des traits internes à l'action rituelle. Cela nous permettra, d'abord, de caractériser de manière plus fine ce qu'est une « posture rituelle » ; puis d'approfondir l'idée selon laquelle il existe plusieurs manières de se constituer comme *sujet* de son action.

Pour Humphrey et Laidlaw, le rituel détermine un « engagement rituel » qui peut être caractérisé comme une « posture rituelle » :

> Par "engagement rituel", nous ne voulons pas dire que l'acteur possède des croyances quelconques, comme l'idée que le rituel est sacré ou va réellement guérir une maladie, nous voulons seulement dire qu'il ou elle est maintenant engagé dans une attitude ou une posture particulière, et que celle-ci est différente des postures adoptées à l'égard des actions quotidiennes (dans lesquelles l'acteur s'engage aussi lorsqu'il les réalise). […] En adoptant la posture rituelle, on accepte […] de ne pas être l'auteur de ses propres actes[401].

Plusieurs éléments peuvent être dégagés de cette conception de l'attitude rituelle, qu'on pourrait schématiquement décrire comme l'acceptation de « ne pas être l'auteur de ses propres actes ». D'abord, elle est caractérisée négativement comme brisant le lien qui s'établit normalement entre le sujet et son action : une posture rituelle, c'est donc une posture un peu particulière, voire paradoxale, qui implique de se lier à une action dont on n'est pas à l'origine. Pour le dire autrement : dans le cas des actions quotidiennes, ce qui fait que je peux dire que c'est *mon* action tient au fait que je me sens l'auteur de cette action, que j'y reconnais un effet de ma volonté et de mes intentions (voir modèle I de la Figure 1) ; avec le rituel, on est dans un type d'investissement complexe, dans la mesure où l'action est *mon* action, mais pas au sens où j'en suis l'origine. On peut donc caractériser l'attitude rituelle comme une attitude complexe, qui inverse le lien qui permet normalement de reconnaître une action comme sienne : si l'action est *mienne*, ce n'est pas parce que j'en suis l'auteur, mais parce qu'elle *m*'a fait (voir modèle II de la Figure 1). Or un élément demeure problématique dans la tournure proposée par Humphrey et Laidlaw : ils envisagent cette posture rituelle comme faisant l'objet d'une acceptation de la part du sujet – remettant alors la volonté individuelle comme préalable à tout engagement dans l'action (voir modèle III de la Figure 1)[402]. Plutôt que de nous résoudre à remettre à l'origine du rapport qui se tisse entre l'action et le sujet une intention ou une décision individuelle, nous voudrions nous intéresser à la forme même de l'action pour voir comment elle contraint et oriente le type d'engagement du sujet à son égard.

[401] *Ibid.*, p. 97-98 ; c'est nous qui traduisons.

[402] Cette manière d'envisager les choses est un moyen pour Humphrey et Laidlaw de souligner que ce n'est pas parce que les actions rituelles ne sont pas intentionnelles qu'il faut en conclure qu'elles ne sont pas à proprement parler des actions (c'est-à-dire qu'elles fonctionneraient comme des accidents ou des réflexes) : « […] le fait que les actes rituels empêchent l'intentionnalité ne font pas d'eux des non-actions, comme le fait de se gratter distraitement le menton, ou des actions accidentelles comme le fait de renverser quelque chose par maladresse. Dans le rituel, vous êtes et vous n'êtes pas l'auteur de vos actes. » (*Ibid.*, p. 99 ; c'est nous qui traduisons) Si nous comprenons la volonté de se prémunir contre une telle compréhension de la nature de l'action rituelle, il nous semble possible de dépasser cette critique en distinguant auteur et sujet, plutôt que de proposer de revenir à un acte intentionnel primordial qui conserve à l'action son caractère d'action.

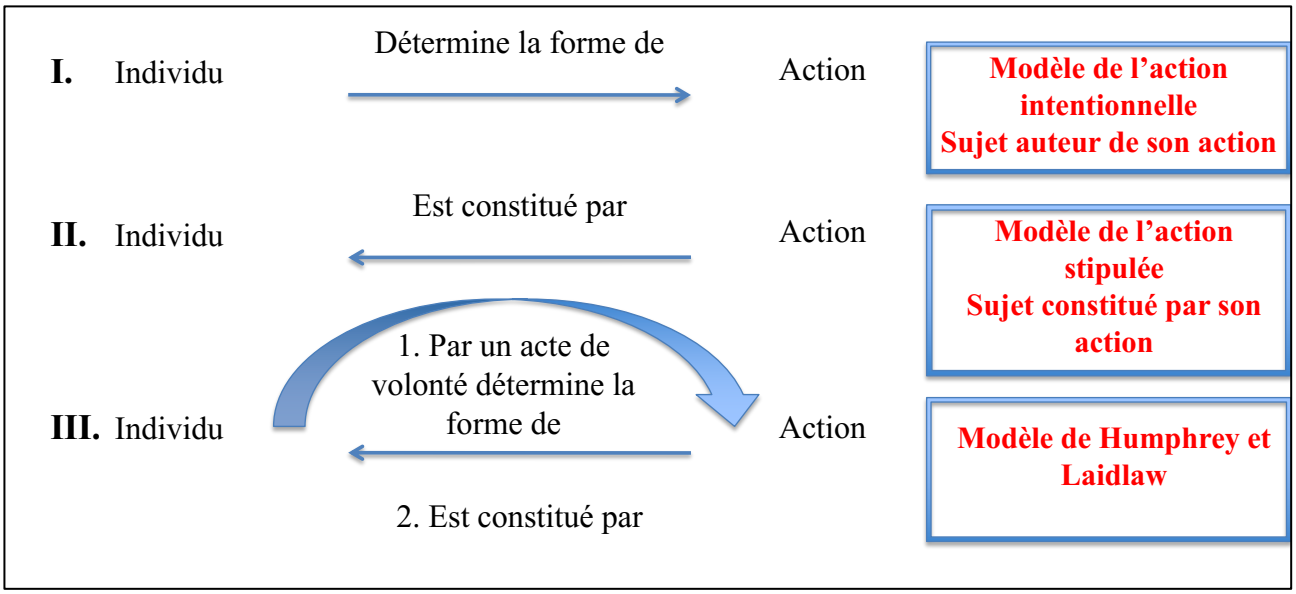

Figure 1 - Comment se constituer en sujet de son action ? Différents modes de liaison

Dans leur ouvrage, c'est autour de l'idée que l'action rituelle est élémentaire et saisissable que Humphrey et Laidlaw mettent le plus en avant cette intuition selon laquelle la forme singulière de l'action organise le type d'engagement du sujet qui la réalise. Cela apparaît notamment dans cette tournure, qui lie deux éléments sur lesquels nous allons revenir, la notion d'expérience et celle de réflexivité : « Parce que les actes ritualisés se présentent "objectivement" comme s'il fallait les expérimenter, ils peuvent être perçus comme ayant leur propre caractère, leur propre raison d'être là, leur propre sens[403] ». La réalisation de l'action est vécue comme une expérience en soi : par contraste avec l'action intentionnelle, c'est moins le résultat qui est visé, que l'expérience singulière qu'est la réalisation de l'action elle-même. C'est là une première idée qu'il nous faudra expliciter et détailler. Par ailleurs, on s'intéressera ensuite au fait que la réalisation de l'action suscite une réflexivité tout à fait particulière, dans la mesure où apparaît un hiatus entre le sentiment que l'action doit avoir un sens et le fait qu'on n'a pas eu à lui en assigner un pour la réaliser – le sens de l'action ne lui est pas transparent et ne se découvre pas non plus par introspection, à partir d'un retour à ses propres intentions.

3.2 Action, expérience, interactions

L'action rituelle n'est pas subordonnée à une structure intentionnelle : elle n'est pas un moyen en vue d'une fin, mais une fin en soi. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'elle ne peut pas habilement être remplacée par une autre action qui aurait les mêmes effets. Si je veux faire plaisir à mon conjoint, je peux lui offrir des fleurs, l'emmener en voyage, ou lui rendre service en faisant un peu de bricolage dans la maison – autant d'actions qui ont des formes différentes, mais permettent potentiellement d'arriver à un même but,

[403] *Ibid.*, p. 101 ; c'est nous qui traduisons.

faire plaisir à l'autre. Un tel schéma est impossible dans le cas du rituel de mariage : il ne m'est pas possible de décider de dire une chose plutôt qu'une autre (de hurler « épouse-moi ! » au lieu de prononcer les consentements), ou de faire une chose plutôt qu'une autre (d'échanger des roses plutôt que des alliances ou de lire des textes de poésie plutôt que l'Évangile dans la liturgie de la Parole de Dieu). C'est en ce sens que l'action rituelle constitue une fin en soi : ses effets ne se situent pas en dehors d'elle, mais résident dans son effectuation même. L'action rituelle n'a d'effet que parce qu'elle est *faite*, c'est-à-dire qu'en tant qu'elle est vécue et constitue une expérience. Pour le dire autrement : dans le cas du mariage, l'accent porte moins sur les effets empiriques de l'échange des consentements[404] que sur l'importance qu'il y a à avoir vécu en première personne cette interaction : l'événement fondateur, ce n'est que le fait d'être « *passé par là* »[405].

Parce que l'action rituelle est stipulée, elle n'a d'effet qu'en tant qu'elle est une *expérience*. Cela implique donc de changer de modèle d'analyse : lorsqu'on m'arrête dans la rue en me demandant pourquoi je marche là et que je réponds « je vais acheter du pain », la structure de ma réponse montre que j'appréhende mon action et que je la vis comme indexée à son résultat – en réalité, je ne m'intéresse pas à ma marche en elle-même, car elle est tendue vers un but qui lui demeure fondamentalement externe. Une telle approche est impossible dans le cas du rituel : ce qui est en jeu, c'est bien plutôt de vivre et ressentir la qualité particulière de l'action au moment où on la réalise – et qui me fait partager quelque chose avec ceux qui ont déjà vécu cela[406]. Il n'y a rien d'autre à apprendre du rituel que ce qu'est, en première personne, le vécu du rituel. Ou, pour le dire autrement : « Il s'agit moins de révéler quelque chose aux novices au cours du rituel, que de leur révéler le rituel lui-même d'un *point de vue* qui leur était jusqu'alors inaccessible[407] ».

Mais toute action peut faire l'objet d'un engagement sur le mode de l'expérience : après tout, je peux bien me détourner de l'idée de ma baguette pour me demander ce que cela me fait maintenant de marcher, pour m'intéresser à la qualité de ce vécu. La spécificité de l'action rituelle, de ce point de vue, c'est qu'elle est toujours, plus qu'une simple action, une *interaction*. En prescrivant tel geste, telle formule, telle posture, le rituel met en réalité les participants en situation de devoir devenir les termes d'une structure relationnelle préorganisée, qui détermine la position et le point de vue qu'ils pourront adopter. On a beaucoup insisté jusque-là sur la dimension stipulée de la formulation de l'échange des consentements ; mais en réalité, ce n'est pas qu'une formule qui est prescrite, mais toute une configuration interactionnelle. Non seulement les

[404] Ceux-ci sont peu visibles de fait : ils ne produisent aucune transformation perceptible sur les fiancés, ne changent pas fondamentalement leur statut – c'est l'échange des consentements à la mairie qui modifie, aux yeux de la loi, le statut des époux –, et ne consistent finalement qu'en la récitation de formules prescrites. Dans la deuxième partie du chapitre III, on reviendra en détail sur les gains heuristiques d'une approche de l'échange des consentements en termes d'expérience auto-référentielle.

[405] On reviendra dans le chapitre VI sur l'importance que revêt cette notion d'expérience vécue, et notamment sur la manière dont elle permet aux mariés de se distinguer de ceux qui ne sont pas mariés, mais aussi – ce qui peut sembler plus étonnant si on n'adopte pas ce modèle d'analyse de l'action rituelle – de ceux qui ne se sont mariés que civilement ou de manière laïque, et qui n'ont pas « vécu » la même chose qu'eux.

[406] On peut notamment, pour expliquer cela, prendre l'exemple paradigmatique de l'initiation, qui constitue, comme le souligne Houseman, un ensemble « d'expériences exceptionnelles. Ce sont ces expériences, irréductibles à autre chose qu'elles-mêmes, que les novices partagent avec leurs initiateurs, et qui désormais les séparent irréversiblement de ce qu'ils étaient et des non-initiés en général. » (M. HOUSEMAN, « Présentation », *Éprouver l'initiation. Systèmes de pensée en Afrique noire*, nº 18, 2008, p. 12-13)

[407] *Ibid.*, p. 13 ; c'est nous qui soulignons.

fiancés doivent prononcer certains mots précis, mais ils doivent se les dire l'un à l'autre, en se donnant la main droite[408], et cela sous le regard du prêtre, des témoins qui ont été appelés à venir entourer les futurs époux quelques minutes auparavant[409], et d'une assemblée de proches. Faire ce qu'il y a à faire, c'est donc toujours venir occuper un rôle particulier dans un réseau d'interactions complexe. Dans le mariage, les conjoints ne se contentent pas de prononcer les formules rituelles : en donnant leur voix aux formules prescrites, ils investissent aussi une position dans un espace relationnel spécifique. Ainsi, échanger les consentements, c'est à la fois se placer dans l'intimité d'une relation amoureuse avec son futur fiancé, tout en étant constitué comme objet de regard pour les témoins et l'assemblée ; c'est affirmer la force de sa relation amoureuse tout en acceptant de faire du prêtre et de Dieu les médiateurs de cette relation à deux – qui n'est donc plus tout à fait une relation à deux. L'action rituelle présente ainsi la particularité, en stipulant les types d'actions propres aux différents participants, de déterminer une certaine configuration interactionnelle et relationnelle qui préexiste aux termes qui l'incarnent dans le cadre du rituel[410]. Pour le dire autrement : parce qu'il fixe les gestes, postures et formules des différents protagonistes, le rituel prescrit surtout la manière dont ils sont amenés à échanger, interagir, dialoguer. Il ne crée donc pas qu'un format d'action particulier, dont l'agent a à devenir le sujet : il crée un espace relationnel complexe, où le participant doit se situer et devenir de manière adéquate un des termes de ces relations. C'est pour cette raison qu'il devient possible d'envisager le rituel comme « une expérience fondée sur la mise en forme et en acte de relations spéciales[411] ».

La nature stipulée du rituel détermine donc d'une double façon le type d'engagement qui est susceptible de lier le sujet à son action : d'une part, parce qu'elle fait de l'action rituelle sa propre fin, elle amène à la vivre sur un *mode* différent d'une action intentionnelle, en se rapportant à elle comme à un *vécu* plus que comme à un processus ; d'autre part, parce qu'elle détermine des interactions, elle amène à se constituer en terme d'une relation, et à se laisser affecter par l'engagement dans cette relation. Le fait d'incarner un des termes de ces relations dont la forme est déterminée par la prescription rituelle détermine ainsi la nature des rapports intersubjectifs et la manière dont ils constituent les individus qui s'y engagent. Si, usuellement, ce sont les intentions et les dispositions des protagonistes qui donnent leur forme aux relations qu'ils entretiennent, ici, c'est la forme de la relation qui détermine les intentions et dispositions des protagonistes. Peu importe, de fait, que j'aie envie d'être objet de regard de l'ensemble de ma famille, de mes amis et des amis de mes parents : si je veux officialiser mon union à l'église, selon le rituel de mariage

[408] CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Rituel romain de la célébration du mariage*, *op. cit.*, p. 38.

[409] *Ibid.*, p. 35.

[410] « Dans cette perspective, donc, la qualité de totalité structurée distincte qu'on peut attribuer au rituel dérive moins d'une séquence préétablie de comportements (c'est-à-dire, un script) que d'une configuration relationnelle dont ces comportements font partie. L'intégration interactive d'ordre supérieur, par laquelle la participation des différentes parties en présence est systématiquement orchestrée de façon à produire une dynamique de renforcement mutuel, fournit l'échafaudage expérientiel au moyen duquel les relations rituelles sont progressivement établies. » (M. HOUSEMAN, *Le rouge e(s)t le noir*, *op. cit.*, p. 187)

[411] *Ibid.*, p. 182.

catholique, alors je dois incarner un objet de vision pour l'assemblée à un moment et être ainsi définie[412]. La forme de la relation préexiste donc à ses termes, qui font secondairement, en s'engageant dans l'interaction prescrite, l'expérience de cette relation complexe.

3.3 Subjectivité, affects, émotions, dispositions

On a, jusque-là, entendu par « subjectivité » l'individualité susceptible d'avoir des intentions – la subjectivité étant ainsi envisagée comme une entité préconstituée, dotée d'un certain nombre de caractéristiques personnelles, centre de décision et de projection dans le monde. Si on suit une telle définition, l'engagement dans le rituel semble limiter l'expression de la subjectivité. Mais plutôt que de partir d'une définition préalable – et peu interrogée – de la subjectivité pour conclure à son effacement dans le rituel, on voudrait partir d'une réflexion ethnologique sur les caractéristiques de l'action rituelle pour proposer de revenir de manière critique sur la définition philosophique de la subjectivité.

La question de la nature de l'émotion à laquelle donne lieu la participation au rituel est de ce point de vue emblématique. Parce qu'on a tendance à réduire l'émotion à une expression d'un état interne et personnel, la dimension conventionnelle des émotions rituelles semble *a priori* les rendre moins « authentiques » que les émotions spontanées[413]. Comment expliquer, par exemple, que lors de la bénédiction nuptiale la majorité des mariées pleurent – créant le sentiment chez celles qui n'y parviennent pas qu'elles n'ont pas fait ce qu'il faut[414] ? Faut-il en déduire que cette régularité reflète le partage d'un état subjectif identique par la majorité des épouses ? Ou faut-il au contraire insister sur la dimension conventionnelle de l'expression des émotions, qui permet de rendre compte du sentiment d'échec de celles qui ne sont pas parvenues à manifester les « bonnes » émotions ? Ces problématiques ont constitué un fil conducteur dans l'analyse des émotions rituelles et de ce qu'elles révélaient de l'engagement subjectif au sein du rituel. On peut distinguer deux manières principales d'affronter ces questions. Une première approche –

---

412 Ainsi, lors d'une séance de préparation au mariage conduite par le prêtre, Lydia relève qu'elle ne comprend pas pourquoi elle doit promettre fidélité devant d'autres personnes, et explique que, personnellement, elle préférerait le faire de manière privée. Face à ce ressenti personnel, le père François rappelle alors que les règles du jeu ne dépendent pas de la volonté personnelle : « Vous vous adressez l'un à l'autre, mais devant tout le monde. Dans le mariage, il y a un entremêlement entre privé et public, intime et public ». (Extraits de carnet de terrain lors d'une séance de préparation au mariage par le père François, à l'église de Chambertin, en décembre 2014). La forme des relations ne dépend donc pas des sentiments et impressions de chacun – ce qui est explicitement rappelé aux fiancés à l'occasion de la préparation au mariage.

413 C'est là une tension qui a été particulièrement mise en valeur autour des rituels de lamentation, où l'expression des émotions – sa temporalité, sa forme, ses acteurs – est prescrite. Pour une synthèse de ces questions, voir par exemple : F. BERTHOME et M. HOUSEMAN, « Ritual and Emotions: Moving Relations, Patterned Effusions », *Religion and Society*, nº 1, 2010, p. 58-60.

414 C'est par exemple ce que met en valeur Stéphanie, qui n'a pas pleuré lors de son mariage et qui m'explique à l'occasion d'un entretien qu'elle cherche des justifications à cette conduite qui lui semble un peu anormale : « Vraiment j'ai pris le truc vraiment comme ça, j'ai laissé le stress et les trucs futiles de côté et j'ai vraiment profité, et du coup je pense que c'est pour ça aussi que j'ai pas eu beaucoup d'émotions dans le sens des pleurs et autres. J'étais tellement dans le "c'est génial, je profite !" qu'en fait j'avais l'impression qu'il y avait un peu comme une barrière qui fait que, je sais pas, ça me touchait, mais je sais pas trop comment expliquer, j'arrivais pas à me lâcher sur les émotions. […] *Xavier* – T'as bien profité c'est tout ce qui compte hein ! *Stéphanie* – Oui, mais y'a 95% des femmes qui pleurent à leur mariage, voilà ! » (Entretien semi-directif de trois heures, réalisé en octobre 2015 auprès de Xavier et Stéphanie, à mon domicile)

qu'on trouve plus particulièrement en anthropologie au sein du courant fonctionnaliste – tend à envisager le rituel comme une soupape mise en place pour permettre à chacun d'évacuer des émotions potentiellement dangereuses pour l'ordre social. Une telle appréhension du problème résout donc la question de la tension entre l'authenticité de l'émotion et la rigidité de l'action rituelle en supposant que le rituel advient parce que les membres de la société en ont chacun *besoin*, c'est-à-dire parce que les participants ont en commun des émotions préalables, qui s'exprimeront donc de la même façon dans le rituel[415]. Une seconde ligne d'explication cherche par contraste à partir du constat de la similarité des émotions exprimées pour souligner que leur caractère est prescrit, exactement comme l'action rituelle[416]. L'expression des émotions devient alors une action rituelle parmi d'autres, au sens où elle consiste, au même titre que les autres séquences d'actions composant la célébration, à jouer un « comportement restauré[417] » – c'est-à-dire un script comportemental déjà observé par ailleurs et ayant sa forme indépendamment du sujet qui l'incarne. Ces deux approches, qui s'opposent presque terme à terme, supposent *in fine* une même conception de l'émotion, comme affection intime et personnelle, dépendant de la sensibilité individuelle : dans le premier cas, ce sont ces affections que le rituel permet d'exprimer – et en même temps, de décharger –, dans le second, c'est ce type d'émotions que le rituel parasite et masque en faisant mimer conventionnellement des affects qui perdent dès lors toute authenticité. Dans les deux cas, si on envisage l'émotion comme un *état* subjectif interne, se manifestant dans des expressions faciales et corporelles codées socialement[418], alors il faut admettre une forme d'incompatibilité entre stipulation et expression d'émotions supposément « authentiques », c'est-à-dire reflétant l'état profond des individus.

Une analyse de l'action rituelle permet de montrer que, si cette définition de l'émotion ne saurait être remise en cause, elle n'est guère suffisante pour décrire l'ensemble des manières d'être affecté. Réduire les émotions à une supposée authenticité qui voudrait qu'elles soient totalement intimes pour être pures revient à ignorer ce qu'on pourrait appeler un « travail des émotions », qui vise la production d'émotions chez le sujet à partir de son insertion au sein d'interactions particulières. C'est Marcel Mauss qui a, le premier, montré qu'à la représentation linéaire de l'émotion – où l'émotion est un état subjectif interne qui s'exprime dans une manifestation corporelle – pouvait être ajoutée une représentation circulaire – manifester corporellement l'émotion met en état de chercher à la ressentir et donc permet effectivement de la ressentir. Mauss souligne ainsi que « tout ceci est à la fois social, obligatoire, et cependant violent et naturel ; recherche

[415] Voir par exemple, de manière emblématique, M. GLUCKMAN, *Order and rebellion in tribal Africa. Collected essays with an autobiographical introduction*, London, Cohen & West, 1963 ou V. W. TURNER, *The Ritual Process : Structure and Anti-structure*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press Cornell Paperbacks, 1991.

[416] Voir par exemple É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.* Ou S. J. TAMBIAH, *Culture, Thought and Social Action : an Anthropological Perspective*, Cambridge (Mass.) London, Harvard University Press, 1985.

[417] R. SCHECHNER, *Between theater & anthropology*, *op. cit.*, p. 35.

[418] « La plupart des théories ont traité les émotions comme si elles étaient des états internes. D'où le fait que les chercheurs qui ont essayé de décrire différentes émotions ont soit décrit les "expressions" de l'émotion […] soit demandé aux sujets de rendre compte de leurs ressentis subjectifs d'"état émotionnel". » (J. de RIVERA et C. GRINKIS, « Emotions as social relationships », *Motivation and Emotion*, vol. 10, nº 4, 1986, p. 351 ; c'est nous qui traduisons.) Voir aussi : C. LUTZ et G. M. WHITE, « The Anthropology of Emotions », *Annual Review of Anthropology*, vol. 15, 1986, p. 405-436.

et expression de la douleur vont ensemble[419] ». L'intuition de Marcel Mauss est que l'action rituelle, en stipulant un certain état du corps normalement associé à l'expression d'une émotion, favorise en réalité la recherche et donc la production de l'état subjectif normalement associé à cet état corporel. Ainsi, le fait de pleurer est d'abord une action corporelle ; mais dans la mesure où il est fondamentalement associé à l'expression d'un état de tristesse, le fait de *devoir* pleurer amène l'individu dans une position complexe consistant à rechercher l'état émotionnel habituellement associé à cet état corporel[420] : cela est très clair pour les épouses, qui montrent bien dans les entretiens que le fait qu'elles savent qu'il est de bon ton de pleurer les amène à rechercher ce qui pourra faire apparaître cette attitude tout au long de la cérémonie[421]. Manifester les signes corporels de la tristesse peut donc effectivement produire un sentiment de tristesse – celui-ci ayant une tonalité affective particulière dans la mesure où il est le produit d'une attitude de réflexivité, qu'il est recherché et non spontanément exprimé[422].

Reste que, comme le souligne Houseman, l'action rituelle présente la singularité de faire s'engager dans des interactions :

> Les pratiques ritualisées accorderaient donc une primauté aux actions, lesquelles sont supposées induire des états affectifs (et intentionnels) chez ceux qui les exécutent. Or, les actions que poursuivent les exécutants sont avant tout des interactions au travers desquelles ils se positionnent vis-à-vis d'autres personnes, mais aussi des divinités, des objets, des lieux, des énoncés liturgiques, etc. […] Bref, dans un contexte rituel, les émotions sont subordonnées aux actions, qui sont elles-mêmes subordonnées à l'actualisation de relation[423].

On peut donc franchir un pas supplémentaire par rapport à Mauss et souligner que c'est l'engagement dans un système relationnel complexe qui fait émerger les émotions – et leur donne leur

---

419 M. MAUSS, « L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens) », *Journal de psychologie*, nº 18, 1921, p. 413.

420 « De fait, on pourrait dire que, si pour l'interaction ordinaire la question primordiale est "Étant donné ce que je pense et ressens (et ce que je peux inférer des pensées et des sentiments des autres), que devrais-je faire ?", dans le cas du rituel elle est "Étant donné ce que je fais (et ce que je perçois de ce que les autres font), que devrais-je penser et ressentir ?" » (M. HOUSEMAN, *Le rouge e(s)t le noir*, *op. cit.*, p. 190)

421 Aurélie raconte aussi lors d'un échange avoir été étonnée de ne pas avoir pleuré pendant la cérémonie : elle me dit que le mariage civil était plus émouvant pour elle, qu'elle a beaucoup pleuré. Elle me précise qu'elle attendait cette émotion le jour du mariage religieux, mais qu'elle l'a moins vécue. (Extraits de carnet de terrain lors de la soirée des mariés à l'église de Gevrey, en octobre 2015)

422 C'est une idée qui est notamment développée par l'anthropologue Laurence Hérault à propos de l'apprentissage de la communion. Ce rite fait en effet l'objet d'un apprentissage préalable, où sont transmises les attitudes corporelles adaptées et où les enfants découvrent que la spécificité de cette action tient à ce qu'ils ne peuvent modeler leurs actions à partir de leurs émotions personnelles, mais doivent plutôt rechercher l'émotion adéquate à partir de la position physique prescrite : « Les exigences des adultes, lors de la répétition, suggèrent, en effet, qu'il n'est pas vraiment question d'exprimer, par ces usages corporels, un sentiment individuel à l'égard de l'eucharistie (compréhension, dévotion, respect personnels), mais qu'il s'agit plutôt de manifester une attitude intérieure opportune, attitude constitutive de l'être communiant. […] Si la posture exprime l'état intérieur ce n'est pas par un abandon à l'émotion eucharistique, c'est par la construction d'une sensibilité communielle convenable. À travers les recommandations qui lui sont faites, l'enfant est amené à comprendre qu'il ne s'agit pas, lors de la réception de l'eucharistie, de s'abandonner à un émoi personnel, mais bien plutôt de composer, par l'intermédiaire de sa posture, un sentiment approprié à la situation. » (L. HERAULT, « Apprendre à communier », *Journal des anthropologues. Association française des anthropologues*, [En Ligne] nº 71, 1er décembre 1997, p. 9. Disponible sur : https://journals-openedition-org.faraway.parisnanterre.fr/jda/2526)

423 M. HOUSEMAN, « Présentation », *op. cit.*, p. 9.

texture particulière. On peut, pour illustrer cette idée, prendre de nouveau l'exemple de l'échange des consentements : si je prononce exactement les mêmes mots à mon conjoint, alors que, seuls chez nous, nous sommes en train de partager un repas, il est probable que je ne ressente pas les mêmes affects que si je le fais sous le regard de Dieu et de ma famille, après avoir invoqué l'ensemble de mes proches décédés qui n'ont pas pu assister à l'événement. La configuration ou le dispositif concret à l'intérieur duquel a lieu l'interaction transforme donc la nature des émotions ressenties. Le rituel met donc en place un réseau de relations – où les individus occupent des positions apparemment incompatibles, comme lorsque ce sont eux qui scellent leur union en échangeant leur consentement dans le même temps qu'ils sont dits être unis par Dieu, ou lorsqu'ils sont dans un échange intime qui n'a d'existence réelle que parce qu'il y a des témoins à cet échange – qui est producteur d'affects particulièrement intenses.

Non seulement l'action rituelle ne prétend pas *exprimer* des émotions qui seraient des affections internes préalables, mais elle ne fait pas non plus *simuler* aux participants des comportements physiques qui seraient alors vidés de toute leur dimension affective. Au contraire, elle *produit* des émotions, en faisant agir par stipulation des relations particulières. Mais faut-il alors entendre par « émotion » la même chose que dans les premiers modèles d'analyse que nous avons étudiés ? On a jusque-là envisagé l'émotion comme un sentiment personnel, produit de la rencontre entre des dispositions personnelles (goût, dégoût, attirance, répulsion, etc.) et un état du monde – c'est-à-dire comme dépendant de propriétés d'un sujet déjà constitué, à l'aune desquelles il se rapporterait au monde et se laisserait affecter par lui. Une telle manière d'envisager l'émotion semble problématique, parce qu'elle ne permet pas de rendre compte du fait que des situations relationnelles différentes peuvent, à dispositions personnelles similaires, produire des types d'émotions d'intensité si variables qu'elles en changent la nature même. On peut illustrer cette idée par un exemple simple : j'ai pour mes parents un amour filial dont on peut admettre qu'il est la disposition personnelle dans laquelle je me trouve à leur égard. Si je rencontre mes parents par hasard dans la rue, la rencontre entre mes dispositions préalables et le dispositif concret de la rencontre générera probablement de la gaieté. Mais si je retrouve mes parents sur un plateau de télévision, lors d'une mise en scène où je viens de révéler des éléments de ma jeunesse et qu'ils apparaissent alors que je n'étais pas prévenue de leur présence, la rencontre entre mes dispositions préalables et le dispositif concret de la rencontre générera probablement une émotion forte, entre joie et nostalgie, marquée par des pleurs. Ces exemples montrent que la forme et l'intensité des affects ressentis par un individu dépendent finalement moins de ses dispositions personnelles que des dispositifs relationnels concrets dans lesquels il est inséré, puisqu'à dispositions égales, les émotions et affects générés varient en fonction des contextes interactionnels. Une telle manière de poser le problème doit conduire à proposer une autre définition des émotions, conçues cette fois comme « corrélats sensibles d'interactions concrètes, lesquelles actualisent des relations virtuelles. L'affect est en quelque sorte *le précipité sensible d'une relation*[424] ». On ne peut donc réduire l'émotion rituelle à un vécu intime et personnel : d'abord,

[424] J. BONHOMME, « Des pleurs ou des coups », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, nº 18, 2008, p. 135 ; c'est nous qui soulignons.

elle s'incarne et se manifeste dans des expressions socialement codées[425], mais, plus encore, son degré et sa nature dépendent des relations que les individus ont à investir. On peut dès lors envisager l'affect comme le sentiment individuel produit par le fait d'investir en première personne une relation, qui ordonne alors un certain point de vue sur un événement donné[426]. En ce sens, et pour reprendre le modèle cybernétique de Gregory Bateson, l'affect devient une propriété de la relation – qui s'exprime à travers ses termes – bien plus que du seul individu[427]. Bateson propose ainsi de définir l'émotion comme un signal qui contient une proposition sur ce que seront les contingences d'une relation[428]. Une telle manière d'envisager les choses permet de proposer une analyse de l'affect sous deux angles distincts, mais complémentaires. D'une part, comme le souligne Julien Bonhomme, l'affect peut constituer « un indice relationnel particulièrement pertinent : il manifeste l'état, la teneur et la tonalité d'une relation, et cela aussi bien pour autrui (dont l'anthropologue) que pour soi-même[429] ». Dans ce cas, l'émotion manifestée par les participants au rituel permet de mieux comprendre la nature singulière de la relation qui prend forme dans le rituel. D'autre part, une description fine des interactions rituelles permet aussi de faire des inférences sur les émotions ressenties par les participants quand ils sont amenés à endosser telle ou telle position singulière au cours du rituel.

C'est en ce sens que l'action rituelle détermine un type d'engagement singulier, qu'elle constitue la subjectivité des individus qui la réalisent plus qu'elle ne l'exprime. Dans la mesure où le rituel se caractérise par une stipulation d'actions qui impliquent en réalité d'investir des relations particulières, il a un effet sur les émotions des protagonistes, c'est-à-dire sur des ressentis subjectifs. C'est là notamment un point central de la théorie du rituel développée par Houseman :

> Ce qui est donc en jeu est la nature du lien, tel qu'il est expérimenté par les participants, entre les actions qu'ils accomplissent et leurs dispositions intentionnelles et émotionnelles. […] De ce point de vue, le rituel se résumerait à une seule chose : l'attention des individus est focalisée non pas sur leur capacité à exprimer leurs dispositions à travers leurs actions, mais sur l'aptitude qu'auraient leurs actions à influer sur leurs dispositions[430].

---

[425] C. LUTZ et G. M. WHITE, « The Anthropology of Emotions », *op. cit.*, p. 408-409.

[426] F. BERTHOMÉ et M. HOUSEMAN, « Ritual and Emotions: Moving Relations, Patterned Effusions », *op. cit.*, p. 69.

[427] On trouve aussi cette idée chez Joseph de Rivera et Carmen Grinkis, qui proposent d'envisager les émotions comme des « relations sociales » : « Bien sûr, cette colère est incorporée – il y a des réponses physiologiques, une expression faciale et un ajustement musculaire – mais ce comportement corporel n'est qu'un aspect de la relation à l'autre. Dès lors, le *sentiment* de colère n'est pas seulement composé de sensations corporelles, mais inclut notre connaissance de tout le schème comportemental. […] Il devrait être possible de montrer que les noms des différentes émotions ne sont pas principalement utilisés pour renvoyer à des expressions faciales particulières ou à des combinaisons singulières de sentiments plaisants et déplaisants, actifs ou passifs, mais à différentes manières pour une personne d'entrer en relation avec d'autres. » (J. de RIVERA et C. GRINKIS, « Emotions as social relationships », *op. cit.*, p. 352 ; c'est nous qui traduisons.)

[428] G. BATESON, « Un regard des sciences sociales sur les émotions », dans *Une Unité sacrée. Quelques pas de plus vers une écologie de l'esprit*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 185-191. L'émotion est décrite ici comme un signal d'état, qui a l'effet d'un renforcement (pour Bateson, une relation est composée d'une triade de signaux, le premier étant un stimulus, le second une réponse, le troisième un renforcement). Dans ce cadre, les émotions sont « les signaux d'état dont la fonction consiste à définir les contingences de la relation ». (*Ibid.*, p. 187)

[429] J. BONHOMME, « Des pleurs ou des coups », *op. cit.*, p. 135.

[430] M. HOUSEMAN, *Le rouge e(s)t le noir*, *op. cit.*, p. 24.

Le caractère stipulé de l'action rituelle a deux conséquences directes et fondamentalement entremêlées sur le type d'engagement subjectif des participants. D'une part, en tant que le rituel organise un réseau relationnel qui doit être investi, il a pour effet de produire chez les sujets qui s'y engagent des affects. D'autre part, en tant que les actions qui le composent sont élémentaires et saisissables, il favorise une réflexivité tout à fait particulière chez les sujets : celle-ci ne se donne pas comme une introspection qui leur permettrait de reconnaître dans leurs actions leurs propres dispositions, mais plutôt comme une manière de chercher à produire en eux les émotions supposées adéquates à la nature de l'action dans laquelle ils sont investis[431]. On voudrait donc maintenant s'arrêter plus longuement sur la forme de réflexivité singulière que génère l'engagement dans l'action rituelle, afin de montrer que ce retour du sujet sur lui-même est plus le lieu d'une production de la subjectivité que d'une introspection.

3.4 Rituel et réflexivité

Que dit-on exactement lorsque l'on affirme que la nature stipulée de l'action rituelle, son caractère élémentaire et saisissable, produit chez le sujet une attitude de réflexivité particulière ? Le terme « réflexivité » désigne usuellement un processus de retour sur soi où l'on se prend comme objet de pensée ou d'affection : « Les termes réflexif, réflexivité et réflexion ont été utilisés dans de nombreuses disciplines pour décrire la capacité du langage ou de la pensée – de n'importe quel système de signification – à se retourner sur lui-même, à devenir un objet pour lui-même, et à se référer à lui-même[432] ». La réflexivité caractérise ainsi une certaine manière de se rapporter à soi, en se prenant pour objet. Dans un contexte quotidien, où nos actions peuvent être ramenées à une structure intentionnelle, une attitude réflexive consiste à chercher à nous connaître à partir des actions que nous avons réalisées dans le monde. Pour le dire autrement : la réflexivité est l'attitude qui consiste à se connaître soi-même, à se saisir comme subjectivité à partir de ce que nous avons manifesté de nous-mêmes dans notre action objective[433]. Or dans la mesure où l'intention et les dispositions individuelles ne s'expriment pas dans l'action rituelle, celle-ci parasite toute possibilité de réflexivité ainsi définie : ce n'est pas soi qu'on reconnaît et qu'on saisit dans l'objectivité de l'action. Mais conclure de cela que le rituel ne génère pas de réflexivité, ce serait admettre une définition du « soi » trop

[431] C'est notamment un élément que les jeunes mariés mettent en valeur à l'issue de leur mariage : la cérémonie est un moment où tout est fait pour qu'ils puissent focaliser leur attention et se concentrer sur leurs propres dispositions, qu'ils puissent avoir une attitude réflexive par rapport à leurs émotions. Comme le souligne Marc-Antoine dans un entretien que nous avons eu environ six mois après son mariage : « Et puis on se laisse porter en fait. C'est-à-dire qu'on a tout préparé, millimétré, avant. Une fois qu'on y est, il n'y a plus besoin de rien faire, on a juste à se laisser porter. Et c'est le seul moment dans un mariage en fait où on n'a pas à être actifs, on ne vient pas nous embêter, on est juste en train de se marier là. Point. Et ça c'est incroyable. Au-delà du fait que tu te dis, enfin, "je suis rentré j'étais pas marié, et je ressors, je suis marié" [Il rit] : "C'est maintenant que ça se passe !" » (Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en février 2016 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, chez eux, à Chambertin.)

[432] B. A. BABCOCK, « Reflexivity: Definitions and Discriminations », *Semiotica*, vol. 30, nº 1-2, 1980, p. 2 ; c'est nous qui traduisons.

[433] « Le sens intentionnel n'est pas ce que quelqu'un avait l'intention de faire avant de le faire, mais ce qu'il a compris être en train de faire quand il le faisait, sa compréhension réflexive de sa conduite qui est constitutive de l'action en tant qu'action. » (C. HUMPHREY et J. A. LAIDLAW, *The Archetypal Actions of Ritual*, *op. cit.*, p. 93 ; c'est nous qui traduisons.)

étroite, ce serait limiter la subjectivité à une entité constituée, déterminée et caractérisée par des dispositions individuelles et intérieures qui auraient à s'exprimer. Nous voudrions donc revenir sur les caractéristiques de l'action rituelle pour voir comment elle génère une attitude de réflexivité qui ne serait pas une *introspection* ou une reconnaissance de soi dans l'objectivité de l'action, mais qui créerait le « soi » en le saisissant.

On trouve une telle intuition chez Roy Rappaport qui, dans « Concluding comments on ritual and reflexivity », réfute l'idée développée par Barbara Myerhoff et Deena Metzger selon laquelle la part réflexive de l'action rituelle dans la constitution de l'identité individuelle pourrait être comprise à partir d'une analogie avec la réflexivité produite par le fait de tenir un journal[434]. Refusant l'idée qu'une telle comparaison puisse réellement augmenter la compréhension de la réflexivité rituelle, Rappaport propose au contraire de mettre en lumière ce qui différencie la réflexivité à l'œuvre dans l'écriture du journal intime et celle provoquée par l'engagement dans le rituel.

> D'abord – et de manière essentielle –, si tenir un journal et participer à un rituel peuvent construire ou reconstruire le soi, la tâche de celui qui écrit le journal est plus large et plus problématique. Il n'a pas seulement à se construire lui-même, mais à concevoir les principes d'organisation à partir desquels il va se construire. Pour le dire de manière métaphorique, il doit être l'architecte et le constructeur. Quelqu'un qui s'engage dans un rituel de constitution de soi, par contraste, n'a pas à s'inventer lui-même. Tout ce qu'il doit faire est de s'engager dans le rituel et dans la définition conventionnelle du soi qu'il spécifie[435].

On peut comprendre l'intuition de Rappaport ainsi : la spécificité du rituel tient à ce qu'il détermine – par les actions conventionnelles qu'il prescrit – la nature du soi qui doit être recherché, qu'il faut devenir. C'est pour cela que la réflexivité rituelle est si particulière : la dimension stipulée des actions ne détermine pas seulement ce qui doit être *fait*, mais bien ce qu'il faut *être* pour se reconnaître rétrospectivement comme le sujet de son action. L'engagement dans l'action a ainsi pour effet de constituer le soi de manière à ce qu'il devienne le sujet adéquat de son acte – alors même que celui-ci ne vient pas de lui. Cette forme de réflexivité fait que, dans le rituel, c'est plus la subjectivité qui est transformée que le monde objectif : comme le souligne Rappaport, « le terme "réflexif" désigne, de manière minimale, les effets d'une action sur un acteur[436] ». Il est donc nécessaire de penser de tels effets à partir de la nature de l'action elle-même, quitte à montrer qu'il s'agit de *transformer* le sujet plus que de simplement permettre de le *saisir*[437].

---

[434] Myerhoff et Metzger se proposent en effet d'envisager les rites de passage comme des « miroirs culturels », qui viennent combler « le besoin qu'a l'âme d'avoir une vision d'elle-même, dans sa totalité » (B. G. MYERHOFF et D. METZGER, « The Journal as Activity and Genre: Or listening to the Silent Laughter of Mozart », *Semiotica*, vol. 30, nº 1-2, 2009, p. 98 ; c'est nous qui traduisons), et ce, à partir d'une analogie avec la tenue d'un journal intime. Dans un tel cadre analytique, la réflexivité assignée aux rites de passage est donc pensée sur le modèle d'une pratique jugée réflexive dans la mesure où « le sujet contemple le moi, le voit, le forme, acquiert une connaissance de lui en contemplant son soi à distance, par différence avec l'expérience phénoménologique d'être. » (*Ibid.*, p. 103 ; c'est nous qui traduisons.)

[435] R. RAPPAPORT, « Concluding Comments on Ritual and Reflexivity », *op. cit.*, p. 181-182 ; c'est nous qui traduisons.

[436] *Ibid.*, p. 187 ; c'est nous qui traduisons.

[437] On notera, de ce point de vue, que Rappaport insiste beaucoup sur le rapport entre la nature stipulée de l'action rituelle et la forme de réflexivité qu'elle génère – même s'il conserve l'idée, de laquelle nous nous sommes éloignés, que l'action rituelle véhicule un ordre social, ce qui doit expliquer que la réflexivité transforme le sujet du rituel parce qu'elle le fait se conformer à l'ordre social véhiculé par le rituel.

Cette transformation du sujet par son engagement dans les actions rituelles est l'effet d'un processus de « réflexivité interne » : dans ce cas, l'investissement en première personne d'actions et de paroles stipulées a pour effet de provoquer une « modification du rapport à soi[438] ». La dimension stipulée de l'action rituelle favorise en effet un processus réflexif complexe : le fait de chercher à se saisir soi-même dans une action dont on n'est pas à l'origine implique de se transformer pour être pleinement le sujet adéquat de cette action. Il est possible d'envisager cette transformation de soi impliquée par l'engagement dans l'action à partir d'au moins deux aspects. D'abord, le rituel, en prescrivant des interactions, génère des points de vue différents sur les actions réalisées. Comme on l'a déjà souligné, l'échange des consentements tel qu'il est stipulé génère au moins quatre points de vue sur l'action : celui des fiancés qui les prononcent, celui des témoins, celui de l'assemblée[439] et celui du prêtre. L'engagement dans l'action rituelle ne consiste pas seulement à investir pleinement sa propre position et son propre point de vue sur l'événement. Au contraire, ce qui caractérise l'action rituelle, c'est qu'elle implique que la manière dont je me rapporte à mon action passe aussi par la manière dont les autres protagonistes se rapportent à mon action depuis leur situation. Ou, pour le dire plus exactement : par la manière dont *je pense* que les autres protagonistes se rapportent à mon action depuis leur situation. C'est là un point mis en évidence par Houseman :

> […] en devenant conscients du caractère artificiel et néanmoins obligatoire des actions qu'ils accomplissent, les participants sont conduits à envisager leurs actions et eux-mêmes d'un point de vue autre que le leur, et c'est cette interaction systématique entre leur propre perspective et cette autre perspective présumée qui établit le fondement de la signification conférée aux actions en question[440].

Pour illustrer cette idée, on peut dire que le sens de l'expression de mon consentement dépend non seulement de la manière dont j'arrive à faire mienne une formulation pourtant impersonnelle, mais aussi de la manière dont cet échange est constitué comme objet par le regard des autres – c'est même une condition pour qu'on reconnaisse cet échange comme ayant réellement existé. Puisque le sens de mon action ne dépend pas que de mon intentionnalité, mais aussi de la perspective des autres participants – celle-ci étant déterminée par leur position au sein du dispositif relationnel rituel –, le fait de revenir réflexivement sur moi à partir de mon action m'oblige à intégrer le point de vue d'autrui dans la façon dont j'organise mon rapport à moi-même – ce qui n'est pas sans conséquence sur le contenu de la subjectivité ainsi saisie.

Le deuxième aspect de cette réflexivité interne tient à la manière dont, en me faisant éprouver un certain nombre d'émotions particulières, l'action rituelle participe potentiellement à ancrer en moi des dispositions. Comme le souligne Saba Mahmood, il est en effet possible de sortir de la dichotomie qui oppose les émotions naturelles aux émotions conventionnelles en mettant en valeur la manière dont les

---

[438] E. GOBIN et M. VANHOENACKER, « Innovation rituelle et réflexivité », *op. cit.*. Par contraste, la réflexivité externe ou « critique » désigne les retours réflexifs des spécialistes rituels ou des protagonistes sur la forme du rituel, qui rendent possibles les innovations et transformations.

[439] Le rôle des témoins et de l'assemblée diffère en tant que le premier est constitutif du mariage : il *est nécessaire* que des témoins attestent de la réalité de l'échange des consentements pour que celui-ci soit effectivement reconnu avoir lieu. En revanche, la présence d'une assemblée est, elle, facultative et ne conditionne pas la réalisation de la célébration.

[440] M. HOUSEMAN, *Le rouge e(s)t le noir*, *op. cit.*, p. 60.

émotions produites par l'engagement dans les actions conventionnelles du rituel viennent cristalliser chez les sujets des *dispositions* qui, hors du rituel, ordonneront l'apparition privilégiée de telle ou telle émotion dans tel ou tel contexte. Cette idée repose sur le fait que l'action rituelle, bien qu'elle soit stipulée, ne doit en aucun cas être confondue avec une contrainte : si la forme de l'action préexiste à sa réalisation par un individu singulier, celui-ci se vit comme le sujet de son action – et donc perçoit l'émotion qu'il ressent à ce moment-là comme *sienne*. Mettre en évidence que l'individu – en tant que personnalité, ensemble d'intentions, émotions, caractère – n'est pas à l'origine de son action, qu'il n'en est pas l'auteur, ne revient pas à dire qu'il n'est pas affecté par elle, qu'il ne s'y lie pas. C'est là que réside la différence entre deux modalités de liaison à son action – en « être auteur » et « en être sujet ». Si la première modalité renvoie à un type de rapport à son action qu'on désigne par le concept d'intentionnalité, la seconde, en revanche, envisage que sujet et action sont dans un rapport de co-constitution, dans la mesure où le « moi » apprend à se ressaisir réflexivement dans ses actes, dans les affects et les émotions qui en émergent, mais aussi à valoriser certaines compétences, certains traits de caractère, certaines dispositions.

Dans ce cadre, le soi est moins *modelé* qu'il ne devient l'enjeu d'un travail – un *travail de soi sur soi* : « le comportement conventionnel et réglé ne peut être compris simplement comme une imposition sociale qui contraint le soi, mais plutôt (sous certaines conditions) comme le moyen grâce auquel le soi est réalisé[441] ». Dans ce cas, le fait de réaliser des actions prescrites vide de leur fonction expressive les émotions, mais est considéré comme un travail sur soi pour parvenir à ressentir les affects adéquats : cela façonne une compétence – les sujets apprennent ainsi à atteindre des ressentis ou des dispositions singuliers – mais tout en l'associant à une valorisation de ces états – est non seulement acquise la capacité à les atteindre, mais le sentiment qu'il est bon ou désirable de les atteindre. C'est en ce sens qu'on peut mettre en évidence que le sujet est affecté par son engagement dans l'action rituelle stipulée : Mahmood souligne que l'exécution répétée du rituel tend précisément à brouiller la frontière existant apparemment entre comportement prescrit et sentiments personnels. Le rituel a pour effet de *générer* la subjectivité adaptée à l'action prescrite et susceptible de devenir, dans la vie quotidienne, l'origine intentionnelle de nouvelles actions. Prenant pour objet d'analyse la pratique et l'apprentissage de la prière au sein du mouvement des mosquées en Égypte, l'anthropologue souligne :

> […] le programme pédagogique pour les membres de la mosquée était précisément orienté vers le fait de rendre le comportement prescrit naturel et inscrit dans les dispositions de chacun, et la virtuosité est alors mesurée à la capacité d'agir ces aspects conventionnels de manière spontanée, aussi bien dans un contexte rituel que dans la vie ordinaire, rendant ainsi caduque toute séparation *a priori* entre les sentiments individuels et le comportement socialement prescrit[442].

Certes, un tel effet sur la subjectivité ne saurait être déduit de toutes les formes rituelles : le rituel dont il est question ici fait l'objet d'un exercice répété, et a un impact sur la subjectivité qui ne saurait être

[441] S. MAHMOOD, « Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual: Disciplines of "Ṣalāt" », *American Ethnologist*, vol. 28, nº 4, 2001, p. 828-829 ; c'est nous qui traduisons.

[442] *Ibid.*, p. 844 ; c'est nous qui traduisons.

comparé à celui produit par l'engagement dans un rituel ponctuel. Néanmoins, une telle nuance doit être complétée de deux précisions. D'abord, beaucoup de rituels apparemment « ponctuels » supposent en réalité l'engagement répété dans certaines activités prescrites longtemps avant leur réalisation, ce qui façonne des dispositions particulières chez les sujets. C'est le cas, de manière paradigmatique, du rituel de mariage, dont la célébration ponctuelle est pourtant précédée par une préparation de long cours, où sont déployées de nombreuses activités dont la deuxième partie de cette thèse cherchera à mettre en évidence la dimension subjectivante. Par ailleurs, de nombreux rituels ponctuels – c'est le cas, de manière paradigmatique, des rituels d'initiation[443] – impliquent l'engagement dans des actions qui sont très marquantes, à la fois parce qu'elles reposent sur une violence qui provoque la terreur[444] et parce qu'elles se fondent sur une logique de surprise qui empêche de pouvoir clairement comprendre ce qui s'y joue[445]. La réalisation de ces actions a donc des effets subjectifs irréversibles – au point que ces rituels sont qualifiés de « traumatiques » par l'anthropologue cognitiviste Harvey Whitehouse[446]. Dans tous les cas, le rituel est un lieu de constitution de la subjectivité, dans la mesure même où il participe à lier le sujet à certaines émotions, dispositions, affects, tendances qui conditionneront ensuite son engagement dans les actions intentionnelles : c'est là un effet de la réflexivité interne que produit l'engagement dans l'action stipulée.

3.5 Donner son sens à l'action rituelle

Enfin, pour conclure, on voudrait aborder une autre modalité de la réflexivité rituelle, qui porte sur le sens à donner aux actions réalisées. Comme le soulignent Humphrey et Laidlaw, l'action rituelle, parce qu'elle est stipulée, est élémentaire et saisissable, et se donne donc à l'individu qui la réalise sur un mode particulier :

> L'acteur sent qu'il doit y avoir une raison à l'acte, que le rituel a son propre objectif, ou, pour parler de manière métaphorique, que l'acte a sa propre "intention" rituelle. Le fait est, pourtant, qu'il est impossible d'inférer ce qu'est cette intention, et d'abord parce que les actes n'ont pas d'intention[447].

La nature particulière de l'action rituelle met dans un état subjectif complexe : puisque le sens de l'action ne vient pas de nous, il faut bien qu'elle le porte en elle-même ; en même temps, l'action en elle-même ne *dit* rien. On peut caractériser comme une forme de réflexivité particulière cette attitude à l'égard de l'action, qui consiste à *se mettre en disposition* de recevoir un sens qui viendrait de l'action ou qu'on

---

443 Voir par exemple « Secrets initiatiques » ou « Dissimulation et simulation » dans M. HOUSEMAN, *Le rouge e(s)t le noir*, *op. cit.*

444 Whitehouse souligne ainsi qu'il a qualifié ces rites d'initiation de « rites de terreur » car les novices y sont torturés de manière extrêmement brutale. (H. WHITEHOUSE, « Rites of Terror: Emotion, Metaphor and Memory in Melanesian Initiation Cults », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 2, nº 4, 1996, p. 703-715)

445 « L'extrême affectivité et l'excitation sensuelle provoquées par ces rituels, associées à la nature surprenante et inattendue des objets, des actions et des environnements généraux auxquels on a affaire, crée des souvenirs épisodiques vifs […]. » (H. WHITEHOUSE, « Religious Reflexivity and Transmissive Frequency », *op. cit.*, p. 99)

446 *Id.*

447 C. HUMPHREY et J. A. LAIDLAW, *The Archetypal Actions of Ritual*, *op. cit.*, p. 101 ; c'est nous qui traduisons.

parviendrait à lui associer. C'est là une autre manière encore d'envisager la réflexivité, comme une posture de questionnement ou de quête de sens adoptée à l'égard des actions rituelles. C'est sous cet angle notamment que Christian Højbjerg envisage la question : selon lui, la réflexivité interne à la réalisation du rituel désigne la capacité des agents à acquérir de manière complexe (ou à revenir de manière critique sur) un certain nombre d'idées associées aux pratiques rituelles[448]. Il insiste sur les contenus de pensée – plus que sur les affects ou les dispositions – qui sont produits par l'attitude réflexive que génère chez les individus l'engagement dans l'action rituelle :

> […] la posture rituelle, incluant l'ambivalence et des contradictions, apparaît comme un élément essentiel du processus d'acquisition des idées religieuses et […] les cas particuliers de ce point de vue, comme le doute, le scepticisme et l'utilisation de dispositifs d'illusion ne sont ni exceptionnels ni nécessairement exotiques, mais servent au contraire à soutenir l'existence des idées et de la pratique religieuse en général[449].

La question de la réflexivité générée par l'engagement dans des actions rituelles ne se restreint donc pas à la question du rapport à soi, mais implique aussi le rapport aux idées supposées associées à ces actions. L'action rituelle se donne comme *devant avoir un sens*, et, en même temps, parce que son sens ne lui est pas transparent et qu'il ne dépend pas de l'intention de ceux qui la réalisent, elle favorise un travail de réflexion inépuisable, qui implique des attitudes de doute, d'incertitude, de critique, etc. La réflexivité rituelle transforme ainsi la subjectivité dans la mesure où elle détermine une manière singulière de se lier à des contenus idéels ou à des catégories de pensée. C'est moins le contenu des idées transmises par la pratique religieuse qui découlerait de la nature singulière de l'action rituelle que *le type d'adhésion* par lequel le sujet s'y lie, qui n'est pas descriptible selon les termes d'un assentiment à un contenu propositionnel – comme on l'a déjà vu dans le chapitre I. En somme, l'engagement dans l'action rituelle façonne chez le sujet un mode d'acquisition et d'appropriation de contenus idéels complexe, qui se distingue des autres formes d'acquisition d'idées – par l'expérience, la connaissance procédurale ou la connaissance exégétique[450]. C'est là un trait de ce que Houseman appelle « l'autoréférentialité du rituel » :

> les configurations relationnelles et les conditions perceptuelles qui contraignent l'expérience des participants à un rituel tout en agissant pour structurer et soutenir la signification présumée du rituel, empêchent en même temps les participants de se forger une vision claire, partagée et non autoréférentielle de ce qui se passe […][451].

---

[448] Il nomme « iconoclasme interne » cette forme de réflexivité, qu'il caractérise comme « la capacité des gens à réfléchir sur et parfois même à questionner leurs propres croyances religieuses en tant que celles-ci sont générées et dépliées dans le cadre de la réalisation du rituel ». (C. K. HØJBJERG, « Inner Iconoclasm », *op. cit.*, p. 58 ; c'est nous qui traduisons.)

[449] C. K. HØJBJERG, « Religious Reflexivity », *op. cit.*, p. 4 ; c'est nous qui traduisons.

[450] Harvey Whitehouse met ainsi en valeur que, dans le cas du rituel, la connaissance procédurale – qui porte sur « comment faire le rituel » – n'a pas de rapport avec le savoir propositionnel (ou savoir exégétique) portant sur ce même rituel – qui porte sur « pourquoi faire le rituel » (H. WHITEHOUSE, « Religious Reflexivity and Transmissive Frequency », *op. cit.*) Ce point nous paraît particulièrement important dans la mesure où il met en lumière que la réflexivité propre au rituel consiste à générer un rapport aux idées associées au rituel qui ne saurait être déduit ni de la forme de la connaissance procédurale ni du savoir propositionnel, mais de l'articulation complexe que l'engagement dans l'action rituelle génère entre les deux.

[451] M. HOUSEMAN, *Le rouge e(s)t le noir*, *op. cit.*, p. 189.

L'autoréférentialité du rituel désigne ainsi moins une propriété du rituel que le type de rapport réflexif que le sujet tisse avec les actions qu'il a effectuées dans ce contexte ; elle désigne une manière d'associer un sens à des événements. Elle renvoie donc à une transformation du type de rapport que le sujet entretient aux phénomènes, et donc à une attitude subjective qui le lie à des représentations ou contenus idéels – et qui détermine en fait la possibilité de former des sortes d'axiomes sur lesquels fonder les actions à venir[452].

Il apparaît donc, pour résumer, que l'engagement dans l'action rituelle détermine une réflexivité qui prend trois aspects – ceux-ci ne s'excluant pas, mais se liant. D'abord, il amène à intégrer dans son rapport à soi le point de vue de l'autre, provoquant ainsi une légère transformation sur le sens qu'on tend à associer à ce qu'on a vécu. Par ailleurs, il détermine l'investissement en première personne dans des relations qui façonnent des affects, mais, plus encore, des manières d'être affecté, c'est-à-dire des dispositions subjectives. Enfin, il favorise l'émergence d'un mode d'acquisition d'idées tout à fait particulier. L'action rituelle donne ainsi sa forme à un processus de réflexivité, c'est-à-dire à une modalité de saisie du soi, qui en même temps, transforme le rapport qu'on a à soi. L'action rituelle fournit ainsi un prisme à partir duquel devient possible d'affiner la définition qu'on se donne du concept de « subjectivité ». Par ce terme, on entend désigner une manière de constituer une expérience, c'est-à-dire (1) de disposer d'idées et de contenus représentationnels pour se rapporter au monde et aux événements, (2) d'être affecté et ému par les phénomènes ou les relations vécus, (3) de mettre en forme une saisie réflexive de soi. Dans la théorie classique de l'action, la subjectivité ainsi entendue est supposée préexister à son engagement dans l'action – celle-ci devenant un signe objectif de la première. En ce sens, ce serait parce que le sujet (1) dispose d'idées et de contenus représentationnels sur le monde, (2) aurait des sentiments ou émotions profondes ; (3) serait capable d'introspection, qu'il agirait comme il le fait. Une telle théorie ne permet ni de prendre en charge que la forme de certaines actions est stipulée et préexiste aux sujets qui s'y engagent ; ni de rendre compte de la façon dont une telle manière de constituer son expérience est acquise. L'intérêt d'une théorie de l'action rituelle, de ce point de vue, réside ainsi dans sa capacité à mettre en évidence la manière dont une telle subjectivité est formée par son engagement dans l'action, dont elle acquiert – sans qu'on les lui « transmette » à proprement parler – un certain nombre de contenus idéels, des dispositions affectives et des manières de mettre en forme son expérience.

[452] Ces axiomes constituent ce qu'on pourrait nommer, dans un vocabulaire plus anthropologique, la « tradition ». Ceux-ci n'ont pas besoin de faire l'objet de représentations claires, mais bien plutôt d'être des références incontestables pour déterminer la forme à donner à son action ou la valeur à lui associer – en ce sens, le type de réflexivité qu'implique le rituel fournit moins des contenus représentationnels qu'un fondement possible à la production ou l'acquisition d'idées. « De ce point de vue, le rituel apparaît comme un mode distinctif de transmission culturelle fondé sur l'organisation de l'action : il soutient le bien-fondé de certaines valeurs et idées culturelles en les conditionnant sous forme d'actes relationnels particulièrement mémorables dont l'expérience fournit aux participants les contextes autoréférentiels à la lumière desquels ces valeurs et ces idées trouvent leur légitimité et leur caractère opératoire. » (*Ibid.*, p. 194)

4. Conclusion

Dans quelle mesure le fait de s'intéresser à l'action rituelle dans sa singularité peut-il devenir heuristique ? Alors qu'on vient de mettre en valeur ce que l'action rituelle a d'ontologiquement spécifique, il pourrait sembler que son analyse est particulièrement désuète : puisqu'elle est, précisément, propre au rituel, sa compréhension et son étude peuvent ne sembler nécessaires que lorsqu'on se focalise sur ces faits sociaux tout à fait particuliers que sont les cérémonies et les rites. C'est cette idée qu'on voudrait, ici, remettre en question, pour soutenir que l'action rituelle peut et doit être envisagée comme un modèle à partir duquel repenser et pluraliser les théories de l'action. Dans cette dernière partie, on souhaiterait donc montrer ce qu'on peut gagner théoriquement à dégager de l'étude du rituel un modèle plus général d'analyse de l'action. On cherchera d'abord à montrer ce que peut apporter le modèle de l'action rituelle pour penser l'action sociale en général. Cela nous amènera à envisager la nécessité de proposer une méthode d'analyse qui envisage l'action moins comme l'objectivation dans le monde des dispositions du sujet que comme la formation des dispositions subjectives.

4.1 De l'action rituelle à une théorie de l'action sociale

L'action rituelle, on l'a vu, est stipulée, c'est-à-dire caractérisée par l'articulation de trois dimensions : sa forme est préalablement déterminée et préexiste au sujet qui la réalise ; sa forme et son contenu ne sont pas dissociables ; elle est visée en tant que sa propre fin. Les caractéristiques de l'action rituelle donnent donc sa forme à la manière dont on peut s'y engager. De ce point de vue, elle peut être envisagée comme ayant une dimension *subjectivante* au sens où elle constitue un ensemble réglé d'actions qui mettent en forme une expérience[453]. Pour le dire autrement : la réalisation du rituel a des effets sur le rapport qu'on entretient à soi – dans la mesure où la réflexivité propre à l'action rituelle impose un décalage entre le soi comme sujet et le soi comme objet de la réflexivité –, mais aussi sur le rapport qu'on entretient aux autres et au monde – il organise ainsi les dispositions affectives à partir desquelles on tend à s'engager dans le monde ou dans des relations, ainsi que des manières d'acquérir des idées et d'appréhender le monde à travers certaines catégories de pensée ou valeurs. Si la dimension stipulée de l'action rituelle parasite la propension à s'y engager sur le

[453] C'est notamment l'hypothèse que développe Julien Bonhomme à propos du processus initiatique du *bwete misoko*, pratiqué au Gabon. À propos de ce rituel, il souligne que, contrairement à ce que suppose le modèle de l'efficacité symbolique défini par Lévi-Strauss, « l'efficacité propre aux rites d'affliction est moins une question de symboles que de relations. Il s'agit par un jeu de transformations relationnelles – qui implique évidemment aussi des manipulations symboliques – de permettre aux infortunés de redevenir actifs. L'irruption des affects constitue alors l'épreuve tangible (pour l'infortuné) et la manifestation publique (pour l'assistance) de la réalité de cette transformation. Les affects passifs qui trahissent la dépossession de la puissance d'agir sont progressivement convertis en affects actifs qui constituent des dispositions à agir, une amorce de réappropriation de la puissance d'agir. » (J. BONHOMME, « Des pleurs ou des coups », *op. cit.*, p. 158-159) Il nous semble que cette conclusion, tirée de l'étude du rituel singulier qu'est le *bwete misoko* peut être généralisée à une majorité des rituels : ceux-ci font agir des relations qui font émerger des émotions qui sont converties en affects et dispositions à être affecté : ces transformations subjectives constituent l'efficacité rituelle – qui mérite alors d'être caractérisée bien plus comme efficacité affective ou subjectivante que comme efficacité symbolique.

même mode que dans l'action quotidienne, notre projet est moins d'opposer ces deux modalités d'action que de voir ce qu'une analyse de la théorie rituelle peut apporter à toute théorie de l'action. Notre hypothèse est en effet que, si on définit la subjectivité comme on a proposé de le faire plus haut – définition qu'on continuera à affiner tout au long de cette thèse –, il est possible de montrer que de nombreuses actions considérées comme « quotidiennes » ont une dimension éminemment subjectivante – en tant qu'elles reposent largement sur des procédures réglées et codées qui demeurent parfois difficilement visibles et n'apparaissent qu'à partir d'une étude détaillée des dispositifs interactionnels dans lesquels elles sont prises.

Un passage en revue rapide des présupposés internes aux théories implicites de l'action mobilisées en sciences sociales permet de montrer que, le plus souvent, la sortie du modèle individualiste pour analyser l'action n'a pas nécessairement mené à une critique du paradigme de l'action intentionnelle. Un axe problématique important, en sciences sociales, consiste à évaluer l'influence de l'intention individuelle et celle de la norme comme possibles moteurs pour l'action[454]. De nombreux auteurs ont cherché à affronter ce questionnement en proposant de dépasser ce qu'ils montraient n'être qu'une opposition apparente : ils ont ainsi montré qu'il existe des processus par lesquels la norme est intériorisée et finit par être un facteur de constitution de l'intention individuelle. C'est ce qu'on trouve par exemple dans la théorie de Paul Fauconnet et Marcel Mauss sur l'intégration par les individus des manières d'agir et de penser imposées par une tradition ou une société[455] ; dans la théorie de Weber sur l'« éducation intérieure de l'âme[456] » qui génère une intériorisation par l'individu de l'idée que les comportements sont réguliers ; dans la théorie de Talcott Parsons où les normes sont décrites comme unifiant les motivations qui président au choix de l'action par l'individu[457] ; ou encore dans la théorie de l'« action-qui-convient » qui montre la part des conventions dans les jugements formulés par le sujet sur l'accomplissement de l'action[458]. En ce sens, la sociologie de l'action a bien souligné les limites d'un modèle qui envisagerait l'action comme un pur produit de l'intention individuelle, en mettant en valeur le rôle de l'intégration et l'intériorisation de normes, conventions et règles dans l'organisation de son action[459]. Une telle approche souligne la part de la norme dans la mise en forme de l'action individuelle : l'intention n'est jamais pensée comme purement individuelle, mais comme

[454] Pour reprendre les termes de Laurent Thévenot : « Si l'on considère les ressources disponibles aujourd'hui pour constituer une théorie de l'action, on sera frappé par l'extrême hétérogénéité des concepts utilisés, que l'on peut distribuer schématiquement entre deux pôles d'explication. Dans le pôle de l'action individuelle, les éléments couramment manipulés ont noms "intention", "désir", "croyance", "volonté", "rationalité". Dans le pôle de l'action collective, sociale ou politique, les notions mises en œuvre sont couvertes par les termes "communauté", "norme", "loi", "accord", "maxime", "légitimité". » (L. THEVENOT, « L'action qui convient », dans P. Pharo et L. Quéré, *Les formes de l'action. Sémantique et sociologie*, Paris, Éditions de l'Ecole pratique des hautes études en sciences sociales, 1990, p. 39)

[455] P. FAUCONNET et M. MAUSS, « La sociologie : objet et méthode », dans M. Mauss, *Essais de sociologie*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, p. 6-41.

[456] M. WEBER, *Économie et société. Volume 2*, Paris, Pocket, 1995, p. 25.

[457] T. PARSONS, *The Structure of Social Action*, New York, The Free Press, 1968.

[458] L. THEVENOT, « L'action qui convient », *op. cit.*

[459] Ce qui explique d'ailleurs l'importance que la sociologie de l'action accorde aux théories de Wittgenstein sur le dressage qui permet l'incorporation de la règle, comme le montre par exemple la réflexion de Pierre François sur « la puissance de l'institution » à partir des théories de Wittgenstein et de ses lectures par Descombes (P. FRANÇOIS, « Chapitre 1. Puissance et genèse des institutions. Un cadre analytique », *op. cit.*, p. 49-55).

travaillée, informée par des codes, des règles, des conventions qui lui donnent ses motifs. Néanmoins, et c'est ce qui nous semble poser problème, cette approche conserve un modèle de l'action où celle-ci est le résultat objectif d'une intention individuelle. Certes, cette dernière est pensée comme dépendant de déterminations externes, mais le modèle de l'action, lui, reste inchangé, celle-ci étant toujours pensée comme le produit d'une intention. Si la définition de l'intention sur laquelle s'appuient ces théories de l'action sociale ne peut être qualifiée d'individualiste, dans la mesure où est mis en valeur le fait que l'intention est traversée de dimensions non-individuelles – intégration de la norme et des conventions –, il apparaît néanmoins que le modèle à travers lequel est pensée l'action demeure solidement ancré sur un individu qui donne sa forme à son action et se lie à elle à travers des motifs, des intentions et des raisons qui la font être sienne. L'action est donc bien pensée comme un effet de la subjectivité – quand bien même celle-ci a fait l'objet d'une socialisation.

Parce que la stipulation qu'elle implique est complexe, l'action rituelle ne peut être un modèle à appliquer tel quel à toute action sociale. Néanmoins, un tel modèle permet d'offrir un nouveau cadre analytique pour l'étude des actions, à la condition qu'on le considère comme un outil heuristique. L'étude de la nature stipulée de l'action rituelle et du mode d'engagement subjectif qu'elle génère nous a en effet permis de mettre en évidence qu'il était possible de penser un rapport entre le sujet et son action qui n'était pas un rapport de constitution partant du sujet pour déterminer le contenu de l'action, mais un rapport de constitution partant plutôt de la forme de l'action pour déterminer le type de subjectivité susceptible de s'y engager. On voudrait donc soutenir que ce qu'on a mis en valeur à propos de l'action rituelle peut constituer un modèle analytique à partir duquel envisager la dimension constituante de toute action sociale – celle-ci étant relative au degré de prescription ou d'injonction concernant la forme de l'action en question. Une telle méthode permettra ainsi de mettre en lumière de manière plus explicite le rapport existant entre la forme singulière d'une action – le dispositif interactionnel et relationnel qu'elle organise – et ses effets subjectivants. Plutôt que de penser l'action comme dépendant nécessairement de raisons et d'intentions, il s'agit de se demander comment l'engagement plus ou moins régulier dans une action dont la forme et le sens sont en fait largement organisés en dehors de soi détermine rétrospectivement des raisons et des intentions qui sont constitutives de la subjectivité.

4.2 Renégocier la notion d'habitus à partir de l'action rituelle

Une telle manière d'envisager les choses n'est pas inédite en sociologie : on peut dire qu'elle est un soubassement implicite de la construction théorique de Pierre Bourdieu. En effet, à travers le concept d'habitus, le sociologue cherche à montrer que la réalisation régulière et répétée d'actions tend à cristalliser chez le sujet un ensemble de dispositions qui détermineront non seulement ses comportements et actions à venir, mais, plus encore, ce qu'il identifiera comme possibles objectifs. Au fondement de la théorie de l'habitus on trouve donc le présupposé que l'action peut avoir un effet sur les dispositions subjectives, et que, par un système d'intériorisation de l'extériorité, l'engagement dans des actions passées façonne la

subjectivité qui s'engagera dans les actions futures. En ce sens, ce n'est probablement pas un hasard si, pour exemplifier sa définition de l'habitus, Bourdieu s'appuie, dans *Le Sens pratique*, sur la cérémonie rituelle. Dans un contexte théorique où il cherche à montrer qu'on peut conditionner les comportements en les liant à des états du corps particuliers[460], il fait des rituels – qui créent des états du corps favorisant la sédimentation de dispositions subjectives – des phénomènes paradigmatiques de ce processus.

> C'est ainsi que l'attention portée à la *mise en scène* dans les grandes cérémonies collectives s'inspire non seulement du souci […] de donner une représentation solennelle du groupe, mais aussi, comme le montrent tant d'usages de la danse et du chant, de l'intention sans doute plus obscure d'ordonner les pensées et de *suggérer* les sentiments à travers l'ordonnance rigoureuse des pratiques, la disposition réglée des corps, et en particulier de l'expression corporelle de l'affection, rires ou larmes[461].

La question du rapport entre prescription de la forme de l'action et induction d'états affectifs susceptibles de se cristalliser en dispositions subjectives est donc présente chez Bourdieu. L'habitus apparaît comme le mécanisme qui organise une sédimentation, dans la subjectivité, des dispositions produites par l'engagement récurrent dans une certaine action ou interaction – et permet d'expliquer comment celles-ci conditionnent à leur tour l'engagement dans des actions futures[462]. On trouve ainsi dans la conceptualité bourdieusienne – et surtout dans les notions d'« habitus » et de « disposition » – l'idée sous-jacente que l'individu a dû, pour acquérir ses tendances et ses inclinations subjectives, passer par l'engagement dans des pratiques qui ont la particularité d'être « organisatrices » :

> Le mot « disposition » paraît particulièrement approprié pour exprimer ce que recouvre le concept d'habitus (défini comme système de dispositions) : en effet, il exprime d'abord le *résultat d'une action organisatrice* […] ; il désigne par ailleurs une *manière d'être*, un *état habituel* (en particulier du corps) et, en particulier, une *prédisposition*, une *tendance*, une *propension* ou une *inclination*[463].

La définition que Bourdieu propose de la notion de disposition montre que celle-ci doit être comprise à la fois comme un résultat et comme une origine, à la fois effet d'une « action organisatrice » et principe des actions futures[464]. Dans ce contexte, l'habitus désigne le mécanisme par lequel le résultat est

---

460 « Tous les ordres sociaux tirent systématiquement parti de la disposition du corps et du langage à fonctionner comme dépôts de pensées différées, qui pourront être déclenchées à distance et à retardement, par le simple fait de replacer le corps dans une posture propre à *évoquer* les sentiments et les pensées qui lui sont associés, dans un de ces états inducteurs du corps qui, comme le savent les comédiens, font surgir des états d'âme. » (P. BOURDIEU, *Le Sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 116)

461 *Id.*

462 « Les conditionnements associés à une classe particulière de conditions d'existence produisent des *habitus*, systèmes de *dispositions* durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes […]. » (*Ibid.*, p. 88)

463 P. BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 393, note 39.

464 On trouve notamment cette idée exemplifiée dans « Le mort saisit le vif », où, contre la théorie de la mauvaise foi de Jean-Paul Sartre que ce dernier illustre par l'exemple du garçon de café, Bourdieu souligne que le garçon de café ne « joue » pas un rôle dont il pourrait sortir, mais qu'il faut bien plutôt voir que l'« expérience même du travail », conçue alors comme ensemble d'actions organisatrices, produit des dispositions, des affects et des compétences qui conditionnent la reproduction des schèmes comportementaux associés à l'emploi. Bourdieu évoque dans ce cadre « le processus d'*investissement* qui porte les travailleurs à contribuer à leur propre exploitation dans l'effort même qu'ils font pour s'approprier leur travail et leurs conditions de travail et qui les incline à *s'attacher* à leur *métier* ». (P. BOURDIEU,

transformé en origine, ou la manière dont la sédimentation des affects, postures et idées produites par une action organisatrice fréquemment répétée change leur nature et les transforme en manière d'être. Reste que cette « action organisatrice » est bien plus postulée par Bourdieu qu'elle n'est clairement décrite, définie ou analysée. On est ainsi frappé de constater que très peu d'actions ou interactions précises sont décrites de manière spécifique, de manière à montrer comment leur forme singulière a un effet sur la subjectivité. À travers les concepts d'« habitus » et de « dispositions » ce sont donc bien des mécanismes de transmutation de l'action passée en action future que Bourdieu entend décrire – mais la manière dont ceux-ci sont acquis ou la question de savoir si certaines actions sont plus subjectivantes que d'autres ne sont pas traitées en tant que telles par le sociologue[465]. On pourrait dire, en un sens, que la *méthode* adoptée par Bourdieu ne coïncide que partiellement avec la *conceptualité* qu'il se donne : alors qu'il met en valeur que l'habitus repose sur la sédimentation de dispositions produites chez le sujet par l'engagement récurrent dans des actions organisatrices, la description des phénomènes proposée par le sociologue fait plutôt porter l'accent sur les régularités sociales ainsi obtenues que sur la nature et la forme des interactions structurantes. Une telle critique est notamment formulée par Mahmood, qui déplore le manque d'attention du sociologue à ce qu'elle appelle un « processus pédagogique », et qu'on pourrait décrire comme l'engagement dans un ensemble d'actions subjectivantes :

> Parce que Bourdieu n'a pas assisté aux moments pédagogiques et aux pratiques qui composent le processus d'acquisition d'un habitus, il échoue à saisir les capacités incorporées historiquement et culturellement spécifiques que les conceptions du sujet exigent. Il laisse aussi de côté l'importance des différentes traditions de discipline corporelle dans la production d'un certain type de sujet[466].

En ne cherchant pas à décrire les schèmes d'action concrets dans lesquels sont pris les sujets, Bourdieu s'empêche de penser de manière fine, non seulement les types de dispositions incorporées par habitus, mais, plus encore, le type de subjectivité qui est formé par l'engagement dans ces pratiques. De ce point de vue, le concept d'habitus est un concept presque mal taillé : s'il permet de saisir une tendance générale de la subjectivation, qu'on peut décrire, dans les termes de Bourdieu, comme une logique de

« Le mort saisit le vif. Les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 32, nº 1, 1980, p. 11)

[465] Cette critique se retrouve, sous diverses formes, chez plusieurs auteurs, qui mettent en valeur que, si l'habitus est un concept tout à fait heuristique pour rendre compte du choix des comportements futurs, ce qu'on ne parvient pas à cerner, c'est la manière dont il est acquis. Comme le souligne François Héran, « La mise à l'actif du passif commande la plupart des formules de définition de l'habitus. Celles-ci prennent volontiers la forme de diptyques juxtaposant les deux versants du concept, le passif et l'actif, l'avant et l'après, sans que l'on voie très bien comment s'effectue le retournement ni comment il se constitue génétiquement » (F. HERAN, « La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique », *Revue française de sociologie*, vol. 28, nº 3, 1987, p. 393.) Avec la notion d'habitus, Bourdieu façonne ainsi un concept dont la constitution génétique n'est jamais réellement présentée : voir aussi, par exemple, P. FRANÇOIS, « Chapitre 1. Puissance et genèse des institutions. Un cadre analytique », *op. cit.*, p. 48-49, B. LAHIRE, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Armand Colin/Nathan, 2011, p. 77-88 ou S. MAHMOOD, « Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual », *op. cit.*, p. 838.

[466] S. MAHMOOD, « Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual », *op. cit.*, p. 838 ; c'est nous qui traduisons.

« l'extériorisation de l'intériorité et de l'intériorisation de l'extériorité[467] », il échoue à constituer un outil pertinent pour saisir et capter un tel phénomène dans les activités concrètes dans lesquelles s'engagent quotidiennement des individus. S'il permet de caractériser une tendance de manière abstraite, il empêche en même temps de saisir les mécanismes qui constituent cette dernière dans le grain fin des interactions sociales empiriquement investies.

Notre hypothèse est donc double. D'une part, nous voudrions soutenir qu'étudier les actions sociales selon le modèle analytique que nous avons développé pour les actions rituelles permet de porter l'accent sur le lien existant entre la structure ou la forme spécifique de l'action et les modalités de la subjectivation qui s'opère dans la réalisation de l'action. Il ne s'agit donc plus seulement de montrer que la subjectivité dépend de son engagement dans des pratiques, mais plutôt d'expliquer *comment* des actions participent à constituer la subjectivité. D'autre part, on voudrait montrer que, contrairement à ce que peut laisser supposer la notion d'habitus, la cristallisation des affects et des dispositions en subjectivité ne dépend pas exclusivement de l'engagement dans des pratiques répétées et stabilisées. À travers la notion d'habitus, proche de celle d'*ethos*, Bourdieu insiste sur le fait que ce qui rend une action « organisatrice » c'est sa répétition. L'habitus vient ainsi sédimenter en dispositions des pratiques routinières – ce qui explique la difficulté à penser une transformation des dispositions, les pratiques routinières déterminant un ensemble de possibles particulier, qui vient renforcer de manière rétroactive les dispositions qui ont présidé au choix de ces possibles. La mobilisation, pour envisager les actions sociales, d'un modèle analytique dérivé de l'action rituelle, permet d'affronter ce problème : il s'agit en effet de penser le rapport entre action et subjectivité moins à partir de la répétition des actions qu'à partir de la forme singulière de celles-ci et du mode d'engagement du sujet qu'elles déterminent. Il ne s'agit en aucun cas de prétendre que toutes les actions sociales seraient des actions rituelles ou même ritualisées, mais de souligner que l'action rituelle présente un cas paradigmatique à partir duquel affronter à nouveaux frais le problème de la transformation au sein d'une théorie de l'habitus. En effet, c'est un type d'action qui présente la singularité de créer une rupture dans les pratiques quotidiennes et dont la réalisation détermine une expérience singulière. La prise en charge des actions rituelles en tant que telles peut ainsi ouvrir la voie à une renégociation de la problématique des changements ou des reconfigurations d'habitus, dans la mesure où elles incarnent de manière paradigmatique un type d'action qui provoque une rupture au sein des comportements routiniers et constitue une expérience à partir de laquelle ces derniers sont donc réévalués[468].

De ce point de vue, les analyses du mariage catholique qui vont suivre se donnent à la fois comme une ethnographie du rituel de mariage, c'est-à-dire une description et un examen des actions concrètes qui constituent cette séquence rituelle, mais aussi comme une proposition de modèle théorique pour analyser les actions en général. Celle-ci, plutôt que de partir de l'individu, de ses raisons, buts et motifs – qu'ils soient

[467] P. BOURDIEU, *Un art moyen : essai sur les usages sociaux de la photographie*, L. Boltanski *et al.* (éd.), Paris, Éditions de Minuit, 1965, p. 21.

[468] « L'action rituelle, si elle est efficace, affecte ainsi irréversiblement les relations ordinaires d'une manière perceptible : le comportement ostensible des participants atteste que l'"avant" et l'"après" diffèrent. » (M. HOUSEMAN, *Le rouge e(s)t le noir*, *op. cit.*, p. 193)

proprement individuels ou travaillés par les normes – pour expliquer la nature et la forme d'une action, propose plutôt de considérer la structure propre aux actions et interactions afin d'en faire émerger les effets subjectivants.

4.3 Pluralité des actions rituelles

Avant d'aller plus avant dans l'étude du rituel de mariage catholique, on voudrait insister sur le fait que l'ensemble des actions que nous allons désormais envisager comme « le mariage catholique » ne peuvent toutes être dites au même titre « rituelles ». Le rituel de mariage, comme on l'a mis en valeur en introduction, est composé de deux séquences : la préparation et la célébration. Seules les actions qui constituent cette dernière – et qui sont fixées par le *Rituel romain de la célébration du mariage* – font l'objet d'une stipulation à proprement parler. Néanmoins, il n'est pas possible de réduire les actions qui composent la préparation au mariage à des actions intentionnelles. D'abord, cette préparation au mariage fait elle aussi l'objet de prescriptions : elle est obligatoire et conditionne la possibilité de la réalisation de la cérémonie[469]. Par ailleurs, elle consiste en une série d'activités et d'exercices qui reposent sur une série de consignes et d'injonctions qui donnent leur forme et leur contenu aux actions des fiancés qui s'y engagent. La préparation au mariage consiste en effet en plusieurs types d'échanges, qui sont toujours organisés par un dispositif technique – sont mobilisés des questionnaires, des photographies, des brochures, etc. – et interactionnel – les échanges étant guidés par des questions et des situations d'interlocution particulières. On se propose, dans ce travail, de ne pas présupposer que ces échanges sont le lieu de l'expression de la subjectivité des animateurs et des fiancés – méthode qui ne semble pas permettre de rendre compte des régularités observées entre les différentes situations d'échange, et ce, alors même que les individus qui en sont les protagonistes changent. On entend donc se focaliser sur les conditions concrètes de ces interactions et analyser les consignes et les injonctions qui leur donnent leur forme comme des formes de stipulation singulières. Ce travail permettra ainsi de mettre en évidence l'existence de plusieurs modalités de stipulation, celles-ci ne portant pas toujours sur la forme que doit avoir l'action rituelle[470]. Mais, plus encore, à travers ce travail, on entend montrer ce qu'une étude fine des dispositifs techniques et interactionnels présidant à l'engagement dans l'action peut apporter à l'analyse du rapport qui lie le sujet à ce qu'il fait.

---

[469] CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Rituel romain de la célébration du mariage*, *op. cit.*, p. 15-19. Le rôle que doit avoir cette préparation est lui aussi explicitement rappelé dans les préliminaires du *Rituel romain* : elle vise aussi bien à soutenir la foi qu'à la « contrôler » ou la « vérifier », puisque celle-ci est considérée comme nécessaire au sacrement de mariage (*Ibid.*, p. 16). En ce sens, la préparation au mariage constitue aussi bien un moment de formation des fiancés pour qu'ils soient à même de s'engager dans la cérémonie en elle-même, qu'une sorte de « test » qui permet au prêtre de déterminer s'ils peuvent être mariés religieusement. Il est ainsi précisé qu'à l'issue de la préparation, « si, malgré toutes les tentatives qu'on a pu faire, les futurs époux manifestent leur refus explicite et formel de ce que l'Église entend faire quand est célébré un mariage de baptisés, le pasteur ne peut les admettre à la célébration. » (*Ibid.*, p. 17).

[470] Ce point sera plus particulièrement développé dans le chapitre VII, où différentes formes de stipulation rituelles seront dégagées.

CHAPITRE 3

S’engager dans ce qu’on dit.

Comment analyser les techniques discursives qui composent la préparation au mariage et la cérémonie ?

Ce qui ne peut manquer de frapper, lorsqu'on observe une préparation au mariage ou une cérémonie de mariage, c'est que la grande majorité des actions réalisées consiste bien plus à formuler des énoncés qu'à effectuer des mouvements corporels. Quelle que soit la situation observée, c'est d'abord l'immobilité des protagonistes qui trouble. Dans les sessions de préparation, fiancés et animateurs sont assis autour d'une table et discutent pendant plusieurs heures – les couples échangeant parfois un baiser ou une caresse. Lors de la cérémonie, les fiancés sont assis sur des fauteuils, dos à l'assemblée, se contentant le plus souvent de se lever et de se rasseoir selon les injonctions du prêtre (Figure 2).

IMAGE SOUMISE AU DROIT D'AUTEUR

Figure 2 - Être assis et écouter – l'immobilité fondamentale de la cérémonie de mariage. Mariage de Sylvia et Marc-Antoine à l'église de Chorey-lès-Beaunes, en juillet 2015. Photographie prise par l'auteur (tous droits réservés).

Face à une absence d'actions si manifeste, j'ai été amenée à me poser la question du contenu même de ma prise de notes : en revenant vers mes carnets de terrain, j'ai souvent constaté que je n'avais écrit que quelques vagues éléments sur les actions accomplies, et que l'ensemble de mes notes consistait davantage en une retranscription des discours prononcés. J'ai longtemps pensé que c'était le signe que je ne prêtais pas assez attention aux interactions. Cela m'a conduite, pendant un temps, à tenter de « tordre le bâton » dans l'autre sens : je me focalisai alors sur les gestes des participants, leurs mouvements, les échanges de regards, etc. Mais force était de constater que, dans ce cas, je n'avais plus grand-chose à noter – ce dont témoignaient, à mon retour chez moi, les quelques rares mentions de « ils échangent un baiser », « ils se chuchotent quelque chose et rient » en session de préparation, ou « un invité tousse », « un enfant crie » ou « on se lève » lors des cérémonies. C'est ainsi qu'est devenu manifeste que les actions qui constituent l'ensemble du processus qu'on appelle ici mariage catholique – et qui regroupe préparation au mariage et cérémonie – sont des actes de langage bien plus que des actions corporelles, et doivent donc être analysées en tant que tels. D'une part, en tant qu'actes *de discours*, les actions composant le rituel rendent nécessaire une prise en charge des

contenus discursifs – ou énoncés – produits : le lexique mobilisé, les structures syntaxiques employées, les métaphores utilisées sont, dans ce cadre, autant d'objets sur lesquels doit se concentrer l'analyse. D'autre part, parce qu'elles sont des *actes* de discours, ces différentes actions rituelles doivent être envisagées dans leur contexte d'exécution, comme des énonciations situées, tributaires d'une analyse pragmatique : le statut de ceux qui parlent, le protocole suivi, la situation concrète d'interlocution sont ainsi autant d'éléments qui doivent être pris en charge par la description. Dans ce troisième chapitre – qui conclut une première partie de réflexion épistémologique générale –, on se propose, à partir de deux études de cas, d'élaborer une méthode d'analyse adaptée à la spécificité d'actions rituelles qui se présentent comme autant de *techniques discursives*. Si nous choisissons ici de parler de techniques plutôt que d'actes, c'est pour signifier que nous intégrerons à notre analyse, non seulement les contenus des énoncés, les conditions de l'énonciation, mais aussi les consignes et interactions qui président à l'engagement dans l'acte discursif. À travers le concept de technique, conçue comme la mise en place de procédés réglés pour organiser une activité, on voudrait montrer qu'il est nécessaire, pour les analyser, de resituer les actes de discours au sein des dispositifs matériels et relationnels qui les rendent possibles – et qui organisent autant leur forme que leur contenu ou leur production. Pris dans une acception foucaldienne qui sera détaillée tout au long de ces pages, ce concept permet par ailleurs de penser la dimension subjectivante d'énonciations présentant la singularité d'être largement déterminées par des injonctions orientant la nature des énoncés produits.

Dans une première partie du chapitre, on présentera un exercice emblématique de la préparation au mariage : le photolangage. Cette activité, qui ouvre les premières soirées-partage au CPM de Chambertin, semble *a priori* relever du registre de l'expression des sentiments et représentations individuelles. Pourtant, lorsqu'on focalise moins l'attention sur les énoncés formulés que sur le dispositif matériel et interactionnel qui oriente la prise de parole, il apparaît que le statut des discours produits est plus complexe que ne le laisse présupposer la description émique de l'exercice. L'analyse des modalités concrètes d'énonciation nous permettra ainsi de nous intéresser à la nature de la subjectivité supposée se lier à ces propos : si les énoncés n'ont pas de valeur expressive, qu'ils ne reflètent pas les états intérieurs d'un sujet préconstitué, faut-il les considérer comme des formulations impersonnelles ? À partir du photolangage, on montrera que l'énonciation d'un discours n'est pas conditionnée par l'existence d'un sujet, mais peut au contraire participer à constituer ce dernier. Dans un deuxième temps, on focalisera notre attention plus directement sur la célébration du mariage, et sur le statut des énoncés qui constituent la liturgie du mariage. Ceux-ci, parce qu'ils sont prescrits, diffèrent du photolangage : ici, les sujets s'engageant dans le mariage ne disposent d'aucune marge de manœuvre, et doivent réciter de manière conforme les contenus discursifs stipulés. Pour ces raisons, les énoncés rituels ont souvent été envisagés à partir de la notion de performatif. On voudrait ici rappeler les intérêts et les limites de cette grille analytique, et ce, en repartant de sa conceptualisation par John L. Austin – certaines analyses rituelles ayant conduit à une utilisation extensive du concept de performatif qui lui fait perdre toute opérativité. Si les énoncés performatifs sont des formes d'énonciations qui font quand elles disent, faut-il en conclure qu'elles font ce qu'elles disent ? À partir d'une analyse de l'agencement des énonciations qui constituent la liturgie du mariage, on montrera que les énoncés rituels sont fondés sur une contradiction entre ce qu'ils disent faire et ce qu'ils font réellement – si bien qu'il est

incertain qu'ils puissent être expliqués à l'aide de la notion de performativité. En conclusion, on mettra en évidence la nécessité de penser dans leur articulation les deux séquences qui composent le rituel de mariage catholique et on montrera les perspectives qu'une telle méthode ouvre pour l'analyse.

1. Le photolangage : un discours en première personne ?

Les soirées-partage proposées par le CPM de Chambertin n'ont pas toutes exactement la même forme : même si des réunions de début et de fin d'année sont mises en place pour que les animateurs d'un même CPM se retrouvent pour élaborer collectivement une trame de séances commune, chacun peut, à partir de ce canevas général, construire son propre script de soirée. Pourtant, à Chambertin, toutes les sessions de préparation au mariage commencent invariablement par un même exercice, destiné à faciliter les futures prises de parole et à ouvrir le cycle des échanges : le photolangage. Le photolangage a pour objet de « briser la glace[471] » entre les couples de fiancés – qui, alors qu'ils se rencontrent pour la première fois lors de cette séance, sont très vite enjoints à échanger sur des éléments personnels de leur vie de couple. Dans le même temps, il oriente la réflexion vers les représentations partagées du mariage, et donne ainsi leur ton et leur forme aux futures discussions. De ce point de vue, il constitue un exercice dont l'étude permet de mieux comprendre la nature des échanges qui se tissent ensuite, entre les fiancés d'une part, et entre fiancés et animateurs d'autre part. On partira donc d'une analyse du photolangage pour mettre en évidence l'importance à accorder au statut des injonctions : si celles-ci qualifient les énoncés qui vont émerger tout au long de l'activité comme des expressions de représentations personnelles, elles participent en fait à déterminer de manière forte leur forme et leur contenu. On cherchera ainsi à montrer que l'ensemble des injonctions et objets qui médiatisent la prise de parole empêchent d'envisager le rapport qui lie le sujet à son discours comme un rapport d'*expression*. On s'appuiera sur cette étude de cas pour proposer une définition du concept de subjectivation et une description des mécanismes qui le composent, en montrant comment certaines techniques discursives conduisent le sujet à effectuer un travail sur soi pour faire siens des énoncés qu'il a pourtant prononcés en première personne.

1.1 Le photolangage : « dis-moi ce que tu penses du mariage, je te dirai qui tu es »

Lors de la première soirée du cycle de deux séances proposé par le CPM de Chambertin, 3 à 6 couples de fiancés se retrouvent au domicile du couple d'animateurs en charge de la séance – ou dans une

[471] Expression utilisée par Adèle à la fin d'une session de préparation, au moment où Erwann et Anne demandent aux fiancés des retours sur la séance. Alors qu'Anne précise que c'était leur première séance en tant qu'animateurs et qu'ils aimeraient bien avoir les impressions des fiancés pour pouvoir progresser, Adèle prend immédiatement la parole pour dire que le photolangage est « top pour briser la glace ». (Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Anne et Erwann, à Chambertin, en mars 2015)

salle mise à la disposition de celui-ci par l'église. Lorsque les fiancés arrivent, ils sont invités à s'asseoir autour d'une grande table, sur laquelle ils trouvent préalablement installé un ensemble de 39 photographies, imprimées en un seul ou plusieurs exemplaires (Figure 3). Ce sont des impressions numériques d'images assez stéréotypées, qu'on trouve facilement sur internet : un couple marchant main dans la main sur une plage de sable blanc ; une famille nombreuse ; un couple de vieillards assis, complices, sur un banc ; une liasse de billets ; un doigt devant une bouche faisant signe de se taire ; un chemin de montagne menant vers l'horizon, etc.

IMAGE SOUMISE AU DROIT D'AUTEUR

Figure 3 - Disposition du photolangage. Soirée CPM chez Anne et Erwann, à Chambertin, en mars 2015. Photographie prise par l'auteur (tous droits réservés)

Les premiers arrivés, installés autour de la table, commencent en général à regarder les photographies en attendant les couples retardataires. Puis, la session est ouverte par les animateurs, qui commencent toujours par un mot pour présenter les soirées-partage : celles-ci sont décrites comme « un temps de pause et de réflexion », où il s'agit de répondre aux questions que se posent les fiancés et de les aider à comprendre à quoi ils s'engagent.

> Nadine, l'animatrice, insiste sur le fait que cette soirée CPM n'est pas un cours, mais plutôt un témoignage. Il s'agit principalement de répondre aux questions que chacun se pose, et d'aider les couples à comprendre ce à quoi ils s'engagent pour qu'ils puissent réaliser cet engagement « en connaissance de cause ». […] Puis elle présente ce qu'elle appelle la « règle du jeu » de la soirée : elle explique que ces rencontres « sont aussi faites de votre implication », et elle incite chacun à poser des questions, à essayer de réagir. Elle insiste sur ce point :

> « On n'est pas là pour juger, mais accompagner ». Elle rappelle que ces réunions reposent sur un principe de confidentialité. Elle conclut sur ces mots : « confiance et liberté de parole »[472].

Une fois cette présentation faite, les animateurs proposent un premier tour de table – celui-ci peut précéder le jeu de photolangage mais il arrive aussi que les deux temps de superposent. Dans tous les cas, pour ouvrir cette nouvelle étape de la séance, les animateurs donnent de brèves consignes aux fiancés :

> Jean annonce qu'on va commencer la séance par un jeu. […] Il présente le photolangage et explique que chacun va devoir choisir une image qui représente le mariage et une image qui représente ce que n'est pas le mariage. Il précise que ce choix doit être individuel. Une fois que le choix sera fait, on se servira de ce support pour commencer à échanger[473].

La forme des consignes peut légèrement varier : si les animateurs invitent en général les fiancés à choisir deux photographies, parfois ils leur demandent de ne sélectionner qu'une image, qui peut être indifféremment une représentation de ce qu'est ou de ce que n'est pas le mariage ; il arrive que les animateurs demandent aux fiancés de garder sur eux la ou les images choisies – réduisant ainsi les possibilités pour les autres – ou au contraire qu'ils les invitent à laisser les photographies sur la table, pour qu'elles puissent être choisies plusieurs fois. En revanche, ils insistent toujours sur le fait que le choix de la photographie est individuel – ce n'est pas un choix de couple – et qu'il doit faire l'objet d'une justification personnelle. La manière dont sont données les consignes met ainsi en valeur l'enjeu de l'exercice : les fiancés sont invités à *exprimer* leur conception ou représentation du mariage, et ils sont enjoints à formuler cette représentation *en première personne*.

Comment ces consignes ont-elles été élaborées ? Pour répondre à cette question, il faut rappeler que l'exercice de photolangage du CPM prend pour modèle une méthode de thérapie du même nom mise en place par des psychologues et psychosociologues lyonnais en 1965. Celle-ci consiste à poser une question et à proposer d'y répondre à partir du choix d'une photographie. Le dispositif repose donc sur deux éléments essentiels : « *le choix de la question* », dont les psychologues précisent bien qu'il « fait partie du dispositif[474] », et le choix des photographies mobilisées. Ces deux éléments fonctionnent comme un dispositif d'incitation pour la prise de parole : une fois une photographie choisie pour répondre à la question posée, les patients doivent présenter et expliquer leur sélection – cette étape servant de support pour la prise de parole et permettant la mise en place d'un groupe de discussion[475]. Les animateurs de Chambertin se sont inspirés de cette technique de prise de parole et de construction de groupe de discussion à partir d'une image pour

[472] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM menée par Nadine et Laurent, à l'église de Chambertin, en janvier 2015.

[473] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Jean et Corine, à Chambertin, en novembre 2015.

[474] C. FINKELSTEIN et C. VACHERET, « Groupes photolangage® avec des patients psychosomatiques et des patients souffrant de crises de panique », *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, n° 59, 2012, p. 203.

[475] « À entendre les animateurs qui s'en servent, il semble bien que cette méthode est appréciée tout particulièrement lorsqu'il s'agit de *commencer un groupe*, ou de le clôturer en utilisant le Photolangage® comme technique d'évaluation. » (*Ibid.*, p. 202)

élaborer leur propre format d'exercice[476]. Ce dernier a été introduit dans le script des soirées-partage quelques années avant mon terrain, comme me l'ont raconté Nadine et Laurent, déjà animateurs à l'époque, qui ont choisi de conserver et d'améliorer ce dispositif créé par deux de leurs prédécesseurs, parce qu'il facilitait la prise de parole et enrichissait les débats :

> *Laurent* – Tu vois, au début, on n'utilisait pas ce photolangage et c'est vrai que dans un tour de table, la mayonnaise peut prendre très bien en fonction du premier qui… – voilà, enfin, t'as déjà fait ça, un tour de table : si le premier donne un style, les autres vont suivre à peu près sur la même chose, donc s'il se livre un tout petit peu et s'il pose des questions, c'est très bien, mais des fois ça tombait très à plat, les gens une fois qu'ils avaient dit leur nom, prénom et puis la date du mariage, « bon, ben non, j'ai rien à dire », donc le suivant… Personne n'osait quoi. Alors que de faire choisir une photo, soit parce que ça leur fait penser au mariage, ou pas du tout au mariage, ben ça permet de manière indirecte qu'ils expriment quelque chose, donc voilà, on a trouvé que c'était une façon de délier un petit peu la parole[477].

Si le photolangage a été pensé par les psychothérapeutes pour faciliter et fluidifier la prise de parole chez « des jeunes qui rencontraient des difficultés à s'exprimer et à parler en groupe de leurs expériences diverses et parfois douloureuses sur le plan personnel[478] », il est mobilisé pour les mêmes raisons au sein du CPM. D'une part, le support photographique donne de la fluidité et de la spontanéité à des échanges qui peuvent être longs et complexes à construire[479] ; d'autre part, il favorise une forme de réflexivité particulière, puisque tout choix de photographie devra être justifié, c'est-à-dire être associé à une mise en mots des raisons subjectives qui y ont conduit. C'est là, pour les psychologues, le cœur du dispositif : « Le temps de la présentation par celui qui parle de sa photo permet au sujet de s'approprier son choix, de s'écouter en train de formuler ce qui fait sa vision personnelle et irréductible de la réalité, telle qu'il la voit[480] ». Cette idée est centrale dans le contexte du CPM : les participants sont en effet invités à justifier leur choix d'image, mais, plus encore, les consignes données par les animateurs les enjoignent à le faire de manière très

[476] Le dispositif général (où une question de l'animateur oriente le choix des photographies) et le déroulement global (premier temps de choix individuel des images, second temps d'échange de groupes) sont communs à la thérapie et à la préparation au mariage, mais certaines consignes qui organisent la thérapie sont absentes des séances CPM (il est en effet spécifié par les psychologues que le choix des images doit être silencieux et se faire uniquement du regard ; par ailleurs, dans le dispositif psychologique, l'animateur doit lui aussi participer au jeu). Voir C. VACHERET, « Le photolangage, une médiation thérapeutique un bref historique des théories groupales », *Le Carnet PSY*, n° 141, 2010, p. 41.

[477] Entretien semi-directif d'une heure, réalisé en janvier 2015 auprès de Nadine et Laurent, chez eux, à Chambertin.

[478] C. FINKELSTEIN et C. VACHERET, « Groupes photolangage® avec des patients psychosomatiques et des patients souffrant de crises de panique », *op. cit.*, p. 201-202. Aujourd'hui, ce dispositif est plus largement utilisé dans la formation des adultes ou dans les groupes de parole en entreprise. (*Id.*)

[479] C. FINKELSTEIN et C. VACHERET, « Groupes photolangage® avec des patients psychosomatiques et des patients souffrant de crises de panique », *op. cit.*, p. 202.

[480] C. VACHERET, « Le photolangage, une médiation thérapeutique un bref historique des théories groupales », *op. cit.*, p. 41.

personnelle. De ce point de vue, les fiancés sont incités à donner une certaine forme à la justification de leur choix : parce que la question qu'on leur pose est axée autour du motif « Quelle image illustre le mieux (1) ce qu'est *pour moi* le mariage, (2) ce que n'est pas le mariage *pour moi* ?[481] », chacun est invité à décrire les raisons de son choix comme dépendant de représentations subjectives et intimes sur le mariage. En ce sens, les fiancés sont amenés à se retrouver dans leur choix de photographie – à se dévoiler à eux-mêmes –, et ce, en même temps qu'ils se dévoilent aux autres. D'une part, donc, le format des consignes détermine un retour réflexif sur son choix où les participants apprennent à se découvrir comme subjectivités singulières dans leur rapport à l'image ; d'autre part, l'exercice étant collectivement réalisé, le contexte interactionnel fait de ce discours un moment de présentation de soi aux autres, où chacun, en produisant sa justification, se positionne aussi au sein d'un groupe.

La mobilisation de cet exercice se fonde donc sur l'idée que, dans le discours de justification qu'ils portent sur le choix de leur photographie, les fiancés *expriment* une vision intime et personnelle du mariage – dans laquelle ils peuvent ensuite se reconnaître et se ressaisir. De ce point de vue, les discours produits par le photolangage semblent devoir être compris et analysés comme des expressions d'un état subjectif interne. Faut-il pour autant envisager les énoncés produits par les fiancés dans ce cadre comme des contenus propositionnels qui reflètent – et donc nous donnent accès à – leur intériorité ? Les discours effectivement prononcés lors de l'exercice du photolangage peuvent-ils être considérés comme le « signe extérieur et visible d'un acte intérieur et spirituel – signe commode dont le rôle serait de conserver les traces de l'acte ou d'en informer les autres[482] » ? Répondre à ces questions par l'affirmative reviendrait en fait à analyser l'exercice à partir des catégories émiques dans lesquelles il est conçu. L'injonction à s'exprimer en première personne donne-t-elle réellement une valeur expressive au discours auquel elle donne lieu ? Est-ce parce que les consignes du photolangage présentent explicitement cet exercice comme un simple moyen d'exprimer ses représentations du monde que c'est effectivement ce qu'il fait ?

1.2 D'étranges régularités

Les énonciations suscitées par le photolangage permettent-elles aux fiancés d'exprimer leur « vision personnelle[483] » du mariage ? Lors de mes différentes participations à des sessions CPM, j'ai été interpellée par le contraste entre, d'une part, l'injonction faite aux fiancés à s'exprimer en première personne et à donner leur propre représentation du mariage, et, d'autre part, la dimension éminemment standardisée ou commune de leur propos. Cet écart entre la consigne donnée et les discours produits m'a beaucoup frappée lorsque j'ai commencé mes observations :

[481] Fiche de travail des animateurs CPM, document personnel ; c'est nous qui soulignons.

[482] J. L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Éditions du Seuil, 1970, p. 44.

[483] C. VACHERET, « Le photolangage, une médiation thérapeutique un bref historique des théories groupales », *op. cit.*, p. 41.

> Les animateurs de la séance donnent des consignes aux fiancés pour les guider dans la réalisation de l'exercice : « quand vous choisissez la photo, il faut expliquer pourquoi vous la choisissez. C'est important de ne pas dire "on" et de ne pas dire "je pense que les gens pensent", vous devez vraiment dire "je" ». Pourtant, cela n'empêche pas les gens de dire des choses très communément admises, voire clichées, sur la façon dont ils perçoivent le mariage : j'entends l'idée que le mariage c'est regarder dans la même direction, que le mariage c'est le fondement de la famille, que le mariage ne doit pas nous enchaîner l'un à l'autre, et qu'il ne doit pas être fondé sur le secret[484].

Comment expliquer cet apparent paradoxe ? Pour répondre à cette question, et pour tenter de comprendre pourquoi, d'une session CPM à l'autre, j'avais l'impression d'entendre toujours à peu près les mêmes discours alors même que les participants avaient changé, j'ai répertorié, pour cinq sessions (de janvier 2015 à avril 2016), les images qui avaient été sélectionnées par les fiancés, et les discours auxquels elles avaient à chaque fois donné lieu. Cela m'a permis de faire émerger un certain nombre de régularités[485]. Comme le montre le graphique en Figure 5, sur les 5 séances auxquelles j'ai assisté, 6 images (soit 15% des 39 images exposées) représentent à elles seules 51% des illustrations choisies pour décrire ce qu'est le mariage : l'image 16, représentant une famille de quatre personnes se tenant par la main, a été choisie à 6 reprises, soit dans 13% des cas ; l'image 32, représentant un couple de sexagénaires marchant dans la forêt, a été choisie à 5 reprises, soit dans 10% des cas[486].

De son côté, le graphique représenté en Figure 4 met en lumière que, sur les 5 mêmes séances, le choix des fiancés s'est concentré sur 4 images pour décrire ce que n'est pas le mariage (ce sont donc 10% des images proposées qui représentent 50% des images choisies) : l'image 1, représentant une personne faisant signe de se taire, a été choisie à 6 reprises, soit dans 17% des cas ; l'image 17, représentant des liasses de billets, a été choisie 5 fois, soit dans 15% des cas. Par contraste, sept images de l'exemplier n'ont jamais été sélectionnées au cours de ces 5 séances (voir Figure 6).

[484] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Louise et Hervé, à Chambertin, en mars 2014.

[485] Dans la suite de cette analyse, on s'appuiera sur quelques résultats particulièrement saillants : pour plus de précision, on se reportera aux résultats complets de ce travail, regroupés dans l'annexe 10.

[486] Si les tirages avaient été faits de manière purement aléatoire, chacune des photographies avait environ 2,5% de chance d'être sélectionnée. Ce n'est là qu'un ordre de grandeur : les consignes permettant parfois de sélectionner plusieurs fois la même photographie au cours d'un tour de table, il n'était pas possible d'établir des statistiques strictes sur la question.

IMAGE SOUMISE AU DROIT D'AUTEUR

Figure 4 - Graphique représentant la répartition du choix des images pour décrire ce qu'est le mariage. Chiffres obtenus à partir de l'observation de 5 exercices de photolangage au CPM de Chambertin de janvier 2015 à avril 2016.

IMAGE SOUMISE AU DROIT D'AUTEUR

Figure 5 - Graphique représentant la répartition du choix des images pour décrire ce que n'est pas le mariage. Chiffres obtenus à partir de l'observation de 5 exercices de photolangage au CPM de Chambertin de janvier 2015 à avril 2016.

On observe ainsi une grande homogénéité – non seulement d'une séance à une autre, mais également à l'intérieur d'une même séance[487] – dans le choix des images. Ces régularités doivent nous amener à considérer que le choix des images ne dépend pas, finalement, de l'intériorité singulière de chaque participant, sans quoi on observerait des écarts beaucoup plus importants dans la répartition du choix des photographies. La régularité des thèmes choisis dépend plutôt de la rencontre entre deux facteurs : le choix des photographies opéré en amont par les animateurs du CPM d'une part, les représentations communes et socialement partagées de ce qu'est le mariage d'autre part. Les animateurs construisent en effet leur exemplier à partir d'images trouvées sur Google en tapant des mots-clés comme « image mariage[488] », ce qui les amène à sélectionner leurs photographies parmi celles qui incarnent déjà des représentations partagées et communément diffusées du mariage. Par ailleurs, on voit que le choix se porte plus spontanément sur des images incarnant des symboles positifs des grandes idées partagées sur le mariage – comme la famille nombreuse, le fait de vieillir ou cheminer ensemble, etc. Sont majoritairement rejetées des images incarnant la dimension superficielle du mariage – l'argent – ou l'idée de séparation, physique ou morale – incarnée par le secret ou la chaîne, qui relie de manière forcée. Symétriquement, certaines images représentant des éléments centraux du mariage du point de vue des futurs époux – la fête après la cérémonie (image 19), la robe (image 10) ou la vie sexuelle (image 37) – ne sont jamais sélectionnées. On peut faire l'hypothèse que c'est là un effet de contexte. Ces images étant associées à la dimension festive et non religieuse du mariage – elles connotent moins la dimension spirituelle de l'union que sa dimension superficielle –, les choisir impliquerait de se justifier en utilisant des mises en récit qui détoneraient avec l'ambiance que les fiancés associent spontanément à la préparation CPM – qui est pour eux l'objet de nombreuses appréhensions, notamment parce qu'ils s'attendent souvent à être les moins pratiquants et à devoir trouver des stratégies pour ne pas perdre la face[489]. Le hiatus entre les projections associées à la préparation religieuse et les

[487] Cette homogénéité du choix des images à l'intérieur d'une même séance repose à la fois sur le fait que, dans certaines sessions CPM, les images de l'exemplier sont imprimées en plusieurs exemplaires et peuvent donc être choisies plusieurs fois et sur le fait que certaines images représentent des scènes tout à fait semblables – comme on le voit sur la Figure 5, où l'image 27 et l'image 28 sont extrêmement similaires. On soulignera à cet égard que les images représentant un chemin (images 27 et 28) sont choisies dans 15% des cas et représentent, de ce point de vue, les images les plus fréquemment choisies.

[488] « *Laurent* – Oui, oui, les photos elles viennent de sites, alors en fait c'était un couple animateur qui était avec nous jusqu'à l'année dernière qui l'avait fait. Donc nous on l'a repris. Mais concrètement, c'est ça, il est allé prendre sur des sites toutes les images que tu as vues. *Nadine* – En tapant, je pense, "image mariage"… *Laurent* – Et puis il a fait un diaporama PowerPoint qu'on réimprime. » (Entretien semi-directif d'une heure, réalisé en janvier 2015 auprès de Nadine et Laurent, chez eux, à Chambertin)

[489] C'est ce genre d'appréhension que soulignent par exemple Sylvia et Marc-Antoine : « *Sylvia* – J'étais quand même étonnée qu'en gros y'avait quand même pas beaucoup de catholiques pratiquants dans le groupe, nous on pensait qu'on serait vraiment les plus païens. […] *Marc-Antoine* – J'avais aussi un *a priori* négatif où j'avais peur de… est-ce que ça va être trop religieux. » (Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en janvier 2015 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, dans un bar de Chambertin, à côté de l'église) ou encore Xavier : « Au final, je m'attendais au couple hyper catho et tout, et je suis tombé dessus. » (Entretien semi-directif d'une heure, réalisé en décembre 2014 auprès de Xavier et Stéphanie, chez eux, à Chambertin) Ces *a priori* les conduisent par ailleurs à se rapporter à la préparation CPM comme à un temps de réflexion, plutôt axé sur une dimension spirituelle, qui contraste avec la préparation concrète de la cérémonie – comme ils le soulignent eux-mêmes, que ce soit pendant les sessions ou à l'occasion d'entretiens : « *Sylvia* – C'est la première fois depuis un petit bout de temps qu'on se disait "ah, ça fait du bien de prendre du recul et de discuter du mariage d'une autre manière." » (Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en janvier 2015 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, dans un bar de Chambertin, à côté de l'église)

justifications qu'impliquerait le choix de telles images explique ainsi qu'elles ne soient jamais sélectionnées – le critère de choix ne résidant donc pas exclusivement dans les représentations qu'on se fait de son union, mais aussi dans un souci d'adéquation au contexte.

IMAGE SOUMISE AU DROIT D'AUTEUR

Figure 6 - Échantillon de quelques images jamais choisies au cours du photolangage. Chiffres obtenus à partir de l'observation de 5 exercices de photolangage au CPM de Chambertin de janvier 2015 à avril 2016.

Le dispositif du CPM s'appuie ainsi sur une sélection d'images qui orientent en fait la verbalisation : que les images mises à disposition soient des représentations stéréotypées du mariage, fondées sur des oppositions binaires et qu'elles soient associées à des idées qui semblent peu dicibles dans le contexte de la préparation sont ainsi des facteurs permettant d'expliquer la régularité observée dans les choix effectués. Or, par opposition à de simples mots par exemple, les photographies fournissent des trames évocatrices : elles représentent soit des scènes soit des métaphores imagées. Les fiancés se trouvent donc enjoints de sélectionner parmi des possibles prédéterminés une image à partir de laquelle ils doivent faire émerger – sur le mode de la justification de leur choix – un discours sur le mariage : ils sont conduits à faire émerger d'une scène picturale un discours, et donc à extraire au sein de la représentation imagée des thèmes connotant des métaphores elles-mêmes associées au mariage. En ce sens, l'agencement interne à la composition photographique favorise l'émergence de certaines trames narratives au détriment d'autres.

On observe que lorsqu'une même photographie est sélectionnée, les termes et les trames narratives mobilisés par les fiancés pour justifier leur choix sont à peu près identiques – comme si, finalement, c'était l'image elle-même qui déterminait le discours sur le mariage, plus que la subjectivité des fiancés. C'est particulièrement palpable dans le cas des images 27 et 28 (voir Figure 7 et Figure 8). Elles représentent toutes les deux un chemin dans la montagne – image moins clairement liée au motif du mariage que les autres photographies les plus choisies, qui évoquent explicitement le couple et la famille, deux éléments directement associés à l'union maritale dans les représentations partagées.

IMAGE SOUMISE AU DROIT D'AUTEUR

Figure 7- Image 27 du photolangage du CPM de Chambertin

IMAGE SOUMISE AU DROIT D'AUTEUR

Figure 8 - Image 28 du photolangage du CPM de Chambertin

Choisies 7 fois en 5 séances, ces images génèrent à peu près toujours les mêmes récits justificatifs. Lorsque Sylvia choisit la photographie 27, elle explique que, pour elle, le mariage est un chemin à deux, et qu'on ne voit pas jusqu'où on va[490]. Cela résonne avec les propos d'Aurélie, entendus quelques mois plus tard, qui explique avoir sélectionné l'image 28 car le mariage « c'est l'affaire de toute une vie, tout un chemin dont on ne voit pas le bout » ; quelques minutes après elle, Emmanuel choisit l'image 27 et explique que ce qui lui évoque le mariage dans cette image, c'est qu'« on ne sait pas de quel côté va partir le chemin, à gauche ou à droite, mais que ce chemin n'en finit pas, on n'en voit pas le bout »[491]. Les justifications du même ordre sont multiples : Matthieu associe l'image 28 au fait de faire « route ensemble », associant cela au thème de la vie ; Cédric lie l'image 27 au fait que le mariage « est un long chemin qu'on va faire ensemble »[492]. Il apparaît par ailleurs que les éléments sélectionnés à l'intérieur de l'image peuvent légèrement varier, ce qui entraîne alors des discours tout à fait différents sur celle-ci : ainsi, Thierry, lorsqu'il choisit l'image 28, souligne que cela représente bien le mariage parce que le chemin n'est pas droit, il est cabossé, qu'« on ne sait pas où ça va » et qu'il n'y a pas de ligne d'arrivée ; quelques minutes après Magalie, sa conjointe, dit qu'elle a choisi l'image 27 pour évoquer ce que n'est pas le mariage, parce que « ça a l'air facile et plat alors que le mariage représente l'arrivée de nouveaux challenges »[493].

L'image fonctionne ainsi comme une métaphore, au sens où, comme le soulignent George Lakoff et Mark Johnson, « *l'essence d'une métaphore est qu'elle permet de comprendre quelque chose (et d'en faire l'expérience) en termes de quelque chose d'autre*[494] ». Ici, grâce à la mise en image, la notion de mariage est associée à un certain nombre de connotations plus ou moins partagées : le chemin convoque la notion de « cheminement », de « route » et donc de parcours à deux ; la composition de l'image associe ce chemin à un horizon qui n'est pas visible, dont « on ne voit pas le bout », faisant émerger la notion de saut dans l'inconnu. Ainsi, finalement, les mises en mots auxquelles le photolangage donne lieu procèdent par associations et dérivations à partir des éléments les plus évocateurs de la photographie – c'est-à-dire ceux connotant les

[490] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM menée par Nadine et Laurent, à l'église de Chambertin, en janvier 2015.

[491] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Corine et Jean, à Chambertin, en novembre 2015.

[492] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Anne et Erwann, à Chambertin, en avril 2016.

[493] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Anne et Erwann, à Chambertin, en mars 2015.

[494] G. LAKOFF et M. L. JOHNSON, *Les métaphores dans la vie quotidienne*, Paris, Éditions de Minuit, 1985, p. 15.

notions les plus facilement rattachables au mariage, comme le montre ici le glissement de « chemin » à « cheminement » puis à « parcours » et « vie ». Cette image fournit donc une métaphore visuelle particulièrement suggestive en tant qu'elle renvoie à des notions ou des connotations qui sont des métaphores lexicales régulièrement associées à la thématique de l'union.

Les mêmes dynamiques sont palpables avec l'image 1 (voir Figure 9), emblématique de « ce que n'est pas le mariage » pour les fiancés. Lorsque Maël choisit cette image, il souligne : « le silence est opposé au mariage, qui est un échange permanent »[495] ; quelques mois après Aurélie rappelle à propos de la photographie que « se taire entre en contradiction avec le partage » et que la communication est importante – Pauline, qui a choisi la même photographie revient aussi sur le thème de la communication en évoquant sa propre famille[496]. Lors d'une autre séance, Matthieu utilise lui aussi cette photographie pour revenir sur le problème de la communication : « Je ne dois pas être le premier à penser ça. C'est le secret de la réussite : partager, dire, ne pas garder pour soi. C'est pour ça qu'on a pu rester ensemble si longtemps » – Joëlle a choisi la même image et note aussi l'importance de la communication : « On doit tout se dire »[497]. Juliette rend compte de la photographie sur le même mode : « le mariage n'est pas lié au secret. Il ne faut pas ruminer et garder pour soi »[498].

IMAGE SOUMISE AU DROIT D'AUTEUR

Figure 9 - Image 1 du photolangage du CPM de Chambertin

Ces régularités dans les schèmes narratifs et les expressions utilisés pour expliquer son choix d'image apparaissent particulièrement dans le tableau récapitulatif en annexe[499]. Le stock d'images proposées tend ainsi à favoriser l'apparition de certains termes ou expressions – de sorte que d'une séance sur l'autre, même si l'identité des fiancés change, on éprouve le sentiment d'entendre toujours sensiblement les mêmes discours. Ainsi, la photographie 26[500] est systématiquement associée à l'expression « faire la gueule » – que cela permette de souligner une opposition avec la nature du mariage ou bien que ce qui compte est de vieillir ensemble. Dans un autre registre, l'image 31 (voir Figure 10 ainsi que l'annexe 10), qui représente un couple

[495] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Anne et Erwann, à Chambertin, en mars 2015.
[496] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Corine et Jean, à Chambertin, en novembre 2015.
[497] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Corine et Jean, à Chambertin, en février 2016.
[498] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Anne et Erwann, à Chambertin, en avril 2016.
[499] Voir annexe 10.
[500] Voir annexe 10.

complice dans un décor et une position qui évoquent le cocooning, l'intimité et la tendresse, a généré, les deux fois où des fiancés l'ont choisie, l'usage des mêmes expressions et des mêmes systèmes de renvoi. Ainsi, en janvier 2015, Joanna explique que cette image représente le mariage car elle évoque l'écoute et le partage, et elle ajoute : « ça me rappelle ce qu'on vit »[501]. En avril 2016, Léonie choisit la même photographie et revient aussi sur la question du partage, en approfondissant le motif de la complicité : « Il y a beaucoup de simplicité et de complicité. C'est ce qu'on vit »[502].

IMAGE SOUMISE AU DROIT D'AUTEUR

Figure 10 - Image 31 du photolangage du CPM de Chambertin

Les régularités émergeant dans les justifications des fiancés d'une session à l'autre m'ont donc progressivement amenée à considérer que l'énonciation du discours apparemment profondément personnel et subjectif que devait susciter le photolangage s'apparentait en fait à la formulation explicite d'un certain nombre de discours métaphoriques sur le mariage, celle-ci étant conditionnée par l'agencement et le contenu d'images aux représentations évocatrices. Dans ce cadre, les photographies constituent moins un support pour parler en première personne et pour ressaisir sa vision du monde dans le choix qu'on a fait d'une image qu'un guide pour organiser son propos, dans la mesure où elles mettent en scène des thématiques renvoyant à des métaphores fréquemment liées au mariage, à l'intérieur desquelles les fiancés peuvent facilement développer une interprétation. En tant qu'elles médiatisent la prise de parole et l'échange, les photographies doivent non seulement être envisagées comme un embrayeur pour la prise de parole mais aussi comme une trame à l'intérieur de laquelle le contenu du discours est tissé ; elles ne fournissent pas seulement un tremplin à la prise de parole, mais lui donnent ses motifs et l'organisent. Cela apparaît de manière particulièrement saillante si l'on considère que, d'une séance sur l'autre, ce sont schématiquement toujours les mêmes mots ou expressions que l'on retrouve. Sur 5 séances, les mots qui sont le plus fréquemment revenus pour décrire ce qu'est le mariage sont « ensemble » (11 occurrences), « famille » (10 occurrences), « vie » et « mariage » (9 occurrences) et « chemin » (8 occurrences). Parce que ces termes sont issus des champs lexicaux connotés par les images qui sont les plus régulièrement choisies (voir Figure 5), émerge de manière particulièrement claire le lien entre les représentations que proposent les photographies et le contenu de la verbalisation, qui est donc largement orientée. Or on peut souligner à cet égard que les mots les plus fréquemment prononcés

[501] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM menée par Nadine et Laurent, à l'église de Chambertin, en janvier 2015.

[502] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Anne et Erwann, à Chambertin, en avril 2016.

dans le cadre du photolangage correspondent par ailleurs à des thèmes que la préparation au mariage se donne pour tâche d'aborder. Le mot « famille » résonne directement avec le pilier qu'est la fécondité, tandis que la notion de « vie » ou de « cheminement » renvoie à l'indissolubilité ; de manière symétrique, les mots les plus employés pour des photographies ne représentant pas le mariage renvoient au champ lexical de la communication et de l'échange[503], thème central du CPM de Chambertin. En donnant ses motifs à la prise de parole, le photolangage constitue ainsi un tremplin vers les thèmes que le CPM se donne pour charge d'aborder. Lorsqu'ils font une reprise à l'issue de ce premier exercice, les animateurs se servent en effet des mots utilisés par les fiancés pour présenter les thèmes de la soirée, soulignant le rapport de proximité ou de coïncidence entre ce que les couples sont supposés avoir exprimé de leurs représentations ou préoccupations intimes et les sujets qui seront collectivement discutés. Par exemple, lors d'une session en mars 2015, à l'issue de l'échange, Erwann, qui a pris des notes tout au long de l'activité, propose ce résumé :

> Il souligne que certains points sont beaucoup revenus dans l'échange. L'enchaînement, d'abord, l'idée directrice étant que chacun doit conserver un espace vital et garder sa liberté. La création et la construction ensuite. La question du changement ensuite : il fait remarquer aux fiancés qu'ils sont nombreux à avoir dit vouloir se marier pour changer quelque chose. La question du long terme ensuite. La place que doit avoir la communication et le dialogue enfin[504].

Le discours d'Erwann est construit comme un pont entre les discours produits par les fiancés et les thèmes centraux de la préparation – la question de la liberté autour du motif de l'enchaînement, celle de la fécondité avec le thème de la création, celle de l'indissolubilité avec le problème du long terme, et enfin le sujet central qu'est la communication. Le photolangage oriente donc une prise de parole largement cadrée tout en la présentant comme une expression libre, permettant ainsi de créer un effet de résonance entre ce qui se donne alors comme préoccupation personnelle des fiancés et les thèmes abordés en soirée CPM.

Les régularités existant dans le choix des photographies et dans la construction des énoncés justifiant ce choix montrent que la forme et le contenu des discours dépendent plus de la sélection, de l'agencement et des thèmes des images que de la subjectivité individuelle des participants. Par ailleurs, les discours ainsi produits ont un contenu souvent vague et métaphorique comme « le mariage, ce n'est pas signer un papier, c'est quelque chose à construire », « le mariage est un chemin à deux, et on ne voit pas jusqu'où on va », « le mariage n'est pas une question d'intérêt » ou « on se marie pour faire le meilleur ». On est donc là face à des énoncés relativement dénués de portée dénotative, formulés de manière assez impersonnelle, et coïncidant avec des représentations assez communes du mariage fondées sur la réutilisation de métaphores classiquement associées à l'union. La forme singulière de ces contenus propositionnels dérive ainsi moins de la nature des représentations des fiancés qu'elle n'est un *effet* du

[503] Les mots associés à la communication, ainsi que le lexique de « dire », « partager », « dialoguer », « échanger » et « parler » apparaissent en tout 16 fois au cours des 5 séances.

[504] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Anne et Erwann, à Chambertin, en mars 2015. On renvoie par ailleurs à l'annexe 10 qui montre que ce soir-là, ce sont les images 1, 2, 4, 7, 9,12, 15, 16, 17, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 34, 35 et 39 qui ont été choisies – et qui rappelle les discours qui leur ont été associés.

dispositif. C'est la forme même de la technique employée pour organiser la mise en mots qui détermine – sans la contraindre – la nature des contenus des énoncés produits, que les consignes présentent pourtant comme des représentations subjectives des fiancés.

1.3 D'une étude des énoncés à l'analyse des énonciations

Peut-on dès lors envisager que ces énoncés *décrivent* quelque chose, et les appréhender à travers une analyse représentationnaliste[505] ? L'étude des discours produits par les fiancés dans le cadre du photolangage met en valeur plusieurs éléments qui font douter de la pertinence de ce modèle analytique pour le cas présent : ils ne décrivent en effet à proprement parler ni une représentation ou un état internes, ni l'état de choses ou la scène figurés sur la photographie, mais prennent souvent la forme de métaphores ou d'énoncés éthiques[506], difficiles à envisager comme une description de la réalité. Peut-on réellement envisager des phrases comme « le mariage, ce n'est pas signer un papier, c'est quelque chose à construire » ou « on se marie pour faire le meilleur » comme des jugements sur le mariage, ayant prétention à décrire la manière dont les fiancés s'y rapportent ? Au lieu de spécifier le terme « mariage », ils le lient à une image évocatrice mais peu descriptive, si bien que la portée dénotative ou représentationnelle des énoncés formulés est relativement faible : à proprement parler, ces énoncés ne « signifient[507] » donc rien et semblent par-là résister à une analyse strictement sémantique. Pour le dire autrement : envisager ces discours comme l'expression d'idées personnelles qui deviendraient connues par une analyse des contenus propositionnels qu'ils véhiculent revient à se condamner à penser d'une part que la majorité des individus qui s'engagent dans le rituel de mariage ont les mêmes idées en tête, et d'autre part que l'échange dialogique n'a d'autre fonction et effet que de révéler à soi et aux autres les représentations qu'on a sur le monde. C'est, finalement, confondre l'événement qu'est la production d'une énonciation avec la décision individuelle de créer un énoncé singulier, et assimiler l'énonciateur à une subjectivité apparemment contenue et révélée dans cet énoncé. Une manière de sortir de cet écueil revient à envisager l'aspect signifiant de l'énoncé comme une

[505] On suit ici la définition du représentationnalisme donnée par Sandra Laugier : « C'est la mise en forme (l'analyse) logique de dire si une proposition est pourvue de sens, et en ce cas seulement, si elle est vraie ou fausse, c'est-à-dire si elle dépeint ou non la réalité. […] Seules sont vraies ou fausses les phrases qui décrivent un état de choses ou renvoient à un contenu empirique, bref qui ont un contenu cognitif. Sont alors exclues du langage, c'est-à-dire du sens, toutes les phrases non déclaratives, ou non cognitives, ce qui est le cas, outre des "propositions" éthiques, de nombre des phrases du langage ordinaire (optatives, interrogatives, impératives par ex.). » (S. LAUGIER, « Acte de langage ou pragmatique ? », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 2, nº 42, 2004, p. 281)

[506] Alfred Jules Ayer, dans son livre *Langage, vérité et logique*, met ainsi en valeur que les énoncés ayant un contenu éthique présentent la particularité de n'avoir pas à proprement parler de signification, de ne pas décrire un état de choses et donc de ne pas être tributaires d'une analyse en termes de vrai ou de faux (A. J. AYER, *Langage, vérité et logique*, Paris, Flammarion, 1956). C'est la critique de cette théorie qui constitue d'ailleurs un point de départ de la réflexion d'Austin sur les actes de langage (voir S. LAUGIER, « Acte de langage ou pragmatique ? », *op. cit.* et D. LORENZINI, *La force du vrai*, *op. cit.*, p. 81-82)

[507] Toujours selon Laugier, « la sémantique issue de Frege et de Wittgenstein définit le sens d'une phrase en termes de ses conditions de vérité, et d'un certain état de choses que la phrase dépeint. Savoir ce que signifie une phrase (what it *means*), c'est être capable d'identifier l'état de choses qu'elle dépeint et qui, s'il est réel, la rend vraie. » (S. LAUGIER, « Acte de langage ou pragmatique ? », *op. cit.*, p. 285)

dimension parmi d'autres de ce qu'est l'énonciation ; dimension à laquelle elle ne se réduit cependant pas. Suivant en cela Austin, on voudrait proposer de ne pas envisager l'étude des énonciations comme se limitant à l'« étude des locutions ou des éléments complets du discours[508] » : l'énonciation est aussi un acte, qui fait quelque chose *en* disant (c'est sa dimension illocutoire) et *par* le fait de dire (c'est sa dimension perlocutoire)[509]. Dans la mesure où les énoncés produits dans le cadre du photolangage varient peu d'une séance à l'autre, on voudrait formuler l'hypothèse que c'est moins une étude de leur valeur locutoire qui permet de cerner leur singularité qu'une analyse de leur dimension illocutoire – c'est-à-dire de la valeur qu'ont ces énoncés dans le contexte interactionnel et conventionnel où ils sont prononcés[510] – et de leur dimension perlocutoire – c'est-à-dire des effets qu'ils produisent « sur les sentiments, les pensées, les actes de l'auditoire, ou de celui qui parle, ou d'autres personnes encore[511] ».

De ce point de vue, la première chose qui doit attirer l'attention dans le cas du photolangage, c'est la tension entre, d'une part, la valeur illocutoire explicitement conférée aux énoncés des fiancés par les consignes qui orientent l'exercice et, d'autre part, la valeur illocutoire de l'énonciation concrète à laquelle ces consignes donnent lieu. Si les animateurs, en donnant leurs consignes, qualifient par avance l'énoncé des fiancés comme la description d'une représentation personnelle ou d'un sentiment, l'agencement et le choix des photographies, supports de la prise de parole, transforment la valeur illocutoire des énoncés finalement produits, ceux-ci devenant des sortes de *topoi* inspirés par les images et les représentations communément partagées du mariage. Comme les photographies proviennent d'une recherche internet faite par les animateurs à partir de mots-clés recoupant les idées qu'ils associent eux-mêmes au mariage, les images proposées sont le produit de la rencontre entre la conception du mariage des animateurs – et des thèmes qu'ils souhaitent introduire sur ce sujet – et des recherches préalables effectuées sur le moteur de recherche – qui font remonter en priorité les images les plus consultées et donc les plus communément associées au mariage. Or, comme c'est la sélection de la photographie qui oriente la prise de parole, les fiancés construisent leur discours comme un commentaire de leur choix. La liaison de ces deux aspects n'est pas sans effet : elle associe ces énoncés à une autre valeur illocutoire que celle conférée par les consignes et fait d'eux des *justifications* fondées sur la mobilisation des *topoi* et métaphores communément partagées qu'évoquent les photographies. Par leurs consignes, les animateurs assignent ainsi aux énoncés une valeur illocutoire qui diffère de celle que peut leur reconnaître l'analyse : si les consignes de l'exercice présentent

[508] J. L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, *op. cit.*, p. 109.

[509] Pour Austin, toute locution est un acte, et même un acte complexe, décomposable entre « acte phonétique », « acte phatique » et « acte rhétique » (pour une synthèse de ces questions, voir, par exemple : F. RECANATI, « Qu'est-ce qu'un acte locutionnaire ? », *Communications*, vol. 32, nº 1, 1980, p. 190-215). Néanmoins, c'est plutôt aux dimensions illocutoires et perlocutoires de cet acte que nous allons désormais nous intéresser.

[510] « Dans l'acte locutoire, nous utilisons le discours. Mais comment, précisément, l'y utilisons-nous ? Car le discours a de nombreuses fonctions, et très nombreuses sont les manières dont nous l'employons ; en un sens […] l'acte sera très différent suivant la manière et selon le *sens* dans lesquels, en chaque occasion, nous l'"utilisons". La différence est considérable entre le conseil, la simple suggestion, et l'ordre effectif ; entre la promesse au sens strict et l'intention vague. » (J. L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, *op. cit.*, p. 112-113) Lors de sa douzième conférence, Austin propose de classer les valeurs illocutoires en cinq catégories principales, qu'il nomme ainsi : les verdictifs, les exercitifs, les promissifs, les comportatifs et les expositifs (*Ibid.*, p. 153).

[511] J. L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, *op. cit.*, p. 114.

les énoncés produits dans le cadre du photolangage comme relevant de l'expression de représentations personnelles, un examen des conditions concrètes de production de l'énonciation montre que les énoncés ont bien plutôt une valeur de justification : ils expriment moins des idées intimes qu'ils ne rendent rétrospectivement raison d'un choix lui-même largement cadré. Le statut des énoncés ainsi produit demeure donc ambivalent : présentés comme révélant une intériorité, ils participent par-là même à la masquer. Parce que les fiancés sont invités à verbaliser des maximes communes sur le mariage tout en les formulant comme des descriptions d'une représentation interne, les énoncés ainsi produits possèdent un statut ambigu qui affecte fondamentalement leur valeur perlocutoire, notamment le rapport que leur énonciateur peut entretenir avec eux. C'est donc vers cela que nous voudrions désormais orienter l'analyse : dans la mesure où la production des énoncés est, dans le photolangage – mais, plus largement, dans la majorité des situations d'énonciations – normée par un réseau de consignes et un dispositif interactionnel et matériel particulier, il semble peu pertinent d'envisager les énoncés comme l'*expression* d'une subjectivité singulière qui serait à même de les constituer[512]. Parce qu'il les produit toujours dans un contexte intersubjectif et selon des règles linguistiques singulières, le sujet n'est pas à proprement parler l'*auteur* de ses énoncés : il ne les modèle pas de telle sorte qu'ils soient le décalque de sa subjectivité[513]. En revanche, les dispositifs objectifs concrets qui orientent la production d'énonciations organisent un rapport complexe entre l'énonciateur et les énoncés qu'il produit apparemment, mais dont la forme et le contenu lui échappent partiellement. C'est ce rapport que nous allons maintenant analyser, à l'aide de l'exemple qu'est le photolangage. En effet, dans ce cas, le dispositif objectif qui oriente l'élaboration d'énonciations implique plusieurs éléments : (1) les injonctions données par les animateurs CPM, qui demandent de choisir une photographie parmi celles proposées pour mettre en mots une représentation personnelle du mariage, et qui insistent pour que la mise en mots se fasse en première personne ; (2) la mise à disposition d'images choisies par les animateurs à l'aide d'un moteur de recherche, et qui mettent en scène des métaphores visuelles des comportements ou attitudes qui doivent ou non être associés au mariage ; et (3) le fait qu'il faille prendre la parole en première personne, non seulement devant son ou sa fiancé(e), mais aussi devant des gens inconnus – animateurs et autres couples – auxquels on a tendance à attribuer certaines idées sur le mariage. Or ce dispositif n'est pas sans effet, puisqu'une observation répétée des séances CPM permet de constater que, si les fiancés ne sont pas les mêmes d'une session à l'autre, les énoncés produits dans ce cadre ne varient que peu – ce qui indique que leur forme et leur contenu dépendent en fait du contexte technique et interactionnel qui préside à leur formation, et qui, lui, demeure identique d'une séance à l'autre. On voudrait donc partir de l'étude du photolangage pour

[512] Comme le souligne Jocelyn Benoist, c'est là un des enjeux fondamentaux de la théorie des actes de langage d'Austin : « Contre Strawson et Grice, Austin a toujours mis en avant la détermination conventionnelle des actes de langage, qui constituent des dispositifs discursifs en un sens parfaitement objectifs. La parole y est essentiellement normée, et la question pour le sujet est d'en user, et non de les constituer. » (J. BENOIST, « Des actes de langage à l'inventaire des énoncés », *Archives de Philosophie*, vol. 1, Tome 79, 2016, p. 59)

[513] Cette idée est en fait en germe dans la théorie d'Austin, comme le souligne Laugier dans son article « Acte de langage ou pragmatique » : après avoir mis en valeur que la théorie des actes de langage d'Austin ne peut en aucun cas se résoudre dans une réflexion sur l'intention qui y préside, elle rappelle que « je ne suis pas plus "acteur" de mes paroles que de mes actions » ; et que toute la question d'Austin est même, à propos des actes de parole, « de savoir dans quelle mesure, en quels sens, ils sont à (de) moi ». (S. LAUGIER, « Acte de langage ou pragmatique ? », *op. cit.*, p. 302)

penser les modalités d'une application aux actes de langage de la méthode d'analyse de l'action exposée dans le chapitre II : dans quelle mesure le fait que l'énonciation soit ainsi organisée par un réseau d'injonctions participe-t-il à générer un rapport particulier entre l'individu et son énoncé, dans lequel l'individu se constitue plus qu'il ne s'exprime ?

1.4 Photolangage et subjectivation

Quelle est la singularité du dispositif objectif qu'est le photolangage ? Il repose d'abord sur la formulation de consignes par les animateurs. Ces injonctions ne peuvent être considérées comme anecdotiques : elles sont des énoncés qui ouvrent l'interaction et déterminent la nature même de cette dernière – son sens et sa valeur. Comme le montre Oswald Ducrot à propos de l'ordre[514], certains énoncés participent en effet, par leur forme même, à qualifier la nature des discours qui suivront en restructurant le champ de l'interaction. Peu importe, finalement, que les injonctions des animateurs soient ou non rigoureusement suivies par les fiancés : parce qu'elles prescrivent d'exprimer ses représentations intimes sur le mariage, elles participent à qualifier et déterminer la nature des discours produits dans le cadre de l'exercice. En ce sens, la valeur illocutoire des énoncés des fiancés ne dépend pas d'eux-mêmes mais d'une situation de discours ou d'un cadre interactionnel qui excède les individus singuliers qui l'incarnent. Or il apparaît que le dispositif complexe qu'est le photolangage repose sur ce qu'on pourrait appeler, en suivant Gregory Bateson, une « double contrainte », au sens où il mêle plusieurs injonctions – verbales et non verbales – qui tendent à se contredire, ou, tout du moins, à donner aux énoncés produits par les fiancés plusieurs sens ou valeurs incompatibles[515]. Le message verbal donné par les animateurs au moment où ils enjoignent les fiancés à exprimer en première personne leurs représentations du mariage entre en effet en tension avec le métamessage qu'est la mise à disposition du choix de photographies. Message et métamessage participent tous les deux à qualifier la situation de communication de manières différentes et irréconciliables, qui finissent par qualifier paradoxalement l'énonciation comme une justification personnelle et en première personne d'un choix pourtant largement prescrit par un dispositif externe.

---

[514] « Et en effet c'est une question tout à fait empirique de savoir si les ordres sont ou ne sont pas exécutés. […] Mais, ceci reconnu, tout ordre a au moins un autre résultat, et qui n'est plus de nature empirique. C'est que la personne qui a reçu l'ordre se trouve désormais devant une situation tout à fait nouvelle, devant une alternative – obéir ou désobéir – directement issue de l'énonciation, on pourrait même dire, créée par l'énonciation. Une fois que l'ordre a été donné, un certain comportement – celui qui a été prescrit – prend un caractère qu'il n'aurait jamais eu sans cela, il devient un acte d'obéissance, et, symétriquement, le comportement inverse devient un acte de désobéissance. Ainsi, pour la personne à qui le commandement était adressé, le champ des actions possibles a été brusquement restructuré. » (O. DUCROT, « Introduction. De Sausssure à la philosophie du langage », dans J. R. Searle, *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage*, Paris, Hermann, 1972, p. 22)

[515] Bateson définit la double contrainte autour d'au moins trois injonctions : une « *injonction négative primaire* » associée à une punition (par exemple : « ne fais pas cela, ou tu seras puni ») ; une « *injonction secondaire qui contredit la première à un niveau plus abstrait tout en étant, comme elle, renforcée par la punition* » (et qui passe, cette fois, pas des « moyens non verbaux », comme les « attitudes, gestes, ton de la voix, actions significatives, implications cachées dans les commentaires verbaux, etc.) » ; et une « *injonction négative tertiaire, qui interdit à la victime d'échapper à la situation* ». (G. BATESON, *Vers une écologie de l'esprit, Tome II*, F. Drosso et L. Lot (trad.), Paris, Éditions du Seuil, 2008, p. 15-16)

Ainsi, non seulement les injonctions qui président à la mise en mots sont-elles fondées sur une double contrainte, mais, plus encore, la situation interactionnelle que constitue la prise de parole a un statut ambigu. D'une part, dans cet exercice, chaque fiancé prend la parole devant des gens – les animateurs et les autres couples – qu'il ne connaissait pas dix minutes auparavant, qu'il considère comme l'incarnation d'une certaine représentation du mariage ou à qui il attribue spontanément un certain nombre d'idées sur le mariage[516]. On observe une volonté de ne pas décevoir les attentes des autres, de coller à des attentes qu'on a en fait projetées sur eux – et qui correspondent, schématiquement, aux idées les plus communément associées au mariage catholique –, afin de ne pas entraver les futurs échanges. Le contexte interactionnel amène les fiancés à se couler dans des discours assez stéréotypés sur le mariage, qui ne risquent pas de faire de vagues ou de créer des tensions. D'autre part, et par contraste, chaque participant est invité à formuler les représentations *a priori* personnelles qu'il a du mariage devant son futur époux ou sa future épouse. Les énoncés produits sont donc supposés révéler l'intériorité subjective de chaque fiancé, mais le contexte interactionnel en fait aussi un objet rendant possible une confrontation sur les visions du mariage portées par chaque membre du couple : ils sont à ce titre une vérification ou une mise à l'épreuve du fait que les attentes et représentations associées au mariage sont bien les mêmes chez les deux membres du couple. La situation interactionnelle dans laquelle s'opère la prise de parole confère un statut ambivalent ou multiple à l'énonciation. D'une part, chaque participant est enjoint à proposer des justifications personnelles pour expliquer un choix pourtant prescrit – et par là à se ressaisir comme subjectivité particulière dans son discours. D'autre part, son énoncé est une manière de se positionner au sein d'un collectif de fiancés jusque-là inconnus, et devient même pour son conjoint le lieu d'une vérification ou d'une confrontation – les discours produits étant pensés comme des objectivations des représentations des membres du couple, elles permettent de vérifier qu'ils se font la même idée de l'union. Ces éléments montrent que la valeur illocutoire et l'effet perlocutoire des actes d'énonciation du photolangage ne sont pas dénués d'ambiguïté et de complexité pour les participants de l'interaction. Dès lors, comment l'énonciateur se rapporte-t-il à sa propre énonciation ? Comment fait-il « siens » ces énoncés formulés en première personne, mais dont la forme et le contenu dépendent largement du dispositif technique et interactionnel dans lequel ils sont produits ? On a mis en évidence l'existence d'une double tension interne aux énonciations issues du photolangage. D'une part, une tension entre la valeur pragmatique qu'y ont les énoncés – ce qu'ils sont, à savoir des justifications – et la valeur que leur confèrent les injonctions – ce qu'ils sont supposés être, à savoir des expressions personnelles. D'autre part, un hiatus entre la manière dont s'y rapportent leurs énonciateurs – qui sont enjoints à y retrouver leur subjectivité – et la manière dont ils façonnent pourtant leurs énoncés à partir des attentes qu'ils attribuent à leurs interlocuteurs – leur conjoint, les animateurs ou les autres fiancés. Ces

[516] Les fiancés arrivent en effet à la première séance avec de nombreuses appréhensions et attentes quant aux profils de ceux qui seront leurs interlocuteurs. D'une part, ils craignent toujours d'être les moins pratiquants, voire de passer pour des « païens ». D'autre part, ils voient dans les animateurs des individus qui incarnent de manière parfaite la représentation un peu stéréotypée et lointaine qu'ils se font du mariage catholique, comme le soulignait Xavier : « Moi j'imaginais qu'ils allaient nous exprimer leur vie chrétienne au quotidien. […] Genre comment est-ce qu'ils vivent avec Dieu dans leur couple. » (Entretien semi-directif d'une heure, réalisé en décembre 2014, auprès de Xavier et Stéphanie, chez eux, à Chambertin)

différents hiatus rompent le lien unilatéral d'expression qui est *a priori* supposé lier un sujet à son énoncé. Le statut complexe de l'énonciation implique au contraire ici un *travail réflexif* pour parvenir à s'approprier les énoncés produits, à en devenir ou à s'en vivre comme le sujet. Pour le dire autrement : une telle énonciation ne peut être pensée en termes d'expression, mais doit bien plutôt être analysée à partir du modèle foucaldien de la subjectivation, qui permet de penser la constitution de la subjectivité dans son rapport à des énoncés.

À travers le concept de « subjectivation », Foucault ne désigne pas toute forme de constitution de la subjectivité, mais bien plutôt les transformations que l'individu est amené à opérer sur lui-même pour « faire sienne la vérité, devenir sujet d'énonciation du discours vrai[517] ». La notion de subjectivation foucaldienne est fondamentalement liée à la question des actes d'énonciation, la problématique de la constitution de la subjectivité étant en effet articulée par Foucault à la question de la production de discours vrais[518] : « La subjectivité est conçue comme ce qui se constitue et se transforme dans le rapport qu'elle a à sa propre vérité. Pas de théorie du sujet indépendante du rapport à la vérité[519] ». À travers ce dernier concept, Foucault ne renvoie pas à la vérité en son sens le plus largement accepté d'adéquation avec le réel, mais entend bien plutôt cerner un *effet* de réel. Comme le souligne Daniele Lorenzini : « Le problème de la force du vrai est bien entendu étroitement lié à celui de la force ou du pouvoir des mots, c'est-à-dire de l'efficacité du langage, de la capacité qu'a le langage de "faire" quelque chose (ou, comme l'écrit Oswald Ducrot, de transformer la réalité)[520] ». En somme, à travers la notion de vérité, Foucault s'intéresse moins à la dimension représentationaliste du discours, c'est-à-dire à son adéquation à l'état de choses qu'il est supposé dénoter, qu'à la manière dont les conditions de sa production le déterminent comme portant une vérité. Selon lui, un discours n'est « vrai » que s'il est formé, reconnu, envisagé comme tel, à l'intérieur d'un dispositif d'énonciation, ou « régime de vérité », tout à fait particulier[521] – et cette assignation de vérité est première sur la constitution de l'état de choses que le discours est supposé désigner. La vérité n'est pas une qualité du discours, mais une qualité de l'énonciation : elle dépend du respect d'un certain nombre de conditions, principalement extra-linguistiques[522]. Pour reprendre un exemple emblématique des analyses foucaldiennes,

[517] M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, 2001, *op. cit.*, p. 317.

[518] « Ce problème [du vrai] n'est pas en 1980 un problème parmi d'autres, aux côtés par exemple du rapport au corps, du rapport au plaisir, du rapport à autrui, mais bien le problème fondamental : pas d'exercice de soi sur soi sans l'exercice d'une "force du vrai" sur les sujets, une "force" qui les pousse à se transformer eux-mêmes ou, plus précisément, à poser des actes qui vont modifier la manière dont leur être est perçu, en privé ou en société. » (P. CHEVALLIER, « Vers l'éthique », 2013, *op. cit.*, p. 54)

[519] M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, 2014, *op. cit.*, p. 15.

[520] D. LORENZINI, *La force du vrai*, *op. cit.*, p. 13-14.

[521] Par « régimes de vérité », Foucault désigne les systèmes d'obligations qui codent et organisent la production du discours vrai – la vérité n'étant alors pas déterminée par une quelconque adéquation du discours au réel, mais par le respect des règles de production du discours internes au régime de vérité : « Alors, dans ces conditions, pourquoi en effet ne pas parler de régime de vérité pour désigner l'ensemble des procédés et institutions par lesquels les individus sont engagés et contraints à poser, dans certaines conditions et avec certains effets, des actes bien définis de vérité ? […] Il y aurait des obligations de vérité qui imposeraient des actes de croyance, des professions de foi [ou] des aveux à fonction purificatrice. » (M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 92)

[522] La vérité de l'aveu est elle aussi moins caractérisée par l'adéquation du discours à un état intérieur préexistant que par les conditions de sa production : elle suppose un « coût d'énonciation » ; « que celui qui parle s'engage à être ce qu'il affirme qu'il est » ; une situation de soumission à un pouvoir ; une libération ou une guérison produite par sa

la vérité de l'aveu ne doit par exemple pas tant être cherchée du côté de l'adéquation du discours à un état intérieur préexistant que par les conditions de sa production. L'énonciation de l'aveu repose en effet sur un système complexe d'injonctions à dire la vérité sur soi qui ordonne en même temps la forme que cette vérité doit prendre, et qui amène le sujet s'engageant dans l'aveu à revenir à lui à partir de ces contraintes particulières, et à verbaliser ou objectiver une intériorité qui est donc créée dans l'acte même de l'aveu. Dès lors, la vérité de l'aveu ne peut guère se mesurer qu'à son respect d'un certain nombre de caractéristiques formelles déterminées par la nature des injonctions qui donnent à cette technique discursive sa forme particulière : l'aveu doit avoir un « coût d'énonciation » ; « que celui qui parle s'engage à être ce qu'il affirme qu'il est » ; il implique une situation de soumission à un pouvoir ; une libération ou une guérison produite par sa simple affirmation[523]. La vérité de l'aveu dépend donc moins d'une quelconque adéquation à une réalité subjective préexistante qu'à son adéquation aux conditions formelles de l'énonciation[524].

D'une certaine manière, c'est de cet ordre de vérité que relèvent les discours prononcés à l'occasion du photolangage. Leur vérité n'est pas mesurable en termes d'adéquation au réel, puisqu'ils consistent le plus souvent en la formulation de propositions éthiques ou métaphoriques : c'est la réunion d'un certain nombre de conditions dans leur énonciation qui rendront ou non les discours « vrais ». Ne sont pas considérables comme « vrais » les discours qui ne suivent pas les consignes[525]. Cela peut concerner des discours qui montrent que le choix de la photographie ne rend pas compte d'un choix personnel (comme lorsque Thérèse choisit l'image 4 et dit : « C'est rien. C'est une boîte, une maison pas bien »[526]), qui ne justifient pas ce choix (comme lorsqu'Élise choisit l'image 24 et explique : « j'ai choisi les cadeaux, je ne sais pas pourquoi d'ailleurs[527] ») ou qui ne justifient pas leur choix à partir d'une représentation personnelle du mariage (comme lorsque Bruno choisit l'image 22 et l'explique par le fait que sa fiancée adore les fleurs « et ça me rappelle que je dois penser à les commander[528] »). Lorsque ces situations se sont présentées, j'ai eu le sentiment que quelque chose n'allait pas, que les règles du jeu n'avaient pas été suivies – ce qui m'a semblé

simple affirmation. (M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 2012, *op. cit.*, p. 5-7) En somme, la vérité de l'aveu comme de la *parrêsia* dépend moins d'une adéquation à la réalité – par ailleurs impossible à mesurer – que du respect d'un certain nombre de conditions formelles de l'énonciation.

523 *Id.*.

524 On retrouve exactement les mêmes logiques en ce qui concerne la *parrêsia*, autre situation d'énonciation emblématique chez Foucault de l'analyse des rapports entre discours vrai et transformation de soi. Les critères permettant de reconnaître une énonciation comme *parrêsia* ne sont pas relatifs à l'adéquation des énoncés produits à un donné mais portent sur la situation d'énonciation. Comme le souligne Daniele Lorenzini, on peut ainsi parler de *parrêsia* si sont réunies sept conditions : « *indétermination* des effets de l'énoncé ; *liberté* du locuteur ; *critique* de l'*êthos* de l'interlocuteur ; *risque* pris par le locuteur ; *courage* dont celui-ci fait preuve ; *transparence* de l'énoncé ; *alèthurgie*, ou manifestation de la vérité. » (D. LORENZINI, *La force du vrai*, *op. cit.*, p. 125)

525 Cela est particulièrement clair dans la formulation déjà citée des consignes par Louise et Hervé, qui met en évidence qu'il existe des manières justes et des manières « fausses » de répondre : « quand vous choisissez la photo, il faut expliquer pourquoi vous la choisissez. C'est important de ne pas dire "on" et de ne pas dire "je pense que les gens pensent", vous devez vraiment dire "je". » (Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Louise et Hervé, à Chambertin, en mars 2014.)

526 Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM menée par Anne et Erwann, à Chambertin, en mars 2015.

527 Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM menée par Nadine et Laurent, à l'église de Chambertin, en janvier 2015.

528 Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM menée par Nadine et Laurent, à l'église de Chambertin, en janvier 2015.

être confirmé par d'autres réactions autour de moi : rires, gêne de la part des animateurs, temps de silence ou passage rapide à un autre interlocuteur. Cela permet de mieux voir émerger, par contraste, les conditions qui produisent un discours vrai : Thérèse se contente de commenter l'image et n'en fait pas l'objet d'un choix ; Élise, en soulignant qu'elle ne sait pas pourquoi elle a choisi la photographie, résiste à l'injonction de s'impliquer dans son propos et de se dévoiler un peu aux yeux des autres participants ; Bruno, en parlant de sa fiancée et de ses propres préoccupations, met en place un discours où, par opposition, il s'implique trop personnellement, et qui n'ouvre pas assez sur une réflexion collective sur ce qu'est le mariage. Les conditions de véridiction des énoncés peuvent donc être décrites ainsi : pour être « vrai » ou « juste », il faut que l'énoncé révèle aux autres une partie de soi, que celui qui parle s'engage à se livrer dans son discours – sans quoi le photolangage ne pourrait plus avoir la fonction de « briser la glace », c'est-à-dire de mettre en rapport des gens qui ne se connaissent pas afin qu'ils puissent échanger librement et sans craindre le regard de l'autre – ; mais il faut aussi que l'énoncé ne parle pas que de soi, qu'il contienne des idées générales sur le mariage – puisque c'est le seul élément qui lie l'ensemble des participants et autour duquel ils doivent créer un commun, se constituer comme groupe[529]. S'intéresser à la force de vérité des énoncés produits au cours du photolangage implique donc de prendre en charge que ce qu'on décrit alors par « vérité » réside dans le respect d'un certain nombre de procédés, de normes et de conditions par lesquels les individus élaborent leur discours.

Il apparaît ainsi de manière claire que pour être vrais, les énoncés produits dans le cadre du photolangage – et qui ne diffèrent pas, sur ce point, de l'aveu ou de la *parrêsia* – impliquent que le sujet qui les formule se lie à eux, se reconnaisse en eux. Si une des conditions de l'aveu est que « celui qui parle s'engage à être ce qu'il affirme qu'il est, et précisément parce qu'il est cela[530] », si la *parrêsia* n'est *parrêsia* que parce que le parrèsiaste accepte de s'engager dans la vérité qu'il confère à son discours[531], de la même manière, l'énoncé de photolangage n'est juste que s'il est formulé par un énonciateur exprimant ses propres idées sur le mariage, et donc qui accepte de se lier personnellement à cette représentation qu'il produit de l'union. Or c'est la manière dont le sujet se constitue en se liant à ce qu'il dit que Foucault cherche à cerner à travers le concept de « subjectivation » : on parle de subjectivation dans le discours quand l'énoncé « *requiert* et *produit* une certaine "constitution éthique" du locuteur qui, en prononçant son discours, *se lie* en même

[529] On pourrait exemplifier cette idée à partir de l'étude d'un énoncé « juste » cette fois-ci. Lorsque Lydia, la conjointe de Bruno, choisit l'image 32, elle justifie son choix en expliquant que cette photographie lui rappelle ses parents et ses grands-parents – elle précise que les premiers ont 35 ans de mariage, les seconds 60 –, et elle explique que pour elle c'est un « symbole », et qu'en même temps, « ça met la pression ». Elle précise qu'avec les exemples et les modèles qu'elle a, elle se demande comment elle va réussir à construire une union pareille. Ici, on retrouve les conditions de félicité qui rendent un énoncé juste : d'un côté, elle porte un discours général sur le mariage dans lequel tous peuvent se reconnaître – il faut vieillir ensemble, un tel engagement suscite de la peur et une forme de pression – ; de l'autre, elle accepte de s'engager personnellement, de livrer un peu de son histoire aux autres, en parlant de sa famille, de ses modèles et de ses doutes.

[530] M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 2012, *op. cit.*, p. 5.

[531] Pour Foucault, « le parrèsiaste dit ce qui est vrai parce qu'il croit que c'est vrai, et il croit que c'est vrai parce que c'est réellement vrai. […] En tout cas, vous pouvez voir que la *parrêsia* fait référence à une sorte de relation entre le sujet et la vérité, et que cette relation entre le sujet et la vérité s'établit à travers une activité verbale. » (M. FOUCAULT, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 81-82)

temps et par là même à ce discours, en affirmant : "Je suis celui qui a dit cette vérité"[532] ». Le concept de subjectivation permet ainsi de penser à nouveaux frais le rapport entre subjectivité et énonciation d'un discours portant sur soi. En formulant des propositions en première personne, l'énonciateur ne révèle pas nécessairement des contenus de pensée intimes et profonds qui constitueraient sa subjectivité singulière[533] : le plus souvent, c'est parce qu'il formule un énoncé en première personne en suivant des règles ou injonctions qui lui sont extérieures que l'énonciateur doit ensuite s'*approprier* cette vérité, la faire sienne, c'est-à-dire se conformer à elle pour en devenir, secondairement, l'auteur adéquat. Pour comprendre ce qui se joue dans le photolangage, il est donc nécessaire de voir que d'une part les conditions de production du discours précèdent et ordonnent le contenu et la forme des vérités qui vont être prononcées par les fiancés et que, d'autre part, le fait de prononcer de tels énoncés en première personne, et cela, sous l'œil d'une pluralité de participants – conjoint, animateur, autres couples – amène à « se lier » d'une manière particulière à ce qu'on dit. En formulant ces énoncés – relativement abstraits – devant son fiancé ou d'autres couples traversant le même type d'expérience, l'énonciateur est amené à devenir concrètement la personne susceptible de formuler des propos comme « le mariage n'est pas lié au secret. Il ne faut pas ruminer et garder pour soi » ou « le mariage ce n'est pas signer un papier, c'est quelque chose à construire ». Il est amené à effectuer un travail de soi sur soi pour *devenir* celui qui peut endosser un tel discours parce qu'il reflète effectivement son mode de vie[534].

Envisager l'énonciation à partir des dispositifs techniques et interactionnels qui la rendent possible et l'orientent permet de ne pas analyser les énoncés comme des décalques d'une subjectivité préexistante – et donc de ne pas attribuer certaines représentations aux sujets à partir de l'étude de leurs discours – mais de les envisager comme les produits d'injonctions participant à leur donner forme et contenu et dans lesquels les sujets doivent ensuite apprendre à se ressaisir. Il devient ainsi possible de comprendre les discours comme les lieux d'une formation de la subjectivité – suivant en cela Foucault, qui construit le concept de subjectivation pour décrire un processus où le sujet *s'établit*, *se constitue*, *se lie* dans un rapport à la vérité[535]. Cependant – et c'est là une limite des théories foucaldiennes – les mécanismes concrets que désignent ces verbes réfléchis ne sont pas explicités. Notre hypothèse est qu'il est possible de franchir un pas supplémentaire dans l'analyse et d'affiner la nature de ces processus en partant d'une observation ethnographique des dispositifs techniques et interactionnels organisant les modalités des énonciations[536].

---

532 D. LORENZINI, *La force du vrai*, *op. cit.*, p. 120.

533 « […] ce n'est pas une vérité intime, que l'on "découvrirait" à l'intérieur de nous-mêmes, ni une vérité logico-scientifique, rationnelle, c'est-à-dire au fond *domestiquée*. » (*Id.*)

534 On suit en cela la définition que propose Foucault, dans son cours au Collège de France *L'Herméneutique du sujet* : « la subjectivation du discours vrai […] fait que je peux moi-même tenir ce discours vrai, […] que je deviens moi-même le sujet d'énonciation du discours vrai. » (M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, 2001, *op. cit.*, p. 316)

535 Et ce, contre l'idée qu'un sujet ou une subjectivité préalablement constitués s'engageraient, s'exprimeraient ou donneraient sens au monde par leurs actes ou discours. Voir, par exemple : M. FOUCAULT, « Entretien avec Michel Foucault », *op. cit.*, p. 867-869.

536 Il nous semble que l'observation ethnographique ouvre des voies particulièrement intéressantes dans la mesure où Foucault affirmait dans son cours *Mal faire, dire vrai* que « le dire vrai lui aussi est inséré dans des tissus rituels denses et complexes » et qu' « il y aurait peut-être à faire toute une ethnologie du dire vrai ». (M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 2012, *op. cit.*, p. 3) C'est précisément dans la mesure où Foucault insiste sur la nécessité de penser les discours à

Après avoir mis en évidence la manière dont les injonctions déterminent la forme et le contenu d'énoncés que l'énonciateur doit secondairement apprendre à reconnaître comme siens, on voudrait désormais repartir d'une analyse sémantique du contenu de ces énoncés pour comprendre ce qu'implique de devenir leur auteur. À partir de là, on cherchera non seulement à cerner la manière dont l'engagement dans la préparation au mariage participe à constituer la subjectivité mais aussi à prendre appui sur ce cas concret pour spécifier la nature des processus désignés par les concepts de subjectivation et de subjectivité.

1.5 Les mécanismes de la constitution de soi dans l'énonciation

Dans quelle mesure peut-on analyser le photolangage à partir du modèle analytique développé pour l'action rituelle et l'envisager comme un dispositif d'énonciation qui participe à transformer l'identité de celui qui s'y engage ? Dans cette sous-partie, on se propose dans un premier temps de revenir sur le type d'énonciateur qu'est susceptible de produire le dispositif technique et interactionnel qu'est le photolangage – et ce, à partir des théories de l'ethnologue Carlo Severi, dont les analyses portent notamment sur la manière dont une énonciation peut transformer l'identité de celui qui la réalise[537]. Une fois décrite la manière dont la situation d'interlocution qualifie l'énonciateur, on s'intéressera dans un second temps au type de contenu sémantique auquel cet énonciateur est amené à se lier – et ce, en nous appuyant sur les travaux de linguistique cognitive de Lakoff et Johnson. On cherchera ainsi à spécifier la manière dont le photolangage participe à constituer la subjectivité.

La première caractéristique du photolangage tient à ce que le sujet est enjoint à s'investir en première personne dans son énoncé. Cette première personne est une réalité grammaticale complexe : elle a une valeur indexicale et ne peut être comprise hors du contexte de l'énonciation. Dire « je », c'est à la fois poser un lien entre le sujet d'énonciation et le sujet d'énoncé – dont l'identité est déterminée par celle du sujet parlant – et accepter de se reconnaître comme l'auteur de son propre discours[538]. Dans ce cadre, pour

---

l'intérieur d'un régime de vérité qui se caractérise comme un système d'injonctions, règles et contraintes présidant à l'élaboration des discours, qu'une approche résolument ethnographique peut s'avérer utile, en tant qu'elle permet de rendre compte à la fois des prescriptions qui organisent la mise en discours, de l'écart entre la valeur illocutoire ainsi assignée aux énoncés et leur valeur illocutoire en contexte, et des effets de ces prescriptions sur le contenu sémantique des énoncés. À ce titre, et parce qu'elle permet de comprendre les régimes d'énonciation comme des contextes interactionnels, une ethnographie nous semble permettre d'approfondir la démarche foucaldienne.

[537] Les travaux de Carlo Severi portent notamment sur les conditions auxquelles il est possible d'envisager l'énonciation comme action rituelle : « La question à laquelle nous chercherons à répondre sera donc : comment, dans ce nouveau contexte, où la seule "action rituelle" semble se réduire à l'énonciation d'un chant, se réalise la transformation de l'identité qui caractérise l'interaction rituelle et le contexte spécifique de communication qui la sous-tend ? » (C. SEVERI, *Le principe de la chimère : une anthropologie de la mémoire*, Paris, Éd. Rue d'Ulm Musée du quai Branly, 2007. Voir aussi : C. SEVERI, « Memory, reflexivity and belief », *op. cit.*, p. 25)

[538] « *Je* signifie "la personne qui énonce la présente instance de discours contenant *je*". » (É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale I*, Paris, Gallimard, 1966, p. 252) Ou, pour le dire dans les termes d'Edmond Ortigues : « *Je* (ou me) désigne l'agent (ou le patient), le sujet (ou le régime) du verbe ; à ce titre, il est objet de discours, "chose dont on parle" et à qui l'on attribue des prédicats. Il est un élément de l'énoncé, un terme parmi d'autres contenu dans le dit. Mais en même temps *Je* désigne le locuteur, la personne qui parle, *le sujet réel du discours*, celui qui accomplit l'action de parler. À ce titre, il n'est plus un simple élément de l'énoncé, il n'est plus simplement contenu dans le dit, mais au contraire il le contient, il se pose lui-même dans l'intégralité de son dire de telle sorte que tout ce qui est dit pourra être placé sous la responsabilité de *Je*. » (E. ORTIGUES, *Le Discours et le symbole*, Paris, Aubier, 1962, p. 152)

comprendre pleinement le sens d'un énoncé en première personne, il est indispensable de connaître l'identité du locuteur – puisqu'en fonction de l'identité de celui qui parle, l'énoncé n'aura pas tout à fait la même signification[539]. Cette particularité du pronom « je », que les fiancés sont enjoints à convoquer, a pour effet de favoriser une compréhension intuitive des énoncés en première personne comme lieux d'expression d'une individualité singulière qui est celle du locuteur. Or les énoncés formulés dans le cadre du photolangage mettent en jeu une première personne bien plus complexe, dans la mesure où le sujet de l'énoncé ne saurait coïncider tout à fait avec le locuteur présent. D'abord, les énoncés sont formulés au présent de vérité générale alors même que les fiancés se réfèrent en fait à ce qui doit être leur situation future. Cela crée en fait une tension en ce qui concerne la valeur temporelle de l'assertion : est-ce ce que les fiancés pensent aujourd'hui du mariage, ou ce qu'ils en penseront une fois mariés ? Plus encore, décrivent-ils leur *représentation* (ce qu'ils pensent) aujourd'hui, ou leur *situation* (ce qu'ils seront) demain ? Cette tension, ou plutôt cette confusion non résolue entre plusieurs valeurs temporelles également assignables à l'énoncé, parasite sa signification même : il devient difficilement compréhensible et analysable. Cela crée donc un énoncé « vague », qui détermine moins un contenu propositionnel spécifique qu'un type d'engagement de l'énonciateur. En formulant au présent de vérité générale ce qui se réfère en fait au futur, les fiancés se posent non seulement comme les énonciateurs de leur discours présent, mais comme les énonciateurs futurs du même discours. Cette tension temporelle ouvre un mode de communication particulier, qu'on peut comprendre à partir d'une analogie avec les analyses que Carlo Severi fait du chant kuna « La Voie de Mu » : si la tension temporelle qu'il identifie est le symétrique inverse de celle qui est à l'œuvre dans le photolangage (dans son cas, le chamane parle au présent de ce qui a en fait déjà eu lieu dans le passé), il nous semble néanmoins que c'est le même type de dynamique qui est en jeu :

> Lorsque ce temps présent, qui vaut passé, et caractérise ici la parole énoncée rituellement, rencontre le présent réel – c'est-à-dire quand la description fictive de la situation devient description réaliste des conditions d'énonciation […] –, une situation paradoxale se réalise, tout à fait impossible dans la vie quotidienne, dans laquelle "un individu est en train de parler d'un individu qui est en train de parler"[540].

Dans notre cas, la situation de dédoublement pourrait se traduire ainsi : le fiancé se pose dans son énoncé comme « un individu qui est en train de dire ce qu'il devra dire plus tard ». Cela crée, pour reprendre les termes de Severi, « un mode particulier de la communication[541] », dans la mesure même où l'énonciateur se dote alors d'une identité complexe : à la fois sujet présent de son discours, il se fait en même temps porteur d'un énoncé qui l'engage pour le futur.

La nécessité de penser la manière dont la situation d'énonciation détermine l'identité de l'énonciateur est d'autant plus forte que les énoncés formulés dans le cadre du photolangage varient peu, et

[539] « Un grand nombre de travaux de pragmaticiens a mis en évidence que dans l'usage ordinaire de la langue, la définition de l'identité de l'énonciateur (et du destinataire), en tant qu'un des éléments constitutifs de l'indexicalité sociale, joue un rôle important dans l'engendrement du sens des énoncés. » (C. SEVERI, « La parole prêtée », dans C. Severi et J. Bonhomme (éd.), *Paroles en actes, Cahiers d'anthropologie sociale*, Paris, L'Herne, 2009, p. 17)

[540] C. SEVERI, *Le principe de la chimère*, *op. cit.*, p. 215.

[541] *Id.*

restent sensiblement les mêmes en dépit du fait qu'ils sont prononcés par des locuteurs différents. C'est donc moins l'identité de l'énonciateur qui participe à donner un sens aux énoncés formulés que le contenu des énoncés qui qualifie l'identité de l'énonciateur – celle-ci n'étant alors plus une identité individuelle à proprement parler, mais plutôt une position dans un espace social. Dans le cas d'énoncés comme « je veux vieillir avec ma femme », « c'est pour la vie », ou « le but, c'est de finir ensemble », le contenu des énoncés est peu personnel, mais détermine l'identité du locuteur : il est immédiatement reconnaissable comme « fiancé » ou « futur marié ». Le fait d'être capable d'endosser en première personne ce genre d'énoncés participe à la production et à la reconnaissance d'une identité singulière ; ou, pour le dire dans les termes de Severi, « la définition de l'identité n'est donc pas, dans ce contexte, un des traits variables qui peuvent influer sur le sens de l'énoncé[542] », c'est au contraire le sens de l'énoncé qui structure l'identité du locuteur.

Le dispositif communicationnel qu'est le photolangage participe donc à qualifier l'énonciateur sous une double modalité. D'une part, il le lie à un statut : formuler explicitement en public de tels énoncés conduit à se reconnaître et à être reconnu par les autres comme « futur marié ». Les fiancés sont en effet non seulement amenés à ressaisir leur propre intériorité à partir de ce qu'ils énoncent comme les représentations et les projections qui les ont conduits à choisir de se marier mais, plus encore, à endosser publiquement cette identité – à la fois face à leur conjoint, mais aussi face à d'autres fiancés, les échos que le photolangage crée entre les discours de chacun participant à rendre possible une reconnaissance mutuelle dans une position collectivement construite de « futur marié ». La verbalisation de ce qui est alors présenté comme ses propres représentations du mariage conduit donc les fiancés à s'identifier à une nouvelle identité de futur marié – à laquelle ils donnent un contenu et se lient notamment grâce aux effets d'échos créés par le dispositif entre leur discours et celui des autres participants[543]. D'autre part, parce que les discours mobilisent un présent de vérité générale difficilement assignable à une valeur temporelle précise, ils qualifient l'énonciateur comme disant présentement ce qu'il doit vouloir dire plus tard. L'énonciateur se trouve donc attaché à son énoncé à la fois par sa verbalisation publique, mais aussi par l'engagement qu'il représente à l'égard de son « moi » futur. Il se constitue donc à l'aune d'un « moi » futur devant être capable de penser, vouloir et dire la même chose que le « moi » présent – qui ne se rapporte pourtant au mariage que sur le mode d'une projection tout imaginaire. Les énoncés produits dans le cadre du photolangage participent donc à constituer un énonciateur qui se caractérise à la fois objectivement et subjectivement comme futur marié : la position d'énonciateur n'est pas déterminée par un état du sujet, mais par le dispositif lui-même – les fiancés devant apprendre secondairement à devenir les sujets capables de tenir de tels propos et de tels engagements. En ce sens, décrire la subjectivation dans le discours semble impliquer de distinguer

[542] C. SEVERI, « La parole prêtée », *op. cit.*, p. 18.

[543] Les fiancés soulignent souvent explicitement que les effets d'échos entre leurs discours et ceux des autres participants favorisent une reconnaissance qui leur permet de plus clairement se rapporter à leur propre identité. Ainsi de Sylvia et Marc-Antoine qui soulignaient à propos de leur participation au CPM de Chambertin en janvier 2015 : « En écoutant les autres, ça permet de se rendre compte de ce que nous on a vécu. […] Ça permet de se positionner. » (Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en janvier 2015 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, dans un bar de Chambertin, à côté de l'église) On reviendra plus en détail sur ces questions dans la deuxième et la troisième parties du chapitre VI.

énonciateur et sujet du discours, pour être à même de voir dans quelle mesure la manière dont est caractérisé le premier détermine un travail spécifique du second pour devenir l'entité susceptible d'être l'auteur de son discours – c'est-à-dire la subjectivité capable d'en être authentiquement à l'origine.

La deuxième caractéristique du photolangage tient à la manière dont il organise la production d'un certain contenu sémantique. Le matériau que constituent les photographies oriente le choix du lexique ainsi que la structure narrative à l'intérieur de laquelle le lexique est agencé. Une analyse des contenus discursifs ainsi produits permet de voir à quels types de schèmes narratifs se lie le sujet quand il endosse ces énoncés. On a déjà montré que la mobilisation d'images conduit à l'élaboration de discours construits autour de métaphores ; or, si leur portée dénotative est faible, elles ont en revanche une importante portée évocatrice, qui peut produire des effets perlocutoires excédant largement le cadre de la situation de communication. Pour des auteurs comme Lakoff et Johnson, la métaphore doit être envisagée comme une manière de « *comprendre quelque chose (et d'en faire l'expérience) en termes de quelque chose d'autre*[544] », qu'on a tendance à utiliser pour décrire « des concepts affectifs qui ne sont pas clairement distincts dans notre expérience et qu'on doit par conséquent comprendre indirectement[545] ». Parce qu'elle permet de rendre plus saillantes certaines propriétés ou facettes d'un concept en les associant à des images issues d'autres champs conceptuels, la métaphore tend aussi à mettre en évidence certains aspects seulement de ce concept : « C'est en conceptualisant de la sorte nos expériences que nous dégageons les aspects "importants" d'une expérience, ce qui nous permet de la catégoriser, de la comprendre et de la remémorer[546] ». Cela n'est pas sans effet : l'acquisition ou l'utilisation répétée de certaines images participent ainsi à la manière dont nous en venons à appréhender ou rendre signifiante notre expérience[547]. Comme le montrent Lakoff et Johnson à partir d'expressions portant sur l'amour, dans la mesure où l'expérience des individus ne porte pas son sens en elle-même mais dépend de la manière dont ils s'y rapportent en la catégorisant, les métaphores finissent par structurer la manière de décrire la réalité et organiser les projections dans les actions futures – au point qu'elles peuvent donc devenir « vraies »[548]. D'une part, donc, la métaphore a pour effet « une sorte de résonance dans le réseau d'implications qui ranime et relie entre eux nos souvenirs d'expériences amoureuses passées et permettra d'interpréter nos expériences futures[549] » ; d'autre part, la maîtrise des catégories que crée la métaphore a un effet concret dans la manière dont elle favorise l'engagement dans telle ou telle action :

[544] G. LAKOFF et M. L. JOHNSON, *Les métaphores dans la vie quotidienne*, *op. cit.*, p. 15.

[545] *Ibid.*, p. 95.

[546] *Ibid.*, p. 93.

[547] « Ces métaphores nous font comprendre notre expérience de façon nouvelle. Elles peuvent ainsi donner une signification nouvelle à notre passé, à notre activité quotidienne, à notre savoir et à nos croyances. » (*Ibid.*, p. 149)

[548] « Parce qu'elle met en valeur certaines expériences amoureuses importantes et les rend cohérentes, tout en en masquant d'autres, la métaphore donne une nouvelle signification à l'amour. Si les aspects impliqués par la métaphore sont pour nous les plus importants dans nos expériences amoureuses, alors la métaphore peut acquérir le statut d'une vérité. » (*Ibid.*, p. 151)

[549] *Ibid.*, p. 150.

> Les métaphores peuvent être appropriées parce qu'elles autorisent des actions, justifient des inférences et nous aident à fixer des objectifs. Par exemple, certaines actions, inférences et objectifs sont dictés par la métaphore L'AMOUR EST UNE ŒUVRE D'ART RÉALISÉE EN COMMUN et non par la métaphore L'AMOUR EST FOLIE. Si l'amour est folie, il n'est pas nécessaire que je me préoccupe de ce que je dois faire pour le préserver. Mais si c'est un travail alors il requiert une activité […][550].

Dans la mesure où le photolangage tend à orienter les lexiques et catégories utilisés pour parler du mariage, il favorise l'acquisition ou la remobilisation de métaphores qui permettent de spécifier la réalité somme toute assez abstraite qu'est le « mariage »[551]. Plus encore, comme le montre Naomi Quinn dans son étude des métaphores mobilisées par les Américains pour parler du mariage – qui ne diffèrent que peu de celles entendues dans un contexte français –, les métaphores fonctionnent comme des « propositions-schème[552] » (*proposition-schema*) à partir desquelles il est possible de fonder de nombreux autres jugements. Quinn souligne en effet que ces propositions-schème sont une matrice à partir de laquelle les individus font dériver de nombreuses autres assertions, selon un raisonnement causal qui se fonde sur une psychologie intuitive (*folk psychology*). Ainsi, dire que le mariage est « un voyage » a pour effet de l'envisager, à partir d'une psychologie intuitive, comme impliquant des « difficultés » et donc des « efforts » qui doit aboutir à un succès[553]. En ce sens, le simple fait d'apprendre à investir et mobiliser des métaphores a des effets plus généraux sur les jugements qu'il est possible de produire sur le mariage, et dont Quinn montre qu'ils sont logiquement dérivés de métaphores fondamentales ou « propositions-schème ».

Le fait de devoir produire des assertions sur le mariage à partir d'une image et d'être donc amené à endosser en première personne les métaphores ainsi générées favorise leur appropriation, et donc la conservation d'un certain nombre de propositions-schèmes ou de termes qui fonctionnent ensuite comme des balises pour encoder l'expérience, c'est-à-dire soit pour en faire dériver d'autres jugements abstraits sur le mariage, soit pour sélectionner des aspects saillants dans les événements, pour les narrer, et pour s'engager dans des actions futures. De ce point de vue, l'idée de Lakoff et Johnson selon laquelle le type de métaphore qu'on utilise pour se représenter l'amour détermine des *ethos* ou des schèmes comportementaux peut tout à fait s'appliquer au mariage[554] : se représenter le mariage comme un chemin ou se le représenter comme un investissement financier ne génèrent ni les mêmes types de conduites, ni les mêmes manières de se rapporter aux événements qui sillonnent la vie conjugale. Cela est apparu de manière particulièrement claire au cours

---

[550] *Ibid.*, p. 151-152.

[551] C'est d'autant plus important que le mariage a une définition encore plus complexe dans le contexte catholique, dans la mesure notamment où il y est caractérisé comme « indissoluble », idée à laquelle les fiancés ont du mal à associer un sens clair.

[552] N. QUINN, « Convergent evidence for a cultural model of American Marriage », dans D. C. Holland et N. Quinn (éd.), *Cultural models in language and thought*, New York, Cambridge University Press, 1987, p. 173-192 ; c'est nous qui traduisons.

[553] *Ibid.*, p. 180.

[554] Cette idée a d'ailleurs été mise en valeur dans d'autres champs. Ainsi, Bradd Shore a montré qu'aux États-Unis le langage associé au baseball avait modelé la compréhension des relations sociales au point que certaines expressions caractérisant des phases du jeu (« *to go to first base* », « *to score* », etc.) fonctionnaient comme des métaphores pour envisager les relations complexes qui se situaient entre l'amour et le mariage. (B. SHORE, « Mind Games: Cognitive Baseball », dans *Culture in mind: cognition, culture, and the problem of meaning*, New York Oxford, Oxford university press, 1996, p. 88-89)

d'un entretien semi-directif mené auprès de Sylvia et Marc-Antoine, quelques mois après leur mariage, alors que nous revenons ensemble sur les souvenirs qu'ils ont gardés de leur préparation.

> *Sylvia* – Je me rappelle d'une image que j'avais choisie quand on avait fait le jeu des images. D'ailleurs, les autres, je m'en rappelle pas du tout. […] Et parmi les photos, je me rappelle plus les autres, mais j'en avais choisie une où c'était en gros un chemin en montagne, qui était d'une forme bizarre, on ne voyait pas la fin du chemin, enfin bon bref. Et je me disais en gros : « je m'en fous du chemin parce que de toute façon je suis avec Marc », et c'est un peu ce que je me dis maintenant mais… j'avais pas fait le lien avec l'image, du coup je le fais que maintenant. En tout cas, en ce moment, c'est ce que je me dis. Franchement, n'importe où on ira…[555]

En soulignant qu'elle se rappelle à peine des autres images qui étaient présentes sur la table lors du photolangage[556], Sylvia met en valeur que choisir une photographie et la lier à une narration où on s'engage en première personne a un impact sur la mémorisation du contenu auquel elle est associée. Cet entretien montre par ailleurs que la pratique du photolangage génère la production de métaphores qui sont ensuite appropriées : ce sont les images utilisées pour décrire le mariage qui sont ensuite mobilisées à la fois pour rendre compte de son expérience, mais aussi pour prendre certaines décisions ou pour adopter tel ou tel comportement[557]. Il y a donc une effectivité de l'exercice en tant qu'il favorise l'investissement et la mise en forme de son expérience dans des trames narratives singulières. Cela ne signifie pas qu'il faille envisager le photolangage comme déterminant à lui seul l'acquisition et l'utilisation de catégories singulières pour encoder l'expérience et la mettre en forme : la notion de cheminement, par exemple, apparaît tout au long de la préparation au mariage menée par les prêtres, dans d'autres exercices du CPM, dans les thèmes développés au cours de la cérémonie de mariage elle-même, mais appartient aussi au registre des images mobilisées de manière commune pour parler de l'union. Ce n'est donc pas le photolangage qui, à lui seul, permet l'appropriation de cette métaphore ; néanmoins en tant que le dispositif favorise l'utilisation de cette image dans un énoncé formulé en première personne, il participe d'une manière importante à son assimilation et son emploi. Pour caractériser les mécanismes de subjectivation dans le discours, il est donc nécessaire de produire une analyse des contenus sémantiques auxquels sont amenés à s'attacher les sujets, pour déterminer la manière dont le lexique et les trames qu'ils mobilisent sont susceptibles d'orienter une

[555] Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en février 2016 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, chez eux, à Chambertin.

[556] On voudrait préciser à cet égard deux choses : d'une part, lorsque Sylvia a participé au photolangage, les consignes étaient un peu particulières, puisque les fiancés ne devaient choisir qu'une seule photographie chacun (c'était à eux que revenait le choix de sélectionner une photographie qui illustrait à leurs yeux le mariage ou l'inverse) ; d'autre part, au cours de notre entretien Sylvia a précisé s'être rappelée d'une autre image, qu'elle n'avait pas aimée, la 34.

[557] Les deux époux viennent alors de décider de changer de carrière professionnelle et de déménager dans la région de la famille de Marc-Antoine, ce que Sylvia compare aussi à un « saut » (qu'elle met en parallèle avec un saut en parachute fait à l'occasion de son enterrement de vie de jeune fille). Marc-Antoine, lui, explique qu'après le mariage, « on accepte plus facilement l'incertitude ».

certaine mise en forme de l'expérience. En ce sens, donc, on voudrait mettre en évidence qu'analyser les processus de subjectivation implique de penser les mécanismes présidant à la construction d'une position complexe d'énonciateur, qui conduit le sujet à se lier à son discours en en devenant l'auteur adéquat pour, dans un second temps, évaluer la façon dont les contenus discursifs auxquels il se lie amènent le sujet à adopter de nouvelles manières de se rapporter aux événements.

1.6 Quelle définition de la subjectivité une étude de la subjectivation produit-elle ?

De cette étude du photolangage émergent plusieurs idées. D'abord, la dimension subjectivante du photolangage tient au fait qu'il repose sur un dispositif objectif qui conditionne l'énonciation : parce que les injonctions et objets médiatisant la prise de parole parasitent la dimension expressive des énoncés produits tout en s'en réclamant, ils constituent une position d'énonciateur et un contenu énonciatif auxquels les sujets sont secondairement conduits à se lier par un travail réflexif. Dans ce cadre, la subjectivation décrit donc un processus où le sujet se constitue dans son rapport à un énoncé parce que la position d'énonciateur qu'il a été enjoint d'investir le lie à son énonciation, à partir de laquelle il doit secondairement se ressaisir, et ce, à travers les grilles sémantiques et des catégories de pensée qui donnent son contenu à l'énoncé. Si le photolangage est un dispositif particulièrement intéressant à étudier, c'est dans la mesure où il rend perceptibles les écarts entre le sujet parlant, la position d'énonciateur qu'il a à investir, la dimension impersonnelle du contenu sémantique à l'intérieur duquel il doit pourtant se ressaisir : sous ce triple aspect, il met ainsi en lumière que le rapport liant le sujet à ses énoncés est parfois moins un rapport d'expression qu'un rapport d'appropriation. Les énoncés subjectivants fonctionnent ainsi comme des *canevas* pour la subjectivité : leur contenu lexical et leur forme narrative représentent un cadre qui oriente et conditionne ce que la subjectivité peut exprimer d'elle-même – et qui participe donc à former cette subjectivité dans le moment même où elle est supposée s'exposer.

Mais qu'entend-on alors par subjectivité ? En prenant appui sur l'analyse qui précède, on voudrait proposer de la définir comme une manière de mettre en forme une expérience, une manière de *saisir* les phénomènes ou de *se rapporter* au monde et à soi qui conditionne la façon dont les événements sont vécus, interprétés, caractérisés et qui détermine la nature de ce qui est envisagé comme action possible. La subjectivation dans des discours vrais implique donc de se constituer à l'aune d'une certaine vérité portée – de l'extérieur ou par soi-même – sur soi, ce qui détermine ensuite la forme d'une expérience, qui se caractérise comme une modalité de rapport à soi et aux autres :

> On peut se demander comment […] le rapport que nous avons à nous-même – et j'entends par « rapport à nous-même » pas simplement celui que nous avons à notre propre individualité, mais celui que nous avons aux autres en tant qu'ils sont aussi nous-même – se trouve affecté, modifié, transformé, charpenté par l'existence de ce discours vrai et les effets qu'il induit, par les obligations qu'il impose et les promesses qu'il suggère ou formule[558].

[558] M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, 2014, *op. cit.*, p. 14.

La subjectivation repose donc sur trois dimensions nécessairement articulées. En amenant le sujet à se rapporter à lui-même à partir de discours porté sur (et parfois par) lui, elle organise la forme d'un *rapport à soi* qui est en même temps *rapport aux autres,* c'est-à-dire qu'elle détermine le prisme à l'aune duquel le sujet se ressaisit réflexivement en se narrant et se situe dans un espace relationnel où il se définit aussi relativement aux figures qui l'entourent. S'engager dans un tel rapport à soi et aux autres donne aussi sa forme à un *rapport au monde*, puisque se subjectiver dans des discours implique l'acquisition d'un ensemble de codes ou schèmes qui ont un effet sur la forme qu'on donne à son expérience : les régimes de vérité ont ainsi un impact sur l'attention ou la sensibilité à certains événements, sur les formes d'encodage du réel à partir de certaines grilles de sens plutôt que d'autres, et donc sur la manière dont le sujet est susceptible d'être affecté par ce qui advient. Enfin, ces manières de se lier à soi, aux autres et au monde participent à déterminer un *ethos,* c'est-à-dire un mode d'être qui passe par la mobilisation privilégiée de certains schèmes comportementaux au détriment d'autres et par la capacité à identifier des possibles ou à se projeter dans certaines actions plutôt que d'autres.

Se subjectiver dans un discours est donc un processus par lequel, en se liant aux énoncés portés sur soi, on acquiert des dispositions qui sont autant de modalités par lesquelles se rapporter à soi, aux autres, au monde et à l'action et qui déterminent la mise en forme d'une expérience. Si, pour mettre cela en évidence, nous nous sommes appuyés dans ce chapitre sur le dispositif singulier qu'est le photolangage, nous montrerons néanmoins dans les chapitres suivants (IV, V, VI) que l'ensemble de la préparation au mariage se fonde sur une logique similaire de subjectivation dans le discours. Ce temps de préparation consiste en effet pour les fiancés à élaborer de nombreux discours « vrais » sur soi, à partir d'injonctions qui donnent aux énoncés une forme tout à fait particulière, et qui rendent nécessaire un travail d'appropriation ou de transformation de soi pour devenir pleinement l'auteur des énoncés ainsi produits. Dans la deuxième partie de cette thèse, on cherchera donc à décrire les mécanismes que recouvre, dans chaque cas, cette logique de subjectivation, pour mettre en évidence le type de subjectivité constitué par l'engagement dans le rituel de mariage catholique.

2. La liturgie du mariage : se lier par les mots

Dans la mesure où le rituel de mariage se découpe en deux séquences hétérogènes mais complémentaires – la préparation et la cérémonie – il faut désormais se demander si le modèle analytique que nous venons de mettre en lumière est susceptible de s'appliquer aux actes discursifs qui constituent le temps du rite. Une telle analyse de la subjectivation par les actes d'énonciation est-elle également applicable aux actions stipulées qui ont lieu dans un tel cadre ? Il semble difficile de répondre de manière positive à cette question, dans la mesure où les injonctions qui déterminent la prise de parole lors de la préparation au mariage se présentent explicitement comme devant permettre une expression *libre*. Si on a mis en valeur que cette injonction à s'exprimer librement masque en fait des logiques plus complexes qui participent à mettre

en forme la subjectivité en même temps qu'on dit la rendre simplement visible, il n'en demeure pas moins que ce type de prescription diffère en nature de celles qui donnent leur forme aux actions rituelles qui composent la cérémonie. Dans ce cadre, et par opposition à ce qui a lieu dans la préparation au mariage, la stipulation ne porte pas sur l'adoption d'une attitude de réflexivité pour se ressaisir soi-même sous certaines modalités : elle porte sur la forme que doit avoir l'action réalisée, et prescrit de faire telle chose de telle manière indifféremment de ce qu'on pense ou ressent personnellement. Dans ce cas, donc, l'énonciation fonctionne de manière différente : la forme et le contenu de l'énoncé sont prescrits et les protagonistes du rituel se contentent de « donner leur voix » à une formule qui existe indépendamment d'eux[559]. On voudrait donc maintenant s'intéresser aux énoncés rituels dont la forme et le contenu sont prescrits – et plus particulièrement à ceux qui sont prononcés dans le cadre de la liturgie du mariage, qui est le point nodal de la cérémonie. Elle regroupe en effet les deux moments considérés comme essentiels pour que le sacrement soit célébré : l'échange des consentements et la bénédiction nuptiale, énonciations qui, à elles seules, font *advenir* l'union des deux fiancés présents et changent de manière irréversible leur statut, comme le rappelle le père François à l'occasion d'un échange avec Xavier et Stéphanie :

> *Père François* – Ben après, voilà, ça y est, après l'engagement et la prière de bénédiction nuptiale, eh bien vous êtes mari et femme ! […] Voilà, le sacrement est conclu, il est donné ! Il est engagé. Alors on pourrait arrêter la célébration là ; mais enfin, on se dit, c'est sympa, on va continuer un peu quand même ! Et puis il y a encore des choses importantes à faire ! Même si, à proprement parler, si à ce moment-là on voit des fissures dans l'église, et on se dit « oulala ! Il faut rapidement qu'on reparte ! », eh bien il y aurait pas besoin de vous faire revenir, le mariage est fait ! Il est consacré ![560]

Ces formules prescrites qui rendent possible une transformation objective du couple ont longtemps été analysées à l'aide de la notion austinienne de « performatif », qui qualifie un acte de discours susceptible de produire un changement objectif dans le monde, de *faire* ce qu'il *dit*. Dans cette partie, on partira donc d'une présentation du concept austinien et des perspectives qu'il ouvre pour l'analyse de ces formules rituelles, avant d'analyser l'agencement dans lequel se trouvent pris ces différents énoncés et de montrer les limites d'une analyse en termes de performativité. Cela permettra ainsi de mettre en évidence la manière singulière dont la prononciation de ces énoncés participe à donner forme à une expérience.

[559] On notera que, si les formules sont prescrites, les fiancés sont invités, lors de la préparation de la cérémonie, à effectuer un choix parmi plusieurs formules proposées. On reviendra sur les logiques de personnalisation de la cérémonie dans le chapitre VII. Néanmoins, une fois les choix faits, les futurs époux sont dans l'obligation de prononcer de manière exacte les formules sélectionnées, qu'ils ont préalablement soumises au prêtre.

[560] Enregistrement lors d'une session de préparation au mariage par le père François, à l'église de Chambertin, en avril 2015.

2.1 La nature du performatif et ses conditions de validité

Depuis sa conceptualisation par Austin, la notion de performatif a été mobilisée à de nombreuses reprises pour analyser les énoncés – voire les actions – rituels[561]. Elle paraît en effet constituer un instrument particulièrement opérant pour l'analyse rituelle dans la mesure où elle est le produit d'une élaboration conceptuelle destinée à rendre raison du type d'effectivité particulier d'énoncés empruntés à des situations rituelles, comme l'échange des consentements ou le baptême d'un bateau[562]. Ces énoncés échappent à toute analyse représentationnaliste, parce qu'ils n'ont pas pour fonction de *dire* quelque chose – c'est-à-dire de proposer une description de l'état du monde[563]. Pour saisir la spécificité de ces discours, Austin propose de les envisager comme des actes, c'est-à-dire non à partir de ce qu'ils disent mais de ce qu'ils *font*, supposant ainsi que leur fonction est « de faire advenir ce dont ils parlent[564] » et donc de modifier l'état du monde. Parce qu'Austin, pour mettre en évidence la nature du performatif, prend explicitement l'exemple de l'échange des consentements[565], on rappellera d'abord les caractéristiques qui permettent de qualifier un énoncé de performatif, en illustrant ces critères de définition à partir d'exemples pris dans la liturgie du mariage – ce qui nous permettra par ailleurs de souligner que c'est parce que le performatif a notamment été construit pour analyser les énoncés rituels qu'il semble présenter les mêmes traits que l'action rituelle.

Austin définit en effet le performatif à partir de deux conditions essentielles, qui ne sont pas sans rappeler les critères qui distinguent une action rituelle des autres formes d'action :

> (A.1) Il doit exister une procédure, reconnue par convention, dotée par convention d'un certain effet, et comprenant l'énoncé de certains mots par de certaines personnes dans certaines circonstances. De plus, (A.2) il faut que, dans chaque cas, les personnes et circonstances particulières soient celles qui conviennent pour qu'on puisse invoquer la procédure en question[566].

---

561 Voir par exemple : S. J. TAMBIAH, « A Performative Approach to Ritual », dans *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*, Cambridge (Mass.) London, Harvard university press, 1985, p. 123-166 ; R. FINNEGAN, « How to Do Things with Words: Performative Utterances Among the Limba of Sierra Leone », *Man*, vol. 4, nº 4, 1969, p. 537-552 ; D. S. GARDNER, « Performativity in Ritual: The Mianmin Case », *Man*, vol. 18, nº 2, 1983, p. 346-360.

562 Voir par exemple J. L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, *op. cit.*, p. 41.

563 Comme le souligne Laugier, le point de départ d'Austin est l'inadéquation entre la nature singulière de certains énoncés et « l'idée que les phrases décrivent ou correspondent à des états de choses ». Il constitue ainsi le concept de performatif contre « l'"illusion descriptive" [qui] consiste précisément à s'imaginer que la fonction première du langage serait de décrire des états de choses » alors même qu'« un grand nombre d'expressions linguistiques sont utilisées à d'autres fins que de décrire la réalité. » (S. LAUGIER, « Acte de langage ou pragmatique ? », *op. cit.*, p. 284)

564 B. AMBROISE, « Performativité et actes de parole. », s. l., 2009, p. 3 ; disponible sur : https://halshs.archives-ouvertes.fr/file/index/docid/430074/filename/Performativite_et_actes_de_parole.pdf.

565 « L'un de nos exemples était, on s'en souvient, l'énonciation "Oui [je prends cette femme comme épouse légitime]", telle qu'elle est formulée au cours d'une cérémonie de mariage. Ici, nous dirions qu'en prononçant ces paroles, nous *faisons* une chose (nous nous marions), plutôt que nous ne *rendons compte* d'une chose (*que* nous nous marions). Et l'acte de se marier, comme celui de parier, par exemple, serait décrit *mieux* (sinon encore *avec précision*) comme l'acte de *prononcer certains mots*, plutôt que comme l'exécution d'une action différente, intérieure et spirituelle, dont les mots en question ne seraient que le signe extérieur et audible. » (J. L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, *op. cit.*, p. 47-48)

566 *Ibid.*, p. 49.

Un énoncé ne peut donc être dit performatif que s'il repose sur l'existence d'une procédure codée et connue, dont le respect et la validité sont garantis par une convention et une autorité. Toute performativité repose fondamentalement sur l'existence d'un code ou d'un ensemble de prescriptions qui déterminent non seulement la forme et le contenu des énoncés qui doivent être prononcés, mais aussi par qui et dans quel contexte : c'est leur énonciation conforme qui conditionne ainsi l'effectivité du performatif. C'est ce qui apparaît clairement dans les deux critères proposés par Austin comme conditionnant une exécution réussie du performatif :

> (B.1) La procédure doit être exécutée par tous les participants, à la fois correctement et
> (B.2) intégralement[567].

Pour avoir un effet, l'énoncé doit être *reconnu* comme ayant une valeur performative, c'est-à-dire il doit être identifié comme un énoncé ayant le pouvoir de faire quelque chose. Une telle identification suppose donc qu'il coïncide avec une procédure normée, et que celle-ci soit rigoureusement suivie – sans quoi, elle perd son statut même de procédure, c'est-à-dire d'*ensemble structuré* d'actions codées. La procédure qui caractérise un énoncé comme performatif présente donc des similarités importantes avec la stipulation qui caractérise l'action rituelle : si elle n'est pas suivie de manière conforme, par l'ensemble des acteurs désignés, elle ne change pas de degré – elle n'est pas « moins bien réalisée » –, mais de nature – elle n'est tout simplement pas faite. Ce n'est pas le même acte de dire uniquement « Moi, N., je te reçois N, comme épouse » et de dire l'ensemble de la formule des consentements : « Moi, N., je te reçois N. comme épouse et je promets de te rester fidèle, dans le bonheur et dans les épreuves, dans la santé et dans la maladie, pour t'aimer tous les jours de ma vie[568] ». Dans le dernier cas, l'acte *est* un échange de consentement, dans le premier, ce n'est, à proprement parler, « rien », car cela ne correspond à aucune procédure identifiable[569]. De la même manière, si les acteurs désignés par la convention ne sont pas présents ou ne remplissent pas leur fonction, la procédure n'a, à proprement parler, pas lieu. Ainsi, le *Rituel* précise par exemple que, lors de la liturgie du mariage, les témoins doivent venir se placer aux côtés des fiancés[570] (voir Figure 11). Pour que les énoncés puissent acter la consécration du mariage, la présence des témoins devient nécessaire : elle permet de s'accorder collectivement sur ce qui vient d'avoir lieu, et donc de lui conférer une existence.

567 *Id.*

568 CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Rituel romain de la célébration du mariage*, *op. cit.*, p. 39-40. Les autres formules sont retranscrites dans l'annexe 11.

569 « Il s'agit de défectuosités. Elles se produisent lorsqu'on emploie, par exemple, de mauvaises formules : la procédure convient aux personnes et circonstances, mais ne se déroule pas correctement. » (J. L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, *op. cit.*, p. 65)

570 CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Rituel romain de la célébration du mariage*, *op. cit.*, p. 35.

IMAGE SOUMISE AU DROIT D'AUTEUR

Figure 11- Les témoins autour des époux pour la liturgie du mariage. Mariage de Debbie et Fabien à l'église de Chambertin en juin 2016. Photographie prise par l'auteur (tous droits réservés)

Austin définit ainsi le concept de performatif à partir d'un certain nombre de conditions : pour qu'il soit possible de caractériser un énoncé comme un performatif, il est nécessaire qu'il suive une procédure, c'est-à-dire que les mots prescrits aient été prononcés de la façon *ad hoc* et dans le bon contexte ; il est indispensable que les personnes prononçant les formules prescrites soient habilitées pour le faire, et qu'elles soient reconnues comme telles par une autorité ; il est essentiel que l'ensemble des participants à l'événement soient en mesure de reconnaître le performatif comme un énoncé conforme. Si ces conditions ne sont pas remplies, le performatif n'est pas « bien » ou « mal » fait : il échoue comme performatif, il est *nul et non avenu*. La reconnaissance de la fonction performative d'un énoncé dépend donc exclusivement de sa coïncidence avec une certaine procédure normée, et non de la correspondance entre ce qui est dit et un état interne du sujet. La validité du performatif ne repose pas sur son adéquation à des sentiments internes – peu importent, donc, les intentions qui président à son exécution[571] :

> Personne ne niera, je pense, que ces mots ["Je promets de…"] doivent être prononcés "sérieusement", et de façon à être pris "au sérieux". […] Je ne dois pas être en train de plaisanter, par exemple, ou d'écrire un poème. Mais il nous arrive souvent d'avoir l'impression que le sérieux des mots leur vient de ce qu'ils ont été prononcés seulement comme le signe extérieur et visible d'un acte intérieur et spirituel – signe commode dont le rôle serait de conserver les traces de l'acte ou d'en informer les autres. Dès lors, le pas est vite franchi qui mène à croire ou à supposer, sans s'en rendre compte, que dans bien des cas l'énonciation extérieure est la description, *vraie ou fausse*, d'un événement intérieur[572].

[571] Comme le souligne Austin, si l'énoncé n'est pas sincère, il n'est pas *nul et non avenu*, mais *malheureux* – c'est ce que mettent en évidence les conditions Γ 1 et 2, dont le statut est un peu différent des conditions A et B : « Γ. 1. Lorsque la procédure – comme il arrive souvent – suppose chez ceux qui recourent à elle certains sentiments, pensées ou intentions, lorsqu'elle doit provoquer par la suite un certain comportement de la part de l'un ou de l'autre des participants, il faut que la personne qui prend part à la procédure (et par là l'invoque) ait, en fait, ces pensées, sentiments ou intentions, et que les participants aient l'intention d'adopter le comportement impliqué ; Γ. 2. de plus, les participants doivent se comporter ainsi par la suite. » (J. L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, *op. cit.*, p. 69)

[572] *Ibid.*, p. 44.

Austin distingue ici le « sérieux » de l'énonciation et sa « sincérité », le « sérieux » étant ici caractérisé comme une *propriété de l'énonciation* et non comme une *propriété de l'énonciateur* – non comme un état subjectif, mais comme une manière de prononcer les choses. Dans le cas du mariage par exemple, prononcer les choses « avec sérieux » et « être pris au sérieux », c'est se concentrer sur la formulation de son énoncé, ne faire que cela. Mais ce n'est pas le sujet qui crée un tel contexte : c'est le dispositif rituel lui-même, en ordonnant les actions, les positions, et les interactions associées à la formulation des énoncés. Dans l'échange des consentements, le sérieux est ainsi l'effet d'un contexte interactionnel où l'on est enjoint de prononcer des mots intimes à son conjoint sous l'œil du prêtre, des témoins et de l'assemblée. Cela ne signifie pas qu'il ne peut y avoir, pour Austin, des performatifs *insincères* – la quatrième conférence de *Quand dire, c'est faire* est même consacrée à ces cas particuliers. En revanche, le fait qu'un énoncé soit insincère n'empêche pas qu'il ait été réalisé comme performatif. Comme le souligne Austin : « Les circonstances sont appropriées et l'acte a bien eu lieu, il n'est pas nul et non avenu ; mais il est, en fait, *insincère*. Je n'ai pas à vous féliciter ou à vous exprimer mes condoléances, étant donné ce que je ressens[573] ». Ce point est central dans le cas de la liturgie du mariage : lorsqu'ils prononcent la formule des consentements, ce qui conditionne la validité de l'acte des époux, c'est qu'ils suivent la procédure prescrite, et pas le constat d'une coïncidence entre leurs intentions réelles et les propos proférés. Le fait, à l'issue du mariage, de dire « mais je ne le pensais pas vraiment ! » n'invalide en aucun cas la réalisation du rituel, et ne saurait être une cause de nullité du mariage[574]. De ce point de vue, donc, le performatif présente des caractéristiques tout à fait analogues à l'action rituelle : sa force ou ses effets ne viennent pas de l'intention qu'il exprime, mais exclusivement de sa conformité à une stipulation.

De la même manière que la validité d'un performatif ne dépend pas des intentions de celui qui l'énonce, elle ne saurait reposer sur son résultat empirique. Ce n'est pas parce que j'ai promis que je rentrerais ce soir que je rentrerai – ni que ma promesse n'en est pas une si je ne rentre pas. Au contraire : peu importe que j'aie l'intention de faire ce que je dis au moment où je promets, la promesse ne déterminant pas tant mon action que le mode d'engagement qui me lie désormais à celui à qui j'ai fait la promesse, et les attentes qui le lient désormais à moi. La parole n'agit pas au sens où elle change mécaniquement les événements futurs, elle ne saurait être en elle-même contraignante[575]. La parole performative n'a de force qu'en tant

[573] *Ibid.*, p. 70.

[574] D'après le code de Droit canonique de 1983, la nullité d'un mariage peut être accordée dans deux cas : l'incapacité des personnes qui se sont unies à le faire librement (chapitre IV du Code de Droit canonique) et le fait qu'il n'ait pas été exprimé selon les formes requises, c'est-à-dire en présence d'un prêtre ou d'un diacre et de deux témoins (chapitre V du Code de Droit canonique).

[575] Oswald Ducrot souligne à ce propos : « *rien ne m'oblige à moraliser,* et à soutenir que celui qui a promis *est* obligé de venir. Je dis simplement que présenter son énonciation comme une promesse, c'est se présenter soi-même comme obligé – ce qui n'implique pas encore qu'on le soit. » (O. DUCROT, *Le Dire et le dit*, Paris, Éditions de Minuit, 1984, p. 79). Cette phrase de Ducrot est également citée par Laugier, qui souligne l'importance de ne pas accorder plus au performatif qu'au constatif et met en évidence que « contrairement à ce qu'on imagine ou dit souvent à propos de l'acte de langage, il n'implique pas d'obligation, même et surtout morale ; rien *dans le langage* ne m'oblige à tenir ma promesse », dénonçant l'attribution d'une « dimension quasi magique d'engagement du moi » au langage : « De ce point de vue, une promesse ne m'oblige pas plus en réalité qu'un ordre qui m'est donné – pour lequel personne ne niera qu'il ne me contraint pas par son énonciation même. » (S. LAUGIER, « Acte de langage ou pragmatique ? », *op. cit.*, p. 299-300)

qu'elle participe à requalifier le sens des interactions à partir des attentes qu'elle construit. Ainsi, si je *ne tiens* pas ma promesse, je *ne l'invalide* pas pour autant : au contraire, c'est bien parce que celle-ci a réellement été faite que le fait de ne pas la tenir décevra autant mon interlocuteur. En ce sens, dire que le mariage *a eu lieu*, qu'il est consacré, c'est dire que les formules rituelles prescrites ont été prononcées de manière conforme – ce qui ne signifie en aucun cas que l'union perdurera. La réussite du performatif ne dépend pas d'une coïncidence entre le contenu de l'énoncé « je promets de te rester fidèle, […] pour t'aimer tous les jours de ma vie » et un état de fait futur.

Austin trace ainsi une liaison claire entre une capacité des énoncés à faire quelque chose et le fait que cette capacité ne peut être pensée hors d'une procédure codée et normée. Il semble ainsi que la performativité est à l'énoncé ce que la stipulation est à l'action : on serait dans les deux cas face à des actes – discursifs ou corporels – ayant une effectivité singulière procédant de leur correspondance à une forme prescrite. C'est ce rapport d'analogie qui a pu conduire, à notre sens, à attribuer une valeur performative au rituel. Si une telle conclusion nous semble discutable, c'est dans la mesure où cette similarité entre énoncé performatif et action rituelle ne relève pas d'une heureuse coïncidence, mais d'un rapport génétique : c'est parce que le concept de performatif a été élaboré pour rendre compte de l'effectivité propre à certains énoncés rituels qu'il présente de nombreux traits qui le rapportent à ces derniers[576].

2.2 Que « fait » le performatif ? Analyse des effets relationnels de l'échange des consentements

Dans l'acception austinienne, la performativité indique donc une capacité de certains énoncés, en tant qu'ils suivent rigoureusement une procédure normée, à faire quelque chose. Une telle manière de décrire ces énoncés permet d'ailleurs de cerner la manière dont ils modifient le monde : ils ne le changent pas en y imprimant une transformation physique, mais parce qu'en tant qu'ils sont reconnus et validés par des individus ils les amènent à modifier leurs attentes ou leur comportement – qu'on entende par là qu'ils les conduisent à céder des biens, comme dans le cas d'un testament ou à nommer les choses ou les êtres différemment, comme dans le cas d'un baptême[577]. Ainsi, de la promesse : pour que je reconnaisse la parole de mon conjoint comme promesse, il faut que celle-ci ait une certaine forme ; je n'aurai pas les mêmes attentes si j'entends : « je te promets que je viendrai te retrouver » et « j'essaierai de venir te retrouver ». Dans les deux cas, un engagement est verbalisé ; mais dans le premier, sa verbalisation est reconnue, à cause de sa

[576] En ce sens, il nous semble que parler de performativité du rituel revient à masquer la généalogie du concept de performatif, et à perdre de vue ce qu'il cherche précisément à expliquer.

[577] Austin éclaire cette idée par un contre-exemple : certaines tournures ne sont pas des performatifs parce que la disparition de la convention sur laquelle elle repose empêche les individus de leur conférer une existence, et de leur accorder un effet sur leurs comportements. Ainsi de la provocation en duel qui n'a plus d'effectivité dans la mesure où la pratique du duel a elle-même disparu : dès lors, dire « je te provoque en duel » n'est pas identifié par l'interlocuteur comme un acte transformant la relation et n'a de fait aucun effet. (J. L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, *op. cit.*, p. 60-61) De la même manière, dire « je te reçois comme mari » à son conjoint chez soi, sans témoins, n'a pas d'effet performatif, l'énonciation n'étant pas reçue comme un acte officiel, et ne suscitant donc pas de transformation du destinataire de l'énoncé.

forme même, comme obligeant. C'est l'identification d'une procédure, d'une tournure conventionnelle qui permet de reconnaître une énonciation pour ce qu'elle est et donc de lui conférer une capacité à modifier les choses. L'effet du performatif est donc largement intersubjectif et interactionnel : qu'il s'agisse de la promesse, de l'échange de consentements, du baptême d'un bateau, l'énonciation d'un performatif change moins le monde à proprement parler qu'elle ne modifie la forme et la nature des interactions possibles entre des sujets : dans le cas de la promesse, elle engage un sujet envers un autre et requalifie leurs rapports intersubjectifs autour de l'idée d'une obligation future ; dans le cas de l'échange des consentements, elle modifie le statut social des deux membres du couple, ce qui participe à transformer la nature de leurs relations avec leur famille, leurs proches, et l'ensemble des célibataires. La différence entre la promesse et l'échange des consentements réside d'ailleurs dans le degré de stipulation qui régit la forme de ces énoncés. La convention organisant la promesse est minimale – il suffit de dire « je promets » – lorsque celle relative à l'échange des consentements est plus contraignante : sont prescrites une certaine formulation, les modalités de la prise de parole, la mise en présence d'acteurs devant endosser des rôles différents (prêtre, futurs époux, témoins) et des positions au sein de l'église. En ce sens, si la formulation de la promesse peut n'engager qu'une relation intersubjective entre deux individus, l'échange des consentements, lui, est une énonciation plus complexe qui ne trouve sa force performative que dans sa validation par une autorité compétente – le prêtre ou le diacre – et sa reconnaissance par des témoins. Pour cette raison, ce performatif est en même temps un acte social à proprement parler : il ne modifie pas seulement la relation que les fiancés ont entre eux mais, plus largement, l'ensemble de leurs interactions possibles au sein du monde social. C'est l'horizon de leurs actions possibles qui se trouve reconfiguré : en répondant au dialogue initial à travers lequel ils rappellent publiquement les engagements qu'ils prennent l'un vis-à-vis de l'autre, puis en échangeant leurs consentements (voir tableaux ci-dessous), ils excluent *a priori* la possibilité d'avoir des relations avec d'autres partenaires et celle de demeurer sans enfants, ils se sont *a priori* engagés à une relation exclusive qui suppose de fonder un foyer, etc.

DIALOGUE INITIAL AVEC LES FUTURS EPOUX[578]
PREMIERE FORMULE

Prêtre – N. et N., vous avez écouté la parole de Dieu qui révèle la grandeur de l'amour humain et du mariage. Vous allez vous engager l'un envers l'autre dans le mariage. Est-ce librement et sans contrainte ?
Les futurs époux (séparément) – Oui.
Prêtre – En vous engageant dans la voie du mariage vous vous promettez amour mutuel et respect. Est-ce pour toute votre vie ?
Les futurs époux (séparément) – Oui (pour toute notre vie).
[*Prêtre* – Êtes-vous prêts à accueillir les enfants que Dieu vous donne et à les éduquer selon l'Évangile du Christ et dans la foi de l'Église ?
Les futurs époux (séparément) – Oui.]
Prêtre – Êtes-vous disposés à assumer ensemble votre mission de chrétiens dans le monde et dans l'Église ?
Les futurs époux (ensemble) – Oui.

ÉCHANGE DES CONSENTEMENTS PAR LES FUTURS EPOUX[579]
PREMIERE FORMULE

Le futur époux – Moi, N., je te reçois N. comme épouse et je promets de te rester fidèle, dans le bonheur et dans les épreuves, dans la santé et dans la maladie, pour t'aimer tous les jours de ma vie.
La future épouse – Moi, N., je te reçois N. comme époux et je promets de te rester fidèle, dans le bonheur et dans les épreuves, dans la santé et dans la maladie, pour t'aimer tous les jours de ma vie.

Cela requalifie la position qu'ils occupent au sein de la société et les interactions sociales qu'ils sont ou non en mesure d'avoir. En ce sens, ce n'est pas parce qu'ils sont les seuls – avec le prêtre – à prononcer les formules rituelles que le performatif n'agit que sur *leurs* relations. Au contraire : pour être effectif, le mariage doit entraîner une transformation du statut des époux reconnue par les autres membres de la société – c'est-à-dire sanctionnée par une reconfiguration des relations sociales au sein desquelles sont pris les mariés.

En quel sens peut-on alors dire que les énoncés performatifs ont un effet sur le sujet qui les formule ? Dans quelle mesure ce dernier est-il affecté par l'investissement en première personne de ces formules conventionnelles ? On a montré qu'un énoncé ne fonctionnait comme performatif qu'à la condition qu'il suive un certain nombre de règles et prescriptions. La question du rapport du sujet à l'énoncé

[578] CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Rituel romain de la célébration du mariage*, *op. cit.*, p. 35-36 ; les phrases entre crochets peuvent ne pas être prononcées si les futurs époux sont trop avancés en âge. Pour avoir accès aux autres formules, voir l'annexe 11.

[579] *Ibid.*, p. 39-40 ; les deux autres formules sont retranscrites dans l'annexe 11.

qu'il formule semble ainsi être un point aveugle de la théorie austinienne – que l'énonciateur s'y investisse ou non, qu'il y croie ou non, s'il est bien prononcé, le performatif fonctionnera de la même manière. Foucault caractérise ainsi le modèle de la subjectivation en le distinguant des types d'effets dont est susceptible un performatif :

> Celui qui ouvre la séance par le seul fait qu'il dit "la séance est ouverte", faut-il encore qu'il en ait l'autorité et qu'il soit le président de la séance. Celui qui dit "je m'excuse" ne fera un énoncé performatif qu'à partir du moment où, effectivement, il se trouve dans une situation telle que, ayant offensé son interlocuteur ou se trouvant dans telle et telle situation vis-à-vis de lui, il pourra ou devra s'excuser. […] Mais si ce statut est indispensable pour l'effectuation d'un énoncé performatif, en revanche peu importe, pour qu'il y ait énoncé performatif, qu'il y ait un rapport en quelque sorte personnel entre celui qui énonce et l'énoncé lui-même. Autrement dit, de façon tout à fait empirique, le chrétien qui dit "je te baptise" en faisant les gestes qu'il fait, peu importe qu'il ne croie ni à Dieu ni à Diable. À partir du moment où il aura effectivement fait ce geste et prononcé ces paroles dans les conditions requises, il se trouvera avoir baptisé et l'énoncé sera performatif. Le président qui dit "j'ouvre la séance", peu importe si la séance le barbe tout à fait ou s'il somnole. Il aura dit "la séance est ouverte"[580].

Foucault insiste ici sur le fait que l'effet du performatif ne découle en aucun cas du type de rapport par lequel son énonciateur s'y lie : l'identité du sujet de l'énonciation n'est pertinente à la réalisation du performatif qu'en tant qu'il s'agit d'une identité sociale. Parce que le succès d'un énoncé performatif ne dépend que du suivi scrupuleux d'une procédure, sa prononciation n'ordonne aucun investissement subjectif et ne conduit à aucun travail de soi sur soi pour en devenir l'auteur adéquat. Faut-il alors en conclure que l'énonciation d'énoncés prescrits n'a aucun effet sur le sujet qui leur prête sa voix ?

On a montré que la force du performatif réside dans sa propension, lorsqu'il est convenablement effectué, à changer la configuration interactionnelle au sein de laquelle se trouvent pris les sujets, et donc la manière dont ils se rapporteront à leurs actions futures et les qualifieront. La prononciation par les futurs époux des consentements a des effets sociaux directs : ce faisant, ils s'objectivent pour la première fois comme tels devant prêtre, témoins, proches. Si le performatif a un effet, dans ce cadre, ce n'est donc jamais qu'en tant que la formulation de l'énoncé rituel change la dénomination des conjoints qui, de fiancés, deviennent mariés ou époux. La liturgie du mariage n'a donc, fondamentalement, d'autre effet que d'acter la transformation d'une appellation, c'est-à-dire de requalifier la relation intersubjective des membres du couple. Néanmoins, comme cette énonciation performative passe par une procédure qui implique nécessairement la présence d'une autorité ecclésiastique et des témoins, elle suppose qu'en se *présentant comme* mari et femme dans l'échange des consentements, les nouveaux époux sont en même temps *reconnus comme* tels par leur entourage. Dès lors, l'énonciation du performatif détermine l'actualisation d'un nouveau réseau interactionnel et relationnel qui va donner leur identité aux nouveaux époux et participer à conférer un sens et une valeur à leurs futures actions.

Par la formulation de leurs consentements, énoncés qui affirment leur union, les époux *font* donc ce qu'ils *disent* faire, c'est-à-dire qu'en se présentant explicitement comme époux ils acceptent de se lier à cette

[580] M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres : cours au Collège de France, 1982-1983*, F. Gros (éd.), Paris, Gallimard le Seuil, 2008, p. 61.

identité et l'acquièrent effectivement. Mais l'énonciation de ces consentements est par ailleurs précédée par le dialogue initial – dont la formulation est rappelée plus haut – qui rappelle explicitement les obligations que les futurs époux acceptent en se mariant. Les énoncés du dialogue initial sont eux aussi des énoncés performatifs dans la mesure où ils *font* ce qu'ils *disent*, c'est-à-dire où, en affirmant accepter les obligations liées au statut de marié, le fiancé accepte *effectivement* d'être contraint par ces obligations. Celles-ci ne sont pas absolument contraignantes : on sait bien, par exemple, que même si les époux catholiques s'engagent « pour toute [leur] vie », il arrive fréquemment qu'ils se séparent. Elles réorganisent en revanche le champ interactionnel des nouveaux époux dans la mesure où l'ensemble de leurs futures actions – avoir ou ne pas avoir d'enfants, se rester ou non fidèle, divorcer ou finir leurs jours ensemble, etc. – prendront alors leur signification et leur valeur à partir des attentes liées à cette identité sociale dont ils se sont réclamés en prononçant la formule rituelle au cours du mariage. Cela passe notamment par le fait d'adopter un certain nombre de comportements qui se donnent comme conformes aux injonctions de l'Église et aux attentes des proches, et qui amènent *de facto* à investir une nouvelle identité sociale : qu'il s'agisse du changement de nom de l'épouse, du fait de déménager pour fonder un nouveau foyer à deux, d'avoir un enfant, ou encore de changer de travail. Ces logiques sont apparues de manière particulièrement évidente dans le cas du changement de nom de l'épouse, qui, avant de passer par une démarche officielle, se traduit souvent par une modification des appellations mobilisées pour s'adresser à la nouvelle mariée. Stéphanie, à l'occasion d'un entretien après son mariage, me confie ainsi avoir pris conscience de son nouveau statut lors d'une interaction avec son oncle après la cérémonie.

> *Stéphanie* – Et puis quand j'ai réalisé que j'avais changé de nom de famille, aussi, ça, ça m'a fait mal au cœur. J'ai pleuré toutes les larmes de mon corps. […] Quand mon oncle m'a dit… je sais plus ce qu'il m'a dit, mais il m'a dit…
> *Xavier* – « Au revoir madame Banier ! »
> *Stéphanie* – Voilà. Au revoir madame Banier. Et là, ça m'a fait un choc… énorme. En plus, que ce soit quelqu'un de ma famille qui me le dise ; après il m'a dit « ah, ben oui, tu t'appelles plus Gassette. », enfin, là, je sais pas, ça m'a fait comme un électrochoc et là je me suis dit « oh, là, c'est horrible ! » […] Je sais pas, j'avais l'impression de quitter ma famille en fait. Le fait que ce soit quelqu'un de ma famille qui me le dise, eh ben c'était pas comme quand c'est quelqu'un de Xavier, de la famille de Xavier, qui… ça fait un peu je l'accueille, voilà. Là, c'était vraiment, ça y est, tu es partie de chez nous, quoi. Et du coup je me suis sentie un peu, pas exclue, mais, pas rejetée non plus, c'est pas ce que je veux dire, mais…[581]

Il apparaît ainsi clairement qu'un effet essentiel des énoncés rituels conçus comme performatifs repose sur la manière dont ils lient les individus à une identité, à laquelle ils sont notamment attachés par le regard de ceux qui ont assisté à la cérémonie. Cette manière de se lier à une identité sociale conduit alors à

[581] Entretien semi-directif de trois heures, réalisé en octobre 2015 auprès de Stéphanie et Xavier, à mon domicile.

la mise en place de nouvelles interactions ou relations, à la reconfiguration du champ des actions possibles et donc à la réalisation de changements objectifs qui apparaissent alors aux principaux concernés comme des effets probants du mariage[582].

De ce point de vue, donc l'énonciation d'un performatif a des effets qui semblent plus sociaux que *subjectivants* au sens où on a défini ce concept plus haut. Le performatif subjective moins qu'il n'*objective* en réalité un sujet et le contraint de se lier à une identité sociale et à se conformer à certaines attentes relatives à cette identité[583]. Cette objectivation a une dimension fondamentalement sociale dans la mesure où, le mariage impliquant de manière nécessaire des témoins, ce sont eux qui, par leur regard, par la manière dont ils vont ensuite se rapporter aux époux, avoir des attentes ou se comporter à leur égard, vont participer à fixer durablement leur identité de couple, en se faisant les *media* des injonctions concernant les conduites associées à chaque étiquette sociale. L'énonciation rituelle participe à transformer l'identité du sujet en tant non seulement qu'elle le fait se présenter comme endossant cette identité, mais aussi en tant qu'elle fait d'autrui le garant du maintien de cette assignation[584].

2.3 Les énoncés rituels font-ils ce qu'ils disent ?

Si on suit le modèle du performatif développé par Austin, et qu'on envisage que les énoncés qui composent la liturgie du mariage font advenir ce qu'ils énoncent, il apparaît que l'énonciation de ces formules rituelles est moins subjectivante qu'elle n'a des effets sociaux en tant qu'elle reconfigure le réseau relationnel des époux et requalifie leurs interactions futures. Une telle analyse est, sous de nombreux aspects,

---

582 On retrouve la même logique en ce qui concerne, par exemple, le déménagement. Cela apparaît notamment au cours d'un entretien avec Sylvia et Marc-Antoine à l'issue de leur mariage, où ils me racontent qu'ils vont bientôt déménager : « *Sylvia* – Nan mais je comprends un peu mieux le choix des gens maintenant. Je comprends un peu mieux pourquoi mon frère est parti vivre en Argentine, enfin je comprends… Maintenant, ce qui compte, c'est qu'on soit bien quoi. J'ai un peu changé mes priorités. Enfin, je sais pas si elles étaient très fixées avant, mais maintenant elles sont claires. […] Et il y a aussi le côté où il y a vachement de gens qui nous ont dit "alors, maintenant que vous êtes mariés, où est-ce que vous allez habiter ?" Enfin, alors que, pour moi, y'a pas un lien… vu qu'on habitait ensemble pour moi y'avait pas un lien direct, mais en fait il y en a plein qui déménagent après être mariés. Enfin, nous, c'est pas lié du tout parce qu'on habite déjà ensemble, mais finalement il y a plein de gens qui habitent soit carrément pas dans la même ville, soit je sais pas. […] Mais moi je sais très bien par exemple que ça paraîtra normal aux yeux de quasiment toute ma famille. Ils seront tristes que je sois plus à Chablis, mais ils ne trouveront pas ça bizarre de dire en gros "bon, ben tu vas vivre dans la région de ton mari". » (Entretien semi-directif de deux heures, réalisé en février 2016 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, chez eux, à Chambertin).

583 De ce point de vue, on entend « objectivation » en un sens foucaldien, puisque ce concept permet au philosophe de penser une « forme de pouvoir » qui « s'exerce sur la vie quotidienne immédiate, qui classe les individus en catégories, les désigne par leur individualité propre, les attache à leur identité, leur impose une loi de vérité qu'il leur faut reconnaître et que les autres doivent reconnaître en eux. C'est une forme de pouvoir qui transforme les individus en sujets. » (M. FOUCAULT, « Le sujet et le pouvoir », *op. cit.*, p. 1046)

584 De ce point de vue, une étude de la célébration du mariage permet de voir à quel point autrui conditionne et rend possible toute objectivation – en son sens foucaldien d'attachement des individus à une identité. Si Foucault tend à faire des processus d'objectivation les effets d'un « pouvoir » qui peut paraître abstrait (*Id.*), le cas du mariage nous semble permettre de rendre visible qu'un des *media* fondamentaux de l'attachement à une identité, de classement des individus dans des catégories, et de développement d'attentes relatives à ces individus à partir de leur catégorisation réside dans les relations intersubjectives. C'est parce que le regard d'autrui conditionne pour le sujet qui interagit avec lui un ensemble d'interactions possibles ou non, une manière de juger et de normer son action, qu'il est ce qui renforce son sentiment ou sa reconnaissance d'appartenir à une certaine catégorie.

tout à fait opératoire, mais elle revient finalement à ne prendre en charge que des énoncés isolés, et pas l'agencement interactionnel dans lequel ils sont pris. On voudrait maintenant proposer de compléter cette analyse en repartant d'une approche plus macroscopique de la liturgie du mariage, et en envisageant l'agencement de séquences qui la composent. À partir de là on se demandera si la fonction des énoncés stipulés qui composent la célébration est bien, pour reprendre la formule par laquelle Bruno Ambroise synthétise la fonction qu'Austin assigne aux performatifs, de « faire advenir ce dont ils parlent[585] ».

La liturgie du mariage peut être décomposée en trois grands échanges discursifs : le dialogue initial, qui a lieu entre le prêtre et les époux ; l'échange et la réception des consentements ; la bénédiction nuptiale (qui est introduite dans la liturgie du mariage par le *Rituel* de 2005). Cela ne signifie pas que la liturgie du mariage n'englobe aucun autre acte de discours – le prêtre bénit les alliances entre la réception des consentements et la bénédiction nuptiale, puis a lieu une prière des époux et une prière universelle – ; mais c'est l'articulation de ces trois échanges qui donne sa réalité à l'union[586]. Comme le met en valeur la Figure 12, le point nodal de la liturgie du mariage réside en réalité dans le temps des consentements – qui se dédouble lui-même en deux moments, l'échange et la réception des consentements.

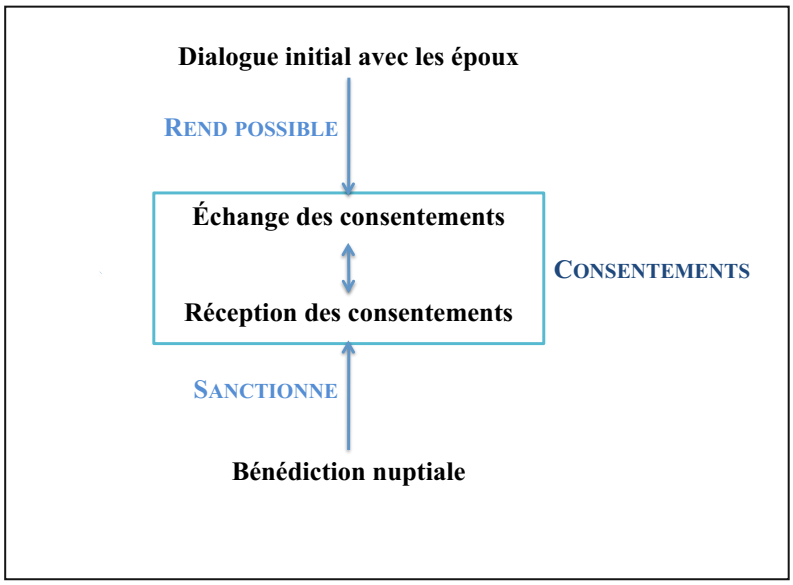

Figure 12 - Articulation des trois principaux actes de discours qui composent la liturgie du mariage

585 B. AMBROISE, « Performativité et actes de parole. », *op. cit.*, p. 3 ; disponible sur : https://halshs.archives-ouvertes.fr/file/index/docid/430074/filename/Performativite_et_actes_de_parole.pdf.

586 Comme le souligne Geoffroy Bovens, l'apparition de la bénédiction nuptiale dans la liturgie du mariage rend « plus clair désormais que la célébration liturgique du mariage comporte deux pôles, l'un qui est de l'ordre de l'initiative des époux – le consentement –, l'autre qui est comme le sceau imprimé par Dieu – la bénédiction nuptiale. » (G. BOVENS, « "Envoie sur eux la grâce de l'Esprit Saint". Le nouveau rituel romain de la célébration du mariage », *Nouvelle revue théologique*, vol. 3, nº 128, 2006, p. 414) Comme le précise par ailleurs André Haquin, prêtre et théologien, si un chapitre du *Rituel* de 2005 est consacré aux « Adaptations à préparer par les soins des conférences épiscopales », celles-ci ne peuvent se faire qu'« à la condition minimale que le ministre demande et reçoive le consentement, selon la règle en vigueur depuis le décret tridentin *Tametsi* (1564) et donne la bénédiction nuptiale. » (A. HAQUIN, « Le nouveau rituel du mariage (2005) », *op. cit.*, p. 522) On voit ainsi que les consentements et la bénédiction nuptiale sont les deux éléments centraux du rituel.

Un premier temps est donc constitué du dialogue initial avec les époux[587], qui est décrit par l'institution comme un moyen de vérifier que les conditions de l'union sont remplies : ce n'est qu'une fois ces conditions vérifiées que le prêtre peut accepter que soient échangés les consentements. Les questions du prêtre rappellent, en présence de témoins, ce à quoi les fiancés acceptent de s'engager en s'unissant catholiquement, et donc le réseau d'obligations qui sera associé à leur futur statut[588]. Reste que ce dialogue initial présente la caractéristique de n'être pas à proprement parler un *dialogue* à cause de l'asymétrie interne à la situation d'interlocution : alors que le prêtre pose une série de questions, les futurs époux doivent se contenter de répondre par un « oui » elliptique. Si la prononciation de ces formules rituelles est présentée comme la manifestation des intentions des époux[589], ce ne sont en fait jamais les époux qui sont les auteurs des énoncés supposés rendre raison des engagements qu'ils prennent. Le dialogue est structuré de telle sorte que c'est le prêtre qui décrit pour eux les engagements que les futurs époux s'apprêtent à prendre, ceux-ci se contentant d'y acquiescer – et ce, selon des modalités stipulées, puisque le contenu de leur réponse, ainsi que la manière dont ils doivent la formuler (ensemble ou séparément) sont entièrement déterminés par le *Rituel Romain de la célébration du mariage*. Premier paradoxe, donc : le dialogue initial est supposé révéler des intentions subjectives et personnelles qu'en réalité il dissimule fondamentalement. Plus qu'elle ne participe à rendre perceptible la volonté des futurs époux, la réalisation de cette séquence discursive donne sa signification à l'échange des consentements qui suit, en explicitant le sens que les locutions « être ma femme » ou « être mon mari » ont au sein de l'Église.

La prononciation du dialogue initial ouvre ainsi sur l'échange de consentements, au cours duquel les époux se donnent le sacrement l'un à l'autre[590].

---

587 Voir les différentes formules en annexe 11.

588 « Il s'agit […] de résumer en quelques mots ce qu'est le mariage et d'inviter les fiancés à exprimer leur intention. Car le mariage procède bien d'une décision personnelle, exprimée publiquement devant le ministre de l'Église et la communauté rassemblée, et confirmée par la grâce de Dieu. » (G. BOVENS, « "Envoie sur eux la grâce de l'Esprit Saint" », *op. cit.*, p. 409-410)

589 Ce que met d'ailleurs en valeur la formule suivante du prêtre, par laquelle il sanctionne la bonne réception de l'accord des fiancés et les invite à échanger leurs consentements : « Puisque vous êtes *décidés* à vous engager dans les liens du mariage, en présence de Dieu et de son Église, donnez-vous la main et échangez vos consentements. » (CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Rituel romain de la célébration du mariage*, *op. cit.*, p. 37 ; c'est nous qui soulignons).

590 C'est là une des particularités du rituel de mariage au sein de la liturgie catholique : c'est le seul rituel où ce sont les époux qui se donnent le sacrement l'un à l'autre. C'est un point que les animateurs CPM ne manquent jamais de souligner lors de la préparation. Par exemple, lors d'une session de préparation en janvier 2015 : « Laurent rappelle que, dans le sacrement, Dieu se rend présent et montre son amour aux hommes. Pour tous les sacrements, le prêtre est le ministre du sacrement. Mais, souligne Laurent, pas pour le mariage : dans le mariage, "c'est vous", et le prêtre joue le rôle de témoin. Lydia intervient, assez bas : "C'est la pression !" Quelques-uns autour d'elle rient. Laurent lui-même fait une blague : "Qu'est-ce qu'on vous fait porter !" » (Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM menée par Laurent et Nadine, à l'église de Chambertin, en janvier 2015)

ÉCHANGE DES CONSENTEMENTS PAR LES FUTURS EPOUX[591]	
PREMIERE FORMULE	DEUXIEME FORMULE
Le futur époux – Moi, N., je te reçois N. comme épouse et je promets de te rester fidèle, dans le bonheur et dans les épreuves, dans la santé et dans la maladie, pour t'aimer tous les jours de ma vie. *La future épouse* – Moi, N., je te reçois N. comme époux et je promets de te rester fidèle, dans le bonheur et dans les épreuves, dans la santé et dans la maladie, pour t'aimer tous les jours de ma vie.	*Le futur époux* – N., veux-tu être ma femme (mon épouse) ? *La future épouse* – Oui (je le veux). Et toi, N., veux-tu être mon mari (mon époux) ? *Le futur époux* – Oui (je le veux). Moi, N., je te reçois N. comme épouse et je serai ton époux. Je promets de t'aimer fidèlement dans le bonheur et dans les épreuves tout au long de notre vie. *La future épouse* – Moi, N., je te reçois N. comme époux et je serai ton épouse. Je promets de t'aimer fidèlement dans le bonheur et dans les épreuves tout au long de notre vie.

Par contraste avec le dialogue initial, l'échange des consentements est fondé sur une radicale symétrie, puisque les deux interlocuteurs y répètent mot pour mot les mêmes phrases. La deuxième formule reprend par ailleurs (comme la troisième et la quatrième) la forme du dialogue initial, puisque l'échange met en scène un jeu de questions et réponses positives. L'échange des consentements s'articule autour de formules par lesquelles les fiancés se « reçoivent » comme époux, et, en se présentant comme tels, le deviennent. Mais pour que ce consentement soit bien admis et entériné, il doit être reconnu formellement par le prêtre – la réception des consentements le *constitue* donc en consentement réel et effectif. Dieu, qui n'avait été convoqué jusque-là que comme l'auteur de la Parole entendue dans le cadre de la liturgie de la parole ou comme associé à la perspective d'enfants futurs (voir dialogue initial), est désormais convoqué comme un terme de l'interaction.

[591] CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Rituel romain de la célébration du mariage*, *op. cit.*, p. 39-40 ; les deux autres formules sont retranscrites dans l'annexe 11.

RECEPTION DU CONSENTEMENT[592]	
PREMIERE FORMULE	DEUXIEME FORMULE
Ce consentement que vous venez d'exprimer en présence de l'Église, que le Seigneur le confirme, et qu'il vous comble de sa bénédiction. Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas.	Que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu qui a uni nos premiers parents dans le paradis, confirme et bénisse dans le Christ le consentement que vous venez d'exprimer en présence de l'Église. Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas.

Ainsi, si, dans l'échange des consentements les fiancés semblent se parler l'un à l'autre et se constituer l'un pour l'autre époux et épouse, la réception des consentements reconfigure fondamentalement le sens et la portée de ce qui vient d'avoir lieu. Est commune aux deux formulations de la réception que Dieu confirme et bénit le consentement : par cette formulation, le prêtre rappelle que l'union est le fait de l'expression individuelle des époux (« ce consentement *que vous venez d'exprimer* ») et que celle-ci est reconnue par Dieu – reconnaissance elle-même transmise par l'entremise du prêtre. Pourtant, la phrase qui conclut la réception du consentement présente l'union non plus comme reconnue et bénie par Dieu, mais comme un acte de Dieu lui-même (« *Ce que Dieu a uni*, que l'homme ne le sépare pas »). Cette formulation crée une sorte de flou sur la valeur des consentements qui ont été échangés et sur la fonction occupée par les différents protagonistes. D'abord, le prêtre annonce aux époux que ce qu'*ils* ont dit *devant lui* est confirmé par Dieu *par sa voix* – il se contente de redoubler le propos des époux en leur expliquant le sens de ce qu'ils viennent de faire. Mais, en même temps, il affirme que l'union ne dépend pas de l'énonciation des époux mais de l'action divine. La réception des consentements caractérise donc rétrospectivement l'échange de ces consentements comme un acte paradoxal, où les époux sont à la fois présentés comme les auteurs de leur union et dépossédés de leur acte. Le sacrement est ainsi présenté comme un acte libre des époux, qui, dès lors, devient un acte de Dieu sur lequel l'homme ne doit plus intervenir (« que l'homme *ne le sépare pas* ») : le couple d'époux est à la fois présenté comme sujet et objet de l'acte rituel, et placé dans une position complexe qui ne permet plus d'identifier clairement *par où* et *comment est advenue* la réalisation du sacrement. C'est en ce sens qu'il est nécessaire de penser la séquence que sont les consentements à partir de l'articulation de l'échange et de la réception des consentements – l'un ne pouvant exister sans l'autre.

Enfin, dernier élément de cette séquence triadique autour de laquelle s'articulent toutes les autres composantes de la liturgie du mariage, la bénédiction nuptiale vient sanctionner et entériner l'union. D'un point de vue théologique, cette bénédiction nuptiale est ainsi décrite aux époux : « Dieu lui-même vous consacre ; il vous donne son Esprit Saint, pour réaliser la triple mission qu'il vous confie[593] ».

[592] *Ibid.*, p. 42-43.

[593] CENTRE NATIONAL DE PASTORALE LITURGIQUE, *Notre mariage à l'église*, Paris, Éditions du Cerf, 2009, p. 18.

BENEDICTION NUPTIALE N. 1[594]

Prêtre – Père saint, tu as créé l'homme et la femme pour qu'ils forment ensemble ton image dans l'unité de la chair et du cœur, et accomplissent ainsi leur mission dans le monde.
Afin de révéler le dessein de ta grâce, tu as voulu que l'amour de l'homme et de la femme soit déjà un signe de l'Alliance que tu as conclue avec ton peuple, et tu veux que dans le sacrement de mariage l'union des époux exprime le mystère des noces du Christ et de l'Église.
Nous te prions de bénir N. et N., de les prendre sous ta protection, et de mettre en eux la puissance de ton Esprit Saint.
Fais que, tout au long de leur vie commune sanctifiée par ce sacrement, ils échangent entre eux les dons de ton amour, et qu'en étant l'un pour l'autre un signe de ta présence, ils deviennent un seul cœur et un seul esprit.
Accorde-leur de pouvoir assurer par leur travail la vie de leur foyer [et d'élever leurs enfants selon l'Évangile pour qu'ils fassent partie de ta famille éternellement].
Accorde à N. – (l'épouse) – la plénitude de ta bénédiction : qu'elle réponde à sa vocation d'épouse [et de mère], qu'elle soit par sa pureté de cœur et sa tendresse la joie de sa maison.
Accorde aussi ta bénédiction à N. – (l'époux) – : qu'il se dévoue à toutes ses tâches d'époux fidèle [et de père attentif].
(Et puisqu'ils vont maintenant partager le repas de ton eucharistie,) Père saint, donne-leur à tous deux la joie d'être un jour tes convives au festin de ton Royaume. Par Jésus, le Christ, notre Seigneur.
Tous – Amen.

Dans la bénédiction nuptiale, le prêtre s'adresse directement à Dieu, qui, parce qu'il a été convoqué par la réception des consentements comme un terme de l'interaction, peut être investi du statut d'interlocuteur par le prêtre. L'usage de verbes comme « nous te prions », d'impératifs comme « fais que » ou « accorde-leur », décrit la bénédiction divine annoncée dans la réception des consentements de manière indirecte : est moins présenté ce que *fait* Dieu que ce qu'on lui demande de faire. Le *Rituel* prescrit que la bénédiction se conclue par l'énonciation collective de la formule rituelle « Amen » (« Ainsi soit-il »), qui fait intervenir pour la première fois la voix de l'assemblée, qui devient alors le garant de la réalisation de cette bénédiction qui n'a pour l'instant été présentée que comme une prière ou une demande. Les époux, eux, sont désormais mentionnés en troisième personne, alors même que, d'un point de vue grammatical, celle-ci est une « non-personne », qui exclut ce qu'elle désigne de l'interaction dialogique et le constitue en objet plutôt que sujet du discours[595]. Les jeunes époux ne sont donc plus convoqués ici en tant que sujets, mais

[594] CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Rituel romain de la célébration du mariage*, *op. cit.*, p. 55-56. Les autres formules de la bénédiction nuptiale sont retranscrites dans l'annexe 11.

[595] Comme le souligne le linguiste Émile Benveniste, « il faut garder à l'esprit que la "3e personne" est la forme du paradigme verbal (ou pronominal) qui ne renvoie *pas* à une personne, parce qu'elle se réfère à un objet placé hors de

en tant qu'objets de la volonté de Dieu. Dans la bénédiction nuptiale n. 1 (mais on retrouve exactement les mêmes traits saillants dans les autres formules, transcrites dans l'annexe 11), les multiples occurrences de « tu as voulu que » font du mariage présent un effet du dessein divin, tandis que les époux sont décrits comme des « signes » renvoyant à autre chose qu'eux-mêmes – qu'il s'agisse de l'amour de Dieu pour son peuple ou de sa présence. Non seulement, donc, les époux passent de la position de sujet de l'énonciation à celle d'objet du discours, mais, plus encore, dans ce discours, ils sont dépossédés de toute intention subjective, et renvoyés au statut de *signes* ou de *symboles*, de manifestations objectives renvoyant à une réalité qui les dépasse[596]. Dans toutes les formules de bénédiction, on retrouve des références explicites aux piliers que les époux se sont engagés à respecter dans le dialogue initial (« Accorde-leur […] d'élever leurs enfants selon l'Évangile » (Bénédiction n. 1) ; « accorde-leur […] qu'ils se gardent fidèles l'un à l'autre et qu'ils soient de vrais témoins du Christ. » (Bénédiction n. 2) ; etc.). Si, dans le dialogue initial, les époux se sont engagés en première personne à suivre les piliers du mariage catholique, ce qu'ils ont promis au prêtre – et qu'ils se sont en même temps promis l'un à l'autre –, est désormais présenté comme ne dépendant ni de leur engagement, ni de leur volonté, mais de celle de Dieu. La bénédiction nuptiale constitue donc rétrospectivement le dialogue initial comme une promesse paradoxale. En effet, une promesse ne peut être considérée comme telle à proprement parler qu'à la condition qu'elle se donne comme impliquant une décision que seule la personne auteure de la promesse peut effectuer[597]. Dans la bénédiction nuptiale, les époux sont en fait dépossédés de leur promesse, puisqu'elle est désormais présentée comme un engagement qui n'est pas un effet de leur volonté, mais un effet du dessein divin.

À la fois auteurs et non-auteurs de leur engagement, à la fois constitués comme époux par la bénédiction de Dieu qui s'énonce pourtant comme une demande, les époux sont ainsi amenés à investir une relation paradoxale à leur action passée. La réalisation de l'union est ainsi garantie par sa bénédiction par Dieu, lui-même ayant une forme de présence difficilement saisissable : s'il est rendu présent dans la réception

---

l'allocution. Mais n'existe et ne se caractérise que par opposition à la personne *je* du locuteur qui, l'énonçant, la situe comme "non-personne". » (É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale I*, 1966, *op. cit.*, p. 265)

[596] On notera que ce point, loin d'être anodin, est au cœur de nombreuses discussions théologiques. En effet, selon le Code de droit canonique de 1917 et celui de 1983, ce sont les époux qui se donnent le sacrement, en sorte que « c'est le consentement des époux qui fait le mariage (c. 1057/1). » (A. HAQUIN, « Le nouveau rituel du mariage (2005) », *op. cit.*, p. 531) Ce point ne fait pourtant pas l'objet d'un consensus, puisque « plusieurs auteurs estiment que, sans abandonner l'importance du consentement des époux, la place du ministre de l'Église doit être davantage prise en compte dans la sacramentalité du mariage. » (*Id.*) Dès lors, on peut comprendre l'insertion de la bénédiction nuptiale dans la liturgie du mariage comme une manière de ne plus faire des époux les seuls ministres du sacrement – ce qui est d'ailleurs l'interprétation de Haquin : « Une telle vision est encouragée par le renforcement de la bénédiction nuptiale, signe du don de Dieu et lieu qui exprime l'action sanctificatrice de l'Esprit Saint en faveur des baptisés accédant au "mariage dans le Seigneur". En effet, un sacrement se reçoit et l'altérité du ministre de l'Église est le signe que le salut est gratuit et vient de Dieu. Le rapprochement du consentement et de la bénédiction nuptiale, accepté par le Saint-Siège, n'est-il pas le signe que la ministérialité du sacrement est partagée ? » (*Id.*) On voit ainsi que les théologiens se trouvent eux aussi pris dans l'ambiguïté générée par l'organisation et l'agencement des discours rituels, au point qu'ils ne parviennent pas non plus à déterminer clairement comment distinguer les sujets et les objets du sacrement.

[597] En effet, le sens fondamental de la promesse réside dans le fait qu'en promettant j'engage mon moi futur à la réalisation d'une action. Searle traduit cette idée ainsi : « *Dans l'expression de p, L prédique à propos de L un acte futur C.* […] Dans une promesse, un acte doit être prédiqué à propos du locuteur, et cet acte ne peut se situer dans le passé. Je ne peux pas promettre d'avoir fait quelque chose, et je ne peux pas promettre que quelqu'un d'autre fera quelque chose » (J. R. SEARLE, *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage*, Paris, Hermann, 1972, p. 99).

des consentements et la bénédiction nuptiale, il ne l'est qu'à travers la voix du prêtre lui-même, qui le convoque en deuxième personne. Finalement, Dieu apparaît dans la bénédiction nuptiale comme le réel auteur du sacrement – mais un auteur paradoxal, puisqu'il n'est pas tout à fait sujet de cette action, à laquelle il n'est convoqué qu'en deuxième personne[598].

À partir de ces éléments, on peut revenir à l'étude de la Figure 12 et l'approfondir (Figure 13) : les actes d'énonciation qui constituent le rituel lui-même se fondent sur la récitation d'énoncés qui présentent la caractéristique de faire autre chose que ce qu'ils disent explicitement faire. Ainsi, l'articulation du dialogue initial et de l'échange des consentements constitue apparemment ce dernier comme l'expression, par chacun des conjoints, d'une intention personnelle – expression paradoxale, dans la mesure où, loin d'être la manifestation d'une disposition interne, l'échange des consentements – aussi bien que les réponses aux questions du prêtre dans le dialogue initial – consiste en la récitation de formules prescrites par l'Église. Cette expression d'intention s'apparente à une promesse : les fiancés s'engagent en première personne, vis-à-vis de l'Église qui s'apprête à consacrer leur mariage, l'un vis-à-vis de l'autre et vis-à-vis de leurs témoins et de l'assemblée, à adopter la conduite que la communauté catholique désigne par le nom de « mariage » et qui est synthétisée en quatre piliers. Mais cette promesse est elle-même constituée comme un paradoxe, dans la mesure où dès la bénédiction nuptiale, l'engagement pris par les mariés est présenté comme ne pouvant être tenu par eux seuls et nécessitant l'intervention divine.

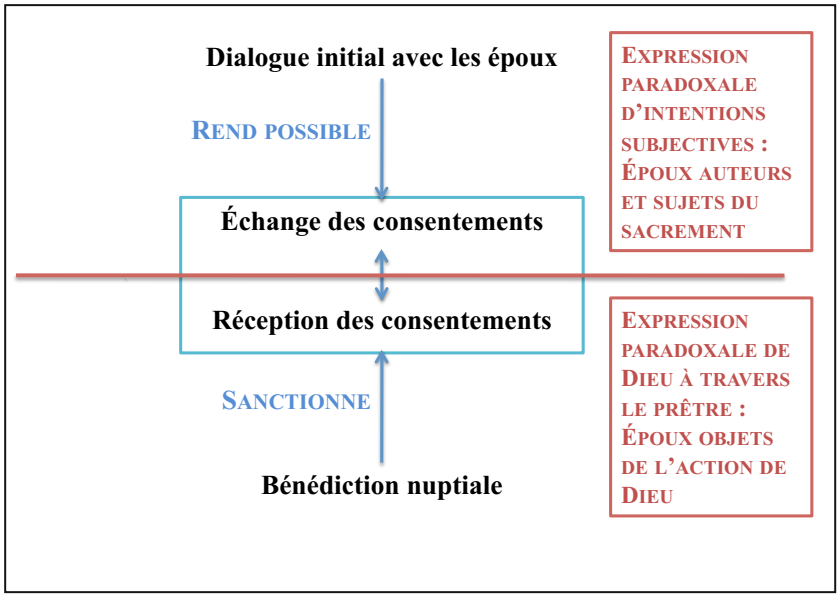

Figure 13 - Structuration interne des principaux actes de discours qui composent le sacrement

[598] Cette deuxième personne présente la particularité, selon Benveniste, d'être dans une position d'extériorité par rapport au « je » : « "ego" a toujours une position de transcendance à l'égard de *tu* ; néanmoins aucun des deux termes ne se conçoit sans l'autre ; ils sont complémentaires, mais selon une opposition "intérieur/extérieur" » (É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale I*, 1966, *op. cit.*, p. 260). S'il existe une sorte de « réversibilité » des deux personnes, Benveniste rappelle que le « je » transcende le « tu » dans la mesure où celui qui parle en première personne est à proprement parler le vrai sujet, puisqu'il est le point de vue à partir duquel la réalité est décrite.

Une analyse de la manière dont s'agencent les différentes énonciations qui constituent la liturgie du mariage met ainsi en évidence que leur prononciation ne consiste pas nécessairement à réaliser ce qu'elles annoncent. La spécificité des énoncés rituels réside ici dans le fait qu'ils *ne font pas ce qu'ils disent faire*. Qu'il s'agisse de la promesse que se font les fiancés, de l'idée qu'ils expriment leurs intentions les plus intimes ou qu'ils se donnent le sacrement l'un à l'autre, tous les actes discursifs sont explicitement présentés comme *faisant* quelque chose (promettre, exprimer, lier, etc.) que, de fait, subjectivement, ils *empêchent*. Ou, pour le dire autrement : le rapport entre ce qui est dit et la manière dont cela est dit d'une part, et entre les énoncés entre eux d'autre part, crée une disjonction entre le sens apparemment donné à l'engagement dans l'énonciation et la nature de l'expérience qu'est cette énonciation en première personne. Tout cela participe à rendre indiscernable le moment de la réalisation du sacrement à proprement parler : le dispositif tend à parasiter toute capacité des agents à comprendre le sens de leurs actions et à décrire clairement ce qui a été effectué pour aboutir à la transformation de statut du couple, le faisant passer de « fiancé » à « marié ». C'est précisément dans cette indistinction que réside alors la force de ces actes discursifs : formuler en première personne ces énoncés met dans une position complexe et fait prononcer des propos intriquant plusieurs niveaux discursifs qui tendent à créer une expérience difficilement descriptible ou explicable à travers un modèle narratif causal simple.

En ce sens, les énoncés rituels qui constituent la liturgie du mariage, et qui ont pourtant servi de modèle à l'élaboration du concept de performatif, ne fonctionnent pas tout à fait, ou exclusivement, comme tels. Si ces énoncés ont pour fonction « de faire advenir ce dont ils parlent[599] » ils ne le font pas *en faisant ce qu'ils disent*. La spécificité des énoncés stipulés qui sont prononcés dans le cadre de la liturgie du mariage est ainsi fondée sur un processus que Houseman et Severi ont qualifié de « condensation rituelle[600] » qui les conduit à accomplir socialement ce qu'ils disent faire tout en créant une indétermination sur la nature de ce qui a été fait – l'effet de l'énonciation n'étant ainsi pas transparent au contenu de son énoncé. C'est dans cette indétermination que se situe, à notre sens, la portée subjectivante de l'engagement dans l'énonciation rituelle : parce que le sens de ce qui a été fait n'est jamais clair, les actions qui constituent le mariage catholique actent moins une transformation qu'elles ne donnent sa forme à une expérience difficile à saisir, et qui impliquent un tâtonnement et un travail réflexif pour s'en sentir pleinement sujet.

[599] B. AMBROISE, « Performativité et actes de parole. », *op. cit.*, p. 3 ; disponible sur : https://halshs.archives-ouvertes.fr/file/index/docid/430074/filename/Performativite_et_actes_de_parole.pdf.

[600] Par condensation rituelle, les deux auteurs désignent « l'association, dans une même séquence d'action, de modes de relation dont on présume ordinairement qu'ils s'excluent mutuellement ». (M. HOUSEMAN et C. SEVERI, *Naven ou le donner à voir*, *op. cit.*, p. 208)

3. Conclusion. Le rituel de mariage comme articulation de deux types de techniques discursives

Il apparaît ainsi que le mariage, pris dans sa totalité, articule deux séquences fondamentalement différentes, mais complémentaires, en tant qu'elles reposent sur des types d'actions hétérogènes et qu'elles déterminent des manières distinctes de se lier à ses énoncés. D'une part, dans le cadre de la préparation au mariage, est mise en place une série de techniques discursives qui, sur le modèle du photolangage, favorisent la formulation d'énoncés présentés comme ayant une valeur expressive et à partir desquels le sujet doit apprendre à se ressaisir réflexivement. D'autre part, la célébration consiste elle en la récitation d'énoncés prescrits qui objectivent la liaison des sujets qui les prononcent à une nouvelle identité sociale tout en créant une indétermination sur la nature de ce qui a eu lieu. Parce qu'elles s'articulent selon une logique temporelle précise, ces deux séquences ne doivent pas être analysées séparément, mais à partir de leur articulation. Intégrer la préparation à l'analyse rituelle semble d'autant plus nécessaire qu'il existe, dans le catholicisme, une tradition longue de l'articulation entre préparation et célébration rituelles. Dès les premiers siècles après Jésus-Christ, le catéchuménat est mis en place pour préparer au baptême[601]. Au cours des dernières décennies, les principaux rituels catholiques ont été associés à une préparation de plus en plus longue et dense[602]. Il est donc impossible de comprendre la nature de l'engagement dans les rituels catholiques sans prendre en charge ces temps de préparation et la manière dont ils s'articulent avec la célébration – ou plus précisément : la rendent possible et lui donnent son sens. Cela est devenu particulièrement manifeste à l'occasion d'échanges avec les couples à l'issue de leur mariage, lorsque, pour me parler de leur cérémonie, ceux-ci la qualifiaient toujours relativement à la préparation. Ainsi, lorsque je retrouve pour la première fois Aurélie à l'issue de son mariage :

> *Aurélie* – C'est plutôt l'année de préparation qui fait le mariage, plutôt que le jour J. Plutôt que la cérémonie en elle-même. Ouais. C'est vraiment le fait de construire le projet de mariage qui pour moi… Parce que du coup, une fois que tout ça est fait, le choix – parce que c'est quand même un investissement, un engagement financier de couple – donc quand on engage une somme importante d'argent ben ça crée un lien, enfin ça renforce on va dire un lien. Ça nous engage tous les deux, donc du coup c'est vrai qu'à l'issue de ce projet-là,

[601] L'articulation entre catéchuménat et baptême fait d'ailleurs l'objet d'une analyse par Foucault dans son cours *Du Gouvernement des vivants*. Il montre à cette occasion que la pratique du catéchuménat change le sens relatif que revêt la célébration du baptême elle-même : « Et dans le catéchuménat, la catéchèse et la pédagogie de la vérité vont se trouver associées à la préparation morale et à des exercices, avec, tout au long de ce catéchuménat, des procédures destinées à manifester, à authentifier, à vérifier le processus de transformation de l'âme que le baptême achèvera, que le baptême sanctionnera et que le baptême complétera finalement par la remise des fautes. » (M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 144-145)

[602] On notera à ce propos que, dans le cas des baptêmes ou des funérailles, la préparation ne concerne pas le sujet pour qui le rituel est réalisé – mais ses parents dans le premier cas (du moins quand le baptême est célébré pour un enfant) et les membres de la famille dans le second. C'est dans la préparation au mariage et à la communion que la préparation vise directement ceux qui s'apprêtent à s'engager dans le rituel.

> bah je me sentais déjà madame quoi. Enfin, c'est pas le jour de la cérémonie qui m'a fait me dire « tiens, je suis l'épouse ». C'est bien… des semaines et des mois avant en fait[603].

L'événement qu'est la cérémonie n'acquiert son sens et sa valeur affective que dans sa relation avec une préparation qu'il vient en fait conclure. D'une part, les techniques discursives mises en place tout au long de la préparation sont un *medium* à travers lequel les animateurs apprennent aux fiancés le sens de ce qui sera fait dans le cadre de la cérémonie[604]. D'autre part, son temps court tranche avec le temps long de la préparation et sanctionne son achèvement[605]. On se proposera donc, dans les deux prochaines parties de ce travail, d'envisager la préparation au mariage comme conditionnant et donnant son sens à une cérémonie qui, réciproquement, donne apparemment sa raison d'être à la préparation. On les envisagera comme deux manières différentes mais complémentaires de se rapporter à des énoncés et de se constituer – subjectivement et socialement – à partir d'eux. On envisagera ainsi la préparation au mariage comme un ensemble de techniques discursives organisant la subjectivation d'un discours vrai portant sur le mariage, qui enjoignent aux fiancés de se constituer comme les sujets adéquats de l'union catholique, de se transformer pour devenir les subjectivités susceptibles d'être les auteurs adéquats des formules prescrites par le *Rituel* qui composeront leur célébration (voir partie II). Le fait que les actions rituelles réalisées dans le cadre de la cérémonie fassent l'objet d'une préparation participe par ailleurs à changer leur forme : on proposera donc, dans une troisième partie de la thèse, de décrire la nature singulière des actions rituelles qui composent le mariage catholique. La mise en valeur des modalités de l'articulation de la préparation et de la célébration permettra par ailleurs de proposer de nouvelles hypothèses de réponse à la question suivante : comment est-il possible, dans le cas de couples constitués depuis plusieurs années, vivant ensemble et ayant des enfants pour une partie non négligeable d'entre eux[606], que la prononciation de la formule « Moi, N., je te reçois N. comme épouse et je serai ton époux » transforme autre chose que leur seul statut social ?

---

[603] Entretien semi-directif de deux heures, réalisé en octobre 2015 auprès d'Aurélie, sur son lieu de travail, à Chablis.

[604] C'est un point mis en lumière par Sylvia et Marc-Antoine au cours d'un entretien : « *Marc-Antoine* – De pas se sentir seuls à galérer, de comprendre mieux où on allait, ça a permis de défricher beaucoup de sujets, et la préparation de la messe, et l'engagement, et ce que le mariage a comme sens. Clairement, ça a changé beaucoup de choses pour le mariage. *Sylvia* – Ça aurait gâché la messe de pas avoir toute la préparation. *Marc-Antoine* – Oui, nan, ça a changé énormément de choses pour le mariage. » (Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en février 2016 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, chez eux, à Chambertin)

[605] Ce que met par exemple en valeur Stéphanie au cours d'un entretien : « J'étais super excitée en fait, impatiente, enfin juste, ça y est, ça fait un an et demi qu'on prépare le truc et c'est aujourd'hui qu'on va profiter, quoi ! Et vraiment j'ai pris le truc comme ça, j'ai laissé le stress et les trucs futiles de côté, et j'ai vraiment profité, et du coup je pense que c'est pour ça aussi que j'ai pas eu beaucoup d'émotions dans le sens des pleurs et autres. » (Entretien semi-directif de trois heures, réalisé en octobre 2015 auprès de Xavier et Stéphanie, à mon domicile)

[606] Voir annexe 5.

DEUXIÈME PARTIE

Se subjectiver dans un « nous » : la préparation au mariage

J'ai rencontré Franck et Léonie en 2016 ; ils avaient alors 27 ans tous les deux, étaient en couple depuis 6 ans et demi, et présentaient la singularité – par rapport aux fiancés que j'avais l'habitude de croiser à Chambertin ou à Gevrey – d'être très pratiquants et investis dans la vie de la paroisse. Proches du prêtre qui les préparait au mariage, ils avaient eu une préparation plus longue et dense que la norme. D'après leurs propres termes, cette préparation avait été un événement fondateur de leur couple, distinguant un « avant » et un « après » :

> *Franck* – Nous, entre le moment où on avait décidé de se marier, on a fait des cours avec, euh, on a fait la préparation au mariage avec le prêtre et je considère qu'on n'est pas du tout le même couple, on considère qu'on n'est pas du tout le même couple, entre le moment où on a commencé la préparation au mariage et maintenant[607].

C'est la formule utilisée par Franck, « on n'est pas du tout le même couple », qui a attiré mon attention. C'était là une idée qui revenait très régulièrement dans les échanges que j'avais avec les fiancés. Mais en quel sens fallait-il entendre cette expression ? Dans quelle mesure pouvait-on admettre que la préparation au mariage changeait des couples qui étaient formés depuis 7 ans en moyenne[608] ? Et que pouvait, dans ce cadre, désigner le verbe « changer » ? Ce sont ces différentes questions que voudrais tenter d'aborder dans cette deuxième partie, à partir de l'étude des activités et pratiques dans lesquelles s'engagent les fiancés tout au long de leur préparation au mariage.

Dans le chapitre III, nous avons mis en valeur que certains dispositifs techniques et interactionnels avaient une dimension qu'on pouvait qualifier de *subjectivante* dans la mesure où ils participent à *former* et *constituer* – et non à exprimer – le rapport que des individus entretiennent au monde, à autrui, à l'action et à eux-mêmes. Dans ce cadre, nous avons souligné que les actions subjectivantes sont des types de procédures ou de pratiques, largement organisées et cadrées, favorisant, dans un contexte technique et interactionnel complexe, l'émergence d'une attitude de réflexivité singulière – de sorte qu'elles ordonnent une trame dans lequel on apprend à tisser et ressaisir son « moi ». Dans le cadre du mariage, l'acquisition de cette disposition à la réflexivité fait l'objet d'une injonction qui traverse l'ensemble de la préparation : il faut *se poser des questions*[609]. L'ensemble des activités dans lesquelles les fiancés doivent s'investir leur sont explicitement présentées comme des temps de retour à soi à partir d'un questionnement ; peu importe, finalement le

[607] Entretien semi-directif de deux heures et demie, réalisé en avril 2016 auprès de Franck et Léonie, chez eux, à Chambertin.

[608] Voir l'annexe 5.

[609] Si la formule « se poser des questions » traverse l'ensemble des sessions CPM, elle subit parfois des inflexions tout à fait significatives : les animateurs peuvent enjoindre les fiancés à « faire un travail de vérité sur [eux] » (Extraits de carnet de terrain lors de la session intensive de préparation au mariage de l'église de Gevrey, en janvier 2016) ; ou à s'engager dans une relation où ils vont, entre eux, « dialoguer, échanger, s'exprimer » autour de questions qu'ils se posent (Extraits de carnet de terrain lors d'une journée de préparation de la cérémonie organisée par le CPM de Chambertin, dans une salle de l'église de Chambertin, en mai 2014).

contenu des réponses produites, car comme le rappelle Erwann, « le principal, c'est de se poser des questions[610] ». Étudier la préparation au mariage, c'est ainsi se trouver face à des modalités d'action un peu particulières : il s'agit de pratiques *discursives* – qui supposent une *interlocution* et qui prennent donc la forme d'une *interaction* – largement orientées autour de la production d'un *questionnement*, qui détermine la modalité d'un retour à soi et donc la *forme* d'une *attitude réflexive*.

Reste qu'il est désormais nécessaire de franchir un pas supplémentaire : ce n'est pas n'importe quel type de questions que les fiancés sont amenés à se poser. Comme le souligne en effet Aurélie alors qu'elle cherche à me décrire les échanges qui ont rythmé sa préparation CPM, les activités sont largement orientées autour du *questionnement*, mais celui-ci prend une forme particulière :

> *Aurélie* – C'est ce type de questions, justement, qui nous fait, ben, renforcer notre identité de couple en fait. […] Ben là, on rentre sur des sujets profonds… au fur et à mesure finalement qu'un couple se forme, on est de moins en moins… on arrive à être de moins en moins superficiels on va dire ! Pour ce type de questions, le questionnement, c'est vraiment quelque chose qui te fait rentrer dans la profondeur du couple. Donc ce type de sujet – comment dire ? – est pour moi une marche vers le couple marié en fait[611].

Ce n'est donc pas n'importe quel type de « soi » que les fiancés sont enjoints à ressaisir par la forme des questionnements, c'est un soi constitué comme *membre d'un couple*, dont l'identité est donc largement définie par son inscription dans une identité plus vaste. En ce sens, les exercices de la préparation au mariage constituent un ensemble de pratiques discursives à l'intérieur desquelles c'est précisément la complexité du « soi » qui fait l'objet d'un travail – puisque tout l'enjeu est de faire endosser aux fiancés cette position complexe où ils sont non seulement un sujet singulier, un soi personnel qui dit « je », mais aussi les membres d'un couple, d'une entité unifiée susceptible de parler d'une seule voix en disant « nous ». La nature même des questions auxquelles les fiancés sont enjoints de répondre détermine une forme singulière de réflexivité, toujours médiée par la figure d'un autrui. Peut-on définir et caractériser la subjectivation de la même manière quand les « arts de vivre » sur lesquels elle s'appuie sont des arts de *vivre à deux* ? Quelle peut être la forme d'un rapport de soi à soi médié par l'engagement dans un « nous » ?

Pour répondre à ces questions, nous avons choisi d'organiser cette partie en trois chapitres. Dans le chapitre IV, nous nous intéresserons principalement à la manière dont les techniques de la préparation au mariage conduisent les fiancés à se ressaisir comme membre – ou plus précisément, comme *élément* – d'un couple, et ce, à partir d'un travail sur les pronoms employés pour se décrire. Les activités qui rythment la préparation au mariage sont ainsi des techniques discursives qui donnent forme à une attitude de réflexivité

[610] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Anne et Erwann, à Chambertin, en avril 2016.

[611] Entretien semi-directif de deux heures, réalisé en octobre 2015 auprès d'Aurélie, sur son lieu de travail, à Chablis. C'est aussi ce que souligne, par exemple Xavier, qui lie, lui, l'interrogation sur soi et celle sur son couple : « Ça change pas ma vision des choses sur le mariage, mais c'est vraiment juste ça, ça apporte une réflexion… sur soi-même, sur soi, sur son couple, et donc ça amène à se poser des questions. » (Entretien semi-directif d'une heure, réalisé en décembre 2014 auprès de Xavier et Stéphanie, chez eux, à Chambertin.)

particulière, et par-là, amènent les fiancés à refonder leur rapport à leur couple, et donc, *in fine*, à refonder leur couple. Nous montrerons ainsi que dire « nous » peut faire l'objet d'un apprentissage, qu'il est possible de distinguer des usages différenciés de ce pronom – et que cela permet de repenser à nouveaux frais la manière dont un « je » est susceptible de se sentir appartenir à une entité qui le dépasse. Nous chercherons alors à déterminer quelles inflexions subit le concept de « subjectivation » lorsqu'on s'attache à penser une subjectivation *dans un nous* : loin d'être un simple rapport de soi à soi, la subjectivation implique des mécanismes complexes où la forme du rapport à autrui détermine les formes de constitution de soi.

Dans le chapitre V, c'est la question de l'amour qui sera au cœur de notre réflexion. Nous nous tournerons alors vers l'ensemble des exercices et des échanges à travers lesquels les fiancés sont enjoints de réfléchir au sentiment qu'ils ont l'un pour l'autre, voire de modifier certaines de leurs attitudes pour faire « durer » l'amour. Cela nous conduira à nous questionner sur les impacts de la réflexivité sur la nature des sentiments, ainsi que sur les modalités de relations intersubjectives que désigne le terme « amour ». L'étude des différentes activités associées à l'amour permettra par ailleurs de poser un double problème autour de la question des « pratiques de soi ». Tout d'abord : comment délimiter ce qu'est le « régime de vérité » du catholicisme contemporain, quelle est la nature des « arts de vivre » sur lesquels il se fonde aujourd'hui ? Mais il s'agira aussi de chercher à préciser la définition et le fonctionnement des « techniques de soi » qui portent sur les sentiments : dans quelle mesure peut-on parler de *techniques*, et surtout, qu'est-ce que le « *soi* » qu'elles forment ?

Enfin, dans le chapitre VI, nous élargirons un peu le spectre pour nous intéresser à l'inscription du sujet dans des collectifs plus vastes que le couple : dans le groupe des mariés catholiquement, et dans le groupe – plus général, et dont les frontières mériteront d'être réfléchies – des catholiques. Nous nous pencherons alors sur la manière dont certaines activités de la préparation au mariage se donnent comme des pratiques de subjectivation d'un code de conduite dans l'union catholique. Nous décrirons les mécanismes complexes qui permettent de souligner que ce code est moins acquis, appris, assimilé qu'il n'est *habité*, *investi* pour décrire son expérience singulière – ce qui doit donc amener à envisager à nouveaux frais le rapport que les fidèles entretiennent au dogme et à le penser comme un rapport éminemment *actif*. Tout l'enjeu sera alors de parvenir à saisir la manière dont le partage de ce code oriente des mécanismes de reconnaissance qui déterminent une certaine appartenance à la communauté catholique. À partir de là, nous tenterons une fois de plus de spécifier les mécanismes à l'œuvre dans les « pratiques de soi » et les techniques de « subjectivation d'un code », en nous intéressant plus directement à la manière dont les pratiques discursives participent à doter les sujets de schèmes narratifs et concepts qui orientent la constitution du « soi » dans le récit – « soi » qu'il faudra alors chercher à qualifier. Cela nous permettra aussi de mettre en évidence les rapports qui se jouent entre subjectivation du code, mise en forme de son expérience dans le récit, et attachement à une identité sociale.

Dans ces trois chapitres, c'est donc la manière dont les techniques de soi donnent forme à une attitude de *réflexivité* qui sera au cœur de notre propos. Tous les chapitres seront ainsi construits sur un modèle ou une trame communs – dont la forme ne découle pas d'une volonté analytique, mais de l'organisation même des séances de préparation. En effet, il s'agira toujours de montrer que les techniques

discursives en jeu semblent relever de l'expression de sentiments, envie, désirs personnels – d'une intériorité subjective, en somme –, alors même que les discours produits dans ces contextes dépendent des consignes présidant à leur formulation et du cadre interactionnel dans lequel ils prennent sens. Si les techniques mises en place à l'occasion de la préparation au mariage sont subjectivantes, c'est donc dans la mesure où elles conduisent à construire et à extérioriser un « soi » dans lequel il faut ensuite apprendre à se reconnaître, à se construire, vis-à-vis duquel il faut se rapporter. La réflexivité apparaît ainsi comme un facteur essentiel pour comprendre la dimension *complexe* de la constitution du « soi », qui implique des processus d'expression cadrée, d'extériorisation, de comparaison ou de reconnaissance vis-à-vis des autres – c'est-à-dire, qui implique, *in fine*, de se ressaisir soi-même comme de l'extérieur et de réinvestir à nouveaux frais son identité à partir de ce décalage de point de vue.

CHAPITRE 4

Apprendre à dire « nous »

« Mais je garde l'espoir fou qu'un jour on redira
Nous »
Lara Fabian, Tout (1996)

En janvier 2015, j'assiste à une rencontre CPM organisée par Laurent et Nadine dans une salle de l'église de Chambertin. Après un tour de table, les animateurs proposent aux fiancés d'organiser leur premier échange autour du thème suivant : chacun doit raconter comment il a rencontré son conjoint et pourquoi il a choisi de se marier à l'église. À l'issue d'une conversation dense, Nadine conclut l'exercice par ces mots :

> « Quand vous commencez à vouloir le mariage, c'est là que le couple commence à exister ». Laurent intervient alors pour préciser : « et c'est valable même si vous faisiez couple avant dans la tête des autres »[612].

Sont présents ce soir-là, Joël et Nina, en couple depuis 1 an ; Alberto et Élise, en couple depuis 8 ans, et ayant eu deux enfants ; Marc-Antoine et Sylvia, en couple depuis 6 ans et demi ; Bruno et Lydia, en couple depuis 7 ans ; Martin et Joanna, en couple depuis 4 ans et demi ; Jean-Pierre et Néphélie, en couple depuis 2 ans et demi. Quel sens peut avoir le fait de dire à des couples qui ont plusieurs années de vie commune derrière eux que ce n'est qu'en voulant le mariage qu'ils commencent à exister comme couple ? Comment est-il possible de « faire couple dans la tête des autres » sans être réellement un couple ? Dans ce chapitre, nous voudrions revenir sur l'apparent paradoxe contenu dans cette idée, à savoir qu'il est possible de *se vivre* et d'*être perçu* comme un couple, sans pourtant en *être* un. Quelle définition du couple faut-il avoir pour pouvoir affirmer à des fiancés ayant une longue vie commune qu'ils n'étaient pas vraiment des couples auparavant, mais sont en train de le devenir ?

Pour envisager ces questions, nous analyserons l'ensemble des exercices qui sont proposés aux fiancés tout au long de leur préparation au mariage pour apprendre à dire « nous » d'une nouvelle manière, en montrant qu'ils participent à leur faire acquérir une nouvelle manière de *faire* couple. Nous pouvons résumer de manière schématique le trajet de la préparation au mariage ainsi. Les premiers exercices proposés – qu'il s'agisse du questionnaire « Questions… pour un couple » ou de celui mis à disposition par le prêtre lors des premières séances collectives – favorisent chez les fiancés une prise de conscience que le « nous » qu'ils croyaient pouvoir endosser sans peine n'est en fait que la juxtaposition de deux « moi » hétérogènes qui ne se savent pas tels. De manière complémentaire, les exercices qui suivent – qu'il s'agisse des questionnaires proposés par le prêtre à la fin des séances collectives ou des discussions relatives à la projection dans les crises à venir et aux conseils pour les gérer – ouvrent des pistes pour apprendre à investir un « nous » formant une nouvelle entité qui dépasse les deux individualités le constituant. Les activités de la préparation au mariage portant sur la vie conjugale présentent ainsi la spécificité de créer une réflexivité importante à propos de l'utilisation du pronom « nous », puisqu'elles amènent à s'interroger sur le sens qu'on attribue à ce pronom lorsqu'on le mobilise, qu'elles forcent à se demander : que dit-on quand on dit

[612] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM menée par Nadine et Laurent, à l'église de Chambertin, en janvier 2015.

« nous » ? À travers l'analyse des dispositifs par lesquels la préparation au mariage amène les fiancés à réfléchir et à agir sur leurs usages du « nous », nous nous demanderons plus largement quel type de « couple » forme l'engagement dans le rituel de mariage catholique. Nous voudrions en effet prendre au sérieux l'idée avancée par Nadine et Laurent selon laquelle on peut entendre « faire couple » en au moins deux sens irréductibles – l'un étant propre à toute manière de faire couple hors du mariage catholique, l'autre à ce qu'est être un couple une fois pris l'engagement de se marier catholiquement –, et chercher à expliciter ces sens.

Comment la réflexion sur soi et sur son couple participe-t-elle à former la subjectivité ? Comment apprend-on à devenir un « nous » unifié à partir du constat qu'on est d'abord deux « je » hétérogènes ? Et dans quelle mesure dire « nous » façonne-t-il en réalité un « moi » singulier ? Pour répondre à ces questions, nous étudierons, dans trois parties principales, les activités, exercices et dispositifs autour desquels s'organise la réflexion sur le couple au sein de la préparation au mariage de Chambertin.

Dans la première partie, nous nous intéresserons aux consignes ordonnant la prise de parole, et, plus particulièrement, aux éléments orientant l'usage des pronoms personnels. Une telle analyse montrera que la préparation au mariage peut être comprise, dans sa globalité, comme un processus de transformation des usages du « nous » : si les questions posées en début de préparation fournissent des outils pour déconstruire un emploi intuitif du « nous », elles s'articulent à un autre réseau d'interrogations tendant, cette fois, à permettre l'investissement d'un « nous » distinct, qui ne dénote plus le même type de collectif. Dans la seconde partie, nous chercherons à qualifier plus précisément – et à partir de l'analyse de la double injonction, pour devenir un couple, à communiquer et à se séparer de sa famille –, le type de techniques qui président à la constitution du couple dans la préparation au mariage. Nous montrerons ainsi que le « faire couple » catholique désigne une manière singulière de faire couple, qui ne doit pas être pensée comme dépendant d'un commun préalable, mais dépend d'un engagement prospectif dans l'avenir. Enfin, dans une troisième partie, nous prendrons appui sur les processus décrits dans les deux premières parties pour montrer que l'étude ethnographique de la préparation au mariage permet de proposer une nouvelle voie dans la réflexion sur la nature du sujet collectif susceptible de dire « nous ». En effet, depuis les années 1980 au moins[613], deux questions majeures polarisent les débats : *de quoi* le « nous » est-il composé ? d'une part[614] ; que peut être un véritable *sujet collectif* ? d'autre part[615]. Nous voudrions montrer, dans les pages qui suivront,

[613] Voir la présentation du débat sur l'intentionnalité collective par Laurent Perreau dans « Approches phénoménologiques du "nous" : une typologie husserlienne ». (L. PERREAU, « Approches phénoménologiques du "nous" : une typologie husserlienne », *Klesis*, nº 34, 2016, p. 101) Au cours des dernières années, la réflexion sur le pronom « nous » a été au cœur d'un certain nombre de publications, comme le numéro 34 de la revue *Klesis*, intitulé « Dire nous » (sous la direction d'Élise Marrou), le numéro 66 de la revue *Raisons politiques*, intitulé « Entités collectives » (sous la direction de Magali Bessone et Philippe Urfalino), ou encore le numéro 841-842 de la revue *Critique*, « Nous » (sous la direction de Marielle Macé).

[614] Voir notamment : É. MARROU, « Éditorial », *Klesis*, nº 34, 2016, p. 2 ; M. MACE, « "Nouons-nous". Autour d'un pronom politique », *Critique*, nº 841-842, 2017, p. 12 ; L. PERREAU, « Approches phénoménologiques du "nous" », *op. cit.*, p. 102-103.

[615] Voir entre autres : É. MARROU, « La bouche qui dit "nous" : de l'intentionnalité collective à l'autorité en première personne du pluriel », *Klesis*, nº 34, 2016, p. 17-18 ; L. PERREAU, « Approches phénoménologiques du "nous" », *op. cit.*, p. 108-109 ; J.-C. BAILLY, « "Nous" ne nous entoure pas », *Vacarme*, nº 69, 2014, p. 172-195.

qu'une description et une analyse fines des pratiques empiriques par lesquels les individus sont amenés à investir le pronom « nous » permettent d'aborder ces questions sous un nouveau prisme. Notre réflexion sur le couple nous amènera ainsi à nous demander si, plutôt que de faire dériver le « nous » du « je », il n'est pas plus opérant de mettre en valeur que le fait de dire « nous » constitue le « moi » d'une manière déterminante. Cela nous permettra, de manière parallèle, de nous questionner sur les potentiels apports d'une réflexion sur les énonciations en première personne du pluriel à une théorie foucaldienne de la subjectivation qui limite cette dernière à la question de la constitution de soi par soi.

1. « Nous, c'est une illusion qui meurt[616] » : de la déconstruction des usages intuitifs du pronom « nous » à l'élaboration d'un nouveau collectif

Comment devient-on un couple ? Lorsque cette question est posée par les sciences sociales, elle porte en général sur la manière dont deux individus se rencontrent, se choisissent et donc sur les déterminations sociales qui président à l'engagement dans une relation amoureuse. De ce point de vue, depuis les travaux fondateurs d'Alain Girard[617], la question qui organise la réflexion est la suivante : le hasard préside-t-il à la formation du couple ? L'amour est-il le fruit d'un coup de foudre ? Les enquêtes menées sur la question ont mis en évidence que, si, dans les représentations subjectives, la rencontre du couple est fortuite, d'un point de vue statistique, on constate une homogamie géographique, sociale et culturelle très importante[618]. Du point de vue de sociologues comme Jean-Claude Kaufmann, c'est notamment cette homogamie – associée à une recherche de complémentarité dans les comportements et les personnalités – qui donne son unité et sa cohérence au couple[619]. Mais envisager la question de la formation du couple à partir de ces seuls traits, c'est finalement accepter sans la questionner l'idée que « le couple commence avec le choix du conjoint[620] », c'est-à-dire que le couple se réduit fondamentalement à l'appariement avec un

[616] Hervé Vilard, Nous (1983).

[617] A. GIRARD, *Le Choix du conjoint. Une enquête psycho-sociologique en France*, Paris, Presses universitaires de France, 1964 ; A. GIRARD, « Le choix du conjoint. Une enquête psycho-sociologique en France. Présentation d'un cahier de l'I.N.E.D », *Population*, vol. 19, nº 4, 1964, p. 727-732.

[618] A. GIRARD, « Le choix du conjoint. Une enquête psycho-sociologique en France. Présentation d'un cahier de l'I.N.E.D », *op. cit.* ; M. BOZON et F. HERAN, « La découverte du conjoint. I. Évolution et morphologie des scènes de rencontre », *Population*, vol. 42, nº 6, 1987, p. 943-985 ; M. BOZON et F. HERAN, « La découverte du conjoint. II. Les scènes de rencontre dans l'espace social », *Population*, vol. 43, nº 1, 1988, p. 121-150.

[619] « Dans le domaine des positions culturelles, des goûts et des manières, dans les détails les plus fins de la vie quotidienne, les futurs partenaires découvrent la possibilité de s'unir parce qu'ils ont un langage commun. Mais en même temps, la recherche est aussi celle de complémentarités, donc de différences, de natures très diverses. Attente de proximité et de contraste sont souvent étroitement mêlées, point par point […]. Ainsi se constitue une unité conjugale qui n'est ni affaiblie par les dissemblances des deux parties ni divisée par la concurrence provoquée par l'affrontement de deux individualités similaires. » (J.-C. KAUFMANN, *Sociologie du couple*, Paris, Presses universitaires de France, 2014, p. 11)

[620] *Ibid.*, p. 5.

partenaire. Sans être fausse[621], cette idée n'épuise pas la question de la formation du couple. Elle n'en aborde qu'un aspect, qui est la formation objective et sociale du couple – celle dont parlait Laurent lorsqu'il évoquait le fait qu'on pouvait *faire couple dans la tête des autres* sans *être* pour autant un couple. Comment expliquer la différence que les animateurs CPM font entre ces deux dimensions de la conjugalité ? Dans quelle mesure une ethnographie de la préparation au mariage permet-elle de mettre en lumière un aspect plus difficilement saisissable de la formation du couple pour les sciences sociales, sa formation subjective ? Dans quelle mesure peut-on distinguer la formation objective et la constitution subjective du couple ? Dans cette partie nous nous proposons d'aborder cette question à partir d'une réflexion sur la manière dont les activités de la préparation au mariage médiatisent et interviennent sur les usages du pronom « nous ». À partir de l'étude des questions posées aux fiancés pour orienter les échanges, nous montrerons que « nous » ne dénote pas la même réalité au début et à la fin de la préparation, si bien que le lien entre les deux usages du pronom ne relève finalement que de l'homonymie.

1.1 De l'unité intuitive du « nous » à la pluralité des « je »

Le pronom « nous » est très régulièrement mobilisé par les couples de fiancés, notamment lorsqu'ils évoquent leur histoire commune, leurs doutes et questionnements partagés ou leurs projets futurs. Pourtant – ou à cause de cela –, lorsque les fiancés arrivent à leur première soirée CPM ou à leurs premiers rendez-vous avec le prêtre, ils sont enjoints à ne plus se fondre dans une première personne du pluriel, mais à parler en leur nom.

> Corine présente la session. Elle explique que les soirées CPM sont complémentaires par rapport à l'échange avec le prêtre et que ce soir, l'échange portera sur « nos parcours » et « nos visions du couple ». […] Alors que son mari, Jean, s'apprête à lancer un premier tour de table, elle le coupe pour rappeler une règle importante : elle demande aux fiancés de parler en leur nom et pas au nom du couple. Elle souligne que c'est important, parce que ça permet de confronter les visions de chacun et, s'il existe des divergences, de s'en rendre compte[622].

De la même manière, lors de la première réunion de préparation qu'il organise, le père François ne manque pas de rappeler aux couples cette idée qui traverse l'ensemble des questions autour desquelles se

[621] En dépit d'une série de transformations affectant les formes de la conjugalité depuis les années 1970, l'homogamie demeure extrêmement prégnante dans le choix du conjoint : « La formation du couple a changé depuis un demi-siècle. […] Pour autant, l'homogamie, c'est-à-dire la tendance à vivre en couple avec une personne socialement proche, s'est maintenue. L'une des raisons est que les personnes qui se ressemblent socialement fréquentent souvent les mêmes lieux dans la vie quotidienne et les loisirs. » (M. BOZON et W. RAULT, « Où rencontre-t-on son premier partenaire sexuel et son premier conjoint ? », *Populations et Sociétés*, n° 496, janvier 2013, p. 1)

[622] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Corine et Jean, à Chambertin, en novembre 2015. C'est là une manière récurrente pour Corine d'ouvrir les sessions, puisqu'en février 2016, elle précise à nouveau : « Parlez pour vous, et pas seulement pour le couple. » (Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Corine et Jean, à Chambertin, en février 2016)

construit la séance : « On peut distinguer les conceptions personnelles de chacun de celles du couple – la question qui se pose est de savoir s'il y a un accord entre les conceptions de la vie de chacun[623] ». Si cette injonction à ne pas se fondre trop rapidement dans l'unité du « nous » est explicitement formulée en début de séance, elle est surtout au cœur d'exercices que les fiancés sont invités à réaliser individuellement. Les consignes qui organisent les premières séances de la préparation amènent les fiancés à revenir au « je », à mettre en valeur ce qui les différencie de leur conjoint, à réinvestir la singularité du « moi ». On a ainsi le sentiment d'une tension ou d'un paradoxe : alors que la préparation au mariage est un dispositif de *construction du couple* en vue du mariage, elle passe pourtant par la réalisation d'exercices qui favorisent un *retour au « je »* à partir du « nous ». Cela semble devoir soulever l'étonnement : pourquoi, alors même que les fiancés ne sont présents que pour préparer leur union, commencer par *séparer*, *distinguer*, au sein du « nous » qu'ils composent, deux « je » ? Que signifie ce retour au « je » et au « tu » à partir d'une première personne du pluriel pourtant évidente et intuitive pour les fiancés ? Déconstruire le « nous », est-ce déconstruire le couple ?

Pour répondre à ces questions, nous voudrions maintenant repartir d'une étude détaillée du questionnaire « Questions… pour un couple » qui est un élément central de la première soirée-partage du CPM de Chambertin. Beaucoup d'autres activités sont construites sur le même modèle : lorsque j'ai commencé mon terrain, en mars 2014, Hervé et Louise utilisaient des questionnaires de la même forme, soit le « Questionnaire Homme – Femme », soit « Qui suis-je ? Qui es-tu ? »[624] (voir Figure 15 et Figure 14) ; lors de la soirée communication dans le couple, le même type d'exercice est fait autour des attentes et des rêves du couple ; on retrouve aussi cette dynamique dans les questions posées au CPM de Gevrey[625]. Néanmoins, parce que c'est le questionnaire « Questions… pour un couple » qui fait l'objet de l'usage le plus systématique, c'est sur l'analyse détaillée de cet exercice que nous fonderons notre réflexion.

[623] Extraits de carnet de terrain lors d'une séance de préparation au mariage par le père François, à l'église de Chambertin, en novembre 2014.

[624] En novembre 2014, leur support avait encore changé, puisqu'ils utilisaient désormais un questionnaire construit sur le même modèle, mais qui s'appelait désormais « Questionnaire Homme – Femme ».

[625] Comme le met en valeur le format des questions proposées dans la brochure donnée aux fiancés : « Est-ce que vos projets actuels ou futurs (personnels, professionnels) coïncident tous avec vos projets de couple ? Risquent-ils de vous amener à des choix difficiles par rapport à l'équilibre du couple et de la famille ? » ou encore : « En quoi vos attentes relatives à votre vie affective sont-elles différentes entre votre futur conjoint et vous ? » (Brochure donnée aux fiancés au CPM de Gevrey « Nous nous préparons au mariage », document personnel).

IMAGE SOUMISE AU DROIT D'AUTEUR

Figure 14 - Extrait du questionnaire du CPM de Chambertin "Qui suis-je ? Qui es-tu ?"

IMAGE SOUMISE AU DROIT D'AUTEUR

Figure 15 - Extrait du questionnaire du CPM de Chambertin "Homme-Femme"

1.2 Questions… pour un couple ?

Lors de la première rencontre des soirées-partage du CPM de Chambertin, qui a lieu le vendredi soir, les fiancés se voient remettre une brochure qui constitue un support pour le déroulement des séances et qui est conçue par les animateurs comme un objet que les couples pourront conserver et qui sera pour

eux un souvenir de leur préparation[626]. Aux pages 4 et 5 de la brochure se trouve un questionnaire intitulé « Questions… pour un couple », que les animateurs proposent de faire collectivement à la fin de la première soirée. Ils présentent souvent ce temps de la séance comme un « jeu », qui repose sur le respect de quelques consignes *a priori* simples :

> Corine ouvre un nouveau sujet : « on va parler maintenant de vos points communs et de vos différences, et de si ce sont des atouts pour la vie de couple ». Elle propose de faire un deuxième jeu. Elle présente d'abord le livret dans lequel on trouve ce jeu, soulignant que l'idée est que les fiancés repartent avec quelque chose de la préparation au mariage, une sorte de souvenir qui restera. Puis elle invite à prendre le questionnaire qui se situe aux pages 4-5. Elle explique qu'il faut faire des réponses individuelles et qu'ensuite il y aura un temps pour la mise en commun[627].

IMAGE SOUMISE AU DROIT D'AUTEUR

Figure 16 - Extrait du questionnaire du CPM de Chambertin "Questions... pour un couple"

[626] Les animateurs accordent de l'importance au fait que les fiancés repartent de chaque type de session (soirées-partage, journée de préparation de la cérémonie, soirée communication) avec un objet. Cela est explicitement rappelé lors des réunions d'animateurs : « Anne dit qu'elle est attachée au fait que les gens repartent avec quelque chose en main, quelque chose qui reste – même s'ils peuvent en plus acheter le livre [sur les langages de l'amour]. Elle insiste sur le fait que c'est important de le faire pour toutes les sessions. » (Extraits de carnet de terrain lors de la réunion de bilan de l'année au CPM de Chambertin, chez Erwann et Anne, en juin 2016).

[627] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Corine et Jean, à Chambertin, en novembre 2015.

Le jeu repose donc sur une injonction simple, mais qui fait l'objet d'une certaine insistance : il faut répondre au questionnaire chacun de son côté, sans regarder les réponses de son conjoint – une fois cela fait, les partenaires pourront comparer leurs réponses entre eux[628]. Une fois ces règles données, les fiancés se tournent vers le questionnaire, qui comporte lui-même des consignes plus précises (voir Figure 16).

Le tableau proposé aux fiancés les amène à donner leur avis sur une série d'affirmations (32 en tout) : ils doivent cocher la case correspondante s'ils pensent pouvoir répondre « oui » ou « non » (ou « peut-être ») à l'affirmation qui leur est soumise. Le format du questionnaire les invite donc à exprimer si, oui ou non, ils pourraient être les auteurs des affirmations proposées ; si, oui ou non, ce sont des idées qu'ils partagent. Mais, en même temps qu'ils doivent cocher la case qui correspond à « ce que je réponds pour moi », ils doivent parallèlement déterminer « ce que je pense que tu répondrais » : on les enjoint ainsi à conjecturer ce que leur conjoint est en train, de son côté, de répondre dans la colonne « ce que je réponds pour moi ». Il faut préciser à cet égard que les consignes ne sont pas toujours clairement comprises par les fiancés, qui ont parfois du mal à saisir à quel type de projection la deuxième colonne (« ce que je pense que tu répondrais ») doit donner lieu. En général, le temps du questionnaire s'apparente à un moment de pause par rapport au reste de la séance : les fiancés n'ont plus à s'exprimer en première personne devant les autres couples et une complicité entre conjoints est manifestée assez ostensiblement.

> Chacun se met à plancher sur le questionnaire. Les rires fusent. Sylvie s'exclame : « La question 4, c'est chaud ! » ; puis, un peu plus tard, à son conjoint : « Je te préviens, la 11, tu réponds non ! » Matthieu souligne qu'il est difficile de répondre par oui ou par non à de telles questions. Je crois que c'est la première fois que des fiancés le font remarquer. Ils rient entre eux. Sylvie souligne que la question 16 est « chelou » et les fiancés s'accordent sur le fait qu'il y a des questions bizarres. Sylvie demande alors des précisions sur la consigne : « C'est ce que lui dit pour lui ? » On lui répond qu'elle doit mettre dans la colonne de droite ce que son conjoint a mis dans sa colonne de gauche. En lisant les questions, elle s'exclame : « Y'a pire après, y'a pire après ! », et éclate de rire : « J'adore ! » Il y a deux techniques possibles pour remplir le questionnaire : certains font d'abord toutes leurs réponses pour eux, et ensuite les réponses qu'ils infèrent que leur conjoint ferait ; d'autres cochent, pour une même question, leur réponse et ce qu'ils pensent que leur conjoint répondrait. Corine et Jean rient eux aussi du contenu de certaines affirmations du questionnaire. Sylvie explique sa technique pour répondre au questionnaire : elle met « oui » ou « non » aux questions évidentes, et « peut-être » à toutes les autres. Pierre s'exclame : « Nan mais c'est trop dur ! »[629].

Une fois l'exercice terminé, et sur invitation des animateurs, les conjoints comparent entre eux, à voix haute, leurs réponses. On observe en général un changement dans l'investissement et l'attention des fiancés à ce moment-là : s'il arrive aux participants de rire, faire des remarques ou des blagues pour montrer

[628] Ainsi, en janvier 2015, Laurent, en présentant le jeu, rappelait qu'il fallait le faire « sans copier sur l'autre » (Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM menée par Nadine et Laurent, à l'église de Chambertin, en janvier 2015) ; en avril 2016, Erwann insistait : « Vous devez remplir le questionnaire chacun de votre côté, et ce week-end vous les comparerez. L'idée, c'est que chacun le fasse vraiment de son côté pour en parler après. » (Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Anne et Erwann, à Chambertin, en avril 2016)

[629] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Corine et Jean, à Chambertin, en février 2016.

leur détachement lorsqu'ils font l'exercice, au moment de la mise en regard de leurs réponses, ils s'amusent moins du format des questions et se montrent préoccupés de savoir s'ils ont ou non deviné juste – ce qui a d'ailleurs pour effet fréquent que les animateurs ne parviennent plus à arrêter l'activité[630]. Cet exercice, qui plaît beaucoup aux fiancés[631], se fonde sur une double logique.

D'une part, il est pour les conjoints une mise à l'épreuve de leur connaissance de l'autre : lorsqu'ils comparent leurs réponses, les fiancés n'ont plus qu'à mettre en correspondance la colonne gauche de l'un avec la colonne droite de l'autre, pour vérifier qu'ils ont inféré de manière correcte ce que répondrait leur moitié. L'exercice permet ainsi aux couples de se « jauger », de vérifier – voire de (se) montrer – qu'ils se comprennent bien. Il incarne de ce point de vue un *test de connaissance mutuelle*, qui présente une double utilité, comme le rappelle Nadine à l'issue de la réalisation collective du questionnaire :

> Nadine clôt l'activité en expliquant l'objectif du questionnaire. Elle évoque son propre cas : « On l'a fait après 25 ans de mariage, on n'avait pas tout bon ». Elle précise la nature des conclusions qu'elle a tirées de la réalisation de l'exercice : l'autre n'est jamais complètement comme on pense qu'il est, et qu'il ne faut donc jamais se dire qu'on le connaît complètement : « ça enferme dans une image que vous projetez »[632].

Le questionnaire met d'abord à l'épreuve la capacité des conjoints à se percer à jour l'un l'autre, à se cerner avec lucidité. Cela apparaît comme un indice de force et de solidité du couple, comme le montre la tournure de Nadine, qui insiste sur le fait que, *malgré* 25 ans de mariage, elle et son mari ne savaient pas tout l'un de l'autre. « Bien » répondre à la colonne de droite, bien cerner les pensées de son conjoint, c'est lui montrer, se montrer et montrer aux autres participants de la soirée la force du couple et son entente. En même temps, cela ne signifie pas que toute erreur dans la colonne de droite serait, en elle-même, négative : elle permet de se rappeler qu'on ne peut jamais totalement se projeter dans l'autre – et qu'à la limite, si tel était le cas, ce serait signe que l'autre a été figé dans l'image qu'on a de lui. Comme le souligne Nadine, l'exercice permet de se rappeler ou de se rendre compte que l'autre ne coïncide jamais parfaitement à ce qu'on imagine de lui, qu'il est une entité à part entière que je ne peux jamais saisir intégralement parce qu'il est distinct de moi.

---

[630] « Les comparaisons de réponses sont plus ou moins systématiques au sein des couples. Il y a une sorte d'émulation à avoir deviné juste. Sylvie s'exclame : "là, on est bons là !" Joëlle et Antoine détaillent les enjeux de chaque question, du coup, leur mise en commun n'avance pas très vite. Corine met fin à l'exercice : "On vous laissera finir chez vous". Les fiancés n'écoutent pas et continuent leur échange. Sylvie, en riant : "C'est bien, moi, je divorce !" Corine revient à la charge : "On arrête là, mais rediscutez-en ce week-end". Elle a beau le dire pour la deuxième fois, certains continuent ; elle a du mal à reprendre la main. » (Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Corine et Jean, à Chambertin, en février 2016)

[631] C'est ce que soulignent, par exemple, Sylvia et Marc-Antoine au cours d'un entretien : « *Marc-Antoine* – C'était génial ce questionnaire. *Sylvia* – C'est de loin le meilleur outil. *Marc-Antoine* – Même en parlant beaucoup, on se questionne pas mal, on se parle sur "qu'est-ce qu'on ferait si… Est-ce qu'on préfère ça…" On parle beaucoup de tout ça, mais on se rend compte grâce au questionnaire que parfois quand même… on se trompe sur ce que pense l'autre. Ça permet, un, du coup de clarifier la position de chacun, sur le fait de savoir ce que pense l'autre ; et, deux, ça permet de parler de ces sujets-là, d'en reparler une nouvelle fois. Enfin, de cadrer un peu le dialogue. » (Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en janvier 2015 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, dans un bar de Chambertin, à côté de l'église)

[632] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM menée par Nadine et Laurent, à l'église de Chambertin, en janvier 2015.

D'autre part, le questionnaire amène les conjoints à dissocier leur point de vue respectif sur plusieurs phénomènes en montrant qu'ils peuvent avoir des avis différents sur une même idée. L'enjeu n'est pas d'aboutir à une réponse commune qui serait formulée autour du pronom « nous » : il s'agit bien plutôt de mettre les fiancés en situation de prendre conscience qu'ils ont chacun une perspective différente sur les choses. Sous cet angle, le questionnaire incarne ainsi un *test de compatibilité*. D'ailleurs, dans certains cas, il sert d'introduction à un temps de discussion sur le thème « comment vivre ensemble avec nos différences ? ». Jean et Corine se servent par exemple de l'exercice pour poser les problèmes ainsi :

> Corine souligne : « On voit bien qu'on a tous des différences, des sujets de discorde, mais en même temps de la tolérance. Enfin, en même temps, vous allez nous en parler. […] Comment on vit ensemble avec ses différences ? Il est important de composer avec ce que l'autre va devenir »[633].

Le test repose là encore sur une double dynamique : il permet d'abord d'identifier des compatibilités, des points de vue et perspectives communs aux deux membres du couple – ce qui permet là aussi de mettre en valeur sa force, sa solidité et son entente ; mais en cas de « disjonction » des réponses, il rend palpables des différences de points de vue internes au couple, à partir desquelles les conjoints devront maintenant composer.

Test de connaissance mutuelle et test de compatibilité, le questionnaire joue à la fois le rôle de mise à l'épreuve et mise en valeur de l'unité du couple – les « bonnes » réponses venant souligner l'harmonie conjugale – et de révélateur que les deux individus qui composent le couple ne sont pas les mêmes, qu'ils n'ont pas nécessairement le même point de vue sur les choses. C'est palpable dans la façon dont sont formulées les indications du questionnaire : si l'intitulé général de celui-ci est « quelques questions pour notre couple », il apparaît en fait immédiatement que les questions ne concernent pas le couple à proprement parler. Au contraire : non seulement les affirmations proposées mobilisent principalement le pronom « je » (sur 32 affirmations, 20 sont formulées autour de pronoms de la première personne du singulier, contre 9 autour de pronoms de la première personne du pluriel), mais, plus encore, l'unité « notre couple » est divisée en deux colonnes, l'une orientée autour de « ce que je réponds pour *moi* » et l'autre autour de « ce que je pense que *tu* répondrais ». En ce sens, et contrairement à ce que son nom semble indiquer, le questionnaire est moins fait *pour* le couple qu'il n'engage à le diviser en deux points de vue, à le décomposer en deux « je » hétérogènes.

1.3 Déconstruire un « nous » pré-réflexif

Pourquoi mettre ainsi en valeur la disparité des points de vue des fiancés ? Quel peut être le sens d'exercices qui semblent indiquer que le « nous » est bien moins uni qu'il n'y paraît, et que souvent, quand on dit « nous souhaitons cela » ou « nous pensons cela », on projette en fait sa propre perspective sur l'autre ?

[633] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Corine et Jean, à Chambertin, en février 2016.

Est ici mise en évidence une tension interne à toute utilisation du pronom « nous », et particulièrement palpable dans le cas du couple. En effet, le « nous » renvoie apparemment à une voix originale, qui serait celle, non pas des fiancés pris individuellement, mais de *leur couple*. Pourtant, le problème tient à ce que le couple n'a, en lui-même, pas de voix : celle-ci s'actualise toujours dans la parole de l'un de ses membres particuliers. C'est cette ambiguïté que l'exercice permet de mettre en évidence : s'il se présente comme un questionnaire *pour* le couple, il montre plutôt que le « nous » du couple englobe en fait deux entités ; que la « perspective à la première personne du pluriel[634] » que le « nous » semble incarner dissimule surtout l'existence de deux perspectives hétérogènes sur le monde. Le questionnaire oblige à la fois à prendre conscience qu'on ne connaît pas toujours le point de vue de l'autre sur les choses, et à (re)découvrir que ce point de vue est parfois distinct du sien propre. En ce sens, il permet aux fiancés de comprendre que l'utilisation répétée du « nous » peut être trompeuse à deux égards. Non seulement, elle peut faire croire qu'on a une perspective commune sur les choses là où on se contente de projeter sa propre perspective sur l'autre ; mais, plus encore, au lieu de rendre perceptible la méconnaissance qu'on a du point de vue de l'autre, elle amène à la confondre avec un signe d'unité du couple.

Ces difficultés internes à l'emploi du nous ne sont en réalité pas propres aux couples – et elles découlent moins de l'*usage* que de la *nature* complexe du pronom « nous ». La première personne grammaticale désignant « celui qui parle[635] », le « nous » est paradoxalement supposé désigner une pluralisation de la première personne, alors même que celui qui l'énonce est toujours un je singulier[636]. En ce sens, le pronom « nous » contient en lui-même la possibilité d'une trahison : plutôt que de renvoyer à un point de vue commun sur le monde, il est toujours susceptible d'être une projection illégitime du « je » dans l'altérité d'autrui[637]. Comme le souligne Élise Marrou : « Le je qui dit "nous" ne se décentre donc pas, il s'élargit pour englober un ensemble de non-je[638] ». Le risque est donc que l'utilisation du « nous » masque non seulement que le « je » qui parle ne se décentre pas de sa position de sujet, mais, plus encore, qu'il phagocyte le « non-je » en le faisant participer à l'énonciation tout en le privant de sa réelle position de sujet. Cela ne revient pas nécessairement à dire que le « nous » que mobilise intuitivement le couple est un nous « inauthentique », sorte de « nous » de majesté, où la pluralisation ne désigne jamais qu'une extension et une amplification d'un point de vue qui demeure toujours singulier[639]. Loin s'en faut : le « nous » que mobilise

[634] L. PERREAU, « Approches phénoménologiques du "nous" », *op. cit.*, p. 106.

[635] « "Je" désigne celui qui parle et implique en même temps un énoncé sur le compte de "je" : disant "je", je ne puis ne pas parler de "moi". » (É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale I*, Paris, Gallimard, 1966, p. 228)

[636] « Dans tout dire "nous", il y a en effet non pas un "je" qui s'ignore, mais un "je" qui s'impose. C'est encore et toujours un "je" qui dit "nous". » (É. MARROU, « La bouche qui dit "nous" », *op. cit.*, p. 20)

[637] Comme le souligne Benveniste, « "nous", c'est toujours "je" qui prédomine puisqu'il n'y a de "nous" qu'à partir du "je" et que ce "je" s'assujettit l'élément "non-je" de par sa qualité transcendante. La présence du "je" est constitutive du "nous" ». (É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale I*, 1966, *op. cit.*, p. 233)

[638] É. MARROU, « La bouche qui dit "nous" », *op. cit.*, p. 22. Voir aussi Jean-Claude Bailly : « Pluriel qui ne pluralise pas un *je* qui ne peut l'être, *nous*, précise Benveniste, ne renvoie donc pas à une "multiplication d'objets identiques", mais fonctionne – et je crois que c'est un mot particulièrement important – comme une *jonction* et, strictement, comme une jonction "entre le 'je' et le 'non je'", ce qui veut dire qu'il est le résultat d'un *je* qui s'ouvre ou qui s'est dilaté […] ». (J.-C. BAILLY, « "Nous" ne nous entoure pas », *op. cit.*, p. 174)

[639] L. PERREAU, « Approches phénoménologiques du "nous" », *op. cit.*, p. 106-107.

le couple s'ancre en effet dans l'expérience d'un commun que rend possible la cohabitation, la vie à deux – voire le fait d'élever des enfants ensemble. Il se fonde ainsi moins sur une réflexion sur son identité conjugale que sur une expérience partagée, et il part plus de l'intuition d'un commun interne à cette expérience que d'une réflexion sur la différence des points de vue qui s'y rapportent. En ce sens, le « nous » qu'emploient les fiancés lorsqu'ils arrivent à la préparation au mariage peut être envisagé, selon la typologie des approches du « nous » de Laurent Perreau, comme un « nous *pré-réflexif*[640] ». Certes, la manière qu'ont les fiancés de dire « nous » ne coïncide pas parfaitement avec l'analyse du nous pré-réflexif husserlien que construit Perreau, puisque, dans le cas de Husserl, ce nous pré-réflexif englobe *a priori* tout être humain et porte en lui une dimension d'universalité[641]. Sans qu'il s'agisse de plaquer la conceptualité husserlienne sur les couples, l'intérêt de la notion de « nous » pré-réflexif tient à ce qu'elle décrit une façon de se sentir liés par un commun à partir du seul constat qu'on partage un monde et une expérience, et sans forcément réfléchir à la manière dont on forme ou non un sujet collectif. Elle renvoie à un « nous » intuitif, reposant sur le sentiment qu'il existe une « sphère d'expérience qui est toujours "déjà-là", présupposé constant de nos pensées et de nos actions et qui apparaît nécessairement comme un monde *commun*[642] ». Le « nous » ne décrit ainsi qu'une « communauté d'expérience[643] », le fait que le « je » se sait vivre dans un monde qu'il partage nécessairement avec l'autre. La mobilisation du « nous » par le couple renvoie ainsi au sentiment d'avoir été socialisés dans un monde commun, de partager une expérience, mais aussi des valeurs, des projets ou des désirs. Dans le cas qui nous occupe, comme le soulignent Peter Berger et Hansfried Kellner, cette socialisation dans un monde commun implique des représentations partagées sur le mariage : « les deux individus ont intériorisé le même monde général y compris les définitions générales et les expectatives de la relation matrimoniale elle-même[644] ». La mobilisation du « nous » renvoie à cette socialisation commune et au partage d'idées ou représentations générales sur le mariage – qui laissent de côté que celles-ci demeurent abstraites et peuvent être incarnées de multiples façons, en fonction des représentations individuelles[645] : c'est cela qui rend nécessaires l'interrogation et la réflexion sur le statut du « je » et du « tu » qui composent le « nous » pré-réflexif ou intuitif.

On peut ainsi envisager le questionnaire « Questions… pour un couple » comme un outil de déconstruction du sentiment d'évidence porté dans ce « nous » pré-réflexif. En enjoignant les fiancés, non seulement à revenir à leur point de vue singulier, mais, plus encore, à le faire par distinction avec le point de

[640] *Ibid.*, p. 113-115. Perreau oppose ce « nous » pré-réflexif au « nous » institué (dépendant de l'existence de collectifs de nature supérieure auxquels l'individu se reconnaîtrait appartenir) et au « nous » dialogique, où le « nous » repose sur l'expérience de l'altérité de l'autre. (*Ibid.*, p. 110-113)

[641] L. PERREAU, « Approches phénoménologiques du "nous" », *op. cit.*, p. 114.

[642] *Ibid.*, p. 113.

[643] *Ibid.*, p. 114.

[644] P. BERGER et H. KELLNER, « Le mariage et la construction de la réalité », *Dialogue. Recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille*, nº 102, 1988, p. 12.

[645] Comme le soulignent Berger et Kellner : « Leur société leur a fourni une image du mariage allant de soi, et les a préparés socialement à entrer dans les rôles déterminés du mariage. Tout de même, ces projections relativement vides doivent maintenant être actualisées, vécues et remplies d'un contenu expérimental par les protagonistes. Cela exigera un changement dramatique dans leur définition de la réalité et d'eux-mêmes. » (*Ibid.*, p. 12-13)

vue de leur conjoint reconnu dans son irréductibilité, les dispositifs que sont les questionnaires organisent une forme de *réflexion* sur les composantes individuelles du « nous » qui ne permet plus de conserver ce sentiment *pré-réflexif* d'appartenir à un « nous » commun. Il devient alors possible de revenir à ce que Perreau appelle le « nous dialogique[646] », qui correspond cette fois à « l'expérience de l'altérité, de la rencontre ou reconnaissance d'un "je" autre qui entre ensuite dans la composition d'un "nous"[647] ». Les consignes du questionnaire amènent ainsi à ressaisir le « nous » sous l'angle de la pluralité, de la différence et de l'altérité plutôt que du commun : la différence y est mise en valeur comme une composante ou une dimension essentielle du collectif bien plus que comme ce qui s'y oppose[648].

1.4 De la découverte de l'hétérogénéité des mondes à la prise en charge des différences comme base de l'édification d'un nouveau couple

Les questionnaires décrits génèrent chez les fiancés une réflexivité qui les amène à revenir à nouveaux frais sur leur couple – et plus précisément sur la nature du lien qui l'unifie. Ou, pour le dire dans les termes mobilisés par Laurent et Nadine lors de la session CPM déjà citée : si le couple qui se marie n'est pas le même couple que celui qui existe « dans la tête des autres », c'est parce que ce dernier n'existe que dans la pensée *des autres* – pour les conjoints, il est une évidence pré-réflexive. Si, pour paraphraser Nadine, « le couple commence à exister » quand il décide de se marier, c'est précisément parce que *décider* de se marier, c'est faire un choix, sortir du registre de l'évidence au profit d'une réflexion minimale ou d'une projection. En ce sens, par « couple », les animateurs n'entendent pas n'importe quelle manière de s'engager dans le « nous » : le « vrai » couple ne commence à exister que lorsqu'il sort de l'évidence pré-réflexive. À travers la préparation au mariage, il s'agit donc de créer un contexte de réflexion qui permettra de « faire couple » différemment.

Les exercices de la préparation au mariage sont donc des dispositifs mettant à mal l'idée intuitive que l'expérience conjugale procède nécessairement d'un commun quelconque. Les questions auxquelles les couples doivent répondre permettent, en décomposant le « nous » intuitif en deux « je » hétérogènes, de déconstruire l'idée que la vie de couple coïncide avec une communauté d'expérience. Les animateurs insistent en effet souvent sur le fait que les choses, les événements, les comportements n'ont pas nécessairement le même sens ou la même valeur en fonction de la perspective subjective à travers laquelle ils sont abordés. Ce qui sera considéré comme une manifestation d'amour, comme une tentative de pardon,

---

646 L. PERREAU, « Approches phénoménologiques du "nous" », *op. cit.*, p. 110.

647 *Id.*

648 En ce sens, les exercices du CPM semblent puiser une partie de leurs présupposés dans des réflexions menées par des thérapeutes, et qui sont synthétisées par Marika Moïsseeff dans son article « Le couple comme espace initiatique ». On retrouve ainsi dans la préparation au mariage certaines injonctions empruntées aux thérapeutes et qui incitent à se différencier de l'autre, à se connaître soi-même pour parvenir à pouvoir vivre à deux : « C'est en apprenant à rester soi-même en présence de l'autre dans une véritable relation d'intimité que nous allons pouvoir continuer à développer nos capacités de différenciation les plus profondes dans un contexte interpersonnel qui est justement indispensable à ce processus de différenciation. » (M. MOISSEEFF, « Le couple comme espace initiatique », *Thérapie Familiale*, vol. 25, nº 2, 2004, p. 165)

comme une opportunité ou une malchance varie en fonction des conjoints, chacun ayant un point de vue singulier sur le monde. La préparation au mariage est ainsi un révélateur de la disparité constitutive de l'expérience conjugale, une manière de rappeler que l'unité du monde peut être mise en péril par la multiplicité des points de vue qui s'y rapportent et qui n'y distinguent pas les mêmes éléments[649]. Il ne s'agit donc pas seulement de dire que les fiancés ont chacun une personnalité et peuvent entrer en contradiction ; il s'agit, plus profondément, de rappeler que parfois, et contrairement aux apparences, ils ne vivent pas *dans le même monde*. Pour expliciter cette idée, nous pouvons prendre l'exemple de la trahison : si tout le monde croit *a priori* partager une même définition de ce mot, il est moins évident d'admettre que tous identifient les mêmes actions comme des trahisons. En fonction de la sensibilité de chacun, de ses valeurs, de ses schèmes, tel événement peut être qualifié par l'un de trahison, et pas par l'autre – comme le rappelle Vincent, lors d'une session à Gevrey :

> Vincent fait une reprise : « Tu as utilisé un terme important, qui est le terme de trahison ». Il explique que la trahison n'est pas vécue de la même manière et ne désigne pas la même chose pour chaque membre du couple – ce qui entraîne que l'un peut trahir l'autre sans le vouloir[650].

Vincent montre ici que la non-prise en charge du point de vue de l'autre n'est pas qu'ignorance : elle est potentiellement *rupture* du monde commun. Ne pas réfléchir à la singularité de l'autre, c'est ne pas prendre en charge que les événements ne portent pas leur sens en eux-mêmes et que l'assignation de ce sens doit faire l'objet d'un travail. C'est là notamment ce que Franck, lors d'un entretien, décrit comme l'un des principaux acquis de sa propre préparation au mariage :

> *Franck* – Et c'est vrai qu'avec Léonie, il y a des fois, moi j'avais des attitudes qui lui correspondaient pas du tout dans le sens où je pensais lui faire plaisir alors que non quoi[651].

Ce n'est pas une simple différence de point de vue sur ce que peut ou doit être l'amour qui est ici évoquée : c'est la prise de conscience que les attitudes ou les événements n'ont pas un sens qui leur serait inhérent et qu'il est donc possible que ce ne soit tout simplement pas au même monde que les fiancés se rapportent. Il devient ainsi possible de découvrir de la diversité, mais, plus encore, de l'altérité au cœur du commun pré-réflexif où la présence de l'autre semblait pourtant valider et garantir la stabilité de mon propre monde[652].

---

[649] Nous approfondirons cette idée dans le chapitre V.

[650] Extraits de carnet de terrain lors de la soirée des mariés à l'église de Gevrey, en décembre 2015.

[651] Entretien semi-directif de deux heures et demie, réalisé en avril 2016 auprès de Franck et Léonie, chez eux, à Chambertin.

[652] « Néanmoins, ce monde exige d'être validé, peut-être précisément à cause d'un brin de soupçon toujours présent au sujet de son élaboration sociale et de sa relativité. Cette validation, alors qu'elle doit être entreprise par l'individu lui-même, requiert une interaction constante avec les autres qui cohabitent dans le même monde socialement construit. » (P. BERGER et H. KELLNER, « Le mariage et la construction de la réalité », *op. cit.*, p. 8)

Le fait que les activités de la préparation au mariage favorisent la réflexion des fiancés sur leur couple, les obligent à se poser des questions sur leurs désirs, leurs projets, leurs visions du monde en se demandant s'ils sont ou non compatibles avec ceux de leur conjoint, n'est pas anodin dans un contexte social global où les divergences de points de vue sont de plus en plus considérées comme des facteurs de dissolution du couple[653]. Gérard Neyrand met ainsi en avant, dans « Idéalisation du conjugal et fragilisation du couple », que les divergences dans les choix de vie sont devenues des motifs de séparation :

> L'espace du couple est un espace paradoxal où se confrontent des références divergentes qui peuvent se trouver en harmonie lorsque les deux individualités penchent du même côté, mais sont en contradiction dès que l'idéal de réalisation de soi d'un partenaire ne se conjugue plus avec celui de l'autre et que les attentes à son égard s'en trouvent frustrées. […] Mais de plus en plus fréquentes apparaissent les irréductibilités dans les tensions conjugales, alors même que la mobilité des situations personnelles et la capacité à s'adapter (professionnellement, relationnellement) sont devenues des données de la vie moderne. À tel point que, de plus en plus souvent, c'est le couple qui en pâtit et que la séparation est devenue l'une des modalités parmi d'autres de la résolution, non seulement des conflits, mais aussi des tensions ou des insatisfactions plus ou moins manifestes[654].

On trouve ici l'idée que les différences de points de vue ne sont pas des éléments négligeables ou des accidents qui n'affecteraient pas l'essence du couple : elles sont bien plutôt décrites comme des motifs de rupture. Cette manière d'envisager le problème est commune au sein d'une Église catholique pour qui le divorce entre en contradiction avec un des piliers du mariage, l'indissolubilité[655]. Prêtres et animateurs laïcs décrivent ainsi le plus souvent les différences existant entre les fiancés – que ce soit entre leurs désirs, leurs

---

[653] On voudrait insister ici sur l'expression « sont considérées » : les ouvrages qui soulignent la montée de l'individualisme au sein du couple (F. DE SINGLY et G. CHARRIER, « Vie commune et pensée célibataire », *Dialogue. Recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille*, nº 102, 1988, p. 45 ; F. DE SINGLY, *Libres ensemble. L'individualisme dans la vie commune*, Paris, Armand Colin, 2016, p. 15-24 ; F. DE SINGLY, *Le soi, le couple et la famille*, Paris, Armand Colin, 2016, p. 15), ou le rapport entre décisions incompatibles et fragilisation du couple (G. NEYRAND, « Idéalisation du conjugal et fragilisation du couple, ou le paradoxe de l'individualisme relationnel », *Dialogue*, vol. 1, nº 155, 2002, p. 80-88) nous semblent parfois relayer des idées assez communes sur la conjugalité contemporaine plus qu'ils ne les fondent réellement sur des données empiriques et quantitatives précises. Néanmoins, cela n'enlève rien à la dimension opératoire de ces idées : même si elles ne sont pas nécessairement sociologiquement fines ou vérifiées, elles sont devenues, au cours des dernières années, relativement communes, de sorte que les organisateurs de la préparation au mariage les connaissent et pensent notamment leur préparation à partir d'elles. C'est pour cette raison qu'il nous a paru pertinent de les envisager ici, moins comme des théories sociologiques que comme des conceptualités émiques.

[654] G. NEYRAND, « Idéalisation du conjugal et fragilisation du couple », *op. cit.*, p. 84-85.

[655] On rappellera néanmoins que depuis 2010, et après une forte augmentation, la propension à divorcer n'est plus en expansion : l'Insee rappelle que de 2010 à 2015 les divorces ont baissé de plus de 8 % (V. BELLAMY, « 123 500 divorces en 2014. Des divorces en légère baisse depuis 2010 », *Insee Première*, nº 1599, juin 2016, p. 1-4), et que le recul s'est arrêté en 2015 (J.-P. DE PLAZAOLA et E. RIGNOLS (éd.), *Tableaux de l'économie française*, Paris, Institut national de la statistique et des études économiques, 2017, p. 28), année après laquelle les chiffres des divorces en France ne sont plus disponibles. En dépit de ces changements de tendance, les représentants de l'Église et les préparateurs au mariage ne cessent pas d'insister, dans leurs discours, sur la place du divorce au sein de la société : « Nous en avons beaucoup discuté ensemble ; autour de nous, les temps ne sont pas favorables au mariage, les temps ne sont pas favorables à l'engagement. Combien de personnes ont connu le divorce, combien de personnes ne s'en cachent pas ? Voilà, c'est une chose qui est difficile pour nous qui voulons poursuivre le Christ, de nous rendre compte que cet engagement est si difficile. » (Homélie du père Pierre, lors du mariage de Franck et Léonie, à l'église de Corton, en juin 2016 ; cérémonie enregistrée). On précisera néanmoins qu'en général c'est moins le divorce qui est dénoncé par les prêtres et les animateurs que les *séparations* – tout l'enjeu étant de mettre en valeur que s'aimer hors de la relation de mariage conduit plus souvent à la rupture : « "On parle beaucoup de divorce, mais si on ne se marie pas, on se sépare beaucoup plus facilement." Le père François ajoute qu'il y a 4 fois plus de séparations que de divorces, et qu'il y a peu de couples qui vivent longtemps ensemble hors du mariage. » (Extraits de carnet de terrain lors d'une séance de préparation au mariage par le père François, à l'église de Chambertin, en décembre 2015)

attentes ou les opportunités qui se présentent à eux – comme des motifs de crise potentiels – crises qui peuvent conduire à la rupture et mettre à mal l'engagement dans le mariage. On trouve par exemple cette idée dans la réflexion sur le pardon menée par le père Guillaume lors d'une formation destinée aux animateurs :

> « Donc c'est finalement parce que nous sommes différents – pas seulement homme et femme, et même entre générations, parce que chacun est unique, eh bien, et parce que chacun a des désirs, chacun a des besoins, chacun a des attentes différentes – eh bien effectivement parfois ça peut créer des incompréhensions, des tensions entre les personnes, c'est de là finalement que parfois, on peut se faire du mal. »[656]

Parce que l'unité du couple est supposée pouvoir être fissurée par un ensemble de différences subjectives, la préparation au mariage s'articule autour d'une réflexion sur ces dernières : en déconstruisant les usages du « nous », et en privilégiant le retour au « je » et au « tu », il s'agit de rendre visibles les singularités individuelles. Les exercices comme le questionnaire permettent ainsi de *prendre conscience* de l'existence de ces disparités. Mais cette prise de conscience n'est pas un aboutissement : si on étudie les autres types de discussions et de questions qui s'articulent aux exercices préalablement analysés, il apparaît au contraire qu'elle n'est qu'un point de départ pour faire émerger de l'unité à partir du multiple. Comme le souligne ainsi Aurélie lors d'un entretien, la majorité des échanges s'organisent autour d'une « technique d'entonnoir » : on part de sujets suffisamment généraux pour ne susciter qu'une réflexion abstraite (en demandant par exemple : « qu'est-ce que la fécondité pour vous ? »), on aborde ensuite des questions supposées entraîner le consensus (« Est-ce que vous voulez des enfants ?[657] »), puis sont posées des questions plus complexes, susceptibles de provoquer d'importantes variations de points de vue (« Vous sentez-vous capables d'élever un enfant handicapé ? »). Ce mouvement du plus général au plus précis permet aux couples de prendre conscience que le commun est sillonné de divergences dont ils n'ont pas conscience parce qu'ils n'ont pas poussé suffisamment loin la réflexion.

> *Aurélie* – Sur le sujet du handicap, typiquement, c'est Marc-Jérôme qui a pris la parole sur ce sujet, parce que du coup c'est quelque chose qui l'a plus interpellé que le reste. Tout le reste on était assez en phase et c'était assez fluide, et là, vu qu'on n'avait pas du tout la même approche, donc comme ça l'avait interpellé dans notre préparation, sur ce sujet-là, il a parlé, voilà : « cette question-là, elle nous a interpellés, c'est un sujet où du coup on était moins en phase l'un avec l'autre. » […] L'objectif c'est d'identifier le fait que c'est des choses qui arrivent, que ça peut arriver dans une vie de couple, et donc un couple c'est deux individus qui ont des approches différentes, d'en avoir conscience et d'en discuter, etc.[658]

[656] Extraits de carnet de terrain lors d'une session de formation des animateurs du diocèse par le père Guillaume, à l'évêché de Chambertin, en décembre 2015 ; séance enregistrée.

[657] La réponse à cette question est supposée être positive, dans la mesure où la fécondité est l'un des piliers du mariage, et que les couples s'engagent à avoir des enfants lorsqu'ils se marient catholiquement.

[658] Entretien semi-directif d'une heure, réalisé en décembre 2015 auprès d'Aurélie, sur son lieu de travail, à Chablis.

L'enjeu des discussions est donc de faire émerger, à partir de questions de plus en plus spécifiques et de plus en plus liées à des situations de crise (sur ce qui est impardonnable pour chacun, sur l'infidélité ou encore sur les difficultés qui peuvent traverser le projet d'avoir des enfants), l'altérité des points de vue individuels des membres du couple, de leur faire prendre conscience de la fragilité du commun institué par l'utilisation du nous préréflexif – et de les amener à fonder un nouveau commun, articulé cette fois à une attitude réflexive et à un souci de complémentarité.

Ce souci se retrouve dans la construction de la préparation au mariage du père François. Cette préparation, dont la trame est la même chaque année[659], est construite autour de quatre séances principales, chacune portant sur un pilier du mariage. Le format de la séance est toujours identique, et s'articule à un fascicule de quatre pages que le père François distribue préalablement aux fiancés (et qu'ils doivent avoir lu et complété avant la séance). La session s'ouvre par la lecture d'un texte sacré à partir duquel s'organise une première discussion ; puis les fiancés sont amenés à échanger autour des réponses qu'ils ont données aux questions des pages 2 et 3 de la brochure (et qui portent sur le thème du texte) ; enfin, les dernières minutes sont consacrées à la lecture collective d'une prière (page 4 de la brochure). Les questions auxquelles les fiancés doivent répondre changent légèrement de format au fur et à mesure qu'on avance dans la préparation. Lors de la première séance, qui porte sur le thème « c'est avec toi que je suis vraiment moi », les questions s'adressent principalement aux fiancés considérés individuellement, et désignés dans les énoncés par « moi » et « toi » : chacun doit dire ce qu'il aime ou n'aime pas chez l'autre, identifier ce qui fait sa propre conception de la vie, réfléchir à son caractère ou au rapport personnel qu'il entretient à la foi. C'est notamment en expliquant aux fiancés le sens des questions de la première séance que le père François met en évidence que plusieurs formes de « nous » distinctes existent :

> Le père François souligne l'importance de comprendre le caractère de l'autre, de faire avec, de ne pas l'idéaliser. Il souligne qu'on ne peut être que malheureux si on veut que l'autre change. Il assortit cette réflexion d'une anecdote personnelle, qui concerne cette fois ses parents : il évoque leur différence de caractère et leur complémentarité. Il rappelle à partir de là qu'il y a des choses qu'on aime plus ou moins chez l'autre et qu'il faut le comprendre – sans que cela revienne à faire une liste des pour et des contre. La question suivante porte sur « l'essentiel que tu m'apportes ». Le père François dit qu'il faut la comprendre comme une question sur la complémentarité. Il précise à ce sujet ce que doit être un couple : « C'est une *union*, pas une *fusion* »[660].

Le fait de revenir au « je » et au « tu » à partir du nous intuitif des fiancés est explicitement lié par le père François à une injonction sur la manière de *faire couple*. Opposer la fusion à l'union, c'est refuser l'idée que le commun à l'origine du « nous » implique une ressemblance préalable : le commun doit au contraire

[659] Voir annexe 8, partie 2.

[660] Extraits de carnet de terrain lors d'une séance de préparation au mariage par le père François, à l'église de Chambertin, en novembre 2014. C'est nous qui soulignons.

émerger des différences, comme une résolution ou un dépassement dialectique de celles-ci[661]. Les questions qui sillonnent et composent la préparation au mariage – celle du CPM, mais aussi celle du prêtre – rendent palpables et visibles les biais internes à l'utilisation intuitive du pronom nous, et permettent de prendre conscience que la « subjectivité singulière, celle qui dit "je" reste le centre de l'énonciation pour proclamer ou proférer le "nous". Le "nous" n'est pas la multiplication d'objets identiques, mais il établit comme le "je" une corrélation entre l'instance du discours et ce qui n'est pas lui, en s'inscrivant dans un tout où les composantes ne s'équivalent pas.[662] » En soulignant que dire « nous », c'est toujours risquer de phagocyter la singularité d'autrui, ces exercices ouvrent la voie à une nouvelle manière d'investir ce pronom.

1.5 Se nouer dans le projet : décomposer les « je » passés, construire un « nous » toujours à venir

Si les dispositifs mis en place tout au long de la préparation au mariage mettent en valeur que l'emploi intuitif du pronom « nous » tend en fait à masquer l'hétérogénéité des perspectives qu'il est supposé unifier, il ne s'agit nullement de laisser les fiancés sur ce constat. Au contraire : la mise en évidence que des pôles distincts existent au sein du couple est un préalable à l'engagement dans un travail de *conciliation* de ces différences[663]. C'est d'ailleurs ce que montre la manière dont sont organisées certaines questions posées lors des échanges entre fiancés :

> Michel passe à la question n°3. Il la lit : « Est-ce que vos projets actuels ou futurs (personnels, professionnels) coïncident tous avec vos projets de couple ? Risquent-ils de vous amener à des choix difficiles par rapport à l'équilibre du couple et de la famille ? »[664].
>
> Le père François rappelle que nos idées sur la vie viennent largement de notre entourage et que, lorsqu'on se marie, on amène avec soi sa propre conception de la vie. On peut donc distinguer les conceptions personnelles

[661] Cette idée, qui n'est pas développée dans le seul CPM de Chambertin, mais aussi par exemple à Gevrey, semble toucher les fiancés, qui s'en ressaisissent régulièrement. Ainsi, dans leur propre préparation avec le prêtre, Aurélie et Marc-Jérôme choisissent d'aborder eux-mêmes cette thématique : alors que le prêtre, pour conclure la préparation, leur demande s'il y a des points sur lesquels ils souhaitent revenir, Marc-Jérôme prend spontanément la parole et souligne son intérêt pour l'idée selon laquelle « l'autre, dans le couple, ne doit pas être un clone. » Il revient sur le motif de la complémentarité ; après lui, Aurélie explique que « dans une relation on cherche les similitudes plutôt que les différences », et que c'est « dommage » (Extraits de carnet de terrain lors d'une séance de préparation au mariage par le père Maurice, à l'église de Gevrey, en mai 2015).

[662] É. MARROU, « La bouche qui dit "nous" », *op. cit.*, p. 22.

[663] Cette dynamique, qui consiste à présupposer et faire émerger des contraires, des opposés ou des différences pour enjoindre ensuite à concilier ces différentes polarités, est au cœur de nombreuses logiques qu'on observe aujourd'hui au sein *New Age* (et qui passent notamment par la réappropriation et la réutilisation de symboles comme le yin et le yang ou de modèles narratifs comme celui de l'ordre cosmique) et au développement personnel. Dans le champ de la réflexion sur la conjugalité, on retrouve cette tendance de manière particulièrement paradigmatique dans un best-seller qui a donné lieu à une mise en scène théâtrale en 2006 et qui est par ailleurs largement évoqué dans le cadre de la préparation au mariage : J. GRAY, *Les hommes viennent de Mars, les femmes viennent de Vénus. Connaître nos différences pour mieux nous comprendre*, Paris, Éditions de la Seine, 1999.

[664] Extraits de carnet de terrain lors de la session intensive de préparation au mariage de l'église de Gevrey, en janvier 2016.

de chacun de celles du couple ; la question qui se pose est de savoir s'il y a un accord entre les conceptions de la vie de chacun[665].

Ici, on est frappé par l'opposition entre, d'une part, « vos projets actuels ou futurs » et « vos projets de couple ». Les animateurs isolent et distinguent des désirs et points de vue individuels des points de vue de couple, introduisant ainsi un troisième terme dans l'équation. On passe d'un système binaire – où les désirs des fiancés, leurs perspectives en première personne du singulier peuvent être hétérogènes ou s'opposer – à un système ternaire – où ces perspectives individuelles peuvent entrer en contradiction avec une autre perspective, celle du couple. Reste alors à déterminer ce qu'on entend par les expressions « projets de couple » ou « conceptions de couple » : une fois distingués les deux « moi » des fiancés, comment est-il possible de constituer une perspective commune à ces points de vue irréductibles ?

La structure de la préparation du père François fournit un éclairage particulièrement intéressant sur les modalités de la constitution du couple qui s'opère dans la préparation au mariage. Nous avons déjà souligné que les premières séances s'organisent principalement autour de questions dont la forme détermine la nature de la réponse : les questions isolent clairement un « je » (ou moi) et un « tu » (ou toi), et chaque fiancé est par là amené à distinguer son point de vue de celui de son conjoint. Mais au fur et à mesure des séances, la forme des énoncés change : si l'ensemble des questions de la première séance repose sur une distinction entre « je » et « tu »[666], cela est de moins en moins le cas à mesure que la préparation progresse (voir Tableau 5). Lors de la deuxième séance par exemple, une majorité des questions (4 sur 7 en tout) sont formulées en première personne du singulier, ne laissant planer aucun doute sur le fait que c'est un « moi » particulier qui doit répondre[667]. Néanmoins, deux questions articulées cette fois autour du « nous » apparaissent : « Se promettre fidélité va-t-il apporter un plus à notre amour ? Lequel ? » ; « Que peut apporter la foi chrétienne à notre fidélité en couple ? ». C'est schématiquement la même proportion de questions tournées autour du « je » et autour du « nous » qu'on retrouve dans la troisième séance. C'est au cours de la séance 4, qui vient conclure le travail de réflexion sur les piliers du mariage, que la tendance est inversée : une seule question – la première – s'adresse alors aux « je » des fiancés ; les 7 autres sont posées à un « nous » composé des deux conjoints.

Comment s'opère ce passage progressif du « moi » au « nous » ? Le Tableau 5 permet de distinguer trois manières de poser les questions, qui ont un effet déterminant sur le sens qu'auront les réponses et leur énonciation publique.

---

[665] Extraits de carnet de terrain lors d'une séance de préparation au mariage par le père François, à l'église de Chambertin, en novembre 2014.

[666] Je n'ai pas eu l'opportunité de repartir de cette séance avec le fascicule donné par le prêtre. Contrairement aux données proposées pour les trois autres séances, pour lesquelles les chiffres reposent sur une relecture des questions inscrites sur le fascicule, les données pour la première séance reposent exclusivement sur mes notes de terrain et sont donc moins précises.

[667] « Qu'évoque *pour moi* la fidélité : une chance ou une contrainte ? » ; « Quelle différence *je* fais entre la fidélité du mariage et la fidélité en amitié ? » ; « Nous prenons cet engagement malgré nos faiblesses. Quelles sont *mes* peurs, *mes* fragilités ? » ; « Que veut dire *pour moi* que Dieu est fidèle ? » (Questions extraites du fascicule donné aux fiancés, document personnel ; c'est nous qui soulignons). Pour un relevé exhaustif des questions posées au cours des différentes séances, on renvoie à l'annexe 8, partie 2.

	Séance 2 (7 questions)	***Séance 3*** (8 questions)	***Séance 4*** (8 questions)
Questions formulées autour du « je »	4	4	1
Questions formulées autour du « nous »	2	2	7
Questions formulées de manière impersonnelle[668]	0	2	0
Questions formulées autour du « vous »[669]	1	0	0

Tableau 5 - Répartition des questions composant une séance en fonction des pronoms mobilisés. À partir des fascicules distribués par le père François pour les 3 dernières séances de sa préparation

Une première manière de poser les questions mobilise le pronom « je ». Ainsi, lors de la première séance, les questions 3 et 4 invitent les fiancés à réfléchir à ce qui fait, pour eux, le prix d'une vie et aux modèles qu'ils se donnent pour construire leur existence ; la question 7 sonde chacun sur son rapport intime à la religion en demandant : « Est-ce que je crois en Dieu ? Quel rôle est-ce que j'accorde à la foi dans le mariage ?[670] ». Cette dynamique est aussi au cœur de la deuxième séance, qui porte sur la fidélité. Les questions posées à la première personne du singulier présentent donc la particularité de s'adresser directement à chacun des fiancés, comme pour sonder leur conscience ou leur permettre d'exprimer un point de vue individuel (voir Figure 17).

IMAGE SOUMISE AU DROIT D'AUTEUR

Figure 17 - Extrait du questionnaire du fascicule de la deuxième séance de préparation du père François

[668] Par exemple : « Comment éviter l'usure de l'amour dans un couple ? ».

[669] Ces questions semblent tournées autour d'une deuxième personne du pluriel impliquant une réponse en première personne du pluriel ; mais l'usage du pronom « vous » pose problème dans la mesure où il peut être un « vous » de politesse ou un « vous » impersonnel (« Quelle définition donneriez-vous du mot "fidélité ? »). Dans tous les cas, le format de cette question tranche fondamentalement avec toutes les autres qui insistent sur le point de vue en première personne ; et d'ailleurs, elle donne lieu à des échanges très différents, puisqu'elle sert au père François à faire une sorte de rapide cours théorique sur la notion latine de *fides*, ce qui est un type d'interaction extrêmement peu fréquent dans ces séances, beaucoup plus axées sur l'expérience et la réflexion personnelle des couples. C'est pour cette raison que nous la mettons dans une catégorie à part.

[670] Extraits de carnet de terrain lors d'une séance de préparation au mariage par le père François, à l'église de Chambertin, en novembre 2014.

On peut faire plusieurs remarques à propos de cette manière de poser les questions. D'abord, et paradoxalement, les questions *ne s'adressent pas* aux fiancés. Si tel était le cas, les pronoms mobilisés pour les interroger seraient des pronoms de deuxième personne – « tu » ou « vous ». Ici, l'interrogation est formulée directement en première personne, comme si c'était une question que le participant *se posait à lui-même* – ce qui tend à faire apparemment disparaître la médiation qu'incarne, dans ce contexte, le prêtre. C'est sa présence comme organisateur des questions, comme médiation orientant les interactions, qui est ainsi rendue invisible, ce qui ramène le fiancé à lui-même, dans une dynamique qui s'apparente alors à une simple *introspection*. Cela est d'autant moins anodin qu'une fois que les fiancés ont personnellement répondu aux questions qui leur étaient posées, le prêtre propose une reprise générale. Ainsi, lors de la séance 2, à la question « Que veut dire pour moi que Dieu est fidèle ? », Bruno – qui a souligné au cours de la précédente séance qu'il n'était pas croyant mais avait « *envie* de croire » – répond qu'il pense que cela veut dire que Dieu ne se détournera pas. Alors que les autres fiancés soulignent leur approbation à cette idée, le père François propose un temps de reprise :

> Le prêtre rappelle que nous faisons tous un acte de foi, et évoque ensuite le fait que Dieu est caractérisé par le pardon et que c'est par là qu'il exprime son amour. Il propose une analogie pour expliquer ce point : Dieu est comme les parents dont l'enfant se serait éloigné et qui finirait par revenir[671].

Alors même que la tournure des questions qualifie les réponses comme le résultat d'une introspection, celles-ci, une fois formulées en première personne, sont immédiatement associées à une reprise plus générale, qui les requalifie en jugements généraux sur le mariage – liant ainsi une expression supposément personnelle à une idée partagée ou commune sur le mariage, *comme si*, finalement, les représentations ou sentiments individuels des fiancés étaient une traduction subjective d'une vérité plus générale sur le mariage.

Une seconde manière de poser les questions revient à opposer plus directement un « moi » et un « toi », en invitant les conjoints à se qualifier à partir de leur moitié. Il ne s'agit plus ici de sonder des consciences individuelles, de cerner des représentations personnelles sur le monde, mais bien plutôt de revenir sur l'interaction duale qui organise le couple en en qualifiant les termes. On trouve ce type de question dans la première et dans la troisième séances (voir Figure 18) : il s'agit alors de montrer qu'il existe des différences entre les fiancés, mais aussi que chacun se construit et se détermine dans son rapport à son partenaire.

[671] Extraits de carnet de terrain lors d'une séance de préparation au mariage par le père François, à l'église de Chambertin, en décembre 2014.

IMAGE SOUMISE AU DROIT D'AUTEUR

Figure 18 - Extrait du questionnaire du fascicule de la troisième séance de préparation du père François

On peut faire deux remarques sur ce type de formulation. Une fois admis que le « je » possède son propre point de vue sur le monde, cette tournure remet en valeur qu'il est aussi le terme d'une relation composée de deux membres, et donc qu'il est largement constitué par son engagement dans la relation amoureuse. Les fiancés sont ainsi amenés à revenir à eux à partir de leur rapport à l'autre. Par ailleurs, le format de la question fait du moment de réponse en public une interaction particulière. La tournure crée le sentiment, comme nous l'avons déjà montré plus haut, que la question n'est pas adressée mais qu'elle est une interrogation que le participant se poserait à lui-même. Or apparaît aussi ici un « tu » ou un « toi » qui introduit dans la forme de l'interrogation une interlocution : la réponse se construit alors souvent comme un dialogue avec son fiancé – dialogue complexe puisqu'il implique néanmoins de parler publiquement, et en s'adressant notamment au prêtre. L'incertitude sur le statut de cette interlocution apparaît clairement dans les attitudes des fiancés, qui semblent fréquemment hésiter entre les pronoms ou ne pas savoir qui regarder :

> La première question invite à trouver et identifier les défauts de l'autre – dire ce qu'on aime chez lui et ce qu'on n'aime pas. […] Il y a une sorte d'hésitation entre parler *de* son conjoint en troisième personne et parler *à* son conjoint en deuxième personne. Je sens un flottement : les fiancés hésitent entre s'adresser au prêtre et à tous au sujet de leur conjoint, ou dialoguer avec leur conjoint en présence des autres. Cela est d'autant plus visible qu'Yves-Marie refuse, au début, de prendre la parole, objectant que quand il a répondu aux questions chez lui il a présenté ses réponses à Adèle et ne souhaite pas en parler devant tout le monde – alors qu'Adèle, elle, accepte de révéler ses réponses en public et le fait aussitôt[672].

Parce que la question est posée en convoquant un « toi » – plutôt que la troisième personne par exemple –, elle amène à se placer dans une situation d'interlocution duelle, et à faire de la réponse un dialogue avec son conjoint. En même temps, parce que le contexte de l'échange est tel que la prise de parole se fait devant d'autres couples et le prêtre – si sa présence est masquée dans la formulation des questions, elle est marquée dans le déroulement de la séance par le fait que c'est lui qui organise la prise de parole et enjoint

[672] Extraits de carnet de terrain lors d'une séance de préparation au mariage par le père François, à l'église de Chambertin, en novembre 2014.

les fiancés à répondre aux questions –, l'énonciation est aussi un échange avec d'autres couples où la relation avec le partenaire est objectivée, et ce dernier placé en troisième personne – en position d'objet du discours. Le format de la question détermine ainsi une interaction complexe qui, tout en amenant les fiancés à investir leur relation à travers de nouveaux motifs de questionnements, les conduit aussi à prendre de la distance par rapport à cette relation en acceptant de l'objectiver. Ce sont là deux manières de générer de la réflexivité à l'égard de cette relation, et donc de la transformer. D'une part, les questions invitent les fiancés à revenir sur leurs différences et la façon dont celles-ci peuvent s'articuler dans une complémentarité nouvelle ; d'autre part, elles poussent à objectiver cette relation pour mieux être capable de la penser, de la travailler, de l'améliorer.

Une troisième manière de poser les questions oriente principalement la quatrième et dernière séance de préparation, et consiste cette fois à revenir au « nous ». On demande alors aux fiancés, non ce qu'ils pensent individuellement, mais leur avis *en tant que couple*. « Nous » ne désigne plus la même chose ici que lorsque les fiancés l'employaient spontanément en arrivant à la préparation : il ne renvoie plus à une réalité *existante*, mais à une réalité *à venir*. Ainsi, si la grande majorité des questions qui concernent le « je » et le « tu » sont au présent ou au passé (8 sur 9, soit 89%), celles qui concernent le « nous » sont, elles, au futur[673] (10 sur 11, soit 91 %). En somme, le « nous » n'est pas une réalité présente : il est mode d'engagement vers l'avenir. Par ailleurs, le format de la question détermine le type d'interaction que constituera la réponse publique. Lors de la séance 4, sont explicitement distingués le rapport individuel (question 1 de la Figure 19) et le rapport du couple (questions 2 à 5 de la Figure 19) au fait de transmettre la vie.

IMAGE SOUMISE AU DROIT D'AUTEUR

Figure 19 - Extrait du questionnaire du fascicule de la quatrième séance de préparation du père François

[673] Qu'il s'agisse d'un futur grammatical, d'une interrogation sur le futur formulée à travers un conditionnel, ou que le futur soit évoqué par un élément de contexte connotant directement l'avenir (« Que peut *apporter* la foi chrétienne à notre fidélité en couple ? » ou « Comment Dieu peut-il nous soutenir *dans notre mariage au cours des années* ? » ; c'est nous qui soulignons.)

Lorsqu'ils répondent à la première question, les fiancés parlent donc chacun en leur nom, exprimant leurs doutes, leurs peurs ou leurs envies[674]. Répondre d'une seule voix aux questions qui suivent est bien plus compliqué. Comme nous l'avons souligné dans la première partie de ce chapitre, le pronom « nous » suppose toujours l'unité d'un énonciateur collectif, alors même qu'il n'est jamais prononcé que par un individu simple – ce qui fait toujours courir le risque que celui qui dit « nous » projette son point de vue sur les non-je et se décentre moins de sa position de sujet qu'il ne le laisse croire. Or, ce qui apparaît lorsqu'on observe les échanges qui ont lieu lors de cette séance, c'est précisément que le « nous » n'est pas l'objet d'un donné, mais d'une construction, dont les étapes doivent être visibles. Ainsi, s'il est possible de répondre à la question 1 sans raconter la genèse de la réponse, les questions formulées au « nous » impliquent en revanche de rendre manifeste le *processus* de formation d'une réponse commune, que les deux « je » peuvent également prononcer.

> On passe ensuite à la question n°2, sur le nombre d'enfants que le couple voudrait avoir et quand. Le père François souligne : « Je mets les pieds dans le plat, mais c'est une manière de se projeter. » Camille : « J'en veux quatre, mais lui veut un chien. Donc on a dit trois et un chien »[675].

Les réponses rendent ainsi visible le processus d'élaboration d'un projet commun, qui fonctionne par compromis ou dépassement dialectique des singularités individuelles. Le « nous » est donc le produit d'une *construction* qui s'opère toujours dans la *projection* dans le futur. Le « nous » n'est jamais donné, mais toujours à faire – il n'est pas une réalité stable, mais l'objet d'un travail. Le « nous » existe ainsi sur le mode de la *virtualité* : il est à la fois l'objet de toutes les projections et une réalité dont l'existence est indexée à un travail futur, et donc présentée comme un devenir possible. C'est en ce sens que nous pouvons dire que, si les fiancés passent, tout au long de la préparation au mariage, de la mobilisation du « nous » à celle du « je » et du « tu », puis de nouveau à celle du « nous », le « nous » de départ n'est pas le même que celui d'arrivée. Au contraire : la préparation au mariage peut être comprise comme un dispositif médiatisant d'abord la déconstruction de l'usage du « nous pré-réflexif » pour favoriser l'acquisition d'une nouvelle manière de dire « nous ». Il apparaît ainsi qu'apprendre à « faire couple », dans le contexte catholique, implique nécessairement un troisième terme médiateur : en effet, les fiancés n'acquièrent leur nouvel usage du « nous » que par la médiation d'exercices, des consignes des animateurs, ou par l'intermédiaire des questions du prêtre. Pour le dire autrement : les fiancés apprennent à investir un « nous » qui est un *analogon* du couple tel qu'il est défini, dans la théologie catholique, à partir du principe *una caro*, c'est-à-dire comme une totalité

[674] Ou parfois en rappelant l'hétérogénéité de leurs perspectives par le passé : ainsi, lors de la réponse à cette question, Lydia met en valeur que son conjoint, Bruno, voulait faire un enfant avant le mariage et que c'est elle qui a refusé, suscitant les critiques amusées du prêtre et les rires des autres fiancés (Extraits de carnet de terrain lors d'une séance de préparation au mariage par le père François, à l'église de Chambertin, en décembre 2014).

[675] Extraits de carnet de terrain lors d'une séance de préparation au mariage par le père François, à l'église de Chambertin, en février 2016.

excédant ses deux membres et reposant sur la médiation d'une instance divine rendant possible l'existence de cette nouvelle entité[676].

La ressemblance entre le « nous » mobilisé par les fiancés au début de leur la préparation au mariage et le « nous » qu'ils apprennent à investir à cette occasion n'est donc qu'un rapport d'homonymie. Le premier est un « nous » *descriptif*, utilisé de manière intuitive pour rendre compte du sentiment peu interrogé du partage passé d'une expérience commune, tandis que le second est exclusivement *processuel* : son usage s'articule à une réflexion et rend raison d'une projection dans l'avenir. En ce sens, au fur et à mesure de la préparation, le « nous » renvoie moins au constat d'un commun préalable qu'au désir de créer un commun à venir.

2. Quand un et un font un

La préparation au mariage favorise ainsi l'élaboration d'une nouvelle manière de faire couple, qui implique plusieurs étapes : déconstruire le « nous » pré-réflexif dans lequel les fiancés ont appris à se construire ; faire émerger à partir de lui des positions individuelles irréductibles, différentes manières de se rapporter au monde ; produire une discussion, une négociation, un compromis entre ces deux points de vue pour aboutir à une nouvelle position unifiée, *de couple* cette fois. Les fiancés semblent d'ailleurs sensibles à ce processus, et s'étonnent souvent de voir que les différences ayant émergé d'un commun préalable permettent en fait un mode de liaison plus solide. Aurélie, par exemple, a été très frappée par la question abordée en soirée CPM qui enjoignait chaque fiancé à dire s'il se sentait capable d'élever un enfant malade ou handicapé : elle souligne en entretien que répondre à cette question a été pour elle l'occasion de prendre

[676] Le « nous » produit dans le cadre de la préparation au mariage n'est en effet pas sans rappeler le principe *una caro* selon lequel l'union matrimoniale produit une seule entité à partir de deux personnes – et ce, par l'entremise d'un troisième terme, Dieu. Ce principe est ainsi présenté par Porqueres i Gené : « Cette notion théologico-légale, centrale dans ce système, met en effet en relief – dans un jeu de références croisées entre les rapports des croyants avec Dieu et l'économie strictement matrimoniale – le rôle créateur du mariage. En sacralisant l'union matrimoniale, la théologie chrétienne en fait un moment de sa construction identitaire. Tout comme les alliances bibliques, souvent citées dans les textes portant sur le mariage chrétien, le lien matrimonial ne se résume pas à une mise en rapport d'entités préexistantes. » (E. PORQUERES I GENE, « Cognatisme et voies du sang. La créativité du mariage canonique », *L'Homme*, 154/155, 2000, p. 343) Théologiquement, cette idée a longtemps conduit à insister sur l'importance de la sexualité : c'est par l'acte sexuel que s'opère cette fusion de deux êtres en une seule chair. (Voir aussi : PORQUERES I GENE, ENRIC, « Parenté et théologie : la parentèle chrétienne », dans P. Bonte, E. Porqueres i Gené et J. Wilgaux (éd.), *L'argument de la filiation. Aux fondements des sociétés européennes et méditerranéennes*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2011, p. 349-368) Dans le contexte contemporain, il semble donc que l'injonction à ne plus faire qu'un se soit légèrement déplacée : dans les discours qui sillonnent la préparation au mariage, elle n'est plus tant attachée à l'horizon de la sexualité qu'elle n'est associée au thème du *projet*. Sous cet aspect, une histoire des discours pratiques associés à la question du principe *una caro* permet de mettre en évidence des formes de problématisations extrêmement diverses : d'abord associé à un formalisme contractuel, puis à une union plus directement conclue par l'engagement dans un acte sexuel (E. PORQUERES I GENE, « Cognatisme et voies du sang », *op. cit.*, p. 345), la question de la formation d'une seule chair à partir de deux entités préexistantes a progressivement été liée à la question de l'engagement dans un projet futur commun.

conscience qu'elle et Marc-Jérôme ne partageaient pas toujours la même opinion – mais qu'elle voyait moins là un facteur de division que l'occasion d'établir un nouveau lien.

> *Aurélie* – Bah c'était intéressant de découvrir, comment dire ?, notre idée de couple sur ces thématiques-là. Et un exemple, celui qui nous a le plus frappé, c'était le fait qu'on souhaite avoir des enfants. Il s'avère que tous les deux, c'était quelque chose qu'on veut tous les deux, et ça fait sept ans qu'on se connaît, ça fait sept ans qu'on sait qu'on veut avoir des enfants ensemble. […] Par contre, une question qui nous était jamais venue à l'esprit, c'était s'il y avait un enfant malade, handicapé, avec un problème – si on avait le choix entre par exemple arrêter la grossesse ou pas. Enfin, ce type de questions là, on les avait jamais abordées tous les deux. Et du coup il s'est avéré qu'on n'était pas forcément d'accord. Donc du coup on avait un point de vue convergent… divergent, pardon ! Et c'est ce type de questions, justement, qui nous fait renforcer notre identité de couple en fait[677].

Deux éléments majeurs se dégagent du propos d'Aurélie : d'une part, elle fait du constat de divergences d'opinions entre elle et son fiancé le point de départ de la « découverte » d'un nouveau commun ; d'autre part, elle qualifie ce commun d'« identité de couple ». C'est sur ces deux idées que nous voudrions maintenant focaliser notre attention : que faut-il entendre par l'idée que les fiancés *découvriraient* ainsi au cours de la préparation au mariage leur « identité de couple » ou leur « idée de couple » ? En quoi cette « identité de couple » se distingue-t-elle de la somme de deux identités individuelles ?

Dans cette partie, nous voudrions proposer d'étudier deux injonctions qui parcourent toute la préparation au mariage et sillonnent la majorité des exercices et échanges qui s'y déroulent. Il s'agit, d'une part, de l'injonction à « bien » communiquer au sein du couple – qui se double de la transmission de techniques d'organisation des échanges – et, d'autre part, de l'injonction à « quitter sa famille ». Ce ne sont pas là uniquement des directives que les fiancés peuvent ou non suivre : elles doivent à notre sens être envisagées comme des techniques orientant une certaine manière d'investir le « nous ». À partir de l'analyse de ces injonctions et des types d'activités dans lesquelles elles sont prises, nous proposons ici de décrire le type d'identité qui est progressivement associée au pronom « nous », et les modalités par lesquelles on apprend à s'y investir. Pour ce faire, nous mettrons en évidence deux tendances : si l'injonction à bien communiquer apprend à investir un « nous » qui n'est jamais que le résultat d'un projet commun ; le commandement selon lequel il faut « quitter sa famille », de son côté, fait progressivement acquérir le sentiment que l'unité du « nous » repose sur une logique de différenciation et l'isolement par rapport à l'extérieur.

[677] Entretien semi-directif de deux heures, réalisé en octobre 2015 auprès d'Aurélie, sur son lieu de travail, à Chablis ; c'est nous qui soulignons.

2.1 Qu'est-ce qu'une « identité de couple » ?

Comme nous l'avons montré à partir du format des questions qui orientent les échanges avec le prêtre dans les sessions du père François, la préparation au mariage fournit aux fiancés un certain nombre de dispositifs à l'intérieur desquels ils sont amenés à prendre conscience de l'altérité de leurs points de vue dans le but de surmonter cette division par la création d'une posture commune, issue d'une négociation. Le thème de la communication apparaît, dans ce cadre, comme central : il est présenté comme la seule manière de découvrir et dépasser les différences individuelles, comme la technique permettant de recréer de l'unité à partir du divers. Dans le contexte de la préparation au mariage, le thème, pourtant un peu général et abstrait, qu'est la « communication » est donc essentiel : à Chambertin, il donne son nom à une soirée entière (la « Soirée communication dans le couple »), il oriente toute la préparation du père Patrice et il est sans cesse répété à l'occasion des soirées-partage[678]. Pour autant, il n'est jamais clairement défini : si les fiancés découvrent progressivement ce qu'est « communiquer », c'est plutôt par l'ensemble des techniques qui sont leur sont enseignées et sont présentées comme rendant possible une « bonne » communication. Les animateurs transmettent en effet aux couples des dispositifs concrets qui constituent autant de stratégies à mettre en œuvre pour communiquer « en profondeur » : la conversation n'est pas envisagée comme une interaction intersubjective spontanée, mais bien plutôt comme une modalité d'interrelation, pouvant ou non être bien conduite, et nécessitant la mise en place d'un dispositif adéquat pour être menée à son terme[679].

Parmi ces dispositifs, se trouve notamment le « devoir de s'asseoir » (ou DSA), immanquablement présenté aux fiancés au cours de leur préparation, et ce, quelle que soit la paroisse. Le devoir de s'asseoir est une pratique créée par les Équipes Notre-Dame, elles-mêmes fondées en 1947 par le père Henri Caffarel[680].

---

[678] On trouvera une présentation détaillée des techniques de communication mobilisées, non seulement dans le cadre du CPM, mais aussi dans les mouvements catholiques à destination des couples dans l'annexe 12.

[679] Les animateurs distinguent souvent des bonnes ou mauvaises modalités de communication, soulignant ainsi que pour construire un point de vue de couple, il ne suffit guère d'échanger : il faut le faire de manière correcte, sans quoi ce n'est qu'un simulacre d'échange. Lors de la soirée « communication dans le couple », Constance, la conseillère conjugale, précise ainsi aux fiancés qu'ils peuvent « communiquer encore mieux » (Extraits de carnet de terrain lors de la soirée communication dans le couple organisée par le CPM de Chambertin, à l'église de Chambertin, en mars 2015). De manière similaire, lors de la soirée des mariés du CPM de Gevrey, les couples assistent à une présentation de la démarche « Vivre et Aimer », qui est introduite par l'idée qu'« il n'y a pas d'amour véritable sans communication en profondeur. Communiquer en couple n'est évidemment par la même chose que communiquer avec un voisin, un collègue de bureau, voire même avec une personne de sa famille. » Tout au long de la présentation, on précise ainsi aux couples qu'on leur apprend une méthode de communication qui « ne nous est pas vraiment naturelle » (Extraits de carnet de terrain lors de la soirée des mariés à l'église de Gevrey, en octobre 2015).

[680] Les Équipes Notre-Dame sont officiellement fondées en 1947, année où elles se donnent leur Charte et leur nom définitif – néanmoins, les premières équipes de couples encadrées par le père Henri Caffarel datent de 1939. Ces équipes sont un mouvement de spiritualité qui s'est construit autour de l'idée qu'il est possible de vivre la perfection de la vie chrétienne dans et par le mariage. Leur but est donc de regrouper les couples qui vivent leur mariage selon l'idéal chrétien, pour les amener à réfléchir ensemble à leur mission de couple chrétien dans le monde. C'est en novembre 1945, dans un éditorial de la revue *L'Anneau d'Or*, que le Père Caffarel évoque pour la première fois le « devoir de s'asseoir », pratique centrale du mouvement des Équipes Notre-Dame par la suite. Voir : J. ALLEMAND et A. ALLEMAND, « Aux Sources des équipes Notre-Dame », dans H. Caffarel, *Les Équipes Notre-Dame. Essor et mission des couples chrétiens*, Paris, Secrétariat des END, 1988, p. 11-26 ; H. CAFFAREL, « Un devoir méconnu », dans J. Allemand et A. Allemand (éd.), *Les Équipes Notre-Dame. Essor et mission des couples chrétiens*, Paris, Secrétariat des END, 1988, p. 29-32. On trouvera une présentation des Équipes Notre-Dame dans la partie 2.1 de l'annexe 12.

Il est conçu comme un moment de discussion qui permet une « construction commune du couple[681] » et est défini par les Équipes Notre-Dame comme un rendez-vous mensuel que se donne le couple pour échanger en atteignant « une certaine profondeur de communication[682] » grâce à l'absence des enfants et la mise en veille de toutes les technologies pouvant interrompre la conversation[683]. Bien qu'elle ne soit pas pratiquée par tous, cette technique est connue de l'ensemble des animateurs CPM. C'est chez Hervé et Louise – dont les sessions se caractérisent, par contraste avec celles des autres animateurs du CPM de Chambertin, par la transmission de règles de vie[684] – que la description du DSA est la plus précise et circonstanciée[685].

> Hervé parle d'abord du devoir de s'asseoir : c'est une réunion mensuelle qui fait partie des recommandations formulées par les Équipes Notre-Dame (END). Il détaille ensuite les modalités concrètes de cette discussion : le DSA se programme, il faut prendre son agenda pour fixer une date ; au moment du DSA, il ne faut pas être fatigué, mais être disponible. Il insiste sur l'importance qu'il y a à réellement prendre rendez-vous avec l'autre ; puis il souligne : « il faut que ce soit vécu comme une prière, comme sous le regard de Dieu ». […] Chacun doit se préparer en notant les points qu'il veut évoquer. Hervé souligne que les points positifs doivent aussi être mentionnés, ce qui est important pour un couple. Lorsqu'on évoque les points négatifs, il faut parler de comment on peut s'améliorer ou progresser : il est important de dire les choses positivement, même pour les points négatifs. De manière pratique, il ne faut pas se couper l'un l'autre, c'est ce qui permettra de respecter une ambiance d'écoute. […] Puis il souligne que, pendant ces séances, il faut noter des axes ou des actions concrètes à faire, dont on pense qu'elles permettront de s'améliorer avant la prochaine réunion[686].

À travers les consignes associées au DSA, les animateurs fournissent aux fiancés un dispositif rendant possible une interaction particulière, qui se distingue des formes d'échanges ordinaires. Les règles du DSA créent une rupture temporelle, un changement de rythme : la prise de rendez-vous, la mise en veille des écrans et téléphones, l'éloignement des enfants permettent d'instituer un contexte de communication qui tranche avec le contexte des interactions quotidiennes. C'est la mise en place de ce contexte particulier qui rend alors possible la réflexivité – réflexivité qui prend la même forme que dans les échanges avec le père François : il s'agit de pouvoir exprimer ses désirs et écouter ceux de l'autre, en admettant leur altérité radicale, dans le but de pouvoir ensuite élaborer un projet commun. Avec les règles du DSA, les animateurs

---

681 H. CAFFAREL et G. RENAUDIN, *Le Devoir de s'asseoir*, Paris, Équipes Notre-Dame, 1977, p. 54.

682 *Ibid.*, p. 55.

683 Sur les « indications pratiques » sur la réalisation du DSA, voir *Id.*

684 Hervé et Louise – membres du CPM jusqu'en 2015 – axaient en effet moins leurs séances autour de l'échange entre couples que les autres animateurs et privilégiaient la transmission de règles à suivre pour les jeunes fiancés – ce qui ne manquait pas de gêner ces derniers, souvent choqués de se voir ainsi donner des directions de vie, comme l'ont souligné en entretien Xavier et Stéphanie : « *Xavier* – Il est censé nous faire partager son expérience, et non pas nous énumérer des règles de vie… *Stéphanie* – Qu'il ne suit pas lui-même ! » (Entretien semi-directif d'une heure, réalisé en décembre 2014 auprès de Xavier et Stéphanie, chez eux, à Chambertin).

685 C'est néanmoins parfois plus à « l'esprit » qu'à « la lettre » du DSA que les fiancés sont introduits. Si ce moment d'échange est explicitement présenté par les Équipes Notre-Dame comme un rendez-vous mensuel, devant faire l'objet d'une prise de rendez-vous et être associé à une lecture et une prière, il est en général réduit par les animateurs à un moment de communication « profonde », axée autour des projets du couple.

686 Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Hervé et Louise, à Chambertin, en novembre 2014.

transmettent donc aux fiancés un dispositif de questionnement et de verbalisation semblable à celui déployé tout au long de la préparation au mariage et qu'ils pourront remobiliser une fois mariés. Préparation et DSA sont en effet des techniques cadrant les échanges de sorte à faire émerger des sentiments, émotions, vécus et points de vue irréductibles et singuliers, pour, ensuite, revenir à un idéal commun – mais elles opèrent cela de manière inverse. La différence entre la préparation au mariage et le DSA tient en effet à ce que, dans la première, les consignes invitent les fiancés à se projeter dans un « nous » toujours à venir, alors que dans le DSA, les époux sont plutôt invités à revenir aux « sources » de l'amour, à la représentation de leur mariage qu'ils avaient quand ils n'étaient pas encore mariés[687]. La constitution du « nous » ne s'opère donc jamais que dans une dynamique de *projection* : projection dans un « nous » futur que je dois pouvoir incarner au moment de la préparation au mariage ; projection dans un « nous » passé désirant le mariage que je dois pouvoir réinvestir au moment du devoir de s'asseoir[688]. À travers le dispositif qu'est le devoir de s'asseoir, est donc transmise une technique par laquelle les conjoints peuvent – sans être guidés par un médiateur externe comme l'animateur CPM ou le prêtre – recréer les conditions de réflexivité qui leur permettent d'élaborer un projet commun qu'ils pourront reconnaître tous deux comme « *notre* vie ».

> Jean raconte aux fiancés la règle qu'ils se sont donnée avec Corine : elle l'invite une fois par an au restaurant pour verbaliser. […] Corine prend la parole et dit que la vie active ne leur permet pas trop de se poser des questions de fond, et qu'il est important de distinguer la communication du quotidien de la communication plus profonde, qui concerne la façon dont on veut construire notre vie. Elle évoque une pression positive pour se poser sur les sujets de fond : « je ne veux pas louper ma vie ». Elle explique qu'avec Jean, ils se posent la question du bonheur, de ce qu'ils veulent vraiment, et qu'il est important de se forcer à aborder ces sujets[689].

Le devoir de s'asseoir peut ainsi être envisagé comme un dispositif de constitution du couple, dans la mesure où il est un dispositif technique et interactionnel où l'on met en place une méthode de communication qui incarne *en même temps* un travail de soi sur soi : tout en échangeant, les époux sont invités à quitter le « nous » intuitif de la vie quotidienne pour revenir au « moi » du sujet singulier, le repenser et le requalifier par rapport à l'altérité du « toi », pour élaborer à partir de là une nouvelle forme d'engagement commun, synthétisant en les dépassant les points de vue individuels[690]. Le « nous » n'existe qu'en tant qu'il

[687] « Ainsi entrés dans la paix du Seigneur, dites-vous l'un à l'autre ces pensées, ces griefs, ces confidences qu'il n'est pas facile et souvent pas souhaitable de faire au cours des journées actives et bruyantes, et qu'il serait pourtant dangereux d'enfermer dans le secret du cœur car, vous le savez bien, il est "des silences ennemis de l'amour". Mais ne vous arrêtez pas à vous-mêmes ni aux soucis actuels, faites un pèlerinage aux *sources* de votre amour, *reconsidérez l'idéal entrevu quand vous avez pris la route ensemble*, d'un pas allègre. » (H. CAFFAREL et G. RENAUDIN, *Le Devoir de s'asseoir*, *op. cit.*, p. 4-5 ; c'est nous qui soulignons.)

[688] Sur ce point, voir notamment notre analyse de l'énonciateur complexe du photolangage dans la partie 1.5 du chapitre III. On peut souligner aussi une analogie avec l'injonction faite aux fiancés de revenir régulièrement à leur lettre d'intention, où ils ont objectivé leur représentation et leur projection dans le mariage avant ce dernier, et que les animateurs et les prêtres leur conseillent de conserver pour pouvoir y revenir une fois mariés.

[689] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Corine et Jean, à Chambertin, en novembre 2015.

[690] « On voit bien ainsi que le devoir de s'asseoir n'est pas seulement une invite à nous enfoncer dans les méandres de notre moi ; il nous oblige à *nous connaître devant l'autre* et *pour* l'autre : c'est donc bien un acte d'amour. […] Mais, en même temps qu'il nous fait nous connaître nous-mêmes, il nous *fait connaître l'autre*. […] Ainsi, nous obligeant à nous connaître nous-mêmes et à connaître l'autre, le Devoir de s'asseoir établit entre les époux une *communion de pensées et de*

est le sujet virtuel d'un projet commun que les couples peuvent appeler, comme Corine, « notre vie » – projet qui n'est d'ailleurs *réellement commun* que dans la mesure où il est le fruit d'échanges, c'est-à-dire d'une élaboration collective. On retrouve cette logique au cœur de nombreux exposés réalisés dans le cadre du CPM pour enjoindre les fiancés à adopter des stratégies pour communiquer « en profondeur », c'est-à-dire en effectuant ce travail de disjonction de deux individualités pouvant alors se concerter autour d'un projet commun, et constituer dans un troisième temps le sujet collectif qu'est le couple comme un dérivé de cet engagement mutuel. Ainsi, lors de la soirée « communication dans le couple », Constance, la conseillère conjugale, propose une distinction entre une communication normale et une « meilleure » communication, qui devient possible si on commence par communiquer avec soi-même et par prendre conscience de nos propres besoins :

> Elle explique ensuite que la liste des besoins est très longue et qu'on se rend compte que ce sont les mêmes chez l'homme et la femme. Puis elle explique : « on est relié à la même nappe phréatique de nos besoins. C'est comme si chacun était un puits. » Elle explique alors le processus : dans le couple, il faut descendre dans son puits et remonter par le puits de l'autre[691].

Dans ce cadre, l'unité du couple est donc décrite comme ne pouvant pas être obtenue par juxtaposition et identification de deux personnalités individuelles, mais comme devant être un produit de l'échange et de la confrontation, de la concertation, c'est-à-dire de la mise en commun verbale. Le « nous » est présenté comme l'objet d'un travail, comme la stabilisation d'un accord qui repose sur plusieurs phases nécessaires : la découverte de l'altérité du point de vue d'autrui sur le monde ; l'expression et la connaissance de mon propre point de vue ; la constitution d'un point de vue sur le monde intégrant comme *élément du monde* le point de vue de l'autre. On retrouve donc ici les logiques décrites par Berger et Kellner dans « Le mariage et la construction de la réalité », où les auteurs font de la conversation un lieu privilégié de constitution d'une réalité partagée :

> La reconstruction du monde dans le mariage a lieu principalement au cours de la conversation, comme nous l'avons suggéré. Le problème implicite de cette conversation est d'harmoniser deux définitions individuelles de la réalité. Par la logique même de la relation, on doit arriver à une définition générale commune ; sinon, la conversation deviendra impossible et, *ipso facto*, la relation sera mise en péril. Cette conversation doit être comprise comme le travail continuel d'un processus de mise en ordre et de symbolisation ou, si l'on préfère, d'un processus d'objectivation[692].

Ce que mettent en valeur les deux auteurs, c'est la manière dont la conversation ou l'échange peuvent effectivement avoir un impact sur un monde qui n'est jamais donné comme tel : le « monde », ici, n'est pas le donné objectif et partagé à l'intérieur duquel les sujets évoluent et vivent, mais bien un monde

sentiments qui n'a rien de commun ni avec les échanges quotidiens, ni avec les simples effusions du cœur. » (H. CAFFAREL et G. RENAUDIN, *Le Devoir de s'asseoir*, *op. cit.*, p. 16-17)

691 Extraits de carnet de terrain lors de la soirée communication dans le couple organisée par le CPM de Chambertin, à l'église de Chambertin, en mars 2015.

692 P. BERGER et H. KELLNER, « Le mariage et la construction de la réalité », *op. cit.*, p. 15.

de sens, où les individus découpent des événements qui ont un nom, une valeur, une signification[693] – et qui dépend non seulement du partage d'un certain nombre de codes sociaux, mais aussi du point de vue individuel porté sur lui. C'est cette manière de penser la conversation, conçue comme verbalisation et mise en regard de deux points de vue hétérogènes sur la réalité qui permet non seulement l'objectivation de ces derniers, mais surtout leur *harmonisation*, qui est reprise à l'intérieur du CPM. Parce qu'elle objective le point de vue d'autrui, la conversation le constitue pour moi en élément de la réalité – réalité que je ne peux donc plus percevoir de la même manière[694]. Si une partie significative des activités constituant la préparation au mariage porte sur la transmission de techniques pour communiquer, c'est dans la mesure où la conversation est effectivement un embrayeur de transformations importantes. C'est l'ensemble de mon point de vue sur le monde qui peut être reconfiguré par la conversation et la découverte de la réalité d'autrui – *a fortiori* quand l'échange se clôt par la mise en place d'un projet commun, c'est-à-dire d'un accord sur ce que *devra être* la réalité.

Une telle manière de décrire les choses peut nous amener à repenser la genèse et la nature de ce qu'Aurélie qualifiait d'« identité de couple ». D'abord, celle-ci est le *produit* d'un *processus* : non seulement elle n'est pas donnée, mais pour être pleinement identité de couple, elle implique le passage par un échange où se (re)connaissent des individualités distinctes – reconnaissance qui permet ensuite l'élaboration d'un commun. En ce sens, elle doit être comprise comme une totalité englobante au sens où, comme le souligne Louis Dumont, l'identité de couple représente un « englobement du contraire » – expression qu'il illustre d'ailleurs en convoquant la formation du couple dans la Genèse :

> À un premier niveau homme et femme sont identiques, à un second niveau la femme est l'opposé ou le contraire de l'homme. Ces deux relations prises ensemble caractérisent la relation hiérarchique, qui ne peut mieux être symbolisée que par l'englobement matériel de la future Ève dans le corps du premier Adam. Cette relation hiérarchique est très généralement celle entre un tout (ou un ensemble) et un élément de ce tout (ou de cet ensemble) : l'élément fait partie de l'ensemble, lui est en ce sens consubstantiel ou identique, et en même temps il s'en distingue ou s'oppose à lui. C'est ce que je désigne par l'expression "englobement du contraire"[695].

---

[693] « Le monde socialement construit doit servir continuellement de médiation pour l'individu et être actualisé par lui, en sorte qu'il devienne et demeure *son* monde La société donne à l'individu certains points d'appui décisifs pour son expérience et sa conduite quotidienne. Chose bien plus importante, l'individu est pourvu d'un ensemble spécifique de représentations et de critères utiles, définis à l'avance pour lui par la société et mis à sa disposition pour l'organisation de sa vie quotidienne. » (*Ibid.*, p. 7)

[694] L'exemple que prennent Berger et Kellner est de ce point de vue très éclairant : « Prenons un exemple simple et fréquent : les relations du mari avec ses amis avant et après le mariage. […] Ce qui arrive tout simplement, c'est un lent processus où l'image que l'époux a de son ami est transformée à mesure qu'il en parle avec sa femme. Même s'il n'en parle pas directement, la simple présence de sa femme le force à voir autrement son ami. Cela ne signifie pas qu'il adopte une image négative qu'aurait sa femme. Quelle que soit l'image qu'elle a ou qu'il croit qu'elle a, elle sera différente de celle qu'a l'époux. Cette différence fera partie de l'image commune qui doit maintenant être élaborée au cours de la conversation permanente entre les partenaires du mariage, et, comme il se doit, elle agira puissamment sur l'image qu'en avait auparavant le mari. » (*Ibid.*, p. 13-14)

[695] L. DUMONT, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1979, p. 397. Pour une analyse de la notion de hiérarchie telle qu'elle est développée par Dumont, voir aussi : V. DESCOMBES et L. DUMONT, « Louis Dumont ou les outils de la tolérance », *Esprit*, vol. 6, nº 253, 1999, p. 65-85 ; M. HOUSEMAN, « La relation hiérarchique : idéologie particulière ou modèle général », dans J.-C. Galey (éd.), *Différences, valeurs, et hiérarchie : textes offerts à Louis Dumont*, Paris, EHESS, 1984, p. 299-318.

L'identité de couple peut ainsi être conçue comme un « tout » ou une « totalité » dans la mesure où, dans le cadre des activités du CPM, les fiancés sont amenés à prendre conscience qu'ils en sont des *éléments*. D'une part, en effet, ils sont amenés à réfléchir au fait qu'ils sont une partie de la dyade qu'ils forment avec leur conjoint – et, qu'à ce titre, ils doivent donc se connaître eux-mêmes, exprimer leurs désirs et ne pas s'effacer dans le couple, au risque de lui faire perdre la diversité qui lui donne son essence de totalité. D'autre part, ils sont conduits à distinguer leur identité de celle du couple, à ne pas les confondre et à effectuer un travail pour devenir, à proprement parler, un composant du couple et pas seulement une « pièce » au sein de celui-ci – à ce titre, ils sont amenés à reconfigurer et réélaborer leur propre identité à partir du tout plus vaste auquel ils appartiennent, à redonner sens à leurs désirs et à leur manière de vivre à partir de leur appartenance à une totalité qui les englobe[696].

Ainsi conçue, l'identité de couple n'est donc pas une identité au sens où on entend l'« identité personnelle », conçue comme unité du sujet donnant sa cohérence et sa continuité à une existence individuelle[697]. Si on a tendance à envisager l'identité individuelle comme celle du sujet de l'action, subjectivité auteure et origine de son action ou de son discours, il n'est pas possible d'envisager ainsi l'identité de couple. Il apparaît bien plutôt, et par contraste, que celle-ci ne procède ou ne dérive que *secondairement* de l'unité d'un discours commun. En sorte que nous pouvons tirer deux conclusions provisoires sur l'identité de couple que désigne un usage réfléchi du « nous » : c'est une identité issue d'un *processus* de constitution, elle n'est identité qu'en tant qu'elle est le fruit d'un travail de subsomption des divergences dans la création d'un projet commun ; ce n'est pas une identité constituée de deux identités individuelles qui s'y reconnaîtraient également : elle est un *dérivé* du projet commun, sorte d'horizon subjectif à atteindre. En ce sens, le « nous » ne semble pas désigner une personne collective existante, mais un horizon subjectif, un mode d'engagement dans le discours et dans l'action – à savoir le fait de ne plus construire les projets communs à partir de soi, mais de se laisser construire soi à partir des projets communs.

[696] Il serait aussi possible d'expliciter la nature de l'identité de couple en soulignant qu'elle n'est pas descriptible à partir d'un paradigme mécaniste (qui dérive de la physique), mais du paradigme qu'on pourrait appeler de « composition » (qui dérive de la chimie). Dans le paradigme mécaniste, le « tout » n'est pas une totalité au sens fort, puisqu'il n'est que *juxtaposition* d'éléments plus petits, qui conservent leurs propriétés en se joignant aux autres. Dans le paradigme de la *composition*, on s'intéresse plutôt au fait que les éléments participent à former le tout, à lui donner sa singularité, mais qu'en retour, le tout participe à donner leurs propriétés et identité aux éléments qui le constituent. Nous empruntons cette distinction – qui nous semble éclairer le statut de la totalité qu'est le couple – au champ des études hobbesiennes et rousseauistes ; voir, notamment : B. BENSAUDE-VINCENT et B. BERNARDI (éd.), *Rousseau et les sciences*, Paris Budapest Torino, L'Harmattan, 2003.

[697] On reprend ici la définition de l'identité personnelle d'Erik Erikson issue de sa distinction avec l'identité psychosociale : « Quand nous voulons établir l'*identité d'une personne*, nous lui demandons quel est son nom et quelle est sa place dans sa communauté. *Identité personnelle* en dit plus : elle inclut un sens subjectif de continuité dans l'existence et une mémoire cohérente. L'*identité psychosociale* a des caractéristiques encore plus élusives, tant subjectives qu'objectives, tant individuelles que sociales. » (E. H. ERIKSON, « Identity (Psychosocial) », dans D. L. Sills (éd.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York, Macmillan, 1958, vol. VII, p. 61 ; traduction de Vincent Descombes, V. DESCOMBES, *Les Embarras de l'identité*, Paris, Gallimard, 2013, p. 92)

2.2 « Toi, plus moi, plus tous ceux qui le veulent[698] » ? Quitter sa famille pour fonder son « nous ».

Le couple n'est donc pas un point de départ, mais fait l'objet d'une production : il émerge dans l'échange et la discussion, dans la construction commune de projets futurs. À cette première logique de constitution du couple, qu'on pourrait qualifier de logique de liaison – où les deux fiancés apprennent, par la négociation et la discussion à avoir des désirs communs et à se construire par rapport à eux –, s'en articule une seconde, qui repose bien plus sur un processus de différenciation. Les fiancés apprennent ainsi, tout au long de la préparation au mariage, à renforcer la stabilité de leur couple, à lui donner son unité, en l'isolant et le distinguant de ce qui n'est pas lui. Ce sont les animateurs qui, par leurs questions et leurs remarques, les conduisent d'abord à envisager sous un nouveau jour leur entourage, en le considérant moins comme composé de proches avec qui ils sont liés que comme des éléments hétérogènes au couple avec qui il est nécessaire de conserver une distance. Il est mis en valeur par les animateurs et les prêtres que le couple doit avoir la priorité sur les amis[699] ou sur le monde professionnel[700] – mais c'est la nécessité de *quitter sa famille* qui fait l'objet de la thématisation la plus explicite et la plus appuyée[701]. Cette question revient dans de nombreux contextes, qu'il s'agisse des soirées CPM ou des séances menées avec le prêtre. Cette injonction à quitter sa famille est présente dès la Genèse[702]. Enric Porqueres i Gené souligne par ailleurs que la construction du couple par séparation avec les liens préexistants fait l'objet d'une thématisation explicite très ancienne : le commandement selon lequel il faut quitter ses parents n'est donc pas nouveau, mais s'inscrit au contraire dans une tradition chrétienne longue.

---

698 Grégoire, Toi + Moi (2008).

699 La différence entre les amis et le conjoint fait l'objet d'une question de la séance du père François consacrée à la fidélité. Elle est aussi au cœur des échanges des soirées CPM, où il est parfois explicitement dit aux fiancés que leur seul confident doit être leur conjoint (comme cela a par exemple été le cas à une session CPM chez Hervé et Louise en novembre 2014).

700 Un engagement trop important dans son travail, au détriment d'un projet de couple, est ainsi décrit par les animateurs CPM et les prêtres comme une cause d'« infidélité », c'est-à-dire de rupture de l'un des quatre piliers du mariage. Lors d'une soirée CPM chez Jean et Corine en février 2016, Pauline, dans une discussion sur la fidélité, rappelle par exemple que le prêtre lui a dit que si on s'éloignait de son conjoint à cause d'un trop grand investissement dans son travail, on n'était pas fidèle à sa famille.

701 Si cette injonction peut sembler frappante, dans un milieu catholique fréquemment associé à l'attachement profond à la notion de famille, elle prend pourtant son sens et sa cohérence si on la resitue dans un contexte plus général, qui est celui des sociétés occidentales contemporaines. En effet, comme le met en valeur Marika Moïsseeff, celles-ci définissent l'autonomie comme capacité à sortir des relations familiales : « L'autonomie individuelle se rapporte alors à la capacité progressive du sujet de s'éloigner de sa famille pour forger lui-même, de manière indépendante, de nouvelles relations […]. » (M. MOISSEEFF et E. de VIENNE, « Jouir ou se reproduire ? Les voies d'autonomisation de l'individu et leurs ressorts idéologiques. Entretien avec Marika Moisseeff par Emmanuel de Vienne », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, 2018, disponible sur : http://journals.openedition.org.faraway.parisnanterre.fr/terrain/16581)

702 « Le Seigneur Dieu prit de la chair dans son côté, puis il referma. Avec ce qu'il avait pris à l'homme, il forma une femme et il l'amena vers l'homme. L'homme dit alors : « Cette fois-ci, voilà l'os de mes os et la chair de ma chair. On l'appellera : "femme". À cause de cela, l'homme quittera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme et tous deux ne feront plus qu'un. » (Gn 2, 18-24, dans CENTRE NATIONAL DE PASTORALE LITURGIQUE, *Notre mariage à l'église*, Paris, Éditions du Cerf, 2009, p. 31). On notera que ce texte n'est pas inconnu des fiancés : il est régulièrement étudié et discuté avec eux – d'autant qu'il est repris dans Matthieu 19, 3-9, régulièrement lu avec les fiancés aussi.

> Bien avant la fixation du droit canon classique, il est un thème repris par les tenants d'une vision plus physique du lien qui accompagne le mariage et par ceux qui privilégient surtout sa dimension spirituelle : c'est l'éloignement par rapport aux liens préexistants. En bonne logique, avant de changer d'identité, il faut prendre des distances par rapport à celle qu'on avait auparavant. L'alliance implique toujours une séparation. Tant dans le cas du mariage que dans celui de l'alliance sacrée qui lui est associée dans les textes, le moment de l'union est dramatisé par l'image d'une coupure avec les liens de filiation[703].

Le thème de la rupture avec la famille est ainsi directement lié au principe théologique selon lequel le couple doit constituer une seule chair, une nouvelle totalité qui ne se résout pas dans les entités le composant, et il est donc souvent introduit à partir de la lecture des textes qui font référence au principe *una caro*. Au CPM de Gevrey, un texte tiré de l'Évangile selon saint Matthieu (Mt 19, 3-6), où Jésus cite les propos du Créateur au moment de la Genèse, fait ainsi régulièrement l'objet d'un exercice de discussion, où les fiancés sont invités à commenter le texte lu en relevant ce qui les choque ou leur plaît – et que les animateurs proposent d'appeler « phrases pique » et « phrases cœur »[704]. Dans ce contexte, le commandement à quitter son père et sa mère est souvent décrit par les fiancés comme une « phrase pique », c'est-à-dire comme une phrase qui les choque ou qui les dérange. Cela permet en général d'ouvrir la discussion sur ce thème, et surtout de préciser le sens du mot « quitter » :

> Anatole souligne qu'il a comme phrase pique : « quitter son père et sa mère », et précise que pour lui, la famille c'est important ; que fonder une famille, ça ne veut pas dire en détruire une autre. Vincent, l'animateur, lui demande alors : « Pourquoi, quitter c'est détruire ? » […] Bernadette souligne que, comme Anatole, elle situe plutôt le fait de quitter son père et sa mère du côté pique. « Moi, mes parents m'ont quitté, donc c'est très douloureux. » […] Vincent intervient à nouveau : « Je veux revenir sur "père et mère". Quitter ses parents, c'est plus ou moins établir une nouvelle relation avec les parents »[705].

La réflexion commune sur le thème « quitter sa famille » semble donc s'expliquer par le fait que ce dernier est mobilisé dans la Genèse et les Évangiles, et qu'il est généralement mal compris par les fiancés. Dans ce cadre, il peut paraître nécessaire de revenir sur la signification à accorder à cette expression – « quitter », ce n'est pas forcément « détruire », cela peut consister à construire quelque chose de nouveau – pour que les couples ne refusent plus mais acceptent le dogme associé au mariage. Mais ce travail d'exégèse en vue de donner une signification plus acceptable aux textes n'est pas le seul facteur permettant de comprendre l'importance accordée au thème « quitter sa famille ». On trouve un autre modèle d'explication dans la manière dont les animateurs CPM et les prêtres lient le fait de quitter sa famille à la *possibilité* même de pouvoir à son tour construire un foyer ou une famille.

[703] E. PORQUERES I GENE, « Cognatisme et voies du sang », *op. cit.*, p. 347.

[704] On reviendra sur cet exercice de manière plus précise dans la partie 2.1 du chapitre VI. Voir aussi annexe 8, partie 1.2.

[705] Extraits de carnet de terrain lors de la session intensive de préparation au mariage de l'église de Gevrey, en janvier 2016.

> Hervé décrit le mariage comme le moment par lequel je quitte ma famille pour créer ma famille. Il souligne que pour créer il faut commencer par détruire, et donc qu'il faut sortir des liens avec la famille dans laquelle on a grandi pour pouvoir créer sa propre famille[706].

> Alors qu'elle aborde les sujets de discorde et la manière dont on peut vivre ensemble malgré les différences, Corine évoque le poids de la famille. Son mari, Jean, demande : « La famille de l'autre ? » Tout le monde éclate de rire. Corine précise : « Parfois, la belle-famille prend trop de place, c'est important de se détacher de sa famille »[707].

Ce que les animateurs mettent ici en valeur, c'est que la construction d'une nouvelle entité – couple, foyer, famille – ne peut se passer d'un moment d'extraction d'une entité préexistante – sa famille. Comment expliquer un tel modèle de construction du couple ? Pourquoi l'élaboration du « nous » conjugal implique-t-elle de prendre de la distance avec sa famille ? Il existe trois modalités complémentaires de réponse à ces questions. Tout d'abord, les animateurs ne cessent en fait de souligner que faire couple – et plus tard, faire famille – implique une transformation relationnelle qui ne peut se passer d'une reconfiguration globale de son réseau relationnel. Les fiancés découvrent ainsi que le couple n'est qu'imparfait si, quand un des conjoints dit « je pense que » se loge de manière déguisée un « moi et ma famille pensons que » ; la nouvelle famille n'est pas encore une entité si lorsqu'on donne son avis de parents, on donne en fait l'avis de ses propres parents. C'est notamment ce que met en valeur Vincent, lorsqu'après la lecture de l'Évangile de Matthieu, les fiancés soulignent leur faible enthousiasme à l'idée de devoir « quitter » leur famille :

> Vincent intervient à nouveau : « Je veux revenir sur "père et mère". Quitter ses parents, c'est plus ou moins établir une nouvelle relation avec les parents. On passe d'une relation parent / enfant à une relation adulte / adulte, qui est une relation plus équilibrée »[708].

Pour devenir membre à part entière d'un couple, il semble ainsi nécessaire de ne plus se constituer et se subjectiver comme enfant-de. L'expression « quitter » sa famille renvoie donc moins à une injonction à rompre avec cette dernière qu'à reconfigurer le type d'interrelations qu'elle désigne. La « famille » renvoie ici à un espace relationnel complexe, où on se construit, se définit, se subjective à partir d'une position singulière – celle de l'enfant, pour les fiancés dont il est question ici – qu'il est nécessaire de quitter pour investir de nouveaux types d'identité. Est ainsi supposée une incompatibilité entre la capacité à créer un point de vue conjugal et le fait que l'unité de son propre point de vue individuel est toujours traversée de multiplicité dans la mesure où il intègre en fait le point de vue de sa famille et surtout de ses parents. Nous pouvons résumer les choses ainsi : si, pour constituer une « identité de couple », il faut d'abord constituer un point de vue commun sur le monde intégrant comme élément du monde le point de vue de l'autre, alors

[706] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Hervé et Louise, à Chambertin, en mars 2014.

[707] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Corine et Jean, à Chambertin, en février 2016.

[708] Extraits de carnet de terrain lors de la session intensive de préparation au mariage de l'église de Gevrey, en janvier 2016.

le fait d'être par ailleurs membre d'une famille peut conduire à intégrer en même temps à son monde le point de vue de sa famille et faire ainsi éclater l'unité du point de vue conjugal.

On pourrait néanmoins se demander : dans quelle mesure l'influence des familles respectives menace-t-elle l'unité du point de vue conjugal ? La réponse se trouve en fait dans la question : c'est la multiplicité même des familles – et donc l'hétérogénéité nécessaire de leurs perspectives sur les choses – qui met en péril la construction d'une unité de couple. Comment construire un point de vue et un projet communs si ceux-ci ne sont plus formés par le seul dépassement dialectique de deux points de vue distincts, mais doivent intégrer une pluralité irréductible de désirs et représentations ? C'est cette question que les fiancés sont amenés à se poser, de manière tout à fait concrète, au cours de la préparation de leur cérémonie. Lorsqu'on les invite à déterminer ce qu'*ils* veulent, on les conduit à le faire par distinction avec ce que *leurs familles voudraient* qu'ils veuillent. Ce point est apparu de manière particulièrement saillante au cours d'un entretien avec Aurélie :

> *Aurélie* – Parce qu'une préparation ça dure un an. Donc pendant un an, il faut s'organiser, construire un projet commun en fait. Et donc il faut communiquer, faire des choix. Et puis il faut faire bloc face aux sollicitations externes [rires] et aux réactions externes… […] Je sais pas, par exemple, le thème du mariage, c'est un truc qui peut paraître bête, mais faut que ce soit quelque chose qui nous plaise à tous les deux avant de dire « ben je vais faire plaisir à ma mère ou je vais faire plaisir à sa mère ». Donc il a fallu quand même qu'on définisse notre identité – je parle de préparation au mariage – et défendre cette opinion de couple par rapport aux autres. Tandis qu'avant de préparer un mariage, effectivement, on va avoir une identité individuelle, et on va défendre son identité individuelle vis-à-vis des autres. Que ce soit sa mère, que ce soit ma mère, que ce soit d'autres personnes. Mais chacun individuellement. Tandis que là, c'est un choix commun de couple, et on explique pourquoi parce qu'il faut expliquer pourquoi on a choisi ça à divers tiers familiaux. Donc là je trouve que c'est aussi une démarche importante dans la cohésion, dans le renfort de cette idée de couple en fait[709].

[709] Entretien semi-directif de deux heures, réalisé en octobre 2015 auprès d'Aurélie, sur son lieu de travail, à Chablis. Parce qu'au cours de la préparation au mariage les fiancés apprennent à envisager leur famille comme un élément nuisant à leur unité de couple, on trouve ces formats de récits de manière récurrente dans les entretiens précédant ou suivant la cérémonie. À propos du financement de leur cérémonie, Franck et Léonie m'expliquent par exemple : « *Léonie* – Nous, on s'est vraiment construits en dehors de tout ça, en dehors des *a priori*, des conseils, des bons conseilleurs. Voilà. Donc on veut vraiment rester là-dedans, on fait des choix qui conviennent pas forcément à nos familles, d'ailleurs. Mais voilà. Ce sont les nôtres donc autant tout financer comme ça personne n'a son mot à dire et on fait ce qu'on veut quoi. » (Entretien semi-directif de deux heures et demie, réalisé en avril 2016 auprès de Franck et Léonie, chez eux, à Chambertin). Marc-Antoine et Sylvia m'ont aussi permis de me rendre compte que la construction de cette identité de couple contre les familles peut se jouer autour de détails apparemment insignifiants, comme le choix du dessert : « *Marc-Antoine* – Mais tes parents, par contre, ça les choquait [l'absence de pièce montée]. *Sylvia* – Ah non, mes parents étaient catastrophés ! *Marc-Antoine* – Nous, à la maison, on mange pas trop de dessert, donc on s'en fout un peu. […] On leur disait : on s'en fout. On n'en veut pas. Mais toi, tes parents étaient vraiment très réticents ! » (Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en février 2016 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, chez eux, à Chambertin) Le fait que la préparation de la célébration est envisagée par les fiancés comme une entreprise commune, dont ils font un symbole de l'unité de leur couple est aussi mis en évidence par Tamara Sniezek dans : T. SNIEZEK,

La forme des échanges au sein de la préparation au mariage apprend ainsi aux fiancés que se construire comme couple, c'est aussi se construire contre ce qui n'est pas le couple, c'est opposer l'unité du noyau conjugal à la multiplicité des sollicitations et des perspectives externes – c'est mettre à distance ceux qui tendent à fragiliser l'élaboration d'une réalité commune[710]. En ce sens, les fiancés apprennent à se rapporter à leur famille d'une manière double : à la fois comme à un élément externe qu'il est nécessaire de placer à distance de soi pour préserver son unité, mais aussi comme à un point de vue hétérogène dont l'existence même vient en fait signaler l'unité du projet de couple et donc renforcer son identité. L'unification du point de vue et du projet conjugaux s'opère donc à partir d'une réflexion sur l'hétérogénéité des points de vue potentiels sur les choses : ce n'est que dans la mesure où le choix du nombre des invités, du gâteau ou du thème du mariage font l'objet d'un débat que ces sujets rendent possible une fixation de l'identité de couple. D'une certaine manière, les projets conjugaux trouvent leur stabilisation dans leur *défense* : c'est contre l'intrusion de points de vue extérieurs que sont réaffirmées la solidité, la cohérence et la force du nouveau point de vue construit en commun. La famille est donc constituée comme un danger potentiel pour le couple, mais aussi, corrélativement, comme un révélateur : c'est parce que les sollicitations de la famille sont dites pouvoir déséquilibrer ou détruire une décision commune qu'elles rendent aussi visibles la fragilité constitutive de la position de conjoint, la dimension précaire de l'unité du « nous » conjugal. Le « nous » est donc progressivement formé à partir d'un « extérieur » qu'il dessine et qui lui donne sa cohérence et son unité – de ce point de vue le « nous » existe principalement comme une forme de *relation* au « vous » ou au « ils »[711].

Ces éléments permettent de mettre en lumière deux caractéristiques centrales du « nous » que le couple apprend à construire tout au long de son engagement dans la préparation au mariage. D'une part, ce « nous » suppose en réalité de constituer des « vous » ou des « ils » : il n'y a pas d'unité possible sans mettre en place des limites, des frontières qui mettent à distance des groupes, les situent comme des « autres ». Les fiancés acquièrent donc progressivement l'idée que pour que le « nous » conjugal soit pleinement un « nous », qu'il ne soit pas qu'une juxtaposition ponctuelle d'individualités mais soit bien une première personne du pluriel, il implique de renoncer à l'engagement dans d'autres « nous », la famille, les amis, etc.

« Is It Our Day or the Bride's Day? The Division of Wedding Labor and Its Meaning for Couples », *Qualitative Sociology*, vol. 28, nº 3, 2005, p. 222-223.

[710] Ou, pour le dire dans les termes de Berger et Kellner : « Puisque, comme nous l'avons établi plus haut, l'objectivation qui constitue cette réalité est précaire, les groupes avec lesquels le couple est associé sont appelés à l'aide pour définir avec lui la nouvelle réalité. Le couple est poussé vers les groupes qui renforcent sa définition de lui-même et du monde, et il évite ceux qui l'affaiblissent. » (P. BERGER et H. KELLNER, « Le mariage et la construction de la réalité », *op. cit.*, p. 14.

[711] On retrouve en fait ici une dimension importante de l'ontologie du « nous », qui est par ailleurs largement mise en évidence par Descombes dans ses réflexions sur ce que peut être une identité de groupe : « Le locuteur, en disant "nous" (tantôt de manière inclusive, tantôt de manière exclusive), assigne une position à son auditoire. Le sens de son pronom "nous" est fonction du partenaire que le locuteur se donne. […] Ainsi, le passage au "nous" marque le moment relationnel de la vie du groupe : le groupe qui veut exister s'adresse au monde extérieur, c'est-à-dire à d'autres groupes, et demande à "exister" dans ce monde, ce qui veut dire ici, à être reconnu par les autres. […] Lorsqu'une question pratique se pose à la première personne du pluriel – "Que devons-nous faire en cette circonstance ?" –, c'est comme si le monde extérieur interpellait le groupe et le mettait en demeure de s'assumer dans sa réalité de groupe. » (V. DESCOMBES, « L'identité de groupe : identités sociales, identités collectives », *Raisons politiques*, nº 66, 2017, p. 27)

De ce point de vue, se subjectiver comme « nous » implique toujours ce que Jacques Rancière appelle une « désubjectivation », c'est-à-dire « l'arrachement à la naturalité d'une place[712] ». D'autre part, les exercices de la préparation au mariage associent l'engagement dans ce « nous » à la formation d'un projet commun, si bien que le « nous » semble ne tirer que secondairement sa cohésion de l'unité d'un projet qui doit être systématiquement réaffirmé. Le corollaire d'une telle conception du couple est qu'elle implique l'opposition à d'autres manières de concevoir les choses : c'est en effet dans le conflit avec d'autres projets que les fiancés sont amenés à reconnaître progressivement la cohérence de leurs choix de couple. L'identité de couple ne se stabilise donc qu'à partir de ce qui la met en danger – elle n'est ainsi, comme le rappellent Berger et Kellner, que le produit d'un travail jamais susceptible de s'arrêter, pour surmonter les divergences et absorber les désaccords[713]. Elle ne peut donc être pensée autrement que comme élaboration à partir d'une différence préalable.

3. « Pourquoi ce grand vide quand je pense à "nous" ?[714] » Réflexions sur les formes de l'engagement dans le « nous »

Tout au long de la préparation au mariage, les fiancés sont amenés à réaliser des exercices, répondre à des questions, investir des dispositifs techniques et interactionnels qui déterminent une manière tout à fait singulière de *faire couple*. Pour penser la spécificité de cette dernière, nous avons proposé deux axes principaux : d'une part, une analyse des consignes orientant les usages des pronoms personnels, d'autre part, une description des injonctions organisant une unification réflexive et consciente du couple. On comprend alors mieux pourquoi Nadine et Laurent pouvaient souligner, comme on l'avait évoqué au début de ce chapitre, que ce n'est pas la même chose de se reconnaître et de se vivre comme couple et d'être reconnu par les autres comme couple. En effet, ce n'est pas la même chose de s'engager dans un « nous » dont on a soi-même cherché à penser l'unité de manière consciente et réflexive, que d'utiliser le pronom « nous » pour répondre aux « ils » ou « vous » mobilisés par les autres pour décrire le couple – dont l'unité n'est en fait jamais qu'assignée de l'extérieur[715]. Ce n'est pas non plus la même chose de s'inscrire dans un « nous » pré-réflexif dont l'extension peut varier en fonction de l'étendue des « non-je » avec qui on se sent partager un

[712] J. RANCIERE, *La mésentente. Politique et Philosophie*, Paris, Galilée, 1995, p. 60.

[713] « La nouvelle réalité n'est donc pas posée une fois pour toutes, mais elle continue à être redéfinie, non seulement dans l'interaction conjugale elle-même, mais dans les diverses relations de groupe fondes sur le mariage et dans lesquels le couple est impliqué. » (P. BERGER et H. KELLNER, « Le mariage et la construction de la réalité », *op. cit.*, p. 14)

[714] Hervé Vilard, Nous (1983).

[715] Ce n'est ainsi pas la même chose d'être assigné de l'extérieur à une appartenance de genre par exemple et de s'entendre dire « elles, les femmes… » que de revendiquer cette identité dans le cadre d'un combat politique, où l'engagement dans le collectif se fait de manière volontaire et réfléchie, par l'engagement dans des tournures comme « nous, les femmes… ». Voir sur ce point la question du type de collectif que sont les groupes racialisés dans « Quel genre de groupe sont les races ? » de Magali Bessone (M. BESSONE, « Quel genre de groupe sont les races ? Naturalisme, constructivisme et justice sociale », *Raisons politiques*, n° 66, 2017, p. 121-142).

monde commun, et employer un nous dialogique pour rendre compte de l'expérience d'une altérité[716]. Toutes ces manières de dire « nous » ne sont pas non plus comparables au mode d'engagement réfléchi dans un « nous » élaboré à partir du constat et du dépassement de l'irréductibilité du point de vue du « toi » et du « moi ». Nous avons mis en valeur dans les pages qui précèdent que, tout au long de la préparation au mariage, étaient mis en place de nombreux dispositifs concrets qui modifiaient et orientaient les manières d'utiliser le nous – et donc *in fine*, de l'investir. À travers cette étude, nous avons ainsi montré que le « nous » – pas plus que le couple – n'est un donné, mais qu'il est une production qui émerge de l'engagement dans certaines actions qui déterminent à la fois une forme singulière de réflexivité et des modes d'énonciations particuliers ; tant et si bien que, sujet grammatical, le « nous » est en fait toujours moins le *sujet* d'un acte de discours que son *effet*. À partir de ces conclusions, nous voudrions maintenant revenir sur les questions ouvertes par Perreau dans son article « Approches phénoménologiques du "nous" » : « quel sens y a-t-il, sous certaines circonstances, à dire "nous" ? […] quelles sont les conditions qui doivent être satisfaites pour que le "nous" ait véritablement valeur de "nous" ?[717] » Si le pronom « nous » ne dénote jamais un sujet donné d'avance, mais désigne bien plutôt le résultat d'une production ou d'un travail, cela a-t-il encore un sens de le considérer comme un pronom « sujet » ? À partir de la genèse du « nous » du couple qui se joue dans la préparation au mariage, nous montrerons que le pronom « nous », plus que tout autre, ne peut être considéré comme le sujet à l'origine d'une action, mais est produit par elle – et, à ce titre, oblige à repenser le modèle propre à la théorie de l'action intentionnelle.

3.1 Adopter une perspective en première personne du pluriel

On a d'abord mis en valeur le fait qu'il existait – à tout le moins pour un couple – au moins trois manières de s'engager dans un « nous », qui, si elles correspondent à des manières différentes de s'engager dans le monde, n'en sont pas pour le moins toutes également authentiques et valables[718]. Une première manière possible de dire « nous » consiste à mobiliser un « nous pré-réflexif », par lequel est signifié le partage d'un monde apparemment commun. Cette façon de constituer un sujet collectif prend son ancrage dans le « je », dans le sentiment individuel, à partir duquel toute expérience subjective est possible, de partager un monde avec autrui. En ce sens, cette façon de dire « nous » correspond à une manière de constituer un collectif par projection et diffraction de son « je » hors de ses limites individuelles. Ce n'est pas pour autant un « nous » fallacieux : c'est une manière parmi d'autres de se vivre comme partie d'un

[716] Ce n'est ainsi pas le même type d'engagement dans le « nous » de dire : « nous avons fait cela hier » pour rendre d'une activité collective effectivement réalisée en commun, et dire « nous n'avons pas la même opinion sur cette question » qui traduit la perception d'une différence entre deux sujets et d'une construction intersubjective.

[717] L. PERREAU, « Approches phénoménologiques du "nous" », *op. cit.*, p. 103.

[718] Sur ce point, on voudrait, suivant en cela Descombes, refuser l'idée selon laquelle « tout élargissement de son "moi" au-delà de la "personne stricte" serait un abus, une mystification. » (V. DESCOMBES, « L'identité de groupe : identités sociales, identités collectives », 2017, *op. cit.*, p. 26-27) Si les manières de s'engager dans le nous diffèrent en nature, il ne s'agit pas pour autant d'associer à ce constat une suspicion, mais bien plutôt de mettre en lumière une pluralité de modalités de composition d'un sujet collectif.

ensemble – et sans doute la plus habituellement utilisée, dans la mesure où il est probable que la grande majorité des usages du « nous » ne fasse pas nécessairement l'objet d'une réflexion préalable.

Une deuxième manière possible de dire « nous » consiste à mobiliser un « nous dialogique », où ce sont là les différences entre les multiples composantes du « nous » qui sont mises en valeur. Cette manière de constituer un sujet collectif se distingue de la précédente, dans la mesure où elle met en valeur l'altérité qui sillonne le « nous », sa dimension pluri- et inter-subjective. En ce sens, cet usage traduit plutôt la conscience que ma subjectivité se construit dans la rencontre avec autrui, l'élargissement du monde que rend possible l'apparition de l'altérité. Par contraste avec la première manière de dire « nous », celle-ci constitue le collectif non plus à partir de la projection et de la diffraction du « je » mais bien plutôt comme la reconnaissance que dans le simple fait de dire « je », un « tu » et un « il » sont toujours nécessaires.

Enfin, une troisième manière possible de dire « nous », que nous pourrions appeler réflexive ou dialectique, est le fruit d'une élaboration, d'un travail de constitution d'un point de vue commun. Dire « nous », dans ce cas, c'est se reconnaître comme le porteur du projet collectif qu'on énonce, et qui est lui-même le produit d'un échange, de négociations et de compromis. Cette manière de constituer un sujet collectif se distingue des précédentes dans la mesure où, ici, le sujet dérive du discours qu'il prononce et n'en est pas à proprement parler l'auteur, mais bien plutôt le dépositaire. Le type d'engagement dans le monde que génère cet usage du nous – usage que la préparation au mariage apprend à manier – est tout à fait particulier : il renvoie à un rapport au monde non individuel, qui intègre toujours la perspective d'autrui. Ou, pour le dire autrement : le « nous » désigne alors une perspective sur le monde qui n'est pas individuelle, et donc non incarnée, réellement collective et toujours constituée comme projet sur le monde.

Cette typologie montre qu'il existe une pluralité de manières de dire « nous », et donc autant de façons d'« adopter une perspective à la première personne du *pluriel*[719] ». On comprend alors que l'équivocité associée à la réflexion sur ce concept lui est inhérente : si on peut parler d'« équivocités du nous[720] » ou des « frontières diffuses du nous[721] », ce n'est jamais que dans la mesure où ce pronom peut faire l'objet d'usages hétérogènes, qui déterminent autant de manières de constituer un sujet collectif. Reste que ce qui demeure malgré tout sous-déterminé, ce sont la nature et la manière dont se forment ces différentes perspectives à la première personne du pluriel. Pour résoudre cette difficulté, il faut tout d'abord distinguer deux champs d'analyse : « endosser un point de vue commun » ne désigne pas la même chose selon qu'on s'intéresse à l'énonciation de discours mobilisant la première personne du pluriel ou selon qu'on se penche sur la nature du sujet de l'action collective. Supposer un rapport de coïncidence entre ces deux modalités d'engagement dans un collectif c'est admettre, sans la questionner, l'idée selon laquelle le sujet grammatical, le sujet de l'action et la subjectivité se recouperaient. C'est là l'une des limites des théories de l'intentionnalité collective,

[719] L. PERREAU, « Approches phénoménologiques du "nous" : une typologie husserlienne », *op. cit.*, p. 103

[720] *Ibid.*, p. 106.

[721] É. MARROU, « La bouche qui dit "nous" : de l'intentionnalité collective à l'autorité en première personne du pluriel », *op. cit.*, p. 19.

et principalement celle de Margaret Gilbert[722] : dans la mesure où les membres du nous sont pensés comme des partenaires dans l'action, une corrélation est établie entre le fait de se sentir appartenir à un sujet pluriel et le fait d'agir ensemble[723]. Dès lors, penser le sujet collectif, c'est penser une volonté plurielle unique, c'est-à-dire une liaison des volontés en vue de l'action :

> Lorsqu'un objectif est celui d'un "sujet pluriel", chaque personne parmi un certain nombre (deux ou plus) a, en fait, mis en commun sa volonté dans un "*groupement* (*pool*)" de volontés dédié, comme ne formant qu'un, à cet objectif. Il est de savoir commun que, lorsque chacun l'aura fait dans les conditions de savoir commun, le "*groupement*" aura été constitué. Aussi, ce qui est réalisé est l'unification (*binding together*) d'une série de volontés individuelles susceptible de constituer une "volonté plurielle" unique, consacrée à un objectif particulier. Le mécanisme précis par lequel cette unification est comprise est plutôt particulier. Les volontés individuelles sont liées (*bound*) *simultanément et de façon interdépendante*[724].

Si une telle hypothèse est tout à fait heuristique pour penser le type d'engagement qu'est la réalisation d'une action collective, elle ne dit rien de la manière dont le rapport au monde est affecté par l'énonciation d'un discours au « nous ». En effet, le « nous » est ici réduit à un type d'engagement dans l'action – qualifié par la nature collective de cette dernière :

> Dans le cas de Sue, son usage du « nous » se rapporte à un groupement de volontés dont la sienne est un membre. Elle conçoit sa volonté comme attachée au service de l'inclination établie du groupement. Elle se conçoit ainsi comme tenue d'accomplir ce qui servira au mieux l'objectif en question. […] Aucune référence à ses propres objectifs n'est nécessaire pour déduire cette conclusion. Parce qu'une prémisse concernant "notre objectif" fonctionne aussi bien qu'une prémisse concernant "mon objectif" dans la constitution, pour un individu participant, d'un motif d'action. En somme, donc, le fait de rendre compte d'un sujet pluriel en termes de groupement de volontés dédié – comme ne formant qu'une volonté – à une fin donnée, en y adjoignant l'hypothèse selon laquelle "nous" se rapporte à un sujet pluriel dont le locuteur est l'une des parties, explique de façon convaincante les inférences que l'on peut manifestement tirer d'une prémisse en "nous" non décomposée[725].

La perspective en première personne du pluriel décrite ici correspond ainsi plus à une perspective sur l'action, conçue en termes d'intention – qui pose le problème d'être toujours envisagée

[722] On s'intéresse ici à Gilbert, qui présente la particularité de prendre explicitement en charge ce à quoi renvoie « dire nous », mais cette limite est encore plus palpable dans d'autres théories, comme celle de Searle par exemple. En effet, comme le souligne Marrou, la théorie de l'intentionnalité collective de Searle, en dépit de ses indéniables apports à la réflexion sur le sujet collectif, ne pose jamais la question du rapport entre intentionnalité collective et investissement d'un « nous » – l'intentionnalité présidant à l'action collective pouvant être parfaitement inconsciente. Dès lors, la théorie de Searle ne permet pas de penser ce que modifie dans le rapport au monde le fait de se penser, se décrire et se narrer comme nous. « Selon Searle, les agents ne sont pas forcément conscients de l'intentionnalité collective à laquelle ils participent. Ils peuvent la réaliser sans pour autant être astreints à se représenter de manière explicite leur participation à l'action collective […]. Il faut néanmoins que l'intentionnalité collective puisse *virtuellement* être explicitée par un des membres de la communauté. Il nous paraît pourtant particulièrement révélateur qu'aucun exemple d'intention proprement collective formulée en "nous" ne soit pris par Searle dans *La Construction du monde social*. » (*Ibid.*, p. 27-28)

[723] « Pour l'instant, permettez-moi de formuler ma proposition comme suit : pour se promener ensemble, chacune des parties doit exprimer une volonté de constituer avec l'autre un "sujet pluriel" de l'objectif consistant à se promener en compagnie l'un de l'autre. » (M. GILBERT, *Marcher ensemble. Essais sur les fondements des phénomènes collectifs*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, p. 58)

[724] *Ibid.*, p. 59.

[725] *Ibid.*, p. 62.

rétrospectivement à partir de l'action accomplie[726] – qu'à une perspective sur la réalité. Or il semble possible de découpler ces deux types de perspectives dans la mesure où, d'une part, toute action collectivement réalisée n'implique pas la constitution d'un point de vue commun sur le monde – on peut tout à fait jouer à plusieurs et être ainsi liés de manière interdépendante dans ce jeu, en ayant des perspectives divergentes sur le monde – ; et, d'autre part, la constitution d'un point de vue en première personne du pluriel sur la réalité n'implique pas nécessairement la réalisation d'actions conjointes. Ainsi des fiancés ou mariés, dont nous voudrions souligner que le fait qu'ils se donnent des projets communs ne signifie pas qu'ils les réalisent effectivement. Il est ainsi nécessaire de décorréler ces deux dimensions : apprendre à se rapporter au monde et à l'action à partir d'un point de vue commun, comme le font les fiancés, ne signifie pas agir à deux – cela signifie que, désormais, toute action individuelle sera notamment envisagée à partir de cette perspective commune sur le monde. Le sujet qui dit « nous » n'est donc pas nécessairement identique au sujet d'une action collective : dans le premier cas, on s'intéresse au type de subjectivité constitué par l'engagement dans une énonciation en première personne du pluriel, dans le second, on se penche sur la manière dont des intentions se lient et s'ajustent pour agir de concert. Cette dernière manière de poser la question est problématique dans la mesure où elle revient à admettre que l'action est le résultat d'une intention subjective. Or dans le cas des actions subjectivantes sur lesquelles nous avons jusque-là travaillé, il apparaît que, le plus souvent, les modalités de réalisation de l'action préexistent à l'engagement dans l'action elle-même – la forme et le contenu de l'action dépendant ainsi moins des intentions du sujet qu'elles ne contribuent à les former. Cette idée peut d'ailleurs être élargie aux actions collectives : les actions subjectivantes de la préparation au mariage organisent la forme que prendront une série d'*interactions* où plusieurs individus s'engagent conjointement, plaçant chaque sujet dans la position d'agir de concert avec d'autres individus. Cet engagement commun dans des activités peut avoir un effet, non seulement sur la nature des relations qui lient les participants, mais plus encore sur la manière dont ils se reconnaissent appartenir à un collectif parce qu'ils sont passés par une expérience similaire. Dès lors, la dimension collective de l'action peut précéder la constitution d'une intention collective pouvant s'énoncer en « nous ». Dire cela ne revient pas à minimiser l'aspect collectif de l'action ainsi réalisée – ce n'est pas parce qu'elle n'est pas le fruit d'une intention collective qu'une action ne fera pas l'objet d'ajustements, d'harmonisations, de sentiments d'obligations à l'égard des partenaires dans l'activité. Il s'agit au contraire de montrer que le sentiment d'appartenir à un collectif peut dériver de l'engagement dans une technique de soi – c'est cette question qui sera au cœur du chapitre VI, où nous essaierons de qualifier ce type de sentiment d'appartenance à un collectif à partir de

[726] Chez Searle, la question de l'engagement dans un collectif est ainsi toujours pensée à partir du modèle de l'action individuelle : « On l'a vu précédemment, l'action d'après Searle est un événement physique causé par un événement mental (l'intention en action) ou deux événements mentaux (l'intention en action plus l'intention préalable). Les actions individuelles qui se définissent en fonction d'un but collectif se caractérisent par la même structure. En effet, à la structure de l'action simple Atteindre-B-au-moyen-de-A, se rajoute la structure homologue mais "collectivisée" du type Atteindre-collectif-B-au-moyen-de-singulier-A. La relation interne qui unit le moyen et le but au niveau des intentions individuelles se retrouve ainsi dans la relation interne qui relie les intentions collectives et les divers moyens mis en œuvre par les individus pour les réaliser. » (F. CLEMENT et L. KAUFMANN, *Le monde selon John Searle*, Paris, Éditions du Cerf, 2005, p. 44)

l'engagement dans une pratique commune – sentiment qui peut notamment, mais pas nécessairement, s'exprimer par la mobilisation du pronom « nous ».

On voudrait donc ici s'intéresser à ce qui paraît être un impensé des principales réflexions sur le « dire nous », à savoir : dans quelle mesure le fait de s'engager dans une pratique discursive mobilisant le « nous » détermine-t-il une perspective singulière sur le monde ? Ou, pour le dire autrement : peut-on parler d'une subjectivation en première personne du pluriel, et, le cas échéant, dans quelle mesure se distingue-t-elle d'une subjectivation en première personne du singulier ?

3.2 Se subjectiver comme « nous »

Nous avons jusque-là analysé des exercices qui étaient autant de dispositifs déterminant des modalités d'usage et des manières d'investir le « nous » ; et à partir de là, nous avons dégagé trois usages hétérogènes du « nous » qui correspondaient à trois types de perspectives sur le monde. Nous voudrions maintenant nous intéresser plus spécifiquement à la troisième modalité d'utilisation du pronom mise en valeur, le « nous dialectique ». Dans quelle mesure les modes d'énonciation qui amènent à investir ce « nous » dialectique ont-ils un effet sur la subjectivité de l'énonciateur ? Tout l'enjeu de ce questionnement est de revenir de manière critique sur le concept de « subjectivation » tel qu'il a été défini par Foucault : celui-ci conçoit en effet la subjectivation comme un processus de formation de la subjectivité dans l'énonciation d'un discours en première personne, mais qui se révèle toujours être une première personne du singulier. Qu'il s'agisse des techniques de « souci de soi » qui sont au cœur du cours *L'Herméneutique du sujet*[727], des règles associées à la sexualité qui forment le noyau dur du cours *Subjectivité et vérité*[728] et du livre *Le Souci de soi*[729], de la confession dans le cours *Mal Faire, Dire Vrai*[730], ou encore de la *parrêsia* dans *Le gouvernement de soi et des autres*[731], l'ensemble des pratiques étudiées par Foucault ont pour sujet un « soi » ou un « je » individuel, et ne permettent ainsi de penser la subjectivation que comme travail de soi sur soi, transformation de soi, ou constitution de soi. Foucault focalise ainsi son attention sur des processus dans lesquels « un sujet doit s'établir lui-même dans un rapport approprié à une certaine vérité[732] ». Si tout processus de subjectivation a lieu dans un contexte interactionnel que Foucault évoque régulièrement[733], celui-ci n'est jamais envisagé que

[727] M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, F. Gros (éd.), Paris, Gallimard Seuil, 2001.

[728] M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France, 1980-1981*, F. Gros (éd.), Paris, EHESS Gallimard Seuil, 2014.

[729] M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.

[730] M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai : fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*, F. Brion et B. E. Harcourt (éd.), Louvain-la-Neuve, Chicago, Presses universitaires de Louvain University of Chicago Press, 2012.

[731] M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, Gallimard le Seuil, 2008.

[732] P. CHEVALLIER, « Vers l'éthique. La notion de "régime de vérité" dans le cours Du gouvernement des vivants », dans *Michel Foucault, éthique et vérité : 1980-1984*, Paris, Vrin, 2013, p. 58.

[733] C'est le cas par exemple pour la *parrêsia*, puisque Foucault précise clairement les conditions interactionnelles qui font d'une situation d'énonciation une *parrêsia* – liberté du locuteur, risque qu'il encourt à parler, etc. C'est aussi le cas du souci de soi, dont Foucault précise qu'il est une pratique caractérisant un certain groupe élitaire : « […] dans cette culture grecque, hellénistique et romaine, le souci de soi a toujours pris forme à l'intérieur de pratiques, dans des

comme un cadre et non comme un aspect fondamental de la forme même que prend la subjectivation[734]. Dès lors, comme le souligne Judith Butler, « on peut légitimement reprocher à Foucault de ne pas laisser explicitement plus de place à l'autre dans ses réflexions sur l'éthique[735] ». Le philosophe tend ainsi à rapporter la subjectivation à un travail de soi sur soi – où le « soi », forme dominante de la subjectivité[736], s'engage activement dans son propre façonnement. C'est notamment un problème que soulève Descombes dans *Le Complément de sujet*, en rappelant que « cette notion de subjectivation n'est pas seulement une innovation terminologique, elle procède d'une décision philosophique qui apparaît problématique : tenir les verbes pronominaux "se soucier de soi" ou "s'occuper de soi"' pour des verbes impliquant une auto-position de l'agent[737] ». Une telle manière d'envisager la subjectivation confond donc le sujet et le soi : toute subjectivité serait donc *in fine* une subjectivité individuelle. C'est ce présupposé qu'une étude des formes du dire « nous » permet de remettre en question : toute subjectivation est-elle une constitution de soi ? Ou, tout au moins : n'y a-t-il pas des formes de subjectivation qui seraient *détachement* du soi ? Pour répondre à ces questions, nous voudrions repartir des analyses que nous avons proposées pour rendre compte des modes

institutions, dans des groupes, qui étaient parfaitement distincts les uns des autres, souvent fermés les uns par rapport aux autres, et qui impliquaient, la plupart du temps, exclusion par rapport à tous les autres. » (M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, 2001, *op. cit.*, p. 110) Dans son article « Sujet moral et soi éthique chez Foucault », Frédéric Gros souligne à ce sujet que, si on peut légitimement reprocher à Foucault d'avoir envisagé l'éthique prioritairement autour du rapport de soi à soi, il n'en demeure pas moins que « les techniques de soi sont toujours mises en œuvre au travers de relations sociales repérables, de communautés, de groupes, ou même d'institutions, par exemple des écoles, des communautés, etc. ». (F. GROS, « Sujet moral et soi éthique chez Foucault », *Archives de Philosophie*, Tome 65, nº 2, 2002, p. 233)

[734] « Bien entendu, ce mouvement peut requérir la présence d'un tiers : un maître, un professeur ou même seulement des textes de référence qui vont décrire à l'avance le processus et l'authentifier. Mais cette relation au tiers ne peut rien produire sans l'engagement du sujet dans ce processus qui le transforme en retour. Un tel rapport à soi n'est pas le fruit d'un partage social, il n'est pas applicable par décret, mais il s'établit dans une durée. » (P. CHEVALLIER, « Vers l'éthique. La notion de "régime de vérité" dans le cours Du gouvernement des vivants », dans *Michel Foucault, éthique et vérité : 1980-1984*, Paris, Vrin, 2013, p. 58)

[735] J. P. BUTLER, *Le récit de soi*, B. Ambroise et V. Aucouturier (trad.), Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 23.

[736] C'est une limite que relève, par exemple, Philippe Chevallier, lorsqu'il s'intéresse à ce qui fait la force du vrai, c'est-à-dire à la manière dont un régime de vérité entraîne des modifications subjectives sans pour autant fonctionner de manière contraignante : « Il semble qu'il faille cependant distinguer la force contraignante d'un régime de vérité du mode d'assujettissement, car l'autorité que je reconnais n'est pas nécessairement la force qui va effectivement s'appliquer à moi : je peux entrer dans les ordres au nom de ma foi mais être contraint par ma tradition familiale, un modèle de société, etc. La force propre à un régime de vérité et le mode d'assujettissement seraient équivalents si le sujet se contraignait absolument et exclusivement lui-même – mais n'est-ce pas trop lui accorder ? Il faut reconnaître que Foucault use fréquemment, à compter du cours de 1980, de verbes pronominaux pour décrire ces actes de vérité qu'il appelle "actes réfléchis" ("se constituer", "se lier"), *faisant du sujet l'agent du lien.* » (P. CHEVALLIER, « Vers l'éthique », 2013, *op. cit.*, p. 63 ; c'est nous qui soulignons.)

[737] V. DESCOMBES, *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004, p. 258. L'enjeu de l'analyse de Descombes est de déterminer si toute subjectivation doit être pensée comme *auto-subjectivation* : « Si le changement par lequel l'individu devient sujet résulte d'une activité exercée sur lui-même, il semble que la subjectivation doive être une transformation de soi par soi, une mutation de soi-même dont l'individu est l'auteur. Toute subjectivation serait-elle une auto-subjectivation ? Ou bien l'auto-subjectivation est-elle un mode particulier de subjectivation ? » (*Ibid.*, p. 257) Si cette problématisation révèle de manière claire certaines tensions internes à la théorie foucaldienne de la subjectivation, nous ne suivons pas néanmoins pas jusqu'au bout la conclusion de Descombes, qui semble récuser une constitution réflexive du sujet dans l'action : « Le nouveau concept de subjectivation ainsi forgé ne paraît pas décrire quelque opération que ce soit : comment quelqu'un pourrait-il devenir, par un acte tourné vers soi, le sujet de cet acte même ? » (*Ibid.*, p. 267) Une telle manière de poser la question met de côté que, précisément, la subjectivation peut être pensée comme une constitution réflexive de la subjectivité, sans nécessairement faire du sujet individuel un sujet agissant sur lui – mais pris dans une configuration interactionnelle qui le force à se changer.

d'énonciation qui convoquent la première personne du pluriel. Notre hypothèse est que l'engagement dans ces formes d'énonciation entraîne bien une constitution de la subjectivité : la nature de celle-ci varie en fonction des différents usages faits du pronom « nous ».

Qu'est-ce qu'apprendre à « faire couple » ? Nous avons vu dans la deuxième partie de ce chapitre que, dans le cadre de la préparation au mariage, former le « nous » du couple revient à sortir du « nous pré-réflexif » en distinguant les points de vue hétérogènes sur le monde qui constituent le couple pour, à partir de là, forger, par la conversation, un point de vue unifié qui prend toujours la forme d'un projet. Le « nous dialectique » qui est au cœur des énoncés ainsi produits est donc un « nous » qui ne dénote aucun sujet individué – contrairement au « je », au « tu » ou au « il » qui désignent chaque fois un individu particulier. Le « nous » ne dénote pas un sujet, il le constitue. Il n'existe aucune réalité préalablement individuée susceptible de mobiliser le « nous dialectique » ; en revanche, le fait de mobiliser ce sujet grammatical a un effet sur la subjectivité. Les énoncés construits autour du « nous dialectique » étant toujours le produit d'une discussion, d'une négociation ou d'une conversation, ils ne décrivent rien à proprement parler, mais évoquent un projet qui est le fruit d'une construction commune. Ou, pour le dire autrement : ils ne représentent pas une réalité existante, mais rendent compte de la mise en place d'une perspective commune et unifiée sur le monde et plus précisément sur le futur. Ils désignent donc un processus – la construction progressive d'un point de vue commun sur les choses – et non une réalité préexistante par ailleurs. Dès lors, dans le cas de l'utilisation du « nous dialectique », il est nécessaire de distinguer le *sujet grammatical* du *sujet de l'énonciation* – si le premier est pluriel, le second, lui, ne l'est pas. Le fait de dire « nous voulons trois enfants » ne renvoie pas à l'existence d'une entité clairement délimitée, aux frontières évidentes, qui serait le couple voulant trois enfants – dire cela serait accepter le discours émique selon lequel dans le couple, deux individus ne font plus qu'un. Cela renvoie bien plutôt à la constitution d'une subjectivité complexe se rapportant au monde, à l'action et à l'autre à partir du point de vue d'autrui, du non-je à qui elle se lie dans le « nous ». Le « nous » ainsi défini ne renvoie donc pas à une entité dont l'identité serait stable. C'est là un point qui nous paraît crucial, dans la mesure où il invalide toute tentative d'envisager le « nous » à l'aune de sa portée référentielle[738] : le « nous » du couple n'a pas de permanence ontologique, il ne renvoie à aucun être existant indépendamment ou sous les énoncés produits. Ou, pour le dire autrement : si le « nous » est un sujet d'énoncé, ce n'est jamais un sujet d'énonciation ; il ne désigne pas une entité, mais un travail permanent de subsomption des divergences et un processus d'absorption des désaccords. On comprend l'importance accordée, dans ce cadre, à la répétition mensuelle de l'exercice du devoir de s'asseoir : si le « nous » question renvoie à une perspective commune sur les choses qui ne peut être obtenue qu'à partir de la connaissance du point de vue de l'autre sur le monde, il faut alors sans cesse le réactualiser en multipliant les exercices de conversation qui conduisent à verbaliser des points de vue individuels et à formaliser un projet de couple. Le « nous » n'ayant d'existence que dans l'énoncé qui le contient, c'est le fait de multiplier les occasions de s'engager en première personne dans ce type d'énoncés

[738] Ce que fait, par exemple, Jean-Christophe Bailly, qui formule ainsi son questionnement : « quelle est cette autre réalité de discours que *nous* nomme, et à quoi ou plutôt *à qui* se réfère-t-elle ? » (J.-C. BAILLY, « "Nous" ne nous entoure pas », *op. cit.*, p. 174).

qui permet d'adopter effectivement une perspective en première personne du pluriel, à l'aune de laquelle on reconfigurera son point de vue personnel sur les choses, son rapport au monde et à l'action. Le « nous » ne désigne donc pas une réalité, mais est l'embrayeur d'un processus de subjectivation. Quelle est la nature de ce processus ? La « constitution » de la subjectivité consiste-t-elle en un même processus quand celle-ci s'énonce comme « moi » et quand elle s'énonce comme « nous » ? Se subjectiver comme « nous », c'est-à-dire « devenir sujet d'énonciation[739] » d'un discours vrai organisé autour du pronom « nous », c'est en fait, d'abord, se *désubjectiver*. Ce processus de désubjectivation est fondé sur une double dynamique.

D'une part, la préparation au mariage constitue une technique où la subjectivation dans le couple coïncide avec l'apprentissage des moyens de sortir du « nous » de la famille, des amis, etc. S'engager dans le « nous » du couple, dans ce cas, c'est toujours en même temps apprendre à désigner tous les autres comme « vous » et « ils » et donc s'arracher à une multiplicité de « nous pré-réflexifs » et intuitifs. Dire « nous », c'est donc à la fois s'engager dans un collectif et se déprendre d'un autre. Adopter une perspective en première personne du pluriel suppose dans ce contexte la capacité de construire un point de vue commun sur le monde, qui s'articule à l'éloignement du point de vue qu'on était susceptible de construire dans d'autres groupes. Apprendre à faire couple, dans ce cadre, c'est *se déraciner* d'une position sur le monde qui déterminait un point de vue singulier. Ainsi, la subjectivation dans un nous ne peut se passer d'une désubjectivation, du renoncement à un ensemble d'autres perspectives sur le monde, de « l'arrachement à la naturalité d'une place[740] » qui est celle qu'assigne l'investissement du « nous pré-réflexif ».

D'autre part, et c'est là un élément décisif, les techniques de la préparation au mariage apprennent à devenir le membre d'un couple par des exercices de détachement ou d'arrachement à soi. Dans ce cas, apprendre à se subjectiver dans le couple, c'est acquérir une propension à fondre ou dissoudre son propre point de vue dans celui qui s'énonce en première personne du pluriel ; pour évaluer ses propres désirs à leur compatibilité avec le projet du couple ; pour revenir à soi à partir de la perspective du couple. Cette idée est souvent mise en valeur par les fiancés (ou les mariés), lorsqu'ils sont amenés à réfléchir à ce que la préparation au mariage et le mariage a changé à leur couple. Une réaction de Joanna lors d'une soirée CPM m'a paru particulièrement remarquable de ce point de vue. Alors que Laurent demande aux participants de réagir aux idées que certains fiancés viennent d'exposer à propos de la fidélité, Joanna prend spontanément la parole, explique qu'elle a lu la brochure distribuée par les animateurs le vendredi, et revient par la même occasion à sa personnalité :

> Elle souligne que dans la brochure, il est précisé qu'il ne faut pas être dans la vengeance. « Moi, d'instinct, je l'aurais fait ; mais du coup, se venger, c'est penser à soi, pas à son couple »[741].

[739] M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, 2001, *op. cit.*, p. 317.

[740] J. RANCIERE, *La mésentente*, *op. cit.*, p. 60.

[741] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM menée par Nadine et Laurent, à l'église de Chambertin, en janvier 2015. C'est aussi ce qui se dégage clairement d'un entretien mené avec Aurélie, et déjà cité, dans lequel elle distingue explicitement l'« identité individuelle » et l'« identité de couple » : « Tandis qu'avant de préparer un mariage, effectivement, on va avoir une identité individuelle, et on va défendre son identité individuelle vis-à-vis des autres. Que ce soit sa mère, que ce soit ma mère, que ce soit d'autres personnes. Mais chacun individuellement. Tandis que là, c'est un choix commun de couple, et on explique pourquoi parce qu'il faut expliquer pourquoi on a choisi ça à divers tiers

L'exemple de la vengeance est ici éclairant, puisque le sens qu'on attribuera à cet acte dépend de la perspective qu'on porte sur lui : du point de vue de la personne lésée, la vengeance peut se donner comme une satisfaction ; du point de vue de celle qui subit la vengeance, elle est une souffrance. Dès lors que ces deux personnes sont engagées dans un couple, le bien de l'un apparaît comme le mal de l'autre – de sorte que la vengeance, quel que soit le point de vue qu'on adopte, ne peut qu'incarner un hiatus dans le couple. Adopter une perspective de couple, endosser le nous conjugal, c'est donc renoncer à se rapporter à un phénomène, au monde, à l'action *à partir* de son propre point de vue. C'est presque apprendre à dissoudre son point de vue individuel dans une perspective commune. On comprend dès lors que la perspective en première personne du pluriel *n'est pas* la perspective d'un sujet collectif : elle n'est la perspective d'aucun sujet à proprement parler, puisqu'elle n'est jamais un point de vue individuellement incarné. Elle est plutôt une sorte d'idéal régulateur à l'aune duquel on apprend à se désubjectiver. Ou, pour le dire autrement : la perspective du couple n'est pas la perspective *du* couple au sens où le couple serait le sujet de cette perspective ; elle est une élaboration et une projection commune à partir de laquelle le « moi » s'arrache à lui-même, se décentre, et constitue ainsi un rapport fondamentalement nouveau au monde, à l'action et à l'autre.

Une telle manière d'envisager la subjectivation associée à l'engagement dans un discours en première personne du pluriel permet par ailleurs de revenir à nouveaux frais sur la modalité même du questionnement associé au problème du « dire nous ». Celui-ci est en effet régulièrement envisagé ainsi : « Le "nous" doit être *composé* dans son identité, et tout notre problème est donc maintenant celui-ci : comment fait-on pour composer une *identité collective* à partir de soi ?[742] » Une telle manière de formuler la question repose en fait sur l'idée que le « nous » est constitué de plusieurs « je » qui doivent secondairement se reconnaître dans un collectif[743]. Or il est possible de montrer que, sans remettre en question l'existence d'un « je » qui serait toujours le sujet d'énonciation capable de prononcer le pronom « nous », il est heuristique de renoncer à l'idée que le « moi » serait nécessairement l'origine du « nous » et que sa manière de s'y investir serait de s'y reconnaître comme partie d'une entité plus vaste. Une telle manière de réenvisager le problème est certes à l'œuvre dans plusieurs analyses de l'énonciation en « nous »[744] ; mais il semble que

familiaux. » (Entretien semi-directif de deux heures, réalisé en octobre 2015 auprès d'Aurélie, sur son lieu de travail, à Chablis)

[742] V. DESCOMBES, *Les Embarras de l'identité*, *op. cit.*, p. 222.

[743] « La condition première pour que l'on puisse dire "nous" demeure la reconnaissance de l'inclusion d'un "je" au sein d'un ensemble qui devra comprendre, au minimum, deux personnes distinctes. » (L. PERREAU, « Approches phénoménologiques du "nous" », *op. cit.*, p. 107)

[744] Ainsi, Marrou, dans « La bouche qui dit nous », se propose de « prendre l'exact contre-pied de la démarche sartrienne. Il faut au contraire *partir* du "nous" pour renverser les présupposés égologiques à peine voilés qui se nichent dans les analyses de l'action collective ». (É. MARROU, « La bouche qui dit "nous" », *op. cit.*, p. 25) Néanmoins, son analyse met en valeur la difficulté interne à une telle démarche, dans la mesure où les réflexions sur l'intentionnalité collective masquent souvent des présupposés égologiques forts (voir : *Ibid.*, p. 28 ou p. 31). On trouve chez Martin Rueff une analyse de l'utilisation du pronom « nous » chez Rousseau qui fait découler du « nous » un « chacun » : « Une lecture attentive de la pratique théorique du pronominal *chacun* permettrait d'en faire le pronom du contrat par lequel, loin que l'aliénation se ramène à une abolition quelconque du *moi* de chacun, elle transforme ce *moi* en partie d'un *moi commun* qui est le *moi* transporté dans *l'unité commune.* » (M. RUEFF, « La voix pronominale », *Critique*, nº 841-842, 2017, p. 548) En dépit de son intérêt certain pour l'étude de la formation du « je » par le « nous », une telle théorie ne semble pas permettre de comprendre comment le « nous » façonne une manière de se rapporter à soi, au monde et au

la mobilisation des notions de subjectivation, de constitution – ou dissolution – de soi dans l'énonciation, ouvre des pistes de réflexion relativement nouvelles de ce point de vue. Cela permet en effet d'envisager la perspective en première personne du pluriel comme l'effet d'une énonciation au « nous » et non comme son origine. Nous avons montré à partir de l'étude des activités de la préparation au mariage qu'il existe des dispositifs d'échange et de communication qui amènent à construire un discours commun selon un protocole singulier qui conditionne sa forme et son contenu. C'est le cas de tout discours construit à partir de la distinction préalable des points de vue des participants et de la formation progressive d'un compromis par subsomption dialectique de ces points de vue. La perspective sur le monde que dénote l'emploi de ce « nous » n'existe pas hors du discours qui la constitue ; en sorte que la perspective en première personne est d'abord un effet de l'énonciation avant d'être effectivement endossée par les énonciateurs. Les conditions de réalisation de l'énoncé et la formulation de l'énoncé préexistent à la subjectivité susceptible de l'endosser. On peut donc parler de subjectivation dans ce cadre, puisque devenir pleinement l'auteur de l'énoncé qu'on a prononcé rend nécessaire une *conversion* de son *point de vue* ou de son *rapport* au monde, à soi et aux autres et à l'action[745], c'est-à-dire, en fait, une transformation de sa subjectivité, entendue comme « manière dont le sujet fait l'expérience de lui-même dans un jeu de vérité où il a rapport à soi[746] ». Mais la subjectivation au sein d'un « nous » ou au sein du couple présente la particularité que la subjectivité y est surtout formée par un processus de *désubjectivation*, c'est-à-dire par l'éloignement progressif de son point de vue singulier au profit de l'acquisition d'un point de vue impersonnel qui est celui, prospectif, du couple. Apprenant à se reconnaître comme l'auteur de son discours en première personne du pluriel, le sujet se constitue *à partir du* nous, réenvisage et réorganise son propre rapport au monde à l'aune de l'idéal régulateur qu'est le rapport au monde du couple. En ce sens, dans ce cas, le « moi » découle du « nous » puisque le rapport au monde, à soi et aux autres et à l'action de l'individu est médiatisé par l'existence de la perspective du couple sur le monde. La capacité à endosser un discours en première personne du pluriel renvoie ainsi à une manière de réévaluer son propre rapport au monde bien plus qu'à un rapport au monde existant. Il semble ainsi possible de comprendre ce qui est pourtant une dimension problématique du concept de nous, à savoir « qu'elle implique un mouvement d'élargissement et de désindividuation qui ne remet pourtant pas en cause l'individualité du "je" qui en est l'origine[747] ». Cette formulation met en lumière ce qui ne constitue un paradoxe que si on envisage la subjectivation comme un approfondissement de l'individuation. Or, si le fait de constituer un énoncé autour d'un « nous dialectique » ne remet absolument pas en question l'individualité

collectif – d'où, à notre sens, le maintien d'un flou sur la nature du collectif – désigné par la locution « moi commun » qui semble s'apparenter à l'engagement dans un « nous pré-réflexif » – et sur la formation possible d'une unité commune.

[745] On retrouve ici la notion de subjectivation telle qu'elle est envisagée par Foucault comme manière de lier un certain rapport à la vérité et un certain rapport à soi. Ainsi, dans le cours *Subjectivité et vérité*, Foucault s'intéresse aux énoncés qui constituent les « arts de vie », et ne les envisage pas comme des textes, mais bien comme « technique par laquelle l'individu, non sans rapport à autrui mais tout de même par lui-même, en s'exerçant lui-même et en agissant sur lui-même, essaie d'acquérir une certaine qualité d'être, un certain statut ontologique, une certaine modalité d'expérience. Cette acquisition d'une modalité d'expérience ne peut pas se faire sans une action de soi sur soi, un rapport à l'autre, et un rapport à la vérité. » (M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, 2014, *op. cit.*, p. 37)

[746] M. FOUCAULT, « Foucault », *op. cit.*, p. 1452.

[747] J. RABACHOU, « Les conditions d'une parole politique », *Klesis*, n° 34, 2016, p. 54.

du sujet d'énonciation – c'est toujours la voix d'un individu singulier qui parle, et tout discours mobilisant un « nous authentique » suppose une disjonction profonde entre sujet d'énonciation et sujet d'énoncé –, il impose néanmoins que la subjectivité de l'énonciateur soit affectée par le fait d'endosser un discours dont elle n'est pas à proprement parler l'auteur mais qu'elle doit devenir. La subjectivation ne doit donc pas nécessairement être envisagée comme une activité consciente, réfléchie, volontaire et individuelle : elle peut être envisagée comme un effet de l'investissement d'un énoncé, et, à ce titre, entraîner paradoxalement la désubjectivation de celui qui s'engage comme sujet d'énonciation, et la constitution d'un rapport au monde qui tend à devenir plus impersonnel.

4. Conclusion

Dans la préparation au mariage, les fiancés sont ainsi dotés de *techniques* pour apprendre à *faire couple*, c'est-à-dire à se subjectiver comme membre d'une entité qui les dépasse. Ces techniques pour fonder la conjugalité sont – et ce point n'est pas anodin – presque exclusivement fondées sur des exercices de verbalisation, qui obligent d'une part à formuler, échanger, ordonner des points de vue ou des perspectives sur le monde, et d'autre part, à avoir un usage des pronoms personnels de plus en plus empreint de réflexivité. Les activités pratiquées dans le cadre de la préparation au mariage – ainsi que les techniques données aux couples pour communiquer à l'issue de leur union – favorisent ainsi un jeu sur l'emploi des pronoms, le passage de l'un à l'autre, qui obligent à ne plus utiliser ces derniers de manière intuitive mais à les ressaisir de manière réflexive et à les investir de manière plus consciente. Par ailleurs, ces techniques de verbalisation présentent la particularité d'être chargées d'une portée toujours double qui n'est pas sans effet sur la valeur que prennent les discours qui en sont issus. D'une part, parce qu'ils s'engagent dans des pratiques de *verbalisation*, d'*énonciation à haute voix*, de leur point de vue sur les choses, les individus sont conduits à objectiver et mettre en forme des perspectives sur le monde parfois inconscientes ou peu claires, et donc à se rapporter à eux-mêmes comme à un soi ayant des représentations, idées, désirs singuliers qui constituent un rapport au monde personnel et unique. D'autre part, parce que ces pratiques sont aussi des pratiques de communication, d'échange entre membres d'un couple – et parfois devant d'autres couples –, ces modes d'énonciation sont simultanément des modes d'engagement envers l'autre, une négociation ou une collaboration. Les discours ainsi produits fonctionnent donc non seulement comme des objectivations du sujet dans lesquelles il peut apprendre à se connaître, mais aussi comme des objectivations qui constituent la matière première à partir de laquelle le couple peut élaborer un discours commun, discours commun qui est en réalité son seul mode d'existence. En sorte que cette verbalisation est tout à la fois *saisie* et *perte* de la singularité du « soi »[748]. Ou, pour le dire autrement, à travers ces exercices, « la possibilité du "je" de dire et

[748] La dynamique décrite ici rejoint sur de nombreux aspects le mouvement de constitution de la conscience tel qu'il est décrit par Hegel, et surtout tel qu'il est synthétisé par Judith Butler : « Ce qu'on reconnaît d'un soi au cours de cet échange, c'est que le soi est le type d'être qui ne peut rester en lui-même. On se trouve exhorté et conduit *hors de soi* ;

de connaître le "je" réside dans une perspective qui disloque la perspective en première personne qu'elle conditionne pourtant[749] ».

L'analyse des techniques et des dispositifs interactionnels mis en place dans le cadre de la préparation au mariage permet ainsi de mieux comprendre la notion de « faire couple » – ou plutôt la polysémie que peut avoir cette expression. Si les animateurs du CPM, comme Laurent et Nadine, distinguent le fait de se mettre à exister comme un couple dans le mariage du type de couple qu'on est avant le mariage, c'est dans la mesure où, subjectivement, ces deux manières de s'engager dans le couple peuvent profondément différer. Schématiquement, on peut placer du côté de l'engagement dans un « nous pré-réflexif » le fait de se vivre comme membre d'un couple avant le mariage ; alors que la préparation au mariage rend possible l'émergence d'un « nous dialectique »[750]. De ce point de vue, l'étude des techniques mises en place dans la préparation au mariage permet de saisir la manière singulière dont les catholiques sont amenés à construire leur couple : dans ce cadre, faire couple, c'est apprendre à se subjectiver en se décentrant de soi – c'est-à-dire en refusant, précisément, la primauté du soi ou de l'individu comme perspective pertinente sur le réel. À ce titre, l'étude de la préparation au mariage constitue un outil particulièrement heuristique pour poser à nouveaux frais la question du « dire nous » : elle constitue en effet un ensemble de techniques de soi dont l'analyse met en évidence que toute énonciation en première personne du pluriel ne désigne pas nécessairement une extension ou une diffraction du « je », ce qui ouvre la voie à une réflexion sur le fait que les discours ne doivent pas être pris comme des indices ou traces d'une subjectivité pré-constituée, mais bien comme le terrain de sa formation.

je découvre que la seule façon de me connaître passe par une médiation qui a lieu en dehors de moi, qui m'est extérieure, en vertu d'une convention ou d'une norme dont je ne suis pas l'auteur, dans laquelle je ne peux me découvrir comme l'auteur ou l'agent de ma propre institution. En ce sens, donc, le sujet hégélien de la reconnaissance vacille inévitablement entre la perte et l'extase. » (J. P. BUTLER, *Le récit de soi*, *op. cit.*, p. 28)

[749] *Id.*

[750] C'est du moins ce que permet de relever l'analyse des techniques mises en place dans le cadre de la préparation au mariage, et des idées sur le couple des animateurs CPM. Néanmoins, cela ne signifie pas que ces techniques d'échange, de communication ou de déconstruction du nous intuitif ne soient à l'œuvre que dans le cadre de la préparation au mariage catholique. On les retrouve dans de multiples contextes, mais sont parfois moins systématisées : ce qu'on veut donc mettre en valeur ici, c'est la systématisation de ces techniques par les membres de l'Église catholique, et la façon dont cette systématisation détermine un faire-couple paradigmatique, à l'aune duquel il devient possible, à partir des modes d'énonciation, d'échange et de conversation qu'ils déploient, de penser et qualifier le mode d'engagement des conjoints au sein du nous du couple.

CHAPITRE 5

« Pour que tu m'aimes encore[751] »

[751] Céline Dion, Pour que tu m'aimes encore (1995).

En avril 2015, le père François reçoit Xavier et Stéphanie pour une dernière réunion : à l'issue d'un cycle de cinq rendez-vous, les fiancés doivent, pour conclure leur préparation avec le prêtre, lui présenter et lui remettre leurs lettres d'intention et avoir un dernier entretien avec lui sur le sens de la cérémonie. Les fiancés commencent par faire lecture, individuellement, de leur lettre d'intention. Puis le père François évoque avec eux le sens des actions et des paroles qui constitueront la cérémonie. Alors qu'il aborde la question de la bénédiction nuptiale, il souligne qu'il est possible de considérer le mariage moins comme le produit de l'amour de deux êtres que comme son point de départ.

> *Père François* – J'ai peut-être dit ça une fois ou l'autre. Je dis beaucoup de choses, hein, dans la préparation – mais c'est une formule qu'un prêtre m'a donnée et j'ai trouvé qu'elle était assez pratique à retenir. Il disait : on se marie parce qu'on s'aime, évidemment, hein, si on s'aimait pas, on n'aurait pas envie de se marier ; et on se marie aussi pour s'aimer. C'est-à-dire pour s'aimer davantage. Et pour s'aimer aussi dans la durée. Mais même, déjà, simplement pour s'aimer plus encore. Ça ne veut pas dire qu'avant on s'aimerait peu ; mais ça veut dire que y'a du chemin à faire quand même ![752]

Cette formule, souvent entendue au cours de la préparation au mariage – « on ne se marie pas parce qu'on s'aime, on se marie pour s'aimer[753] » –, repose sur l'idée que l'amour n'a pas qu'un seul visage, qu'il est susceptible non seulement de variations de degrés – on peut s'aimer « davantage » à mesure que le temps passe – mais aussi de changements de nature. Le mariage est ainsi présenté comme un pivot : parce qu'il consacre l'amour naissant du « jeune couple », il rend possible l'établissement d'un amour « sur la durée »,

[752] Enregistrement lors d'une session de préparation au mariage par le père François, à l'église de Chambertin, en avril 2015.

[753] Cette phrase est très souvent mobilisée par les catholiques lorsqu'il est question de vivre l'amour dans la durée : le mariage catholique est indissoluble, ce qui est envisagé comme un problème dans un contexte social où les divorces sont nombreux. À travers cette phrase, il s'agit de montrer que les ruptures se fondent sur une mauvaise conception de l'amour – ce que rappelle par exemple le site catholique *Les Semeurs d'espérance* : « "Je ne vous épouse pas parce que je vous aime, mais pour vous aimer" […]. Quoi de plus opposé cependant à la conception courante du mariage : on s'aime, donc on se marie et si cet "amour" disparaît ce qui risque fort d'arriver, la séparation apparaît comme une suite inévitable. Or, même si ce sentiment amoureux préexiste à l'engagement, il n'est qu'un point de départ, une ébauche d'amour un déclic pour se mettre en chemin sur la route de l'amour. » (C. PONSARD, « L'amour conjugal, un amour à trois ? », sur *Les Semeurs d'Espérance*, https://semeurs.org/Archives/Veillee_21_mar_2003/Christine_Ponsard_Compte_rendu_(21-03-03).pdf, 21 mars 2003) On retrouve cette même opposition entre deux définitions de l'amour dans un discours du Pape François aux fiancés préparant le mariage : « Aujourd'hui, tout change rapidement, rien ne dure longtemps. Et cette mentalité pousse beaucoup de ceux qui se préparent au mariage à dire : "On reste ensemble tant que dure l'amour", et ensuite ? Au revoir et à bientôt… Et le mariage se termine comme cela. Mais qu'est-ce que nous entendons par "amour" ? Seulement un sentiment, un état psycho-physique ? Bien sûr, si c'est cela, on ne peut pas se construire sur quelque chose de solide. Mais si, en fait, l'amour est une *relation*, alors c'est une réalité qui grandit, et nous pouvons dire, par analogie, qu'elle se construit comme une maison. » (PAPE FRANÇOIS, « Aux fiancés qui se préparent au mariage », sur *Le Saint-Siège*, https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/february/documents/papa-francesco_20140214_incontro-fidanzati.html, 14 février 2014).

souvent considéré comme plus fort car plus approfondi[754]. C'est d'ailleurs un point sur lequel insiste le père François lorsqu'il explique le sens de la bénédiction nuptiale, dont il cite ce passage : « Tu veux maintenant qu'ils construisent leur foyer. Qu'ils cherchent à s'aimer chaque jour davantage ». Dans cette formule, on pourrait être tenté de comprendre le verbe « aimer » à partir de la *caritas*, l'amour dont Dieu est l'origine, qui se caractérise par sa gratuité et doit être un modèle pour les relations entre les hommes[755]. Pourtant l'explication que propose le père François introduit une conception de l'amour sensiblement différente :

> *Père François* – Voilà, je crois que ce petit mot « davantage » est intéressant. Bien sûr, quand on est au début, y'a une forme de découverte, de nouveauté, de passion, qui est sympa ! Mais finalement, l'approfondissement de l'amour, il est devant vous, hein. Voilà. C'est-à-dire que je pense que les gens qui vivent authentiquement le mariage, eh ben, après vingt ans de mariage, ils s'aiment davantage qu'au jour de leur mariage. […] Parce que parfois on a l'impression que les choses tiédissent, mais dans le mariage authentique, non, non, ça ne tiédit pas ! Ça s'approfondit ![756]

Cette description de l'amour doit nous interpeller. D'abord, elle montre que l'amour est moins pensé comme la condition que comme l'effet d'une union qui, en stabilisant le couple dans la durée, rendrait possible l'existence de nouveaux liens. En ce sens, dans le contexte de la préparation, l'apparition du sentiment amoureux en son sens plein est indexée à la réalisation du mariage. Mais, plus encore, cette description tend à faire de l'amour l'objet d'un travail – d'approfondissement, en l'occurrence. Si les récits de « coups de foudre » ont pu contribuer à rendre commune l'idée que l'amour serait un sentiment intime, sorte de donné pulsionnel avec lequel on ne négocie pas[757], ici, il n'en est rien : l'amour devient au contraire

[754] On notera à ce propos qu'il arrive que la phrase ne soit pas comprise ainsi par les fiancés : dans ce cas, ces derniers ont le sentiment que la formule renvoie à l'idée que le mariage n'apporterait un surcroît d'amour que d'un point de vue quantitatif, ce qui peut alors les conduire à exprimer une opposition. « Jean raconte : "Il y a une phrase que j'aime : on ne se marie pas parce qu'on s'aime, mais pour s'aimer. Qu'est-ce que ça vous évoque ?" Matthieu réplique : "Je ne suis pas d'accord", à quoi Jean répond que c'est ce qu'on lui dit en général. Matthieu souligne : "Je ne pense pas aimer Pauline plus ou mieux après le mariage." Tout le monde rit. Il précise : "Mais vous ne savez pas à quel niveau on est aujourd'hui !" et explique qu'il n'aime pas l'idée selon laquelle "je me marie donc 10 % d'amour en plus." […] Alors que Jean demande si ce n'est quand même pas plus facile d'aimer quand on a une alliance, tout le monde autour de lui s'étonne : "Non, pourquoi ?" » (Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Corine et Jean, à Chambertin, en février 2016)

[755] « Depuis la fin de l'Antiquité, les penseurs chrétiens ont défini la *caritas* comme l'amour dont le Créateur est la source et en vertu duquel l'homme aime non seulement Dieu, mais son prochain, par amour pour Dieu. Ainsi, la *caritas* est pensée comme le paradigme du lien entre les hommes et Dieu, et entre les hommes entre eux, comme le liant spirituel qui garantit la cohésion de la société chrétienne référée au divin. » (A. NEYRINCK, « Le lien de caritas dans la société chrétienne médiévale et la justification du baptême des enfants en bas-âge », *L'Atelier du Centre de recherches historiques. Revue électronique du CRH*, nº 15, 2015 [En ligne] Disponible sur : https://journals-openedition-org.faraway.parisnanterre.fr/acrh/6674)

[756] Enregistrement lors d'une session de préparation au mariage par le père François, à l'église de Chambertin, en avril 2015.

[757] Le coup de foudre repose sur l'idée d'une certaine passivité du sujet à l'égard d'un affect ou d'un sentiment qu'il ne maitrise guère. Comme le souligne Smaïn Laacher à partir de l'étude de cent lettres relatant un coup de foudre adressées à RTL, « le coup de foudre plonge au départ la foudroyée dans un état de "passivité" tel qu'elle ne peut que "se

l'objet d'une élaboration. Mais le mot « amour » désigne-t-il alors la même chose dans les deux cas ? Les sentiments qu'il dénote diffèrent-ils en intensité et en degré ou en nature ? Peut-on dire qu'un même sentiment peut à la fois frapper un individu et faire l'objet d'une élaboration ? Ou faut-il conclure qu'en dépit de son apparente unité le concept d'« amour » désigne en réalité une pluralité de sentiments et d'affects, qui sont moins intimes que constitués par un ensemble de codes et de normes ?

Ces questions ne sont pas nouvelles : on a par exemple largement mis en avant l'influence du romantisme sur les conceptions contemporaines de l'amour[758], ou mis en valeur que le mot « amour » recouvre mal ce qui, dans d'autres langues, constitue une diversité de sentiments rendue par une pluralité de mots[759]. La forme et le contenu de certaines théories de l'amour issues des sciences humaines et sociales présentent parfois des similarités frappantes avec les discours entendus dans le cadre de la préparation. On peut ainsi mettre en évidence une double intrication entre la conception catholique de l'amour et les approches sociologique et philosophique classiques. La première a constitué un objet pour les secondes – les réflexions socio-historiques sur le concept d'amour ont mis en évidence l'influence du christianisme sur les manières d'envisager ce sentiment[760] –, et les secondes irriguent la première – prêtres et animateurs laïcs fondant leurs discours sur des lectures reprenant les découpages élaborés par les sciences humaines et sociales. S'il est impossible d'établir avec certitude un rapport génétique entre ces conceptions de l'amour, il est néanmoins nécessaire de souligner leur air de famille. Ainsi, l'idée selon laquelle le mariage, en transformant le rapport à la durée, aurait un effet sur la nature du sentiment qu'on appelle « amour » est commune – on la trouve par exemple au cœur de plusieurs réflexions de Georg Simmel[761], et Alain Badiou rappelle lui aussi que réduire l'amour au coup de foudre ou à la rencontre, c'est perdre ce qui fait la singularité même de ce phénomène :

---

soumettre" aux sensations qui assaillent son corps » (S. LAACHER, « Destins tragiques des coups de foudre. Les archives de Ménie Grégoire », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, nº 27, 1er septembre 1996, p. 73).

758 « La propagation des idéaux se rapportant à l'amour romantique fut l'un des facteurs qui contribuèrent à dégager le lien conjugal de l'ensemble plus large constitué par les relations familiales et à lui conférer une signification toute particulière. » (A. GIDDENS, *La transformation de l'intimité. Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, Rodez, Le Rouergue-Chambon, 2004, p. 40) Voir aussi N. LUHMANN, *Amour comme passion. De la codification de l'intimité*, Paris, Aubier, 1990 ; D. de ROUGEMONT, *L'Amour et l'Occident*, Paris, Plon, 1972.

759 Voir par exemple L. BOLTANSKI, « "Agapè", une introduction aux états de paix », dans *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Gallimard, 2011, p. 163-295 ; J. BRUN, « Introduction », dans S. Kierkegaard, *Les œuvres de l'amour. La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse*, Paris, Éditions de l'Orante, 1980, p. XI-XXII ; ou encore le numéro 27 de la revue *Terrain*, et notamment son introduction par Alfred Gell : A. GELL, « Amour, connaissance et dissimulation », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, nº 27, 1er septembre 1996, p. 5-14.

760 « Ce qui, en revanche, fut spécifique à l'Europe fut l'émergence d'idéaux amoureux extrêmement proches des valeurs morales chrétiennes. Le précepte voulant que chacun doit se consacrer à Dieu afin de le connaître, et que c'est seulement par ce processus qu'on parvient à acquérir un savoir de soi-même, finit par donner lieu à l'idée d'une unité mystique entre l'homme et la femme. » (A. GIDDENS, *La transformation de l'intimité*, *op. cit.*, p. 54-55).

761 « Un réflexe subjectif prête au mariage un effet eudémoniste que l'amour libre ne saurait posséder : à savoir que chaque instant contient en lui tout l'avenir, qu'un événement n'est jamais isolé mais constitue un point de passage dans la vie de ce socio-individu à deux, qui porte en lui ses évolutions ultérieures à l'état de latence, co-déterminées par lui. Cette anticipation d'un avenir sûr à perte de vue, qui réside dans tout instant de bonheur d'un mariage monogamique, opère un élargissement, une élévation, un approfondissement incomparables du sentiment. » (G. SIMMEL, *Philosophie de l'amour*, Paris Marseille, Éditions Rivages, 1988, p. 177)

> Mais l'amour ne peut pas se réduire à la rencontre, car il est une construction. L'énigme de la pensée de l'amour, c'est la question de cette durée qui l'accomplit. Le point le plus intéressant, au fond, ce n'est pas la question de l'extase des commencements. Il y a bien sûr une extase des commencements, mais un amour, c'est avant tout une construction durable[762].

Les similarités entre les discours produits dans le contexte de la préparation au mariage catholique et les théorisations issues des sciences humaines et sociales forcent à interroger le statut et la valeur de ces dernières. Celles-ci se présentent en effet comme des analyses du réel qui en saisissent la vérité et l'essence, et qui ne sont donc pas susceptibles de relativisation. Si on admet ce postulat, alors la similarité entre ces théories et les discours catholiques doit conduire à envisager ces derniers comme « vrais », c'est-à-dire comme fondés sur une représentation pertinente de l'amour qu'ils permettent aux fiancés d'intérioriser. L'air de famille entre ces différentes conceptions de l'amour nous semble plutôt devoir conduire à adopter la démarche inverse : la coïncidence entre les discours religieux et scientifiques ne met-elle pas à mal la différence trop souvent postulée entre ces deux niveaux de discursivité ? Dans ce chapitre, les textes philosophiques portant sur l'amour[763] ne seront pas convoqués comme des étalons à l'aune desquels mesurer la pertinence ou la validité des conceptions sur l'amour véhiculées par l'Église, mais bien plutôt comme des discours émiques de la modernité occidentale, au même titre que les discours produits par l'Église[764]. Adopter une telle méthode permet d'éviter un biais analytique majeur, qui consiste à mettre en lumière un rapport de coïncidence entre les discours étiques ou théoriques et le « réel » que constituent les pratiques catholiques – concordance qui légitimerait la prétention à la vérité des premiers[765]. Nous nous proposons donc ici de mobiliser l'ensemble des discours portant sur l'amour de manière identique, comme des arts de vivre qui participent à donner sa forme au sentiment qu'ils prétendent décrire.

Dans la préparation au mariage – comme dans les théories des sciences sociales et humaines –, la question de l'amour ne fait jamais l'objet d'une simple *théorisation*. Le régime discursif associé à l'approfondissement de l'amour relève plutôt de ce que Foucault appelle les « *tekhnê peri bion* », c'est-à-dire

---

[762] A. BADIOU et N. TRUONG, *Éloge de l'amour*, Paris, Flammarion, 2016, p. 40.

[763] L'adoption d'une telle posture analytique est rendue possible par le fait que le concept d'amour est à la fois un concept émique et un concept étique. On réservera donc une telle méthode à l'étude des théories de sciences humaines et sociales portant sur l'amour. Les concepts foucaldiens, par exemple, de « technique de soi », d'« art de vivre » ou de « régime de vérité » n'ayant pas la propriété d'être des notions émiques, on les mobilisera exclusivement dans leur dimension étique, c'est-à-dire comme grilles analytiques rendant possible la saisie des phénomènes décrits à la condition qu'elles fassent l'objet d'une application critique et d'une définition rigoureuse.

[764] De ce point de vue, la méthode de philosophie de terrain adoptée ici ne consiste pas à dire, comme le fait par exemple Vollaire (C. VOLLAIRE, « Penser une philosophie de terrain », *op. cit.*), que les discours entendus et relevés à l'occasion du terrain doivent être lus comme des théorisations philosophiques spontanées – qui auraient donc la même prétention à la vérité que les discours philosophiques. À l'inverse, nous appréhenderons les discours philosophiques comme des discours indigènes situés – relativisant par là leur prétention à la vérité et à l'universalité.

[765] Le biais auquel on entend ainsi échapper est déjà signalé par Foucault alors qu'il analyse les discours portant sur la sexualité et revient sur la méthode qu'il se donne pour le faire : « Donc tout cela donne une image parfaitement cohérente et au premier regard tout à fait satisfaisante. On a comme une concordance : voilà ce qui se passe dans le réel, voilà comment la littérature le reflète, et voilà comment la philosophie le dit. Pour une fois que les philosophes ont dit le réel, on devrait être content. Mais comprenez bien que c'est précisément là que se pose le problème. Car qu'est-ce que cela signifie de dire : "Les philosophes le disent, et ils le disent parce que ça se passait dans la réalité" ? Vous pensez bien que l'on manque précisément le problème, problème qui est intéressant, ou en tout cas qui m'intéresse. » (M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, 2014, *op. cit.*, p. 222)

les techniques ayant pour objet la vie[766]. Celles-ci ne doivent être confondues ni avec un ensemble de règles ou un code, ni avec un discours théorique qui fixerait le sens abstrait d'un concept ou d'une pratique : elles sont bien plutôt à envisager comme des techniques au sens fort, c'est-à-dire des discours qui se donnent comme des « manières de faire » devant être investies en première personne pour être comprises et devenir effectives[767]. Or, dans la préparation au mariage, l'« amour » ne se donne jamais comme concept : la présentation dans la sphère discursive de sa pluralité sémantique est immédiatement entremêlée à une pluralisation effective dans la sphère relationnelle, à travers la mise en place d'exercices favorisant une différenciation par rapport aux sentiments préalablement vécus.

À travers l'étude des discours et dispositifs associés à la question de l'amour dans la préparation au mariage – et plus particulièrement à travers les exercices autour des « langages de l'amour » – nous nous proposons dans ce chapitre de revenir sur ce qui nous semblent être des tensions inhérentes à toute tentative de saisie du sentiment amoureux. L'amour désigne-t-il un sentiment, une sémiotique ou la forme d'une relation ? Peut-il exister indépendamment de son identification et de sa nomination ? Quels sont les effets des schèmes narratifs, des découpages conceptuels et des catégories de pensée des sujets sur leur propension à vivre l'amour ? Dans quelle mesure peut-on dire qu'à travers l'amour les sujets découvrent de nouvelles manières de se laisser affecter ? Enfin, et à partir des réponses à ces questions que nous aurons tenté d'esquisser, nous reviendrons sur la question de la subjectivation et des techniques de soi : l'amour désigne-t-il un affect ou une conversion de la subjectivité ? N'y a-t-il pas un gain heuristique à cesser d'envisager l'amour à partir du modèle de la fusion ou de la perte de soi dans l'autre, pour le penser en termes de subjectivation, c'est-à-dire comme une constitution de soi par soi qui aurait pour spécificité de reposer sur l'existence, le jugement et l'action d'autrui ?

Pour répondre à ces questions, nous articulerons ce chapitre autour de trois temps principaux. Dans un premier temps, nous analyserons les exercices de mise en mots de son amour. Nous montrerons que ces exercices reposent sur une conception de l'amour largement partagée dans la modernité occidentale, qu'ils apprennent donc à réinvestir en première personne – mais dont ils mettent en évidence qu'il est impossible de s'en contenter. Dans un second temps, nous proposerons une description de l'exercice des « langages de

[766] Foucault mobilise le concept de « technique de soi » pour rendre compte de la nature particulière des arts de vivre grecs, et le définit comme l'ensemble de « pratiques, de procédures réfléchies, élaborées, systématisées qu'on enseigne aux individus de manière [à ce] qu'ils puissent, par la gestion de leur propre vie, le contrôle et la transformation de soi par soi, atteindre à un certain mode d'être. » (*Ibid.*, p. 37) Les techniques de soi sont donc des régimes discursifs, mais ceux-ci ne sauraient être réduits à un simple contenu théorique, puisqu'ils ne se donnent pas comme contenus idéels mais toujours comme *pratiques* et *procédures*, non pas comme contenus représentationnels à intégrer, mais comme manières d'être à investir.

[767] « Vous le savez, je vous l'avais indiqué en commençant, tous ces discours qui [prônent] la vie matrimoniale, qui [veulent] indiquer à la fois qu'il faut se marier et comment se conduire dans le mariage, etc., ne se présentent absolument pas, ou pas exactement, comme des règles, comme un code. Ils ne se présentent pas non plus d'ailleurs comme un discours purement théorique sur ce que serait l'essence du mariage, l'essence ou la nature des *aphrodisia* ou de la bonne conduite. Ce ne sont ni des codes, ni exactement des systèmes prescriptifs, ni des ensembles théoriques. Ils se présentent comme des *tekhnai* (des techniques) *peri ton bion* (qui ont pour objet la vie). Il faut s'arrêter sur cette notion de "techniques pour vivre" c'est-à-dire quelque chose de différent des "règles de conduite", différent de ce que serait un code de comportement. Ce sont des techniques, c'est-à-dire des procédures réglées, des manières de faire qui ont été réfléchies et sont destinées à opérer sur un objet déterminé un certain nombre de transformations. » (*Ibid.*, p. 252-253)

l'amour ». Celui-ci constitue une technique discursive qui présente l'intérêt de faire investir en première personne une autre conception de l'amour – et une autre technique pour le faire advenir ou perdurer. Enfin, nous reviendrons plus en détail sur ce que peut apporter à l'analyse de l'amour une approche en termes de subjectivation. Cette partie sera aussi l'occasion de montrer ce que l'étude des exercices collectifs autour des sentiments peut apporter à la définition du concept de « subjectivation », en plus précisément à la définition du « soi » qui est l'objet des techniques de soi.

1. « Parlez-moi d'amour[768] » : apprendre à objectiver ses sentiments

Dire que l'amour est au cœur de la préparation au mariage peut sembler relever de la lapalissade, et cela à plusieurs titres. Les fiancés ne sont-ils pas là parce qu'ils s'aiment et veulent, par le mariage, célébrer et rendre visible cet amour[769] ? La présence des animateurs laïcs ne se justifie-t-elle pas par le fait qu'ils incarnent concrètement un amour qui perdure dans le mariage ? Et surtout, la religion catholique n'est-elle pas tout entière tournée autour d'un Dieu qui est amour inconditionnel pour son peuple[770] ? Pour autant, aucune de ces dimensions n'épuise la manière dont l'amour est convoqué au sein de la préparation au mariage. Celui-ci n'est jamais considéré comme un donné, comme une certitude à partir de laquelle l'union religieuse peut s'élaborer : au contraire, la question de l'amour surgit toujours autour d'une interrogation, d'une réflexion. Elle est l'objet d'un retour sur soi à partir de la position d'un problème, que nous pouvons résumer ainsi : les sentiments qu'on éprouve ne sont pas en eux-mêmes visibles, si bien qu'il peut s'opérer un hiatus entre ce qu'on croit ressentir et ce que l'autre identifie comme notre sentiment. Ou, pour le dire autrement : tant qu'ils n'ont pas fait l'objet d'une manifestation ou d'une verbalisation, les sentiments dont nous croyons être les plus sûrs sont en fait sources de doute pour autrui. C'est une idée à laquelle fiancés et préparateurs sont très sensibles : mettre en mots les sentiments permet de les rendre plus sûrs, à la fois subjectivement – être capable de verbaliser son amour constitue une épreuve attestant du fait qu'on le ressent vraiment – et pour autrui – à qui les mots donnent un accès minimal à la nature de sentiments qui lui demeurent sans cela parfaitement insaisissables. Cette idée est apparue lors d'un échange entre le père François et les fiancés qu'il préparait au mariage en 2014-2015. Alors que la discussion porte sur la fidélité, les couples sont invités à répondre à la question suivante : « Se promettre fidélité va-t-il apporter un plus à

[768] Lucienne Boyer, « Parlez-moi d'amour » (1930).

[769] C'est ce que mettent souvent en valeur les fiancés lorsqu'on leur demande en session CPM les raisons pour lesquelles ils ont choisi de se marier religieusement. Ainsi, par exemple, Yves-Marie souligne qu'il « voulait se marier pour fonder une famille et montrer son amour à Adèle par un engagement fort » (Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Anne et Erwann, à Chambertin, en mars 2015).

[770] « Bien-aimés, aimons-nous les uns les autres ; car l'amour est de Dieu et quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu. Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour. L'amour de Dieu a été manifesté envers nous en ce que Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde, afin que nous vivions par lui. » (Première lettre de Saint Jean 4, 7-9)

notre amour ? » ; s'ensuit alors un échange sur l'importance de la verbalisation de sentiments qui, s'ils restent implicites, peuvent demeurer ambigus et être objets de mécompréhension.

> Bruno prend la parole et met en valeur que le mariage opère un changement parce qu'on exprime la réciprocité de cette fidélité. Lydia intervient alors pour appuyer les propos de son fiancé : elle souligne qu'il est important de mettre un mot sur quelque chose qui, jusque-là, restait implicite. Le groupe aborde alors le problème que représente cette verbalisation de la fidélité. […] Quand le père François reprend la parole pour faire un bilan, il explique qu'avant le mariage, il y a une ambiguïté, parce que chacun ne sait pas ce que pense l'autre. Pour étayer cette idée, il se rapporte à des statistiques sur le divorce et la séparation : ces chiffres montrent, selon lui, que les gens qui ne se marient pas se séparent plus d'un point de vue statistique, ce qui peut s'expliquer en partie par le fait que demeure une ambiguïté.[771]

Le père François et les fiancés mettent ici en évidence deux idées centrales pour saisir ce qui se joue dans la réflexion collective autour de l'amour. D'abord, la demande en mariage, la cérémonie et le travail de préparation sont des temps centraux de la vie du couple parce qu'ils permettent de verbaliser un sentiment appartenant souvent à l'ordre du non-dit, et donc de renforcer ce sentiment[772]. Or – et c'est là la deuxième idée mise en évidence par le père François –, la dimension implicite de ce sentiment maintient une ambivalence qui peut participer à une dégradation des relations – le doute sur le sentiment de l'autre pouvant entraîner des rapports conflictuels[773]. Le temps du mariage et de sa préparation se donne ainsi comme un moment d'affirmation de son amour : il s'agit de favoriser un travail réflexif pouvant conduire à rendre manifeste et presque palpable un sentiment que sa dimension subjective rend en fait peu saisissable[774]. Dans cette partie, nous voudrions nous intéresser aux modalités de cette verbalisation de l'amour. *De quoi* parle-t-on, quand on parle d'amour ? Quel type de vécu subjectif fait apparaître la mise en mots ? À quel genre de sentiment les formes d'expression de l'amour permettent-elles réellement d'accéder ?

---

[771] Extraits de carnet de terrain lors d'une séance de préparation au mariage par le père François, à l'église de Chambertin, en décembre 2014.

[772] La demande en mariage et le mariage sont conçus comme des événements participant à l'objectivation de l'amour, et, par-là, le transformant. Cela est mis en évidence dans sa préparation par le père François, lorsqu'il demande, à propos de la fidélité pourquoi il est nécessaire de *s'engager*, de *se promettre fidélité* dans le mariage plutôt que de *vivre* subjectivement cette fidélité. Un soir de décembre, alors qu'il pose la question à Camille, la nécessité d'une double objectivation est ainsi mise en évidence : « Camille répond que c'est important "de montrer qu'il existe quelque chose entre nous. La reconnaissance de la communauté." Le père François complète alors : "Et aussi la reconnaissance chez toi et chez moi de la profondeur de ce désir. Il y a un avant et un après ce saut." » (Extraits de carnet de terrain lors d'une séance de préparation au mariage par le père François, à l'église de Chambertin, en décembre 2015)

[773] On retrouve ici une intuition par ailleurs développée par le sociologue Michel Bozon, qui souligne que la difficulté à s'assurer du sentiment de l'autre est susceptible de générer une angoisse pouvant porter atteinte à la longévité du couple : « Mais l'inquiétude, liée aux incertitudes sur le sens des actes de l'autre, n'est jamais loin. Et surtout cette excitation et cette intensité de circulation ne peuvent guère se maintenir dans la durée. » (M. BOZON, *Pratique de l'amour. Le plaisir et l'inquiétude*, Paris, Payot, 2016, p. 77)

[774] Cette importance du serment et de la promesse comme donnant sa réalité au sentiment est centrale dans la tradition chrétienne : elle justifie l'importance d'échanger les consentements à l'oral devant des témoins et repose sur l'idée que la parole donnée crée un engagement qui participe à enrichir et renforcer la relation à autrui. On retrouve aussi cette idée que le serment est un élément constitutif du phénomène qu'est l'amour chez Jean-Luc Marion : « L'amant voit donc bien l'unique phénomène, qu'il aime et qui l'aime, par la grâce de ce serment. » (J.-L. MARION, *Le phénomène érotique. Six méditations*, Paris, Grasset, 2003, p. 179)

1.1 « Ce que j'aime chez toi » : mettre en mots l'origine du désir

Au CPM de Chambertin, la première des deux soirées-partage se clôt invariablement par la même activité : l'écriture d'un petit « mot d'amour ». À l'issue des échanges, une petite feuille vierge est distribuée par les animateurs, qui demandent aux fiancés de se munir d'un stylo. L'exercice est d'abord présenté aux conjoints comme un « cadeau » qu'ils se font mutuellement ; la consigne est simple : ils doivent s'écrire un petit mot d'amour qui commence par cette formule : « Ce que j'aime chez toi, c'est… ». L'écriture de la lettre est donc individuelle et ne donne d'ailleurs pas lieu à un temps d'échange en couple, comme c'était le cas avec le questionnaire « Questions… pour un couple » : il est au contraire précisé aux fiancés que ce n'est qu'une fois rentrés chez eux qu'ils s'offriront ce petit mot, et que cela constituera leur « cadeau du weekend[775] ». On laisse en général 5 à 10 minutes aux fiancés pour qu'ils écrivent leur lettre ; à l'issue de cet exercice, la séance est conclue : l'activité n'entraîne aucune discussion collective ou ressaisie par le groupe de ce qui vient d'être fait. En général, les fiancés écrivent leurs quelques lignes de manière consciencieuse, même s'il arrive qu'ils fassent quelques blagues au moment où ils commencent à écrire[776]. Le plus souvent, pendant que les fiancés finissent la rédaction de leur mot, les animateurs leur donnent des informations sur les horaires de la messe, ou leur distribuent un livret de textes tirés de la Bible – c'est un moment de relâchement, où l'on glisse quelques informations pratiques avant de se quitter.

Le sens de cette activité n'est pas toujours très clair pour les fiancés : ils n'ont parfois pas l'impression qu'elle leur « apprenne » quoi que ce soit, contrairement aux discussions sur les piliers du mariage (qu'ils estiment apporter des connaissances religieuses) ou aux échanges sur la vie en couple et au questionnaire de couple (qui permet selon eux d'apprendre à mieux se connaître). Ainsi, Sylvia et Marc-Antoine, lors d'un entretien, soulignent la déception causée par ce décalage entre la dimension didactique de la préparation – qu'ils valorisent beaucoup – et la dimension un peu gratuite de l'exercice du mot d'amour.

> *Sylvia* – Moi, tu vois, j'ai pas compris.
> *Marc-Antoine* – Nan, je suis pas convaincu. C'était pas nul, mais j'ai pas saisi l'intérêt et où ils voulaient aller avec ça.
> *Sylvia* – En tout cas, ça nous a pas fait *avancer* quoi. […]
> *Marc-Antoine* – On les a échangés, on les a lus, mais voilà. On est très content de recevoir un petit mot de l'autre hein, mais… comme on l'est très régulièrement quand on se passe déjà des petits mots. [Il rit] Ça avait rien de particulier en fait.

---

[775] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM menée par Nadine et Laurent, à l'église de Chambertin, en janvier 2015.

[776] Ainsi, par exemple, chez Erwann et Anne : alors qu'Erwann vient de donner les consignes de l'exercice, « Appollonie demande en riant "Faut que ça fasse combien de lignes ?" Erwan répond que si cet exercice met des participants mal à l'aise, ils n'ont pas besoin de le faire. Puis il s'adresse à un autre fiancé : "Si tu sais pas quoi mettre, c'est embêtant !" Jérôme prend alors la parole : "Il y a 10 ans à mettre sur une feuille, c'est pas assez !" Erwann : "Je peux aller t'en chercher d'autres si tu veux, mais fais déjà celle-là !" » (Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Anne et Erwann, à Chambertin, en avril 2016)

> *Sylvia* – Par rapport à la préparation au mariage, j'ai pas compris. […] Mais c'est vrai qu'en y repensant – bah du coup on l'a quand même gardé, dans le classeur mariage. On a gardé notre petit mot. [Elle rit] On sait jamais, peut-être qu'un jour on le reprendra. C'est mystère.[777]

Cette incompréhension face à l'exercice proposé vient du fait que celui-ci ne semble rien « apporter », qu'il ne fait que rejouer des pratiques communes des conjoints et qu'il n'apprend rien au couple – comme si, finalement, il ne faisait que répéter des sentiments déjà connus et même présupposés par la volonté de se marier. Une telle manière d'envisager les choses laisse de côté un certain nombre d'éléments : peut-être le mot d'amour se donne-t-il aux fiancés comme moins instructif que le questionnaire de couple – pour autant, le dispositif interactionnel dans lequel il se trouve pris doit nous obliger à le distinguer des petits mots que des conjoints peuvent par ailleurs s'échanger quotidiennement.

Tout d'abord, il n'est possible de le comprendre qu'en le replaçant au sein de l'économie générale de la séance. La première rencontre entre les couples s'organise en effet comme suit : la première heure est consacrée à des échanges collectifs, orientés d'abord par le photolangage, puis par une série de questions posées par les animateurs (comme « pourquoi se marier à l'église ? », « comment tenir sur la durée ? », etc.) ; puis les fiancés sont invités à se tourner vers le questionnaire « Questions… pour un couple », d'abord individuellement, puis en couple[778] ; enfin, les participants écrivent individuellement leur « mot d'amour ». La rédaction de ce message est ainsi un moment de retour à soi à l'issue d'échanges collectifs : après avoir pris part à des discussions de groupes, les fiancés sont progressivement amenés à revenir vers eux-mêmes – logique que le temps passé sur le questionnaire de couple met elle aussi en œuvre –, à se focaliser à nouveaux sur leurs désirs et représentations personnels. La ressaisie de soi constitue donc à la fois un retour à soi à partir des idées et représentations collectivement développées sur le mariage, et une tentative de saisie de ses sentiments à partir des nouveaux termes, schèmes narratifs et conceptuels acquis dans le cadre des échanges de groupe[779].

Par ailleurs, ce temps de réflexion individuelle se fait selon des consignes qui le distinguent d'une mise en mots spontanée de ses idées. D'abord, le mot d'amour est présenté comme un « cadeau » que les fiancés s'offrent l'un à l'autre : l'exercice, qui doit apparemment être réalisé individuellement, implique en fait que les fiancés convoquent la figure de leur conjoint et se projettent dans les réactions de ce dernier. Présenter le mot comme un cadeau fait donc de lui, non seulement un travail d'objectivation de son sentiment de manière à le rendre connaissable par l'être aimé, mais, plus encore, un texte dont la lecture doit procurer un plaisir à l'autre – comme le ferait n'importe quel présent. De ce point de vue, ce qui est exprimé dans le mot d'amour est moins le sentiment intimement ressenti au quotidien qu'un objet hybride : les règles de la mise en mots ne rendent possible une objectivation de l'affect qu'au prix de son adaptation à la double

[777] Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en janvier 2015 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, dans un bar de Chambertin, à côté de l'église. C'est nous qui soulignons.

[778] Voir chapitre IV, partie 1.2.

[779] Sur ce point, on renvoie au chapitre VI.

nécessité de pouvoir se dire dans la tournure « ce que j'aime chez toi, c'est… » et de créer une émotion chez celui qui le lira. En ce sens, on observe un hiatus entre ce que l'exercice du mot d'amour *prétend faire* – permettre l'expression d'un sentiment subjectivement vécu pour le rendre saisissable par autrui – et ce qu'il *fait effectivement*. Ou, pour le dire autrement : si on l'envisage comme un dispositif technique et matériel, alors l'exercice du mot d'amour ne permet pas de ressaisir et rendre visible un sentiment existant, mais apprend bien plutôt à donner une forme à des ressentis subjectifs vagues et indéterminés. Ainsi envisagée, cette activité apprend sans doute moins aux fiancés ce qu'ils ressentent l'un pour l'autre qu'elle ne constitue pour eux une technique par laquelle ils apprennent à se rapporter à leur amour. Elle est donc une technique de soi au sens plein du terme. D'une part, c'est une procédure enseignée aux fiancés qui, lorsqu'ils s'y engagent en première personne, les conduit à mettre en forme leurs sentiments d'une manière particulière, à transformer leurs affects et donc à se transformer eux-mêmes – ce qui les conduit *in fine* à acquérir des manières de ressentir et vivre leur amour nouvelles, des modalités d'expérience inédites[780]. D'autre part, ce n'est pas une action qui vise un certain résultat, qui ferait que l'action trouverait sa fin (au double sens de but et d'arrêt) dans l'obtention de ce résultat. Ici, il apparaît que le contenu du message d'amour n'est pas essentiel, loin s'en faut : il ne fait l'objet d'aucune discussion collective et est volontairement laissé de côté par les animateurs. Seul compte le fait d'avoir fait l'exercice, c'est-à-dire d'avoir expérimenté en première personne les modalités, l'intérêt, voire la nécessité de sa réalisation, et donc d'être en mesure de le reproduire. Cet exercice n'a donc pas d'autre fin que lui-même : il ne vise pas une meilleure connaissance du sentiment de l'autre dans l'échange de la lettre, il ne tend qu'à sa répétition, c'est-à-dire à l'intégration par les fiancés du précepte qui le sous-tend, qui est que pour s'aimer, il faut se dire que l'on s'aime et se le dire selon certaines modalités. Il s'agit donc d'une technique de soi dans la mesure où il n'est pas une action en vue d'autre chose, mais « un certain ensemble systématique d'actions et un certain mode d'action[781] » qui doit être intégré comme *mode de conduite*[782]. Parce que cet exercice se donne comme procédure de transformation de soi par soi pour acquérir des modalités d'expérience singulière et qu'il est acquisition d'un mode de conduite particulier, il doit donc être considéré comme une technique de vie à part entière, c'est-à-dire, selon Foucault, comme une procédure « de constitution d'une subjectivité ou de subjectivation[783] ».

[780] Dans le cours *Subjectivité et vérité*, Foucault définit les « techniques du soi » comme des « procédures réfléchies, élaborées, systématisées qu'on enseigne aux individus de manière [à ce] qu'ils puissent, par la gestion de leur propre vie, le contrôle et la *transformation de soi par soi*, atteindre un certain mode d'être », et qui leur permettent d'acquérir ce qu'il désigne comme « une *certaine qualité d'être*, un certain statut ontologique, une *certaine modalité d'expérience* ». (M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, 2014, *op. cit.*, p. 37 ; c'est nous qui soulignons)

[781] *Ibid.*, p. 253.

[782] Foucault souligne en effet que dans les « techniques de soi » que sont les « arts de vivre », il s'agit toujours de donner une forme à un rapport aux choses, de l'affecter d'une certaine qualité. Le concept de « vie » au cœur des arts de vivre est ainsi défini comme « la forme de rapport qu'on décide d'avoir soi-même avec les choses, la manière dont on se place par rapport à elles, la manière dont on les finalise par rapport à soi. » (*Ibid.*, p. 255)

[783] *Ibid.*, p. 256.

1.2 « Mon premier, c'est désir[784] » : quand l'amour s'attache aux qualités

Pour être à même de saisir la manière dont cette technique de soi participe à constituer la subjectivité, il faut moins s'intéresser à ses productions singulières qu'aux consignes qui organisent cette manière de faire. En effet, la verbalisation de l'amour ne s'opère pas de manière hasardeuse : parce qu'elle doit commencer par « ce que j'aime chez toi, c'est… », elle oriente la mise en mots du sentiment et la forme même que ce dernier peut prendre[785].

D'abord, elle suppose qu'il est possible de spécifier et identifier « *ce que* j'aime chez toi » : elle conduit donc les fiancés à articuler leur réponse autour du lien entre l'existence du sentiment amoureux et la présence en autrui de certaines caractéristiques. Est donc admise ici une certaine conception de l'amour, comme sentiment provoqué par et reposant sur la possession de certaines qualités par autrui – tant et si bien que verbaliser et objectiver son amour, ce n'est jamais que ressaisir les propriétés de l'autre qui ont généré ce sentiment. Les fiancés apprennent ainsi à ressaisir leur amour comme un affect issu de la satisfaction d'un désir individuel par l'existence d'une qualité chez autrui. La réalisation de l'exercice rejoue ainsi la conception moderne de l'amour, qui fait de ce phénomène affectif le produit de la rencontre entre mes désirs et mes manques et une individualité singulière qui les comblerait[786]. La recherche et la mise en forme des affects fait donc investir l'idée qu'il est nécessaire de revenir à soi, à ses désirs et à la manière dont ces derniers s'articulent aux qualités de l'autre – idée absolument centrale dans la société contemporaine, et qui traverse par exemple les analyses d'Eva Illouz :

> L'abondance de choix sexuels et la liberté de choix font que les individus ont désormais besoin, pour s'engager, de soutenir un effort continu d'introspection pour définir leurs préférences, d'évaluer les options qui se présentent, et de s'assurer de leurs sentiments. Ce qui exige une forme rationnelle d'examen de soi qui s'accompagne d'un régime essentialiste de prise de décision émotionnelle. Dans ce régime, la décision de s'unir avec quelqu'un doit être prise sur la base d'une connaissance de soi émotionnelle et de la capacité à projeter ses émotions dans le futur. Trouver le meilleur conjoint possible consiste alors à choisir la personne qui correspond le mieux à l'essence psychologique du moi, c'est-à-dire à l'ensemble des préférences et des besoins qui le constituent[787].

L'exercice des langages de l'amour se présente ainsi explicitement comme un dispositif favorisant l'introspection et comme une sorte de vérification ou d'épreuve avant le mariage, permettant – de manière toute rhétorique – de vérifier qu'on aime – au sens moderne – celui ou celle qu'on va épouser.

---

[784] Laurent Voulzy et Véronique Jeannot, *Désir Désir* (1988).

[785] De ce point de vue, il faut préciser que j'ai eu souvent eu l'occasion de voir des fiancés, avant de commencer à écrire, souligner la difficulté de l'exercice ou se montrer un peu réticents à s'y engager – ce qui indique que ce n'est pas là la manière ordinaire par laquelle les fiancés expriment spontanément leur amour.

[786] La conception moderne de l'amour est ainsi synthétisée dans l'essai de José Ortega y Gasset, *Études sur l'amour* : « L'amour est donc choix, par son essence même. Et comme il surgit du centre personnel, des profondeurs psychiques, les principes sélectifs qui décident de ces choix sont en même temps les préférences les plus intimes et les plus mystérieuses qui forment notre caractère individuel ». (J. ORTEGA Y GASSET, *Études sur l'amour*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2004, p. 118-119)

[787] E. ILLOUZ, *Pourquoi l'amour fait mal. L'expérience amoureuse dans la modernité*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 180-181.

Mais ce n'est là, si l'on peut dire, que la partie émergée de l'iceberg interactionnel qu'est l'exercice du message d'amour. En effet, l'amorce « Ce que *j'*aime chez *toi*… » fait aussi du verbe « aimer » le lieu d'une articulation entre un « moi » et un « toi » qui peuvent être spécifiés, qualifiés et transformés dans le travail de réflexion sur le sentiment. De plus, l'exercice est explicitement présenté, dans les consignes données par les animateurs, comme un « cadeau » que les fiancés se feront à l'issue de la séance : l'articulation entre le « toi » et le « moi » sous-entendue par la forme de l'amorce se double ainsi d'une articulation interactionnelle dans la mesure où l'autre est le destinataire réel du message – qu'il faut donc toujours écrire en gardant à l'esprit qu'il doit être lu. La mise en forme du sentiment amoureux dans cet exercice implique ainsi une transformation relationnelle des membres du couple, qui – dans la rédaction, mais aussi dans la lecture du mot d'amour – sont conduits *à se reconnaître à partir de l'autre*.

L'accroche « ce que j'aime chez toi, c'est… » amène à présenter son amour comme provoqué par des qualités identifiées chez un être et dépendant d'elles – supposant que si elles venaient à disparaître, l'amour disparaîtrait aussi. L'amour ainsi mis en forme a pour origine un autrui déterminé et est présenté comme une affection passive pour celui qui aime[788]. En même temps, les consignes présentent le mot d'amour comme un « cadeau » pour l'autre : les fiancés ne sont donc pas seulement conduits à ressaisir en l'autre les qualités qui sont à l'origine de son sentiment, mais bien à produire à partir de là un portrait singulier de l'autre, qu'on pourra lui offrir parce qu'il lui fera plaisir. Or, ce qui constitue la dimension de « cadeau » du mot, c'est que son lecteur s'y découvre transformé par le regard amoureux du rédacteur. C'est là un point nodal de l'exercice du mot d'amour : les consignes qui y sont associées doivent empêcher de le prendre comme un simple exercice de ressaisie de son amour à partir des qualités d'autrui.

La lecture du mot d'amour conduit ainsi les fiancés à se rapporter à eux comme objet du regard de l'autre – un regard qui, parce qu'il est amoureux, transfigure ce qu'il vise[789]. La verbalisation du sentiment amoureux amène ainsi à le constituer en sentiment actif, puisqu'il est un prisme à partir duquel le sujet amoureux ressaisit autrui, le caractérise, le constitue[790]. Pour l'être aimé, l'exercice du mot d'amour est ainsi le lieu d'une ressaisie de soi *en tant qu'objet d'amour* – et c'est là que se situe la dimension de « don » interne à l'échange des lettres. Ce qui est donné à l'être aimé, c'est de se voir déformé par les yeux amoureux de l'autre, de se découvrir objet d'amour. Cela constitue – ou approfondit – une forme de réflexivité

[788] Une telle idée reprend les définitions les plus générales et les plus couramment admises de l'amour, qui est alors conçu comme une « préférence durable, plus ou moins justifiée et fondée en réalité, envers un être humain singulier (ou une entité personnifiée) considérée comme unique et présenté comme le *principe* du privilège ainsi dévolu. » (É. BLONDEL, *L'amour*, Paris, Flammarion, 1998, p. 17 ; c'est nous qui soulignons)

[789] « C'est que l'amour est d'abord absolument intriqué dans son objet et non simplement associé à lui : l'objet de l'amour dans toute sa signification catégorielle *n'existe pas avant l'amour*, mais *seulement par lui*. » (G. SIMMEL, *Philosophie de l'amour*, *op. cit.*, p. 121 ; c'est nous qui soulignons.)

[790] Ce processus de caractérisation d'autrui à partir du sentiment amoureux peut être rapproché de ce que Stendhal désigne par le terme de « cristallisation » : l'amour n'est pas qu'une affection passive, il est aussi un mode de perception de l'autre, un travail de l'esprit qui se veut connaissance et saisie d'autrui, mais qui fonctionne en réalité largement comme une projection de qualités et de « perfections » dont autrui n'est que l'écran. « Ce que j'appelle cristallisation, c'est l'opération de l'esprit, qui tire de tout ce qui se présente la découverte que l'objet aimé a de nouvelles perfections. » (STENDHAL, *De l'amour*, Paris, GF Flammarion, 2014, p. 31)

particulière, où les sujets apprennent à se ressaisir – à s'appréhender et à se décrire – à partir des qualités qui leur sont attribuées par leurs conjoints.

Enfin, l'exercice permet à l'être aimant de se ressaisir lui-même à partir du portrait de l'autre en objet d'amour. L'amorce « ce que *j'*aime chez *toi* » – qui se distingue en cela, par exemple, de « ce qui est aimable chez toi » – insiste sur la dimension subjective du sentiment : l'exploration du sentiment amoureux suppose à la fois de comprendre quelles sont les caractéristiques de l'autre qui justifient l'apparition de l'affect, et de *se saisir soi-même à partir de* l'existence de son désir pour l'autre. L'exercice du mot d'amour amène ainsi à verbaliser son sentiment de telle sorte que la mise en valeur de ce qu'on aime de l'autre permet de se saisir soi-même aimant. Ce dispositif apprend à investir une conception singulière de l'amour, qui s'y révèle comme un sentiment subjectif et personnel, dont l'objectivation permet de se connaître soi-même. Comme dans l'idéal romantique tel qu'il est décrit par Anthony Giddens, l'amour est donc à la fois un sentiment qui me lie à l'autre et à moi, il est à la fois objet de projection et de réflexion :

> De fait, cette forme d'amour présuppose une certaine capacité à s'interroger soi-même. Quels sont les sentiments que j'éprouve envers autrui ? Quels sont ses sentiments envers moi ? Nos sentiments réciproques sont-ils suffisamment "approfondis" pour pouvoir donner lieu à une relation durable ? […] Dans l'amour romantique, l'absorption par l'autre singularisant l'amour passion se trouve intégrée dans les caractéristiques générales de "la quête". Cette dernière constitue une authentique odyssée, au cours de laquelle l'individu attend de voir sa propre identité validée grâce à sa découverte d'autrui[791].

L'exercice du mot d'amour est ainsi un dispositif de mise en mots reposant sur des injonctions multiples qui lui confèrent une double fonction. Sa fonction apparente est celle de mise à l'épreuve et de confirmation de l'amour. L'exercice se donne comme une activité permettant non seulement à l'être aimant d'examiner s'il est bien capable de rendre compte de son amour dans les termes qui lui sont fournis, et donc s'il est bien suffisamment amoureux pour se marier ; mais offrant aussi à l'être aimé une objectivation ou matérialisation d'un amour dont il n'est jamais sûr, et dont il a besoin pour s'assurer de la pertinence de son engagement dans le mariage. Néanmoins, les consignes sur lesquelles il repose lui donnent une autre fonction, plus latente. Il est en effet une activité où, en étant exprimées, les relations amoureuses se reconfigurent, puisque l'être aimé est conduit à se redéfinir et se ressaisir à partir du regard de l'être aimant tandis que l'être aimant est amené à se découvrir sous son jour le plus « authentique » à partir de l'existence de son amour pour l'être aimé[792].

[791] A. GIDDENS, *La transformation de l'intimité*, *op. cit.*, p. 61-62.

[792] On trouve par exemple cette idée, assez couramment partagée, chez Ortega y Gasset, qui fait de l'amour le lieu de l'expression des qualités les plus authentiques d'un individu : « Mais il y a des situations, des instants de la vie où, sans y prendre garde, l'être humain avoue de grandes portions de son intimité décisive, de ce qu'il est authentiquement. L'une de ces situations est l'amour. Dans le choix de l'aimée, l'homme révèle son fond secret ; la femme, dans le choix de l'homme qu'elle aime. […] L'amour est un élan qui émerge du plus souterrain de notre personne et quand il parvient à la surface visible de la vie, il traîne comme des alluvions les algues et les coquillages de l'abîme intérieur. Un bon naturaliste, en classant ces matériaux, peut reconstruire le fond océanique d'où ils ont été arrachés. » (J. ORTEGA Y GASSET, *Études sur l'amour*, *op. cit.*, p. 110)

1.3 Mettre en forme son désir en même temps qu'on le verbalise

Les consignes apparemment simples qui organisent l'exercice du mot d'amour font donc de la lettre ainsi produite un objet complexe. Pour l'être aimé, elle constitue une production objective qui lui donne accès à un sentiment dont il est alors assuré de l'existence ; en même temps, elle est aussi pour lui un prisme à travers lequel il peut s'appréhender tel qu'il est vu par l'être aimant, c'est-à-dire se ressaisir comme objet d'amour. Pour l'être aimant, elle est une explicitation des qualités d'autrui qui ont fait naître l'amour pour lui, et donc un retour à l'origine du sentiment supposé le renforcer ; en même temps, elle est aussi pour lui un prisme à travers lequel il peut se ressaisir comme identité subjective singulière. Dans la lettre écrite lors de la soirée CPM, s'articulent donc plusieurs niveaux d'objectivation : objectivation du sentiment, objectivation de sa représentation de l'autre, objectivation de sa propre identité. Ce dispositif présente donc la particularité d'intriquer un précepte – il faut mettre en mot et objectiver son amour – et un ensemble d'idées sur l'amour – celui-ci est subjectif, lie deux identités singulières qu'il révèle et transforme.

En ce sens, le mot d'amour est une technique qui articule deux idées apparemment incompatibles. D'une part, en donnant une trame pour organiser la verbalisation du sentiment, elle enjoint à ressaisir ce qui n'est qu'un affect flou, un ressenti peu saisissable, dans une forme singulière – celle de la rencontre entre un désir subjectif et une qualité individuelle. La verbalisation cadrée du sentiment fait donc émerger un amour qui se donne comme *éros*, amour fondé sur le désir et sur la visée en l'autre de qualités qui suscitent ce désir[793]. D'autre part, cette conception de l'amour que font investir les consignes présidant à la mise en mots du sentiment est en même temps niée et dépassée par le type d'interactions que génère le fait de présenter ce mot comme un « cadeau ». Cette injonction constitue en effet le message ainsi produit comme le catalyseur d'une relation intersubjective où chacun apprend à se découvrir transformé par la nature du sentiment qui le lie à l'autre.

On notera néanmoins que ces préceptes et ces idées ne sont jamais explicitement formulés : c'est le fait de réaliser l'exercice, de s'engager en première personne dans l'activité qui amène, non pas, à proprement parler, à les découvrir, mais à les subjectiver. Nous voudrions ainsi insister sur la nécessité de ne pas confondre le contenu produit dans le cadre de cet exercice – discours qui se donne *a priori* comme expression d'un sentiment pré-existant qui se donnerait déjà comme éros –, et le type d'expérience que forme le fait de conformer sa conduite aux prescriptions données dans cette activité. Les deux niveaux sont hétérogènes l'un à l'autre, le second se donnant comme dépassement du premier. De ce point de vue, l'exercice du mot d'amour permet de mieux cerner la nature de la différence que Foucault trace entre les idéologies qui rationalisent un code d'une part et les techniques de soi qui favorisent l'insertion dans un code d'autre part.

[793] L'éros, parce qu'il est un amour qui dépend de la valeur qu'il reconnaît à autrui, est opposé à l'amour *agapè*, caractérisé par sa dimension gratuite et éternelle. Sur ce point, voir par exemple : J. BRUN, « Introduction », *op. cit.* ; L. BOLTANSKI, « "Agapè", une introduction aux états de paix », *op. cit.* ; J.-L. MARION, *Prolégomènes à la charité*, Paris, Éditions de la Différence, 2007 ; A. NYGREN, *Erôs et agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Paris, les Éditions du Cerf, 2009, 3 vol. ; D. de ROUGEMONT, *L'Amour et l'Occident*, *op. cit.*, p. 42-49.

> Disons donc que les discours auxquels nous avons affaire, et qui se présentent comme des techniques de vie (*tekhnai peri ton bion*), sont au fond des procédures de constitution d'une subjectivité ou de subjectivation, et c'est ainsi qu'il faut les comprendre. Ce ne sont pas des idéologies qui essaient de masquer un code, ce n'est pas non plus une rationalisation d'un code. C'est la définition des conditions auxquelles on va pouvoir insérer en quelque sorte le *bios*, la subjectivité de l'individu, à l'intérieur d'un code[794].

Lire l'exercice du mot d'amour comme une technique de vie, c'est l'envisager comme une pratique – c'est-à-dire comme un dispositif d'énonciation et non comme un énoncé –, et donc s'intéresser non pas à *ce qu'il dit*, mais à *ce qu'il fait*, c'est-à-dire aux types de rapports à soi, aux autres et au monde qu'il fait émerger par le simple fait de s'y engager en première personne – et non à partir de l'idéologie plus ou moins explicite sur laquelle il repose et avec laquelle il ne saurait se confondre. Ici, lorsque les animateurs enjoignent à exprimer un amour supposé exister et pouvoir être ressaisi par introspection, ils conduisent en réalité les fiancés à s'engager dans une action dont la réalisation participe à modifier le type de rapport l'autre qu'ils appellent amour.

2. « Dis, pourquoi t'es comme ça ?[795] » : construire une sémiotique du comportement de l'autre dans les langages de l'amour

L'exercice du mot d'amour repose ainsi sur une sorte de tension : il enjoint à exprimer un sentiment dont il est postulé qu'il est intimement ressenti, injonction qui génère un retour réflexif codé et réglé sur ses propres affects, ce qui a pour effet de les mettre en forme de manière différente. On pourrait résumer les choses ainsi : présenté comme un sentiment transparent à celui qui le ressent[796], mais qui, invisible à autrui, nécessite une objectivation, l'amour est dit être *saisi* par un exercice qui, en réalité, le *constitue*. Sa manifestation dans la mise en mots et en actes change ainsi sa nature : l'amour n'est alors plus seulement un sentiment subjectif, mais devient un objet dans lequel les individus peuvent se reconnaître et sur lequel ils peuvent ensuite agir. Cela permet de comprendre à nouveaux frais la manière dont s'articulent la préparation au mariage d'une part, et l'exercice du mot d'amour d'autre part : à travers ce genre de techniques, il s'agit de rendre possible et d'actualiser la conversion de l'amour supposée par la phrase « on ne se marie pas parce qu'on s'aime, on se marie pour s'aimer ».

L'exercice du mot d'amour occupe ainsi une place de charnière dans la préparation au mariage : il conduit à revenir à un sentiment envisagé comme désir d'une qualité chez l'autre dans un contexte où on apprend aux fiancés que l'amour ne peut se résoudre dans le désir. Cette distinction, qui sillonne la

[794] M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, 2014, *op. cit.*, p. 256.

[795] Florent Pagny, N'importe quoi (2003).

[796] C'est là un postulat inhérent à la conception moderne de l'amour, centrée autour des notions de compatibilité et de désir : « L'idée qu'une évaluation rationnelle de la compatibilité et des qualités respectives de chacun peut et doit être établie à travers une introspection occupe une place centrale dans cette conception du choix. L'introspection est ici censée conduire à la transparence des émotions ». (E. ILLOUZ, *Pourquoi l'amour fait mal*, *op. cit.*, p. 181)

préparation au mariage[797], entre un amour désir ou un amour passion qui serait à l'origine du couple, et un amour approfondi et enrichi qui serait l'effet du mariage, a été théorisée par un auteur très souvent cité dans le cadre du CPM, Gary Chapman[798]. Ce pasteur baptiste et conseiller conjugal américain est l'auteur d'un best-seller mobilisé et cité à toutes les étapes de la préparation au mariage : *Au cœur des 5 langages de l'amour*. Dans ce livre, il distingue deux formes ou modalités d'amour : l'amour un peu superficiel qui précède et rend possible le mariage – mais ne peut ensuite le soutenir ; et l'« amour véritable » qui suit l'engagement dans le mariage[799] :

> L'euphorie du sentiment amoureux nous donne *l'impression illusoire* que nous avons une relation profonde. Nous avons le sentiment que nous appartenons l'un à l'autre. […] Cela signifie-t-il qu'une fois liés par les liens du mariage, piégés par l'illusion d'être amoureux, nous n'ayons plus que deux options : 1. être destiné à une vie de misère avec notre conjoint ou 2. quitter le navire et recommencer ? Non, il existe une alternative : reconnaître le coup de foudre pour ce qu'il est – une expérience émotionnelle intense mais éphémère – et rechercher désormais "l'amour véritable" avec notre conjoint[800].

Dans son livre, Chapman élabore une méthode pour parvenir à créer de l'« amour véritable » au sein du couple : il distingue cinq grands types de langage de l'amour – ou langages par lesquels on exprime l'amour – et invite à identifier le sien et celui de l'autre, pour pouvoir s'adresser à son conjoint dans le langage qui lui correspond[801]. Pour ce faire, il propose dans le livre une série de questions auxquelles il faut répondre pour se mettre en capacité d'identifier et reconnaître son langage : « Quel langage émotionnel parlez-vous ? Qu'est-ce qui vous fait ressentir le plus d'amour de votre partenaire ? Que désirez-vous par-dessus tout ?[802] ». Si les animateurs de la préparation CPM ne reprennent pas terme pour terme les questions posées par Chapman dans son livre, ils remobilisent néanmoins de manière récurrente la typologie des cinq

[797] Elle est notamment rappelée par Violette – catholique pratiquante –, lors d'une soirée CPM à Gevrey : « Alors que Vincent invite à se demander si on sera toujours aussi amoureux de l'autre quand il sera un petit vieux, dans 30 ou 40 ans, Violette répond qu'elle pense qu'ils s'aimeront plus fort. […] Elle explique que l'amour n'est pas qu' "éros", qu'il ne sera pas qu'un amour charnel. Elle évoque alors la communion totale de deux êtres qui approfondissent la connaissance qu'ils ont l'un de l'autre. » (Extraits de carnet de terrain lors de la session intensive de préparation au mariage de l'église de Gevrey, en janvier 2016)

[798] Pour une présentation rapide de Gary Chapman et une situation de ses théories dans l'horizon du développement personnel, voir la partie 3 de l'annexe 12.

[799] On notera à ce sujet que le livre de Gary Chapman est parfois mobilisé pour expliquer quelle forme de transformation de l'amour se joue dans le mariage. Ainsi, lorsque le père François explique à Xavier et Stéphanie, en avril 2015, que l'« on ne se marie pas parce qu'on s'aime, mais on se marie pour s'aimer », Stéphanie cherche à montrer sa familiarité avec ce genre d'idées en citant Gary Chapman : « *Stéphanie* – C'est ce qu'ils expliquent dans le livre qui nous a été conseillé par le couple préparateur, que je suis en train de lire : *Les cinq langages de l'amour*. […] Il est écrit qu'en fait, au début, il y a l'alchimie qui se crée entre les personnes qui se rencontrent. *Père François* – La passion ! *Stéphanie* – Voilà, la passion, tout ça. Mais c'est pas quelque chose de raisonné en fait. C'est un instant, donc les deux-trois premières années c'est pas la raison qui gère en fait. Et après les trois premières années en fait l'instinct plus terre à terre un peu de l'homme, de l'homme en général (je veux pas dire homme et femme), qui revient, et c'est là en fait que soit les couples se découvrent comme ils sont vraiment et font naître un autre amour qui résiste. Ou alors… *Père François* – C'est la désillusion. *Stéphanie* – La désillusion et ça tient pas. Mais quoiqu'il en soit, ils expliquaient que le vrai amour, c'est l'amour du mariage, l'amour raisonné en fait. » (Enregistrement lors d'une session de préparation au mariage par le père François, à l'église de Chambertin, en avril 2015)

[800] G. D. CHAPMAN, *Au coeur des 5 langages de l'amour*, Paris, Leduc.s Éditions, 2015, p. 14.

[801] « Découvrir le principal langage de l'amour de votre conjoint est essentiel si vous voulez garder son réservoir émotionnel plein. Mais d'abord, assurons-nous que vous connaissez votre propre langage de l'amour. » (*Ibid.*, p. 71)

[802] *Ibid.*, p. 72.

langages, autour de laquelle ils constituent leurs propres modalités d'exercice. Plus que les activités proposées par un livre que tous les fiancés n'ont pas lu[803], nous voudrions maintenant étudier les exercices créés par le CPM autour des langages de l'amour.

2.1 Un amour polymorphe

J'ai entendu l'expression « langage de l'amour » pour la première fois en novembre 2014. Je suis chez Louise et Hervé pour une session CPM, un dimanche soir – le thème de la soirée est celui de la communication. Louise présente aux fiancés un ouvrage qu'elle vient de découvrir, *Les 5 langages de l'amour*, où, nous dit-elle, l'amour est décliné en cinq langues différentes. Après avoir synthétiquement exposé chaque langage, elle souligne qu'il est important de connaître son propre langage ainsi que celui de son partenaire et elle propose aux couples de prendre un temps pour réfléchir à la question : « Quel est votre langage de l'amour ? ». Lorsque la question des langages de l'amour est abordée en soirée CPM, on retrouve toujours le même type de modèle : on commence par présenter les différents langages, à l'issue de quoi les fiancés sont invités à se demander quel est leur langage et celui de leur conjoint. C'est lors de la journée des fiancés organisée par le CPM de Gevrey qu'il m'a été donné d'entendre la description la plus riche et la plus complète de ces langages.

> Anne-Cécile explique que le langage peut permettre d'épanouir l'amour. Puis elle présente un premier langage, les « paroles valorisantes ». Pour cela elle lit un extrait de poème et donne des exemples concrets de paroles valorisantes, d'encouragements et d'éloges tirés du quotidien : « tes pâtes sont les meilleures du monde », « merci d'avoir sorti les poubelles », « je t'admire de lire une histoire aux enfants alors que tu es fatigué ». Elle souligne que beaucoup de gens ont du mal à faire des éloges de manière directe. […] Elle poursuit en présentant le langage des « cadeaux », « symboles visuels de l'amour ». Elle explique que si on est économe, il faut considérer le cadeau comme un investissement dans le couple – mais qu'il ne faut pas oublier que la valeur du cadeau n'est pas financière mais affective. […] On passe ensuite à la description du « toucher physique ». « Toucher mon corps, c'est me toucher », « t'éloigner de mon corps, c'est te séparer de moi ». On rappelle que le toucher ne doit cependant pas être intéressé, car « l'amour, c'est le don ». Anne-Cécile rappelle que les contacts sexuels et non sexuels sont indispensables dans le couple. […] C'est ensuite Michel qui prend la parole. Il évoque les « moments de qualité », et commence par raconter une anecdote donnée par Chapman dans son livre : les moments de qualité ne sont pas seulement des moments de proximité physique, ce qui compte, c'est ce qu'on fait du temps passé ensemble. […] L'important, c'est le moment qu'on passe ensemble, où on se donne complètement à l'autre, dans la mesure aussi où ça permet de mieux communiquer. […] Puis il évoque les « services rendus ». Il explique que ça ne fait pas partie des langages d'Anne-Cécile, et que pourtant, c'est son langage à lui. Il raconte que, s'il rend des services à son épouse, ça va énerver cette dernière.

[803] Si le livre de Chapman n'est pas lu par l'ensemble des fiancés, il a néanmoins un succès très important, puisque j'ai entendu de manière fréquente des fiancés raconter qu'ils avaient lu ce livre au cours de leur préparation, séduits par ce qu'en expliquaient les animateurs CPM – ce qui n'a pas empêché quelques déconvenues, les fiancés étant parfois déçus par le livre lorsqu'ils le reprenaient seuls.

> Il conclut en expliquant qu'il ne faut surtout pas envisager les services rendus comme du donnant-donnant : il faut que ce soit complètement gratuit[804].

Cette description des langages de l'amour articule plusieurs dimensions : elle propose des éléments de définition générale des langages ; elle s'appuie sur des exemples somme toute assez triviaux, tirés du quotidien ; et elle met en scène les tensions qui peuvent émerger entre les époux lorsqu'ils n'ont pas le même langage. Cela apparaît surtout dans la présentation des « services rendus » par Michel, construite autour de l'idée que sa femme ne comprend pas ce langage : s'il lui communique ainsi son amour, elle s'énerve. Dès la présentation des langages, les animateurs n'hésitent donc pas à mettre en évidence qu'en dépit du fait qu'ils sont mariés et s'aiment depuis longtemps – et en dépit du fait qu'ils incarnent, dans la situation présente, un modèle pour les fiancés se préparant au mariage –, ils rencontrent eux aussi des difficultés à communiquer leur amour[805]. Ils laissent donc entendre qu'il est normal que les deux membres d'un couple n'aient pas la même manière d'exprimer leur amour et que cette différence ne se surmonte d'ailleurs pas avec le temps. La présentation des langages de l'amour oblige ainsi à les envisager sous un angle double : d'abord comme étant fondamentalement personnels – chacun a un langage qui lui est propre et qu'il lui faut trouver – ; et ensuite comme pouvant être le lieu d'une incompréhension ou d'une divergence non soluble entre les conjoints. Une fois cette présentation faite, les fiancés sont invités à revenir à leur propre situation à partir de ce qu'ils viennent d'apprendre. Les consignes de l'exercice présentent toujours schématiquement les mêmes traits : il faut parvenir à identifier son propre langage de l'amour et celui de son conjoint. Cela peut prendre plusieurs formes : soit les fiancés sont invités à se demander individuellement quel est leur langage de l'amour et celui de leur conjoint puis à comparer leurs réponses ; soit ils sont invités à en discuter directement entre eux. Contrairement à ce que nous avons mis en valeur pour le questionnaire « Questions… pour un couple »[806], l'exercice ne fonctionne pas forcément comme un test de connaissance mutuelle : s'il peut l'être, il peut tout aussi bien être réalisé dans le cadre d'un échange ouvert.

L'exercice est une technique permettant d'identifier une différence : il oblige à envisager que l'amour peut se communiquer de différentes manières, et postule même – c'est ce qui ressort de la présentation des langages – qu'il se dit de manières incompatibles à l'intérieur d'un même couple. Il s'agit donc toujours *in*

---

[804] Extraits de carnet de terrain lors de la journée des fiancés organisée par le CPM de Gevrey, à l'église de Gevrey, en mars 2015.

[805] Les animateurs insistent très souvent, quand ils présentent les langages de l'amour, sur le fait que ceux-ci leur ont permis d'identifier une *disjonction* profonde entre leurs propres manières d'exprimer et recevoir l'amour et celles des gens qu'ils aiment. Si les exemples peuvent concerner les rapports d'amour qui lient les conjoints entre eux (comme c'est le cas pour Michel et Anne-Cécile), ils peuvent aussi porter sur les relations d'amour entre parents et enfants. Ainsi, en novembre 2014, lorsqu'elle présente le langage des cadeaux, Louise « explique qu'elle a pris conscience que sa fille avait besoin de donner pour prouver son amour, et souligne qu'avant la lecture du texte elle n'en avait pas conscience et qu'elle a eu besoin de savoir que ce langage existait et que c'était celui de sa fille pour pouvoir être dans une bonne relation d'amour avec elle. » (Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Hervé et Louise, à Chambertin, en novembre 2014) Lors d'une autre soirée, en novembre 2015, Corine souligne à quel point il est important de découvrir le fonctionnement et le mode de communication de l'autre, et évoque le fait que ses propres jumeaux n'ont pas le même langage : « l'un est sensible aux cadeaux, l'autre aux moments de qualité. » (Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Corine et Jean, à Chambertin, en novembre 2015)

[806] Voir Chapitre IV, partie 1.2.

fine de prendre conscience que les deux conjoints expriment et reçoivent leur amour de manières différentes et que c'est même la cause principale des tensions qui peuvent sillonner leur couple. Ainsi, au CPM de Gevrey, la présentation des langages de l'amour qui précède l'exercice consiste à souligner qu'une mauvaise communication de son amour est un facteur de crise, et que pour l'éviter, il est nécessaire de comprendre que les modes d'expression des membres d'un couple sont hétérogènes :

> Le couple commence par évoquer des anecdotes communes. Anne-Cécile raconte qu'elle n'aime pas, quand ils sont ensemble, que son mari passe son temps au téléphone. Elle fait beaucoup référence à leur expérience personnelle. […] Puis, après avoir présenté rapidement les grands langages de l'amour, Michel insiste sur le fait qu'il est important de comprendre le langage de l'amour de son conjoint. Il explique qu'une erreur consiste à croire que le langage de l'amour de notre conjoint est le même que le nôtre. Il souligne qu'il nous faut donc apprendre le langage d'amour de notre conjoint[807].

Avant d'entrer dans l'exercice, les animateurs constituent donc comme un point de départ l'existence de conflits au sein du couple, pour indexer ces derniers à un problème de communication – la méconnaissance des modes d'expression de l'amour de l'autre, ou l'incapacité à parler son langage. Devient donc saillante l'idée selon laquelle ce seraient des erreurs *d'interprétation* dans le comportement de l'autre qui seraient à l'origine de tensions conjugales. Cela est d'ailleurs clairement mis en valeur par l'utilisation de l'expression « langage de l'amour », qui fait envisager les rapports amoureux sous un angle sémiotique : n'est ici jamais mise en doute l'existence de sentiments d'amour au sein du couple – si tensions il y a, ce ne peut être qu'à cause d'un mauvais décryptage des manifestations de cet affect. De ce point de vue, le dispositif n'oblige pas les fiancés à se questionner sur leurs sentiments profonds ; au contraire, il les conduit à admettre comme un postulat que ceux-ci sont de l'amour. Ce ne sont donc pas les sentiments à proprement parler qui font l'objet d'un travail réflexif, mais bien la manière dont il faut interpréter leur extériorisation.

2.2 Pour une sémiologie de l'amour

On peut découper l'exercice des langages de l'amour en cinq temps. (1) D'abord, les différents langages, qui ne sont *a priori* pas connus des fiancés, leur sont présentés. C'est une phase de *catégorisation*, puisqu'elle fournit aux conjoints les termes dans lesquels ils auront ensuite à se décrire : elle consiste à reconnaître et identifier des phénomènes qui sont dits pouvoir appartenir à une même catégorie de comportements. (2) On demande ensuite aux participants d'identifier leur propre langage de l'amour (voir Figure 20). C'est une phase d'*introspection*, puisqu'il s'agit de revenir à soi, à ses pratiques et à ses sentiments à partir des catégories données par les animateurs : des éléments peu signifiants de sa personnalité peuvent alors être envisagés comme des traits typiques qui font appartenir à telle ou telle catégorie. On se ressaisit donc à partir des notions et termes fournis par les animateurs.

[807] Extraits de carnet de terrain lors de la journée des fiancés organisée par le CPM de Gevrey, à l'église de Gevrey, en mars 2015.

IMAGE SOUMISE AU DROIT D'AUTEUR

Figure 20 - Extrait de la feuille d'exercice intitulée "Les langages de l'amour" et distribuée au CPM de Gevrey à l'occasion de la journée des fiancés (mars 2015). Exercice n° 1.

IMAGE SOUMISE AU DROIT D'AUTEUR

Figure 21 - Extrait de la feuille d'exercice intitulée "Les langages de l'amour" et distribuée au CPM de Gevrey à l'occasion de la journée des fiancés (mars 2015). Exercices n° 2 et 3.

(3) On admet que l'être aimé et l'être aimant n'ont pas nécessairement le même langage de l'amour. C'est une phase de *dissociation* : il s'agit, comme nous l'avions montré dans le chapitre IV, de prendre conscience qu'on ne se confond pas avec l'autre, qu'il demeure une individualité singulière qui a sa propre manière d'agir et de sentir. (4) Dès lors, le jeu change un peu de forme : il s'agit, à partir d'une réflexion sur le comportement – supposé bien connu – de l'autre, d'identifier ou deviner son langage de l'amour (voir Figure 21 exercice n° 2). C'est une phase d'*inférence* ou de *décodage*, puisqu'il s'agit maintenant de penser le comportement de l'autre comme un ensemble de signes procédant d'un code qui reste à trouver. Ce n'est pas un processus d'interprétation classique : ce dernier impliquerait en effet que, à partir de la maîtrise d'un code, on parvienne passer du signifiant au signifié, du signe à son sens. Ici, la dynamique est différente. La seule chose qui est postulée, c'est la nature du signifié : le fait que l'amour existe n'est jamais mis en doute. Nous pouvons analyser la procédure ainsi : une fois connus le signifié – l'amour – et le code – ou, du moins, des types de code, les fiancés sont enjoints à identifier dans le comportement de l'autre des signes, c'est-à-

dire des actions qui pourraient devenir expressions d'amour à l'aune de l'application d'un code – l'un des cinq langages de l'amour.

(5) Enfin, le fait de discuter des résultats ainsi obtenus – que ce soit au cours de l'exercice ou à la fin de celui-ci –, permet de valider des assignations, qui sont alors renforcées (voir Figure 21 exercice n°3). C'est une phase d'*identification* : la discussion permet de confirmer qu'on a bien trouvé le langage de chacun et de fixer des identités. On peut alors assigner à l'autre un code qui sera désormais le sien, l'indexer à un type de langage – si bien que x devient alors lié aux « services rendus » et y aux « moments de qualités ».

Le fait de réaliser cet exercice suppose d'accepter et d'investir en première personne un certain nombre de postulats. Suivre les consignes de cette activité, c'est en effet admettre implicitement et inconsciemment deux idées. D'une part, que l'amour est un sentiment, présentant la particularité d'être interne, personnel et non visible, commun aux deux conjoints – et, plus encore, que s'il y a couple, alors cet amour existe en chacun. D'autre part, et par contraste, qu'il existe une pluralité d'expressions ou de manifestations de ce sentiment. L'exercice tout entier est sous-tendu par l'idée que c'est la méconnaissance du second présupposé – que l'amour se dit en plusieurs sens – qui fait oublier la vérité contenue dans le premier – que l'amour est un sentiment commun aux deux membres du couple. Il fait ainsi de l'amour un problème exclusivement sémiologique, dans la mesure où ce n'est jamais une mauvaise intention ou une absence du sentiment amoureux qui est supposée être l'origine du conflit, mais bien une double erreur sémiotique, la non connaissance de *la pluralité des grammaires* de l'amour et la mauvaise interprétation qui en résulte de ce qui doit être considéré comme *signes* de l'amour[808]. Dans cet exercice, les fiancés se voient doter d'une nouvelle manière d'expliquer leurs conflits : le fait d'ignorer que les codes de l'amour sont nécessairement multiples les amènerait à généraliser leurs propres langages et à ne reconnaître comme signes de l'amour dans les interactions avec autrui que ceux qu'ils auraient spontanément émis – ce qui repose en

[808] Pour aller plus loin, on peut souligner qu'une telle théorie repose sur l'idée que les acteurs partagent une ontologie implicite de l'action où celle-ci repose sur une intention. Dans ce cadre, l'émergence du conflit reposerait sur des attributions d'intention erronées, ne prenant pas en charge l'impact de la situation dans la formation des intentions. Ou, pour le dire dans les termes de Niklas Luhmann : « Comme on le sait, sur la base de recherches empiriques, cette dissociation de l'activité et de l'observation a tendance à favoriser une divergence des imputations, et finalement un conflit d'attribution : l'acteur considère son activité comme occasionnée par les caractéristiques de la situation, l'observateur l'impute plutôt à des caractéristiques de la personnalité de l'acteur. En conséquence, les intéressés commencent l'un et l'autre la réimputation à des causes et sont, de ce fait, portés au conflit. » (N. LUHMANN, *Amour comme passion*, *op. cit.*, p. 52)

fait sur une erreur de traduction[809]. Cela est renforcé par le fait que les cinq langages de l'amour[810] se caractérisent par leur relative incompatibilité. Le fait qu'ils soient isolés comme des types et non comme des modalités d'expression d'amour indique qu'à l'intérieur d'un système où l'amour se dit en plusieurs sens, un individu ne pourrait, lui, le dire qu'en un. Les types d'amour dégagés présentent par ailleurs la particularité de s'exclure mutuellement : les comportements auxquels ils donnent lieu ne semblent que difficilement pouvoir s'articuler. Si mon langage est celui des moments de qualité, comment comprendre les signes de l'amour d'un conjoint dont le langage serait celui des services rendus, puisqu'ils lui prennent un temps qu'il ne peut passer avec moi ? Si je conçois les paroles valorisantes comme le don le plus important, comment ne pas déconsidérer cette forme de don matériel qu'est le cadeau ? La typologie proposée par le livre de Chapman fait émerger une double idée : elle présente des codes de l'amour multiples et incompatibles qu'elle suppose que les fiancés ignorent ; en même temps, elle décrit l'existence d'interactions apaisées comme dépendant de la maîtrise de ces codes. C'est l'articulation de ces deux dimensions qui permet de justifier l'apparition de tensions au sein du couple, sans les attribuer à une disparition du sentiment amoureux, mais en les faisant plutôt procéder d'une ignorance que l'exercice est à même de combler. Les fiancés ne sont donc jamais enjoints à évaluer leur sentiment, à y réfléchir, à le transformer. Au contraire, on les amène à investir l'idée que celui-ci est nécessairement là et que le ressentir ou le décrypter dans les actions de l'autre implique uniquement une conversion du point de vue et une reconfiguration des interactions.

L'exercice des langages enjoint ainsi à transformer son rapport aux actions de l'être aimé, c'est-à-dire sa manière de *se laisse affecter* par ces actions. Répondre aux questions les enjoignant à identifier le langage de leur partenaire conduit en effet les fiancés à investir l'idée que leur conjoint fait nécessairement des actions qui manifestent l'amour – celles-ci ne sont seulement pas toujours reconnues pour ce qu'elles sont, en raison d'une mauvaise maîtrise des codes de l'amour. Une telle idée et ses implications peut être précisée à partir de l'exemple de Michel – qui racontait en session CPM que sa manière de rendre service énervait Anne-Cécile. La manière dont il présente l'influence des langages de l'amour sur cette situation condense une théorie complexe des rapports sociaux que nous pouvons déplier ainsi. (1) L'action « faire la vaisselle »

[809] On retrouve dans cette manière de présenter les choses une idée constituant le point de départ des thérapies de couple, à savoir que les conflits proviennent d'attributions d'intentions erronées à son partenaire : « Mais si les partenaires apprennent au fil du temps à savoir quelles réactions aura leur partenaire en fonction de telle ou telle situation, ils se trompent quasi systématiquement – d'après mon expérience de thérapeute de couple – dans leur attribution des raisons pour lesquelles leur partenaire réagit comme il le fait. Après de longues années d'apprentissage auprès de nos parents, il est clair que nous tendons à interpréter ce qui se passe ultérieurement avec d'autres proches comme la répétition de ce qui se passait avec nos parents. Or, de fait, si les comportements peuvent être les mêmes, les raisons de ces comportements sont presque nécessairement différentes puisque notre partenaire a appris à adopter ces comportements avec d'autres parents que les nôtres. Les comportements peuvent donc être les mêmes, les intentions qui vont avec le sont rarement. » (M. MOISSEEFF, « Le couple comme espace initiatique », *op. cit.*, p. 161-162) L'exercice des langages de l'amour tel qu'il est organisé dans la préparation au mariage présente ainsi de nombreuses similarités avec les hypothèses et dynamiques sur lesquelles se fondent les thérapies de couple.

[810] Sur ce point, il ne semble pas illégitime de souligner que la manière dont ceux-ci ont été identifiés n'est jamais éclairée. On pourrait à juste titre se demander pourquoi leur nombre a ainsi été ramené à cinq, et s'interroger sur ce que cette typologie a d'arbitraire – après tout, pourquoi ne pas mettre « confidence » ou « partage », comme on a pu me le suggérer à l'occasion des premières présentations de ces données ? Néanmoins – et c'est un élément frappant lorsqu'on s'intéresse à ces exercices –, ce type de questionnement n'apparaît jamais dans le cadre de la préparation au mariage, que ce soit chez les animateurs ou les fiancés : cette typologie semble provoquer quelque chose comme un sentiment d'évidence et ne fait l'objet d'aucune remise en question.

est signe d'amour pour Michel, mais n'est pas lue ainsi par Anne-Cécile. Il apparaît que des actions exprimant l'amour peuvent faire l'objet de contresens et être prises pour ce qu'elles ne sont pas. (2) Voyant Michel faire la vaisselle et ne comprenant pas le sens de cette action, Michèle devient énervée et ressent *effectivement* des sentiments opposés à l'amour – colère ou dépit par exemple. Ce qui n'est qu'une mauvaise interprétation d'une action a néanmoins pour effet de générer des affects. (3) De manière rétroactive, l'énervement d'Anne-Cécile face à l'action de Michel peut créer chez lui de la tristesse ou de l'aigreur. La mauvaise compréhension initiale peut ainsi produire chez les deux sujets de l'interaction des affects négatifs[811].

Réaliser l'exercice des langages de l'amour fait donc investir en première personne deux idées. D'une part, qu'une action ou un événement ne possèdent pas de sens en eux-mêmes, si bien qu'un même fait peut revêtir des significations différentes en fonction du point de vue porté sur lui. Les fiancés apprennent ainsi à endosser l'idée qu'en fonction de leur sensibilité, des codes qu'ils mobilisent, de leur perspective singulière sur le monde, ils ne vivent pas forcément dans le même monde que leur conjoint[812]. D'autre part, que les émotions ressenties ne se réduisent pas à des sentiments internes et personnels générés par l'existence de qualités chez l'autre. Les fiancés apprennent ainsi qu'inférer chez l'autre l'existence d'un sentiment peut à son tour produire des affects, qui sont alors des affects de second ou de troisième degrés, des manières de se laisser toucher par les émotions qu'on ne se contente en fait que d'attribuer à l'autre. L'engagement dans le dispositif des langages de l'amour fait acquérir une nouvelle manière de se rapporter à ses propres relations – où est admis que la projection pourtant imaginaire ou fantasmée d'un sentiment chez l'autre – ou la non-reconnaissance d'un sentiment existant – produit des modes de relations réels générant à leur tour des affections sincères. Le terme « amour » désigne donc, dans cet exercice, deux réalités hétérogènes : d'une

[811] Les animateurs et les fiancés qui connaissent bien le dispositif proposé par le langage de l'amour soulignent souvent l'intrication entre ces trois configurations relationnelles. C'est le cas de Franck et Léonie, qui ont découvert les langages de l'amour au cours de leur préparation avec le père Pierre. Lors d'un entretien, Franck me raconte que lui et Léonie ont trouvé dans l'opposition entre leurs langages de l'amour respectifs (il est « service rendu », elle est « moment de qualité ») la cause de leurs disputes, qu'il décrit ainsi : « *Franck* – Donc on a dit "non, faut qu'on communique". Voilà, et c'est vrai qu'avec Léonie, il y a des fois, moi j'avais des attitudes qui lui correspondaient pas du tout dans le sens où je pensais lui faire plaisir alors que non quoi. » Léonie, présente aussi lors de cet entretien, poursuit ainsi : « *Léonie* – Moi j'ai besoin qu'on prenne du temps avec moi. Enfin, si quelqu'un passe pas du temps avec moi, pour moi c'est… tu m'aimes pas. Et moi j'en suis venue à dire à Franck : "bah si c'est pour être malheureuse toute ma vie, ça vaut pas le coup quoi ! Je signe pas !" Bon, j'aurais pas dû le dire comme ça, je l'ai compris après… […] Quand on en a parlé à Pierre, je lui disais que pour moi c'était des petites touches ; et lui il nous disait qu'en fait c'était vraiment important, que c'était pas juste du caprice de ma part, et quand on a lu ce livre-là effectivement on s'est dit : "bah oui, c'est ça en fait. C'est ça, c'est comme ça que moi je comprends qu'il m'aime". Même s'il fait plein d'autres choses hein, là-dessus, ce qui est bien je pense, c'est que je lui dis qu'il est pas comme tout le monde. Il fait des machines, il fait plein de trucs quoi ! Mais là-dessus, c'était important. Il n'y aurait pas eu ça, je suis pas sûre que ça aurait tenu je pense. Parce qu'autant je crois au mariage, moi je me demandais beaucoup : "Si y'a pas telle chose, est-ce que je pourrai le supporter jusqu'à la fin de ma vie ?" Et là-dessus la réponse était clairement non. » (Entretien semi-directif de deux heures et demies, réalisé en avril 2016 auprès de Franck et Léonie, chez eux, à Chambertin)

[812] On retrouve cette idée que les fiancés apprennent à investir dans leur préparation dans de nombreuses analyses des rapports amoureux issues des sciences sociales. La conception des rapports sociaux qu'ils découvrent dans ce cadre est par exemple proche de cette formulation de Michel Bozon : « Tel comportement du / de la partenaire, que l'individu interprète comme traduisant un enthousiasme amoureux, est secrètement désinvesti par l'autre personne, si bien que les deux ne vivent pas le même événement. » (M. BOZON, *Pratique de l'amour. Le plaisir et l'inquiétude*, *op. cit.*, p. 174) Il apparaît ainsi que les dispositifs mis en place dans la préparation convoquent de nombreuses théories étiques (issues de la psychothérapie ou des sciences sociales) dont l'investissement en première personne conduit à l'adoption d'une posture de surplomb et donc d'autant plus réflexive sur sa relation.

part, l'amour comme sentiment, dont on admet qu'il est nécessairement subjectivement éprouvé par les membres du couple ; et l'amour comme mode de relation, dont on souligne qu'il peut disparaître en cas de mécompréhension dans les interactions.

La réalisation de l'exercice ne conduit pas seulement à investir cette idée en première personne, mais constitue en même temps une technique de résolution de cette tension. Les trois dernières phases de l'activité (introspection ; inférence ; identification) se présentent ainsi comme une méthode pour éviter les conflits provoqués par la mécompréhension. Dans la phase d'introspection, les fiancés sont conduits à revenir à leur propre manière d'exprimer l'amour à partir de la considération qu'il existe plusieurs langages possibles. Ils adoptent donc une attitude réflexive qui est en même temps une attitude de *décentrement* : ils apprennent à se rapporter à leur manière de manifester l'amour non plus comme à une manière universelle de le faire, mais comme à une manière particulière. L'investissent de cette attitude de décentrement est constituée comme parasitant la tendance subjective à la généralisation de son propre code qui est à l'origine de mauvaises interprétations des actions d'autrui. Ensuite, dans la phase d'inférence, les fiancés sont amenés à relire les comportements de l'autre à partir d'une *typification* de son comportement. La typologie en cinq langages de l'amour fonctionne ainsi comme un ensemble limité de schèmes à partir desquels il devient possible d'unifier la pluralité empirique des actions, de les lier sous une catégorie commune[813]. Lorsqu'on demande aux fiancés de trouver le langage de l'amour de leur conjoint, on les amène à ressaisir la diversité des actions de leur partenaire dans un type qui les organise, qui fait émerger des traits comportementaux saillants et subsume sous une nouvelle unité cohérente des pratiques apparemment hétérogènes. Des formes innombrables qu'ont pu prendre les interactions conjugales, les fiancés sont conduits à isoler des régularités – « il fait souvent la vaisselle et le ménage, mais peu de cadeaux : il est "services rendus" ». Cette catégorisation du partenaire permet de donner une cohérence et du sens à des comportements et actions que leur diversité constitutive rend par principe peu intelligibles et difficiles à interpréter. Enfin, la phase d'identification, de création d'un accord autour des langages de chacun favorise une *essentialisation* de la personne dans son comportement : en épinglant de manière stable un sujet à un langage de l'amour, on le rabat sur un schème comportemental – à partir duquel on estime accéder à sa personnalité, ses sentiments.

L'exercice des langages de l'amour est donc une technique discursive qui a pour effet de *faire vivre* l'amour sur un mode singulier. D'abord, la logique d'introspection et d'inférence conduit les fiancés à se reconnaître comme des exemplaires d'un type. De ce point de vue, les individualités singulières – difficilement saisissables et compréhensibles par autrui – se donnent désormais comme deux positions au

[813] On s'inspire ici de la conception kantienne du schématisme. En effet, dans la *Critique de la raison pure*, Kant définit le schématisme comme un moyen de répondre à une difficulté : comment appliquer les concepts de l'entendement aux objets de la sensibilité ? Le schématisme est la solution donnée par Kant à ce problème : il désigne une fonction de synthèse, qui produit de « l'unité dans la détermination de la sensibilité ». (I. KANT, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 226) Le schème désigne ainsi, chez Kant « la synthèse pure accomplie conformément à une règle de l'unité d'après des concepts en général, laquelle règle est exprimée par la catégorie, et il est un produit transcendantal de l'imagination qui concerne la détermination du sens interne en général d'après les conditions de sa forme (le temps) relativement à toutes les représentations, en temps qu'elles doivent s'articuler *a priori* dans un concept conformément à l'unité de l'aperception ». (*Ibid.*, p. 227) Sur la question du schématisme et des malentendus qui naissent de l'application de la théorie kantienne à des problèmes empiriques, on renvoie à l'éclairant article de Vincent Beaubois : V. BEAUBOIS, « Un schématisme pratique de l'imagination », *Appareil*, nº 16, 31 décembre 2015.

sein d'une structure, qui deviennent ainsi lisibles. Par ailleurs, cette typification rend possible une lecture des actions les plus régulières de l'autre comme signes de l'amour. Ayant tiré du constat qu'untel a tendance à faire le ménage l'idée qu'il exprime son amour par « services rendus », il devient ensuite possible de considérer ce qui constitue ses comportements les plus fréquemment répétés comme des manifestations d'amour. Les fiancés acquièrent ainsi des dispositions qu'ils associent à une logique affective contrebalançant celle à l'origine des crises : une fois identifiés les langages de l'amour, si untel fait, comme il en a l'habitude, la vaisselle, au lieu de m'énerver contre cette action, je vais me laisser toucher par elle ; si bien que cette action qui générait en moi des affects négatifs va désormais avoir l'effet inverse et produire un sentiment d'attendrissement. Cela aura aussi des effets sur les sentiments de mon partenaire, qui se laissera à son tour affecter par mon enthousiasme et ma joie. Les fiancés acquièrent ainsi une technique qui les enjoint à lire à travers de nouvelles grilles affectives les comportements de l'autre pour constituer ces derniers en embrayeurs d'affections positives[814].

2.3 « Apprendre à aimer[815] » : l'amour est-il sentiment ou mode de relation ?

Si l'exercice des langages de l'amour se donne comme une technique discursive permettant de faire vivre l'amour, que faut-il exactement entendre par « amour » ? Le terme désigne-t-il ici le même type de réalité que dans le cas de l'exercice du mot d'amour ? Dans le dispositif du mot d'amour, on l'a vu, les fiancés apprennent à se rapporter à leur affect comme à un sentiment subjectivement vécu, venant de la satisfaction d'un désir par l'existence d'une qualité chez autrui – sentiment invisible dont l'objectivation et la verbalisation ont un impact sur les relations intersubjectives et la manière dont on apprend à se connaître. A-t-on affaire au même type de sentiment dans le cas des langages de l'amour ? Est-il pertinent de conserver l'unité de la notion d'« amour » ou celle-ci masque-t-elle la diversité des modalités d'affection qui sont en jeu dans chaque type de technique de soi ?

L'exercice des langages de l'amour présente une particularité : en amenant les fiancés à admettre que leur conjoint ressent toujours de l'amour, mais qu'il est nécessaire d'identifier le type de comportements par lequel il l'exprime, il les conduit à adopter une démarche inférentielle nouvelle. Habituellement, le mouvement est le suivant : parce qu'on admet qu'elle exprime une intention ou un sentiment, on a tendance à se rapporter à une action en se demandant ce qu'elle exprime, et à partir de la forme de l'action pour

[814] Cette technique constitue ainsi un dispositif concret pour rendre possible l'engagement dans un mariage qui se donnerait comme répétition quotidienne d'une célébration – forme du mariage qui est valorisée par les comédies du remariage analysées par Stanley Cavell. Ce dernier souligne en effet que les films hollywoodiens (et principalement *Cette sacrée vérité*, de Leo McCarey) mettent en scène une représentation du mariage où « [l]e courage, les pouvoirs qu'exige le bonheur ne sont plus quelque chose qu'une célébration soit en mesure de récompenser, ni même peut-être seulement de reconnaître » (S. CAVELL, *À la recherche du bonheur. Hollywood et la comédie du remariage*, Paris, Vrin, 2017, p. 331), mais où c'est la vie quotidienne elle-même, dans sa répétition, qui doit être objet de célébration. (*Ibid.*, p. 363) On pourrait ainsi comprendre les exercices sur le langage de l'amour comme une modalité concrète pour mettre en place cet idéal d'amour et de vie conjugale mise en scène par le cinéma hollywoodien, comme une manière d'offrir une réponse à la question métaphysique adressée par les comédies de remariage : « Que doit être le mariage pour que la valeur du mariage conserve, entre les rapports humains, son éminence, son autorité ? » (*Ibid.*, p. 333-334).

[815] Florent Pagny, Savoir aimer (1997).

inférer ce qu'elle peut signifier[816]. C'est une autre démarche que fait intégrer le dispositif des langages de l'amour : il amène les fiancés à lier de manière stable un type de comportement – rendre des services, faire des cadeaux, être tactile, etc. – à la manifestation d'un sentiment. L'intention qui préside à l'action ne fait plus l'objet d'un questionnement : la connaissance du code propre à chaque individu la rend transparente à son action. Dans ce cadre, c'est donc la modalité par laquelle on apprend à décrypter le code du conjoint qui doit retenir notre attention. Quand, dans l'exercice, ils doivent identifier le langage de leur compagnon, les fiancés sont amenés à chercher un schème organisateur de la diversité de ses actions, à identifier des « tendances » dans ses comportements, puis à les essentialiser en disant que c'est là son mode d'expression de l'amour. Cette essentialisation conduit à figer certains comportements – les comportements les plus habituels et réguliers d'une personne – en signes d'amour. Certains comportements étant indexés par ce dispositif à l'idée qu'ils signifient l'amour, un des effets le plus manifeste de l'exercice est de faire disparaître toute réflexion sur les sentiments qu'exprime effectivement l'action de l'autre. Prenons un exemple : si Anne-Cécile reconnaît que le langage de l'amour de Michel est service rendu, ce n'est pas parce que cela correspond aux signes dans lesquels elle reconnaît de l'amour, mais parce qu'elle identifie là une saillance signifiante de son comportement qui peut constituer un schème unificateur de l'ensemble de ses actions. Ce n'est donc que secondairement, et parce qu'elle possède la conceptualité des langages de l'amour, qu'elle peut apprendre à reconnaître dans ces comportements de l'amour. Mais, avec ce modèle, il importe finalement peu que de l'amour soit réellement exprimé dans les actions : si Anne-Cécile a identifié que le langage de l'amour de Michel était celui des services rendus, c'est parce que c'est là quelque chose qu'il fait souvent ; une fois ce langage identifié, cette tendance à rendre des services de Michel amènera Anne-Cécile à voir en permanence des signes d'amour dans les services qu'il rend. La technique des langages de l'amour constitue ainsi les comportements les plus routiniers d'une personne en signes d'amour : peu importe que ce soit là ce qu'ait voulu exprimer celui qui s'y engage ; ce qui compte, c'est que son partenaire de vie y repère des intentions amoureuses, que cela le touche et lui fasse ressentir de la tendresse et de l'affection.

L'exercice des langages de l'amour s'appuie en fait idéologiquement sur une certaine définition de l'amour qu'il nie d'un point de vue pratique. Il s'appuie en effet sur le postulat – jamais explicité par ailleurs – que l'amour, conçu comme sentiment subjectivement vécu mais non visible, est nécessairement ressenti par les membres d'un couple. En même temps, il transmet des techniques qui permettent de faire des comportements les plus réguliers et routiniers d'un couple des sortes d'embrayeurs d'affections. Parce qu'il est admis que ces comportements témoignent d'une intention – exprimer son amour –, leur statut sémiotique est inversé : d'actions exprimant un sentiment, ils deviennent des sources d'affects de second degré – le sujet se sentant ému d'avoir reconnu chez l'autre une émotion ou un sentiment. Dans ce cas, l'« amour » que fait émerger le dispositif des cinq langages ne peut être confondu avec la satisfaction d'un

[816] C'est notamment ce que souligne Moisseeff : « Le problème, c'est que lorsqu'on débute une relation, on s'ouvre à l'autre, on essaie de le comprendre, on essaie de deviner ce qu'il pense, ce qui lui fait plaisir, ce qui lui déplaît. On pense à partir de ce qu'on croit que l'autre pense ; parfois on vérifie en demandant mais assez rapidement on pense connaître les intentions de l'autre, particulièrement lorsque les choses vont mal. » (M. MOISSEEFF, « Le couple comme espace initiatique », *op. cit.*, p. 162) Voir aussi : N. LUHMANN, *Amour comme passion*, *op. cit.*, p. 54.

désir ou la jouissance ressentie à la vue de l'autre : il s'agit d'un type de relation, d'un schème interactionnel où les actions et les relations conjugales deviennent supports d'affects de joie et de tendresse. Cela apparaît clairement quand on rappelle que la découverte des langages de l'amour amène Anne-Cécile à reconnaître dans les services de Michel, qui l'énervaient énormément, un motif d'amour et donc d'attendrissement. Ce n'est que le sens de l'action qui change – pas son contenu – et cette simple modification de sens peut donner lieu à l'émergence de sentiment opposés, les uns menant les couples à des relations supportant des affects de tristesse et d'aigreur qui conduisent au conflit, les autres supportant des affects de joie rendant possibles des relations favorisant le « bonheur conjugal ».

Dans ce cadre, l'« amour » ne désigne finalement plus tant un sentiment qu'un type de relation. L'amour devient un problème de sémiotique, sur le modèle de ce que décrit Michel Bozon :

> L'amour est d'abord affaire d'interprétation. C'est un mot que l'on pose sur les comportements d'autres personnes. C'est une façon de parler de soi et de ses actes, et de désigner des perturbations internes, provoquées par quelqu'un d'autre[817].

Ainsi envisagés, « les comportements amoureux ne sont pas le résultat de sentiments qui leur préexisteraient[818] » : ils ne sont que ce qu'un code permet d'identifier comme tels. L'amour n'est donc pas un sentiment premier qui serait exprimé dans une action, il renvoie plutôt à la tonalité affective d'une relation – certaines interactions étant ainsi associées à l'amour et créant ensuite des contaminations affectives, les sujets se laissant affecter par les sentiments attribués à l'autre. Il apparaît alors qu'il n'y a guère besoin *qu'il y ait amour pour qu'il y ait amour*. Nous pouvons donc mettre en évidence deux conclusions à partir de l'étude des langages de l'amour. D'une part, ce dispositif technique véhicule une certaine manière de concevoir l'amour, où celui-ci dépendrait d'un mode de relation fondé sur une bonne compréhension des comportements de l'autre. Les injonctions auxquelles sont soumis les fiancés peuvent être résumées ainsi : ils doivent apprendre à ne plus partir de la forme de leurs interactions pour se questionner sur l'existence en eux d'un sentiment d'amour – s'il fait ça, est-ce que ça veut dire qu'il m'aime ? Et si je me comporte de la sorte, est-ce parce que je ne ressens plus d'amour pour lui ? – pour adopter la posture subjective inverse. Ce ne sont pas leurs sentiments qui doivent faire l'objet d'une interrogation et donc d'une réflexion : on leur apprend au contraire à admettre l'existence de ces derniers comme un donné incontestable. En revanche, leur est transmise une posture interprétative et affective pour se rapporter aux interactions du quotidien, qui fait de ces dernières des signes d'amour et donc des embrayeurs d'affection. D'autre part, les langages de l'amour fournissent un exemple précis qui permet de rendre palpable que ce sentiment et sa saisie font l'objet d'élaborations : on apprend à ressentir, identifier, décrire et exprimer un affect à partir de la maîtrise de certains codes sociaux transmis dans des dispositifs techniques. De ce point de vue, l'exercice que nous avons étudié n'est qu'un cas parmi d'autres – mot d'amour, déclaration, introspection, lecture de livres sur le sujet – d'activités dont la réalisation détermine l'acquisition d'une certaine conception du sentiment et

[817] M. BOZON, *Pratique de l'amour. Le plaisir et l'inquiétude*, *op. cit.*, p. 9.
[818] *Ibid.*, p. 11.

donc d'une manière de se comporter pour exprimer ou objectiver ce dernier. Reconnaître son sentiment comme amour implique de savoir ce qu'est l'amour, ce qu'il fait ressentir et fait faire, et donc de disposer d'un code permettant de l'identifier. L'amour ressenti ne peut donc pas être envisagé, à proprement parler, comme un sentiment « pur » : il fait toujours l'objet d'un travail de mise en forme à partir de codes culturels partagés. C'est là quelque chose que met en valeur Niklas Luhmann qui utilise le mot « amour » pour désigner le code de communication lui-même, mettant en évidence que ce terme désigne des modes de lecture des actions, des manières d'indexer des interactions à une signification :

> En ce sens, le medium amour n'est pas lui-même un sentiment, mais un code de communication selon les règles duquel on peut exprimer, formuler, simuler, supposer à d'autres ou nier des sentiments, et de surcroît se régler sur les conséquences que cela comporte quand une communication correspondante est réalisée[819].

Le mot « amour » fonctionne ainsi comme un concept écran, puisque sa compréhension intuitive vient masquer le processus complexe qui construit cet affect : on comprend l'« amour » comme un sentiment individuel et subjectif, alors même que ce sentiment fait l'objet d'une construction et d'une élaboration sociale et culturelle[820]. Quelle que soit la conception de l'amour adoptée, ressentir et exprimer celui-ci impliquent toujours la mise en forme d'affects vagues, l'actualisation en première personne d'un rapport abstrait dont on sait quelle forme il est supposé avoir avant d'en devenir soi-même la matière. C'est notamment ce point qu'Alfred Gell met en lumière, en montrant que la conception occidentale est « aussi arbitraire et invraisemblable que n'importe quelle croyance des Umeda en matière de sorcellerie[821] ». Il voit en effet dans les conceptions de l'amour une sorte de mythologie où l'accent est mis sur le caractère individuel et intime du sentiment amoureux – ce qui masque qu'il s'agit en fait d'un type de rapport socialement prédéterminé, que les individus n'ont plus qu'à investir individuellement, mais dont la forme ne dépend pas d'eux[822].

> […] les couples modernes doivent convertir les rapports abstraits et génériques existant entre certaines catégories de personnes en relations spécifiques entre des individus précis, relations bien établies et implantées historiquement qui supporteront les charges structurelles qu'on leur imposera. Courtiser et tomber amoureux sont une manière de doter les relations d'histoires qui font date, renforçant ainsi (plus ou moins) toute acceptation ultérieure de leurs conséquences. Les craintes qu'implique le choix d'un conjoint sont ainsi dissipées. A s'est marié avec B alors que C et D auraient également fait l'affaire. A doit

[819] N. LUHMANN, *Amour comme passion*, *op. cit.*, p. 33.

[820] Les codes de communication associés à l'amour varient en fonction des cultures et des époques. En ce qui concerne la variabilité culturelles des codes de l'amour, on renvoie par exemple au numéro 27 de la revue *Terrain* consacré à l'amour, et à son introduction par Alfred Gell (A. GELL, « Amour, connaissance et dissimulation », *op. cit.*). La variabilité historique de ces codes a été particulièrement mise en lumière par Niklas Luhmann et Anthony Giddens, voir N. LUHMANN, *Amour comme passion*, *op. cit.* ; A. GIDDENS, *La transformation de l'intimité*, *op. cit.*

[821] A. GELL, « Amour, connaissance et dissimulation », *op. cit.*, p. 10.

[822] On pourrait ajouter : et qui permet de justifier qu'on choisisse arbitrairement un conjoint, en dépit du manque de raison de faire une telle chose. « Tout le monde sait qu'il faudra faire, à un moment ou à un autre, un choix définitif sur la base d'informations insuffisantes, choix dont les conséquences seront peut-être incalculables, en bien ou en mal. Puisqu'il n'y a pas, mis à part certains avantages financiers, de vraiment bonnes raisons de s'attacher à une personne plutôt qu'à une autre, et qu'il existe d'excellentes raisons de craindre le pire, on invoque les ruses préméditées du dieu Amour pour justifier ce choix essentiellement arbitraire. » (*Id.*)

> avoir accès à un certain type d'information qui, rétrospectivement, montre que C et D n'étaient pas du tout envisageables, ne l'étaient en fait que génériquement, et non spécifiquement[823].

Ressentir de l'amour dépend intimement de la connaissance et la maîtrise de schèmes interprétatifs et de codes permettant de reconnaître au sein du réel des situations, des interactions ou des émotions qui lui correspondraient.

2.4 Les langages de l'amour et les régimes de vérité chrétiens

Le type d'« amour » que les langages de l'amour actualisent se donne ainsi comme une qualité sensible des relations. En s'engageant en première personne dans les exercices proposés par le CPM autour de la typologie de Chapman, les fiancés acquièrent une manière de se narrer et des modes d'action qui ne doivent pas être compris comme des procédés de mise en forme d'un donné préexistant (l'amour), mais bien comme des procédures de gestion et d'investissement de ses relations. De ce point de vue, les langages de l'amour peuvent se comprendre comme un *art de vivre l'amour*, si nous suivons en cela la définition que propose Foucault des arts de vivre antiques[824], dont il montre que la spécificité est qu'ils constituent des ensembles discursifs qui ne produisent pas un contenu théorique ou prescriptif sur le réel, mais apprennent à modeler son rapport au monde.

> On n'y apprend pas tellement, ou pas seulement à se tenir, à faire certains gestes, à être conforme à un certain modèle social, mais on y apprend à modifier son être, à qualifier ou à modeler son être, et à se donner un certain type d'expérience qui soit absolument spécifique[825].

Les fiancés se préparant au mariage réalisent des activités qui s'inscrivent dans la lignée des arts de vivre en tant qu'elles leur permettent d'acquérir les techniques à partir desquelles modifier leur rapport à eux et aux événements. Nous l'avons vu : le dispositif des langages de l'amour n'engage pas dans une posture introspective visant à déterminer si on aime ou non l'autre, mais à se rapporter aux comportements de l'autre comme signifiant l'amour – ce qui change la manière dont on en fait l'expérience. Les catholiques se mariant

---

[823] *Ibid.*, p. 11.

[824] Lorsqu'il présente, dans son cours *Subjectivité et vérité*, les arts de vivre antique, Foucault souligne que ce genre, dans ce qu'il a de spécifique, a disparu, et qu'on ne saurait en trouver de trace dans la société contemporaine. Il écrit ainsi : « Cette littérature concernant la façon de se conduire, les modes de vie, les manières d'être, a eu une très grande extension dans toute l'Antiquité, et en particulier dans cette période hellénistique et romaine, dans ces premiers siècles du christianisme dont je voudrais précisément vous parler. Cette littérature sur les arts de vivre, l'art de se conduire, a duré fort longtemps et elle a maintenant disparu. Plus personne actuellement n'oserait écrire un livre sur l'art d'être heureux, l'art de ne pas se mettre en colère, la manière de mener une vie tranquille ou d'atteindre au bonheur, etc. » (M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, 2014, *op. cit.*, p. 29) Cette dernière idée nous semble devoir être remise en question par l'existence, particulièrement dans le contexte néolibéral, d'une littérature qui, si elle diffère des arts de vivre grecs d'un point de vue formel, montre de vrais rapports d'analogie avec ces derniers quant à sa nature et ses effets. Sur les techniques de soi et les arts de vivre qui participent à une subjectivation néolibérale, voir P. DARDOT et C. LAVAL, « La fabrique du sujet néolibéral », *op. cit.* ; et L. PALTRINIERI et M. NICOLI, « Du management de soi à l'investissement sur soi », *op. cit.*.

[825] M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, 2014, *op. cit.*, p. 32.

religieusement apprennent ainsi à vivre et narrer l'amour sur un mode particulier, différent de celui que fournit l'engagement dans d'autres types de techniques de soi.

Pourtant, lorsqu'on parle de ce qu'est l'amour au sens chrétien du terme, on renvoie le plus souvent à une tout autre modalité d'expérience que celle que nous venons de présenter et qu'on désigne généralement sous le concept d'*agapè*. La manière dont la chrétienté se rapporte à l'« amour », le type de rapport qu'elle désigne par ce terme, sont généralement cernés par contraste avec le genre d'attitude que désignait l'éros chez les Grecs. Il est ainsi admis que la religion chrétienne se caractérise par le fait qu'elle a produit une nouvelle conception de l'amour, comme le souligne Benoit XVI lui-même dans sa lettre encyclique *Deus caritas est* : « La mise de côté du mot *eros*, ainsi que la nouvelle vision de l'amour qui s'exprime à travers le mot *agapè*, dénotent sans aucun doute quelque chose d'essentiel dans la nouveauté du christianisme concernant précisément la compréhension de l'amour.[826] » À travers le mot *agapè*, on renvoie à un rapport à autrui singulier, qui serait propre au christianisme, fondé sur la gratuité et le don absolu, et visant le prochain non en vertu de ses qualités, mais seulement en tant qu'il est homme[827]. Comme le résume Jean Brun dans son « Introduction » aux *Œuvres de l'amour* de Søren Kierkegaard :

> L'amour chrétien, au contraire, est un amour sans motif explicite, il n'est pas attiré par ce qui est déjà là ni par l'image d'un modèle idéal. Amour gratuit, il prend pour objet ce qui n'a aucune "valeur" et lui en donne une ; il confère de la valeur à ce à quoi il s'adresse, non pas à la manière de la cristallisation stendhalienne qui fait polariser sur le toi des désirs égocentriques, mais à la façon d'un jaillissement qui, loin de tous les calculs rationnels ou passionnels, retrouve dans le prochain l'image du sacré dont ce prochain et cet amour sont eux-mêmes issus[828].

Parce que cet amour ne repose pas sur une inclination subjective, mais, au contraire, s'adresse en priorité à ce que le désir rejette[829], il implique un rapport au temps particulier. Il est tout entier pris dans la notion d'éternité et ne peut prendre fin, contrairement à l'éros, qui dépend de la rencontre toujours située dans le temps d'un désir et d'une qualité[830].

---

[826] BENOIT XVI, « Lettre encyclique Deus caritas est », sur *Le Saint-Siège*, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html, 25 décembre 2005.

[827] S'opposant en cela à un amour éros qui, lui, demeurerait *in fine* une des formes de l'égocentrisme, puisqu'à travers lui, ce ne seraient jamais que la satisfaction de son désir propre ou l'augmentation de soi que l'on rechercherait. Pour Anders Nygren, la différence entre l'éros et l'agapè se fonde précisément sur ce rapport à la gratuité. Ainsi, « l'*éros* ne cherche pas le prochain en tant que tel, mais dans la mesure où il peut l'utiliser dans sa propre ascension ». Par opposition, « *L'amour n'est pas motivé par l'objet lui-même, et le mobile ne doit pas résider en dehors de l'objet*, dans un dessein secondaire, car cet amour ne serait pas l'amour réel, sincère, l'*agapè*. » (A. NYGREN, *Erôs et agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Paris, les Éditions du Cerf, 2009, vol. 1, p. 239-241) Cette idée est aussi centrale pour Boltanski : « L'agapè est indépendante du désir, non seulement du désir de possession qui asservit l'éros terrestre, mais aussi du désir de transcendance qui oriente l'éros céleste. […] Elle ne pose pas la question de la valeur de l'objet auquel elle s'adresse. Celle-ci n'est pas, pour elle, pertinente. C'est cette indifférence au mérite qui qualifie la gratuité de l'agapè. » (L. BOLTANSKI, « "Agapè", une introduction aux états de paix », *op. cit.*, p. 202-203)

[828] J. BRUN, « Introduction », *op. cit.*, p. XIV.

[829] « L'amour chrétien ne s'adresse donc pas à ce qui est déjà là et qui paraît digne d'amour, il se porte au contraire vers ce qui est sans dignité, il se présente alors comme un don riche de l'espérance de faire surgir en l'autre ce qui ne s'y trouvait pas. » (*Ibid.*, p. XV)

[830] « Cet amour-là, à la différence de l'autre, n'a pas à redouter l'épreuve des ans car, entrainé dans l'éternité, il a acquis la constance indestructible […]. » (*Id.*)

Cet amour agapè est convoqué de manière récurrente dans les discours catholiques. Lors de la journée diocésaine de formation des animateurs CPM en présence de l'évêque, à laquelle j'ai assisté en 2016, ce dernier a organisé son discours autour de la notion d'agapè, définie comme le fait « d'aimer jusqu'à donner sa vie[831] ». L'idée selon laquelle l'agapè se distingue de l'éros demeure un pivot central d'ouvrages de théologie contemporains[832]. Cela doit-il nous conduire à admettre que la forme de relation que désigne l'agapè constitue le type d'expérience que les chrétiens – et plus spécifiquement, dans notre cas, les catholiques – appellent amour ? L'agapè diffère profondément, en nature, du type d'amour qu'apprennent à vivre les exercices des langages de l'amour. Elle organise en effet une mise en forme des sentiments particulière, puisqu'elle désigne un amour qui ne se mesure pas à ses manifestations[833], et qui ne se fonde sur aucune réciprocité – son existence ne dépendant en aucune façon des interactions qui lient le sujet à autrui. Par opposition, l'amour que les fiancés apprennent à vivre à partir des exercices des langages de l'amour se présente comme un affect secondaire, qualité sensible d'une interaction reconnue comme signe d'affection[834]. Dès lors, quel statut assigner à l'amour tel qu'il est façonné par des exercices comme les langages de l'amour ? Est-ce trop accorder au type de littérature qu'incarne *Au cœur des 5 langages de l'amour* que de l'envisager comme un élément central du « régime de vérité[835] » chrétien contemporain et de supposer qu'elle participe autant à modeler les modes d'être et la forme de l'expérience chrétiens que des textes de théologie classiques ?

Cette question mérite à notre sens d'autant plus d'être posée que le statut du livre *Au cœur des 5 langages de l'amour* est particulier : Chapman est lui-même un pasteur baptiste et son livre se présente explicitement comme une technique permettant de faire perdurer l'amour dans le mariage et donc de garantir l'indissolubilité de ce dernier – faisant ainsi sienne la manière chrétienne de poser la question des rapports entre amour et mariage[836]. Ou, pour le dire autrement : Chapman et l'Église catholique contemporaine

---

831 Extraits de carnet de terrain lors de la journée diocésaine pour les animateurs de préparation au mariage, animée par l'évêque du diocèse, à l'évêché de Chambertin, en janvier 2016.

832 Voir par exemple la Lettre encyclique *Deus caritas est* de Benoît XVI, mise en ligne sur le site du Saint-Siège et proposant une réflexion sur l'amour de Dieu et sur « le lien intrinsèque de cet Amour avec la réalité de l'amour humain » (BENOIT XVI, « Lettre encyclique Deus caritas est », *op. cit.*) Voir aussi le commentaire de cette lettre par Pascal Ide : P. IDE, « La distinction entre éros et agapè dans Deus caritas est de Benoît XVI », *Nouvelle revue théologique*, Tome 128, nº 3, 2006, p. 353-369.

833 « L'amour ne se voit pas et exige qu'on y croie : de même, il ne se reconnaît pas directement et sans réserve à l'une quelconque de ses manifestations comme telles. » (S. KIERKEGAARD, *Les œuvres de l'amour. La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse*, Paris, Éditions de l'Orante, 1980, p. 12)

834 En ce sens, l'amour des langages de l'amour repose sur une compréhension interactionniste des rapports interindividuels, où les émotions et affects dépendent largement de la forme des relations, et de leur inscription dans un code interprétatif. C'est précisément en ce sens qu'il est fondamentalement hétérogène à l'agapè, dont Boltanski rappelle qu'elle « ne repose pas sur un schème interactionniste. Chacun des acteurs en état d'agapè ne modèle pas sa conduite sur la représentation qu'il se fait de la réponse que l'autre donnera à son acte. » (L. BOLTANSKI, « "Agapè", une introduction aux états de paix », *op. cit.*, p. 204-205)

835 On entend par « régime de vérité », ici, « l'ensemble des procédés et institutions par lesquels les individus sont engagés et contraints à poser, dans certaines conditions et avec certains effets, des actes bien définis de vérité ». (M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 92)

836 Le livre *Au cœur des 5 langages de l'amour* se présente explicitement, dès ses premières lignes, comme une manière de « rester amoureux après le mariage » (G. D. CHAPMAN, *Au coeur des 5 langages de l'amour*, *op. cit.*, p. 6) Il s'ouvre d'ailleurs sur ces mots : « Comment expliquer que si peu de couples aient trouvé le secret pour entretenir la flamme après le

partagent une manière de *problématiser* le mariage, c'est-à-dire une manière de faire de ce domaine de l'existence le lieu d'un certain type de difficultés, de tensions, que l'adoption de préceptes ou attitudes permettrait d'affronter[837]. Ce point est d'autant plus important que le mariage n'est pas, au sein de l'Église catholique, associé à une seule forme de problématisation : en fonction des époques, la question de l'union de deux êtres a généré différents types de réflexions sur ce que doit être le couple. Des formes de problématisation successives ont ainsi fait du mariage une pratique devant rendre possible une bonne procréation, une bonne manière de juguler et organiser le désir, ou une forme d'union rendant possible le lien social[838]. Comme Foucault le met d'ailleurs en évidence, ce n'est que dans une certaine forme de problématisation que l'amour conjugal est associé à l'agapè et rendu par ce terme[839]. Le mariage ne désigne donc pas, au sein même de l'Église catholique, un phénomène unifié, mais une pluralité de problématisations possibles, certaines étant tout à fait centrales à une époque et pas à d'autres – la question de la maîtrise de la concupiscence dans son articulation à l'agapè étant par exemple devenue tout à fait marginale aujourd'hui[840]. De ce point de vue, il paraît arbitraire et peu heuristique d'analyser comme un ensemble une série de textes qui n'ont en commun que leur objet et pas la manière de se rapporter à cet objet ; par contraste, il semble tout à fait nécessaire de regrouper dans un régime de vérité commun différentes productions discursives relevant d'une même problématisation.

Le livre de Chapman fait d'ailleurs l'objet d'une appropriation extrêmement importante de la part de l'Église catholique française : il est systématiquement mobilisé en CPM, recommandé lors de leurs

mariage ? » (*Ibid.*, p. 7) Il se présente comme une méthode permettant de respecter le pilier d'indissolubilité du mariage, en favorisant un maintien de l'amour fondant cette union.

[837] C'est là une spécificité de Foucault de montrer que pour bien comprendre comment les codes sont subjectivés, il est nécessaire de comprendre le type de problématisation auquel ils répondent : « Il m'a donc semblé que la question qui devait servir de fil directeur était celle-ci : comment, pourquoi et sous quelle forme l'activité sexuelle a-t-elle été constituée comme domaine moral ? Pourquoi ce souci éthique si insistant, quoique variable dans ses formes et dans son intensité ? Pourquoi cette "problématisation" ? Et après tout, c'est bien cela la tâche d'une histoire de la pensée – par opposition à l'histoire des comportements ou des représentations : définir les conditions dans lesquelles l'être humain "problématise" ce qu'il est, ce qu'il fait et le monde dans lequel il vit. » (M. FOUCAULT, « Usage des plaisirs et techniques de soi », *op. cit.*, p. 1363).

[838] M. FOUCAULT, *Les aveux de la chair*, *op. cit.*.

[839] « Chacun devient maître et possesseur du corps de l'autre, dans la mesure où il peut en maîtriser la concupiscence. Et à s'y refuser, on se rend responsable des troubles que la concupiscence de l'autre peut produire. Ces troubles, Chrysostome les décrit de deux façons. Désordre du ménage, dissension, désarroi dans la maison […]. Au fond de l'appropriation des corps, il y a ce transfert : ce n'est plus ici l'objectif d'une progéniture commune qui justifie la "dette des corps" contractée implicitement par les époux quand ils se marient ; mais la responsabilité de chacun vis-à-vis des péchés de l'autre. Le "fruit" dont il est question alors est spirituel : c'est le salut de chacun à travers l'autre. […] Chrysostome peut employer, sur ce point précis, le mot *agapê* au double sens d'amour conjugal et de charité. » (*Ibid.*, p. 277-278)

[840] La manière d'aborder la question du désir et de la sexualité a en effet été l'objet de transformations profondes depuis la formulation de la théologie du corps de Jean-Paul II. Le théologien Louis-Marie Chauvet propose de lire les récentes transformations de la liturgie du mariage comme une manière de changer le sens accordé à la sexualité conjugale dans son rapport à la virginité : « on sait que la liturgie du *mariage* comporte désormais une épiclèse sur les époux et que cette épiclèse est placée (ou du moins peut être placée) presque aussitôt après l'échange des consentements. La *lex orandi* infléchit la théologie habituelle du mariage sur deux points importants : d'abord, elle implique que le sacrement de mariage, y compris dans sa dimension sexuelle, offre la possibilité de suivre un véritable chemin spirituel de sainteté à l'égal de la virginité consacrée et n'est "inférieur" à cette dernière que comme "signe" […]. » (L.-M. CHAUVET, « La théologie sacramentaire aujourd'hui : quelques axes de recherche à promouvoir », *Recherches de Science Religieuse*, Tome 97, n° 4, 2009, p. 499)

formations aux animateurs, vendu lors des journées diocésaines, etc. Dans les bibliographies des sites de certaines paroisses, ainsi que dans les références fournies par le CPM, il est mis sur le même plan que des ouvrages sur le couple écrits par des théologiens ou des prêtres[841] (voir Figure 22). Il peut donc être considéré comme un élément parmi d'autres des productions textuelles du monde chrétien relevant des arts de vivre le mariage et l'amour, et doit être analysé comme tel[842].

IMAGE SOUMISE AU DROIT D'AUTEUR

Figure 22 - Références bibliographiques données dans le livret distribué aux fiancés par le CPM de Chambertin

Dès lors, si dans une perspective foucaldienne, on prend la décision d'envisager le christianisme, « non pas comme un système de dogmes-croyances mais comme un *régime de vérité*, c'est-à-dire un ensemble organisé d'actes dans lesquels des sujets s'engagent personnellement[843] », alors il est nécessaire d'admettre que ce régime de vérité prend des formes plurielles et qu'il n'a rien de monolithique, même si on l'envisage dans une optique synchronique. Il n'y a pas qu'un seul régime de vérité catholique. Soutenir l'inverse, c'est supposer qu'en dépit de leurs différences formelles et conceptuelles, les différents registres de discours participeraient d'une même élaboration de vérité. Si on prend au sérieux l'idée de Foucault selon laquelle ces textes ne redoublent pas inutilement le réel, mais sont des techniques qui déterminent un certain rapport de soi à soi et la forme d'une expérience, alors il est nécessaire de distinguer les textes de théologie qui se donnent comme objet de définir l'amour à partir de Dieu et les textes donnant des préceptes pour faire

[841] On notera par exemple que les sites de certaines paroisses ou diocèses, qui proposent des bibliographies aux couples – soit pour accompagner leur préparation au mariage, soit pour approfondir leur réflexion sur la vie conjugale – font de ce livre une référence incontournable, au même titre que la *Lettre aux familles* de Jean-Paul II ou *L'Évangile de la famille* du Cardinal Walter Kasper (voir par exemple DIOCESE DE CLERMONT, « Service des familles - Couples », sur *http://clermont.catholique.fr/*, http://clermont.catholique.fr/decouvrir-le-diocese/services-diocesains/service-des-familles/couples/, s. d.)

[842] Sur la diversité des références convoquées dans le cadre de la préparation au mariage et dans les mouvements catholiques conjugaux en général, on renvoie à l'annexe 12 – et notamment à la partie 3 de cette annexe, où est mise en évidence la transversalité des références convoquées dans le milieu catholique.

[843] P. CHEVALLIER, *Michel Foucault et le christianisme*, *op. cit.*, p. 109.

durer l'amour, et ce pour au moins deux raisons. D'une part, la conceptualité interne à ces textes peut faire l'objet d'une profonde hétérogénéité. Ici, il apparaît que les qualités d'être qui sont désignées par le concept d'amour dans les textes relatifs à l'agapè et ceux relatifs aux langages de l'amour ne sont pas les mêmes – et qu'elles sont même suffisamment incompatibles pour qu'il soit peu pertinent d'annihiler leurs différences dans une « représentation chrétienne de l'amour » qui les engloberait. Au contraire, c'est parce qu'elles relèvent de problématisations de l'union tout à fait différentes qu'il faut les analyser comme hétérogènes et ne saisissant pas les mêmes aspects du réel. De ce point de vue, il est donc nécessaire de ne pas se résoudre à envisager un unique « régime de vérité catholique », dont l'unité se fonderait nécessairement sur une présélection arbitraire des sources et archives considérés comme pouvant appartenir à ce champ[844]. D'autre part – et plus essentiellement –, la forme de ces différents textes n'est pas la même, et, en tant que telle, elle détermine des modes d'accès hétérogènes à ceux-ci. Dans la mesure où Foucault présente cette originalité qu'il refuse d'envisager les discours comme appartenant à la seule sphère des représentations et qu'il cherche à les envisager comme des techniques, comme relevant d'une pratique[845], il est impossible de faire l'impasse sur la question du mode du *rapport concret* par lequel le sujet se trouve lié à ces textes et qui déterminent, à notre sens, la forme de subjectivation qu'il rend possible. Le fidèle se lie-t-il de la même manière aux textes des théologiens et aux arts de vivre comme celui de Chapman ? À quelle pratique de lecture chaque type de texte donne-t-il lieu ? Le sujet les lit-il lui-même, ou leur contenu lui est-il transmis par un tiers, et le cas échéant par qui ? Dans quels types de dispositifs matériels et techniques concrets ces régimes de discours sont-ils déployés ? Poser ces questions, c'est finalement mettre en lumière que les rapports entre sujet et vérité peuvent prendre une forme différente en fonction de la *modalité d'accès* à la vérité[846]. Il est ainsi nécessaire de distinguer, au sein des arts de vivre l'amour catholiques, au moins deux manières différentes de « prescrire les procédures de transformation du sujet lui-même, procédures de transformation qui doivent lui permettre d'habiter le code, de le pratiquer, de l'accepter[847] » – déterminant donc deux types de subjectivation distincts.

Il est donc difficile d'isoler l'unité d'une expérience qu'on appellerait l'« amour catholique ». Envisager les choses ainsi, c'est soit se condamner à perdre de vue que voisinent, aux côtés des textes de théologie, des arts de vivre qui donnent des techniques concrètes pour maintenir dans la durée des relations

[844] C'est d'ailleurs là, plus généralement, une critique qu'on pourrait adresser à la méthode de Foucault : pour parvenir à identifier et unifier des grandes modalités d'expérience comme l'expérience chrétienne de la chair, l'expérience antique des *aphrodisia* et l'expérience moderne de la sexualité, il est nécessaire d'opérer une sélection parmi les sources à disposition et de réduire les techniques de soi et les arts de vivre à un certain type de prescriptions, qu'on estime le plus récurrent et plus représentatif d'une époque. (Sur la tripartition entre la chair, les *aphrodisia* et la sexualité, voir M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, 2014, *op. cit.*, p. 78)

[845] Cette idée est clairement spécifiée dans l'article « Usage des plaisirs et techniques de soi » : « Le domaine que j'analyserai est constitué par des textes qui prétendent donner des règles, des avis, des conseils pour se conduire comme il faut : textes "pratiques" mais qui sont eux-mêmes objets de "pratique" dans la mesure où ils demandent à être lus, appris, médités, utilisés, mis à l'épreuve et où ils visent à constituer finalement l'armature de la conduite quotidienne. Ces textes ont pour rôle d'être des opérateurs qui permettent aux individus de s'interroger sur leur propre conduite, de veiller sur elle, de la former et de se façonner soi-même comme sujet éthique […]. » (M. FOUCAULT, « Usage des plaisirs et techniques de soi », *op. cit.*, p. 1365)

[846] Sur la définition que Foucault propose du concept de vérité, voir chapitre III, partie 1.4.

[847] M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, 2014, *op. cit.*, p. 262

d'amour entre les conjoints et rendre possible l'indissolubilité ; soit ne prendre en charge que les exercices comme le langage de l'amour et oublier que, dans d'autres contextes que la préparation au mariage ou dans d'autres formes de problématisation du mariage, le concept d'agapè fournit un idéal régulateur aux catholiques, qui leur permet de charger leurs relations amoureuses d'une intensité et d'une signification particulière[848]. Envisager l'exercice des langages de l'amour comme une technique de soi ou un art de vivre l'amour permet de mettre en lumière plusieurs éléments déterminants. D'abord, il devient possible de comprendre qu'il peut exister un hiatus entre les trames narratives et conceptuelles explicitement mobilisées et le type d'expérience auquel elles peuvent donner lieu. Ainsi, en dépit du fait que les consignes de l'exercice présentent explicitement l'amour comme un sentiment intime, rechercher son langage de l'amour favorise moins un travail sur ses sentiments qu'un travail sur la forme à donner à ses interactions ou à ses relations. En ce sens, il nous semble nécessaire de ne pas confondre ce que Foucault appelle les « arts de vivre » et les « techniques de soi ». Si les premiers désignent des « arts de se conduire » ou des « conseils d'existence[849] », ils renvoient donc à une strate discursive qui *porte sur* l'existence et tendent à la mettre en mots. En revanche, si on prend au sérieux la définition que Foucault donne des « techniques de soi », c'est leur dimension *pratique*, *processuelle* et *procédurale* qui les caractérise. Il nous semble ainsi nécessaire de clairement distinguer ces deux strates, pour être à même de rendre compte de l'écart existant entre les discours pratiques donnant leur sens aux activités et la nature des pratiques discursives effectivement mises en place – et donc de rendre compte de la manière dont cet écart est productif du point de vue de la subjectivation. Enfin, analyser ainsi les dispositifs concrets mis en place dans le cadre de la préparation au mariage permet de comprendre qu'on y acquiert des techniques pour faire perdurer l'amour qui impliquent de se munir de nouvelles méthodes et grilles pour décrypter les interactions et les relations intersubjectives. En ce sens, ces techniques font de l'amour la forme d'une expérience particulière.

3. Quand le monde change de sens : l'amour comme mode de subjectivation

L'exercice des langages de l'amour est d'abord, et comme c'est le cas pour de nombreuses activités de la préparation au mariage[850], le lieu d'une prise de conscience : celle de la disjonction existant entre son point de vue et celui de son conjoint. L'engagement dans cette activité s'assortit ainsi toujours du constat d'un hiatus – soit entre ce que les fiancés croient faire et ce qu'ils découvrent faire réellement, soit entre ce

[848] Ces deux dimensions ne sont d'ailleurs pas exclusives. D'abord, l'agapè étant un amour gratuit placé sous le signe du sacrifice et ouverture inconditionnelle à l'autre, elle vise tout autrui en tant que tel, et non seulement le conjoint. Ensuite, l'agapè repose aussi sur la mise en place d'un mode de relation particulier, qui implique de faire d'autrui – et non de soi – le principe de son action. (BENOIT XVI, « Lettre encyclique Deus caritas est », *op. cit.*)

[849] M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, 2014, *op. cit.*, p. 29.

[850] Voir chapitre IV, partie 1.

qu'ils croient manifester à l'autre et ce que ce dernier perçoit. Ainsi, Marc-Antoine et Sylvia me disent avoir pris conscience dans cet exercice qu'ils croyaient se dire qu'ils s'aimaient, mais que cela reposait sur une erreur, quand Léonie et Franck ont pris conscience que leur attitude ne portait pas son sens en elle-même et pouvait se donner sous un tout autre jour à l'autre.

> *Marc-Antoine* – Par exemple, moi, les cadeaux, j'en ai rien à faire. Ça me gêne de recevoir des cadeaux ; et en faire, vu que moi c'est pas du tout mon truc, je me rends pas trop compte. Alors que Sylvia, c'est hyper important pour elle les petits cadeaux.
> *Sylvia* – Oui, pour moi, les petits cadeaux c'est genre hyper important ! […]
> *Marc-Antoine* – Alors que pour moi, ce qui était important, c'était prendre du temps. Prendre du temps et…
> *Sylvia* – Se faire des câlins. […] De tout d'un coup s'en rendre compte, c'était comme si on s'était pas dit qu'on s'aimait pendant des mois – enfin, pas des mois, mais des semaines, je sais pas… Parce qu'on s'est trompés quoi.[851]

> *Franck* – Et c'est vrai qu'avec Léonie, il y a des fois, moi j'avais des attitudes qui lui correspondaient pas du tout dans le sens où je pensais lui faire plaisir alors que non quoi.[852]

L'exercice des langages de l'amour décale le point de vue des conjoints sur leurs interactions passées et leur histoire commune : ils se rendent compte que le sens des événements a pu être différent en fonction du point de vue porté sur eux, et donc qu'ils ne vivent pas nécessairement dans le même monde que l'être aimé. Une telle découverte n'est pas sans effet sur la subjectivité, c'est-à-dire sur l'expérience que le sujet amoureux fait du monde. Nous voudrions donc, dans cette partie, nous demander si l'expérience de l'amour que façonnent les dispositifs du CPM n'est pas le nom d'une constitution de soi par soi passant par l'intégration en première personne du point de vue supposé d'autrui.

3.1 Voir avec les yeux de l'amour : constituer un nouveau point de vue

Lorsque les fiancés ont été amenés à prendre conscience qu'ils peuvent avoir des langages de l'amour hétérogènes, l'exercice n'est pas encore fini. Maîtriser les codes que sont les langages de l'amour permet de décrypter les actions de l'être aimé, de les comprendre pour ce qu'elles sont – des manifestations de tendresse –, mais si ce moment de déchiffrage est important, il est insuffisant. Pour que la relation d'amour soit la plus solide possible, il est aussi nécessaire de « faire un pas vers l'autre », de déterminer la forme de ses propres actions à partir de ce qu'on sait désormais le toucher. Comme le dit Michel à la journée

[851] Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en avril 2015 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, à mon domicile.
[852] Entretien semi-directif de deux heures et demies, réalisé en avril 2016 auprès de Franck et Léonie, chez eux, à Chambertin.

des fiancés à Gevrey, il faut « *apprendre* le langage de l'amour » de son conjoint – et, dans ce cas, « apprendre » peut s'entendre en deux sens : à la fois *identifier* le langage de l'amour de l'autre, et *l'acquérir* pour pouvoir le parler[853]. Quand cette idée n'est pas explicitement donnée aux fiancés, ils la formulent assez instinctivement eux-mêmes, comme le rappelle Stéphanie en entretien :

> *Stéphanie* – On n'avait pas le même langage, et peut-être que si on voulait mieux se comprendre chacun, il fallait un petit peu que moi je parle plus son langage. Alors j'ai un peu de mal à le mettre en pratique mais… […] Pas utiliser son langage parce que chacun a son langage, mais peut-être, maintenant que j'en ai conscience, communiquer avec son langage aussi un petit peu. Après, moi, c'est pas facile, mais j'essaye d'y travailler un petit peu. [Elle rit][854]

Il ne s'agit donc pas seulement, pour les fiancés, de comprendre l'autre, mais aussi de modeler ses propres actions en essayant de pressentir celles qui le toucheront. Adopter une telle attitude n'a rien de spontané : les fiancés apprennent à l'acquérir à travers les injonctions des animateurs – comme « Faites des recherches pour trouver ce qui fera plaisir à votre conjoint[855] » – ou des exercices de projection et d'anticipation où il leur est demandé de concevoir des modes d'action qui seront des signes d'amour dans la langue de l'autre (voir Figure 23).

IMAGE SOUMISE AU DROIT D'AUTEUR

Figure 23 - Extrait de la feuille d'exercice intitulée "Les langages de l'amour" et distribuée au CPM de Gevrey à l'occasion de la journée des fiancés (mars 2015). Exercices n° 4 et 5.

[853] Au cours de la séance, Michel et Anne-Cécile ont d'ailleurs pris le parti d'expliciter les consignes de l'exercice en faisant un parallèle entre le fait d'« apprendre le langage d'amour de l'autre », et le fait d'« apprendre une langue étrangère » (Extraits de carnet de terrain lors de la journée des fiancés organisée par le CPM de Gevrey, à l'église de Gevrey, en mars 2015).

[854] Entretien semi-directif d'une heure, réalisé en décembre 2014 auprès de Xavier et Stéphanie, chez eux, à Chambertin.

[855] Extraits de carnet de terrain lors de la journée des fiancés organisée par le CPM de Gevrey, à l'église de Gevrey, en mars 2015.

Tout l'enjeu est donc de tenter de se rapporter au monde à partir du point de vue singulier qu'on a attribué à l'autre. L'exercice n° 4 de la feuille d'exercice du CPM de Gevrey se fonde ainsi sur une injonction double. D'une part, la première partie de la consigne (« en pensant à ce qu'est le langage d'amour préféré de votre fiancé ») amène à se représenter sa propre action à partir du regard supposé de l'autre, à envisager ses propres comportements du point de vue de leur réception par autrui. D'autre part, la suite de la consigne implique en même temps de se projeter en première personne dans son action : les expressions « réfléchissez à ce que vous pourriez faire » ou « restez dans les limites du possible ! » incitent à envisager des actions qui ne sont pas seulement désirables du point de vue de l'autre, mais aussi de son propre point de vue. Cette consigne constitue donc une attitude composite, où les fiancés apprennent à se rapporter *en première personne* à l'action, tout en intégrant dans leur point de vue sur l'action *le point de vue de leur conjoint*. Ou, pour le dire autrement : à travers ce genre d'exercice, il ne s'agit pas de trouver une action ou un comportement à adopter chaque fois qu'on veut exprimer son amour à l'autre, il s'agit de faire acquérir une attitude, ou une tendance à faire du point de vue de l'autre sur le monde un élément de son propre point de vue. Pour expliciter cela, nous pouvons reprendre l'exemple de Michel et Anne-Cécile. Si cette dernière a découvert dans le cadre du dispositif des langages de l'amour que les services rendus, qui l'énervaient, étaient en fait une marque d'amour de la part de son époux – se mettant alors en position d'être touchée par ces actions qui avant cela généraient en elle de la colère –, elle a aussi été amenée à convertir son propre rapport à ce type d'action. Faire la vaisselle, par exemple, est une action dont le sens se trouve ainsi reconfiguré : si l'activité « faire la vaisselle » ne lui apportait initialement aucune satisfaction, le fait de considérer cette action à la fois comme un signe d'amour et comme un embrayeur d'affect chez l'autre peut à la fois en changer le sens – on ne fait alors plus la vaisselle pour nettoyer les assiettes, mais pour créer de la joie chez l'autre –, et amener à se rapporter à cette action en la désirant. D'une part, donc, c'est le champ et la nature des actions possibles et désirables qui se trouvent considérablement modifiés pour un sujet. D'autre part, c'est le sens assigné à l'ensemble des interactions réelles, leur dimension affective, qui sont immédiatement requalifiés. Ce sont les événements auxquels on est attentif, le sens des choses et la texture des différents éléments du donné qui font l'objet d'une conversion du point de vue. Dans la logique interactionnelle produite par les langages de l'amour, les fiancés apprennent donc à remodeler leur rapport à l'action à partir de l'intégration de la perspective de leur conjoint. D'une part, ils acquièrent une tendance à ne plus percevoir l'action de leur conjoint pour ce qu'elle est, à partir du point de vue qu'ils apprennent à attribuer à l'autre – envisageant l'action à partir de ce qu'elle est supposée signifier pour lui. D'autre part, ils endossent une nouvelle manière de se rapporter à leur propre action, non pas à partir de leurs propres intentions, désirs ou sensibilité, mais à partir de ce qu'ils imaginent être le point de vue de leur conjoint sur cette action.

L'exercice des langages de l'amour n'est donc pas un dispositif de *dévoilement* : il ne vient pas révéler le sens profond des actions d'autrui. C'est un dispositif de *conversion du rapport au monde* ou de construction d'un point de vue *hybride* : il s'agit d'acquérir et d'incorporer une tendance à se rapporter au monde à partir d'un point de vue qui n'est ni une addition ni une fusion des deux points de vue individuels. Il ne s'agit pas de fondre son propre point de vue dans une perspective de couple : les injonctions qui constituent l'exercice impliquent au contraire de maintenir et renforcer la distinction des points de vue individuels, à partir

desquels il sera possible, par un jeu de projection, d'inférence et d'attribution, de composer un nouveau point de vue complexe, intégrant dans sa propre perspective sur le monde celle de l'autre. Dans un tel cadre, l'amour désigne une expérience singulière qui détermine ce qu'Alain Badiou appelle une « construction de vérité[856] » :

> Vérité sur quoi, demanderez-vous ? Eh bien, vérité sur un point très particulier, à savoir : qu'est-ce que c'est que le monde quand on l'expérimente à partir du deux et non pas de l'un ? Qu'est-ce que c'est que le monde, examiné, pratiqué et vécu à partir de la différence et non à partir de l'identité ?[857]

Il apparaît ici que le terme « amour » renvoie à une forme d'expérience, c'est-à-dire une manière de se rapporter aux événements ou au monde qui détermine le sens qu'ils prennent pour le sujet et la manière dont il les comprend et les vit. Comme le souligne Badiou, c'est une manière de se rapporter au monde qui trouve sa singularité dans le fait qu'elle n'est pas unificatrice ou synthétique, mais, au contraire, qu'elle intègre la différence et l'altérité. L'amour désigne ainsi un mode de saisie du monde sur le mode de la diffraction et de la disjonction parce qu'il dépend de la constitution d'une perspective sur le réel qui intègre toujours déjà le point de vue de l'autre[858]. Ou, pour le dire plus précisément : l'exercice des langages de l'amour favorise la constitution d'une perspective hybride sur le réel qui intègre à son propre point de vue sur les choses qu'on a appris à typifier et à rendre cohérent le point de vue qu'on a appris à attribuer à l'autre – et qui repose lui aussi sur une typification. Ainsi, dans la préparation au mariage, l'ensemble des techniques explicitement tournées autour de l'amour doivent être comprises comme orientant une forme de subjectivation – puisque faire les exercices demandés aboutit *in fine* à donner sa forme à un rapport au monde – c'est-à-dire à une subjectivité.

3.2 Techniques de soi et constitution d'une modalité d'expérience

Une observation ethnographique d'exercices comme le mot d'amour et les langages de l'amour permet d'affiner la définition du concept de « technique de soi ». Cette notion, centrale dans l'œuvre de Foucault, demeure en réalité souvent sous-déterminée, et ce pour plusieurs raisons. D'abord parce que, si Foucault ne manque pas d'insister sur la nécessité de prendre le concept de « technique » au sens fort du terme, il ne met guère en évidence quelles sont les modalités concrètes par lesquelles l'individu apprend à s'insérer dans une procédure codée qui le forme : la question de l'engagement dans la technique, de sa modalité concrète et empirique demeure relativement absente des réflexions du philosophe. Par ailleurs, si Foucault souligne que le concept de techniques de soi permet de cesser de penser un « soi » ou une

[856] A. BADIOU et N. TRUONG, *Éloge de l'amour*, *op. cit.*, p. 30.

[857] *Id.*

[858] « C'est un problème quasi métaphysique très compliqué : comment un pur hasard, au départ, va-t-il devenir le point d'appui d'une construction de la vérité ? Comment cette chose qui, au fond, n'était pas prévisible et paraît liée aux imprévisibles péripéties de l'existence va-t-elle cependant devenir le sens complet de deux vies mêlées, appariées, qui vont faire l'expérience prolongée de la constante (re)naissance du monde par l'entremise de la différence des regards. » (*Ibid.*, p. 49)

subjectivité dont la forme et les caractéristiques demeureraient les mêmes indépendamment des époques et des contextes[859], la nature de ce « soi » modelé par les pratiques dans lesquelles il s'engage demeure largement sous-déterminée, régulièrement renvoyée à un « mode d'être[860] » qui demeure lui-même relativement flou. L'hypothèse qui est au fondement de notre projet de philosophie de terrain est qu'une observation ethnographique fine des techniques de soi concrètes permet de revenir à nouveaux frais sur ces limites internes au concept foucaldien et d'en affiner la définition. En ne se contentant pas d'étudier les textes qui constituent ce que Foucault appelle les « régimes de vérité » et en prenant en charge les injonctions qui président à l'engagement dans les procédures codées que Foucault désigne par le concept de « technique de soi », il devient en effet possible de décrire la manière dont elles affectent la qualité ou la texture de l'expérience.

Le modèle des activités réalisées dans le cadre de la préparation au mariage permet d'abord de mieux saisir les mécanismes qui caractérisent les techniques de soi. Celles-ci consistent en une série de consignes et supports matériels qui donnent sa forme – et, dans le même temps, une partie de son contenu – à une verbalisation de « soi », à une objectivation de son intériorité. Cette intériorité n'est donc saisie – et par là constituée – que dans une trame qui ordonne sa nature. Une définition complète des techniques de soi implique donc de les envisager comme un dispositif qui n'existe que dans sa mise en œuvre toujours située : dans les techniques de soi, se joue une *rencontre* entre une série de consignes, contraintes objectives et matérielles, injonctions extérieures au sujet et la subjectivité qui s'y engage – les premières n'existant qu'en tant qu'elles sont actualisées, investies, habitées par une subjectivité qui s'y constitue. Il n'existe pas de techniques de soi qui ne soit incarnée – c'est moins un dispositif objectif et empirique existant indépendamment des sujets qui l'investissent, qu'une modalité d'interaction déterminée par une série d'injonctions et médiations matérielles. De manière symétrique, le soi qu'est supposé organiser la technique n'existe qu'en tant qu'il prend forme dans les verbalisations qu'elle oriente. C'est ce que rendent palpables les exercices autour de l'amour. Tout au long de la préparation au mariage, ce qui est visé quand on parle d'« amour » ne cesse en réalité d'évoluer. Cela tient à ce qu'il n'existe aucune réalité subjective telle indépendamment de sa mise en forme dans une saisie réflexive – si bien que les modalités de la saisie réflexive (comme nous l'avons vu en comparant les logiques internes au mot d'amour et aux langages de

[859] Dans « Usages des plaisirs et techniques de soi », Foucault insiste ainsi sur le fait que l'histoire qu'il propose des codes moraux est une histoire de la « détermination de la substance éthique », c'est-à-dire, en fait, des formes de la réflexivité qui permettent au sujet de se cerner comme un certain type d'être (être de désir, de volonté, etc.) qui devient alors l'objet d'un travail (M. FOUCAULT, « Usage des plaisirs et techniques de soi », *op. cit.*, p. 1375) En ce sens, la réflexion sur les techniques de soi repose sur l'idée que la notion de « sujet » ne désigne pas une réalité universelle et atemporelle, mais une production ou une construction sociale et historiquement située : « […] il convenait de chercher quelles sont les formes et les modalités du rapport à soi par lesquelles l'individu se constitue et se reconnaît comme sujet. » (*Ibid.*, p. 1360) Dès lors, comme le souligne Chevallier, « l'erreur serait de lire les textes chrétiens à partir d'un thème foucaldien censé être clair en lui-même ("l'aveu de soi") et qui les éclairerait rétroactivement, alors que ce thème du "soi" est justement pour Foucault le problème qui doit recevoir, à chaque période historique, un contenu déterminé. La conférence de 1982, intitulée "Les techniques de soi", est claire sur ce point : il y a d'un côté le sens général et peu déterminé du "soi" – sens minimal si l'on veut –, c'est "*auto*", "le même" ; et il y a ensuite le contenu historique précis qu'il reçoit dans l'Antiquité et renvoie à la question de son fondement […]. » (P. CHEVALLIER, « Michel Foucault et le "soi" chrétien », *op. cit.*).

[860] Voir, par exemple : M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, 2014, *op. cit.*, p. 37 ; M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, 2001, *op. cit.*, p. 46 ; M. FOUCAULT, « Usage des plaisirs et techniques de soi », *op. cit.*, p. 1376

l'amour) déterminent la nature et le contenu de ce qui est alors saisi. Les techniques de soi sont donc un ensemble de consignes et supports matériels qui donnent sa forme et sa modalité à une attitude de réflexivité, qui déterminent conjointement comment on va chercher à saisir le soi et donc *ce qu'*on va chercher à saisir – la « substance éthique du sujet[861] », les dimensions du sujet qui doivent faire l'objet d'un travail. Cela permet par ailleurs d'insister sur le fait qu'une technique de soi ne vise aucune fin, parce qu'elle forme une tendance à ou une attitude de réflexivité plutôt qu'elle ne se donne pour objet d'atteindre, réflexivement, un certain contenu ou donné. Elle ne vise rien d'autre qu'elle-même et n'est donc, en droit, jamais achevée : elle ne doit donc pas être envisagée comme une activité qui se donnerait pour fin la saisie d'un soi qui serait clairement délimité et cernable, mais bien comme une pratique qui ne serait fondamentalement qu'acquisition de dispositions, d'attitudes, et qui ne trouverait donc son intérêt que dans sa répétabilité[862]. Définir ainsi la dimension technique des techniques de soi, c'est insister sur le fait que ce sont les *modalités d'engagement* des individus dans les procédures que déterminent les consignes – et non les consignes elles-mêmes, ou le « code » pour reprendre les termes de Foucault – qui nous intéressent. Cela permet de spécifier la définition donnée dans le cours *Subjectivité et vérité*. Dire que les techniques de soi peuvent être comprises comme des « procédures réglées, des manières de faire qui ont été réfléchies et sont destinées à opérer sur un objet déterminé un certain nombre de transformations[863] », c'est donner une opérativité trop importante aux techniques ; c'est, d'une certaine manière, les envisager comme des contraintes externes qui modèlent la subjectivité. Or, ce que nous avons essayé de montrer, c'est que ces consignes constituent moins des règles – et donc des limites contraignant le sujet – que des injonctions – cadre donnant sa forme à un engagement dans l'exercice.

Définir ainsi les modalités de la technique, c'est aussi se donner la possibilité de faire un pas supplémentaire, et de chercher à cerner ce dont il est question lorsque Foucault affirme que les techniques de soi ont une effectivité particulière, parce qu'elles constituent une « forme d'expérience[864] ». Les exercices autour de l'amour peuvent nous éclairer sur la nature de ce que Foucault appelle ici « expérience ». Les

[861] M. FOUCAULT, « Usage des plaisirs et techniques de soi », *op. cit.*, p. 1375.

[862] C'est une telle intuition qui nous semble affleurer dans *Les Aveux de la chair*, lorsque Foucault souligne, autour de l'objectivation de soi par soi : « Si subjectivation il y a, elle implique une objectivation indéfinie de soi par soi – indéfinie en ce sens que, n'étant jamais acquise une fois pour toutes, elle n'a pas de terme dans le temps ; et en ce sens qu'il faut toujours pousser aussi loin que possible l'examen des mouvements de pensée, pour ténus et innocents qu'ils puissent paraître. » (M. FOUCAULT, *Les aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 245)

[863] M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, 2014, *op. cit.*, p. 253.

[864] Dans *Les aveux de la chair* par exemple, Foucault insiste beaucoup sur l'articulation entre des « technologies de l'individu » et la constitution d'« une forme d'expérience qui a fait jouer le code sur un mode nouveau et lui a fait prendre corps, d'une façon toute différente, dans la conduite des individus. » (M. FOUCAULT, *Les aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 51) Foucault ne cesse en effet d'insister sur le fait qu'en dépit de la ressemblance entre les codes de l'Antiquité tardive et ceux du christianisme naissant, ceux-ci diffèrent fondamentalement en tant qu'ils forment une expérience dont la texture est radicalement différente : « En revanche, dans ce même laps de temps, des transformations capitales se produiront : dans le système général des valeurs, avec la prééminence éthique et religieuse de la virginité et de la chasteté absolue ; dans le jeu des notions utilisées avec l'importance croissante de la "tentation", de la "concupiscence", de la chair et des "mouvements premiers" qui montrent non seulement une certaine modification de l'appareil conceptuel mais un déplacement du domaine d'analyse. *Ce n'est pas tellement le code qui a été renforcé, ni les rapports sexuels plus strictement réprimés ; c'est un autre type d'expérience qui peu à peu se forme.* » (*Ibid.*, p. 49 ; c'est nous qui soulignons). Voir aussi : *Ibid.*, p. 50-51.

techniques de soi organisent une saisie et une mise en forme de son intériorité qui déterminent la forme de deux rapports : rapport à l'autre et rapport au monde. Les exercices autour des langages de l'amour apprennent d'abord à investir un certain mode d'interaction – désignant comme « amour » à la fois le sentiment supposé être à l'origine des interactions et l'affect qui doit émerger de la reconfiguration relationnelle rendue possible par l'adoption de nouvelles grilles d'interprétation. Dans ce cas, la notion d'amour dénote moins un élément du réel qu'elle ne découpe à l'intérieur des interactions avec autrui une certaine manière de se rapporter à l'autre. C'est d'abord cela qu'il faut, à notre sens, entendre par « forme d'une expérience », à savoir : une manière – interactionnelle et affective – de se rapporter à l'autre, qui conditionne à la fois la forme et le contenu du tissu relationnel dans lequel on s'insère, la manière dont on l'interprète et donc la dimension qualitative ou affective qu'on lui associe. Mais le tissu relationnel dans lequel on s'insère participe par ailleurs à donner sa forme à un rapport plus général au monde, en tant que la perspective d'un sujet sur le monde dépend aussi de la manière dont il apprend à intégrer les points de vue des individus avec qui il est en relation. Le rapport à l'autre peut déterminer la manière dont on se rapporte au réel : dans le cas de l'amour, la forme qu'on apprend à donner à ses interactions conduit ainsi à faire l'expérience du monde, non sur le mode de l'unification mais de la pluralisation, de la différence – ou, pour le dire dans les termes de Gilles Deleuze, d'une synthèse disjonctive. C'est là aussi ce qu'on peut qualifier de « modalité d'expérience » : le sujet qui s'engage dans ce genre de techniques de soi investit des procédures qui lui font acquérir une tendance à mettre en forme sa propre perspective sur le monde, c'est-à-dire à découper des événements dans le réel, leur associer un sens et une qualité affective.

Forme du rapport à soi, forme du rapport au monde – modalité à l'aune de laquelle se constitue la texture singulière d'une expérience : l'amour constitue donc un modèle tout à fait paradigmatique à l'aune duquel tenter de spécifier la nature du « soi » travaillé par les techniques de soi. Dans *Subjectivité et vérité*, Foucault définit ainsi l'art de vie :

> Comme j'ai essayé de vous le montrer, par art de vie on entend une technique par laquelle l'individu, non sans rapport à autrui mais tout de même par lui-même, en s'exerçant lui-même et en agissant sur lui-même, essaie d'acquérir une certaine qualité d'être, un certain statut ontologique, une certaine modalité d'expérience[865].

Dire que les techniques de soi favorisent une « transformation » ou un « travail » de soi par soi ne doit donc à notre sens pas être compris selon un modèle hylémorphique[866], où le sujet serait une sorte de glaise mise en forme par l'imposition de règles ou contraintes extérieures. En tant que dispositifs interactionnels, les techniques de soi ordonnent des configurations relationnelles possibles ou impossibles, désirables ou non désirables, nécessaires ou devant être évitées ; en tant que système de verbalisation elles ordonnent des formes de catégorisation et de narration qui déterminent une manière d'encoder et de se laisser affecter par ces relations. Constituer le soi, ce n'est donc pas donner sa forme à une substance, mais

[865] M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, 2014, *op. cit.*, p. 37.

[866] Voir Glossaire.

bien à une modalité d'expérience. Pour le dire autrement, former la subjectivité, ce n'est pas former une chose : c'est donner sa forme à une manière de mettre en forme. Ce que les techniques de soi constituent, en ce sens, ce sont donc des tendances, des dispositions : non pas un contenu déterminé d'expérience, mais une manière de mettre en forme son expérience qui participe à donner sa texture et sa qualité singulière à son contenu[867].

Enfin, à partir de là, et de manière critique, il devient possible de revenir sur la place que Foucault accorde à autrui dans la constitution du rapport à soi. Dans *Les aveux de la chair*, il propose d'envisager le mariage comme une manière de médier le rapport à soi :

> C'est-à-dire que le thème est bien encore et toujours celui du rapport à soi ; avec ceci que, dans le cas du mariage, ce rapport ne se règle pas sans la relation à l'autre. […] Même dans la forme duelle du mariage, le problème fondamental est celui de ce qu'il faut faire avec sa propre concupiscence ; c'est donc le rapport de soi à soi[868].

Si Foucault insiste un peu sur le fait que le mariage organise une forme d'expérience qui trouve sa singularité dans le type de relation à l'autre sur lequel elle repose, il ne prend pourtant pas cette idée suffisamment au sérieux. Il souligne en effet que « *même dans* la forme duelle du mariage », il n'est en réalité jamais question que d'un « rapport de soi à soi ». Il met ainsi en évidence que le mariage qualifie un type de relation à l'autre, pour ensuite effacer et nier cette idée – cette relation à l'autre étant qualifié comme un simple moyen parmi d'autres de revenir à soi. L'observation et l'analyse des techniques de soi associées à l'amour permettent de mettre en évidence une autre logique. En tant qu'elles sont des dispositifs interactionnels, elles impliquent toujours des relations avec des autruis qui ne sont pas « abstraits » mais singularisés et socialement situés. En tant qu'elles sont des procédures faisant investir une attitude de réflexivité, elles conduisent toujours à revenir à soi et à se ressaisir selon les modalités prescrites. Parce qu'elles sont, donc, des dispositifs interactionnels favorisant la réflexivité, ces techniques de soi déterminent la forme d'un retour à soi qui présente la singularité d'être médié par un rapport – de comparaison, d'empathie, de projection, etc. – à l'autre. Dans le cas de l'amour, il s'agit ainsi toujours de revenir à soi – à *son sentiment* – à partir de la position d'un autrui – la projection dans ses désirs, dans ses qualités, dans ses intentions, etc. –, et pour pouvoir revenir à autrui – la découverte ou objectivation de son amour affectant les relations futures entre l'être aimé et l'être aimant. C'est donc un rapport complexe qui s'opère : si le rapport à soi est médié par le rapport à l'autre, il n'en demeure pas moins qu'à son tour, la relation à l'autre est médiée par la forme du retour à soi. Par ailleurs, nous avons mis en évidence que le type d'expérience que permet d'acquérir l'engagement dans les techniques que sont les langages de l'amour favorise la constitution d'un point de vue hybride : c'est même le rapport au monde qui est affecté par le rapport à

[867] On comprend ainsi mieux cette idée qui traverse de nombreux écrits de Foucault selon laquelle c'est la subjectivité tout entière qui est reconfigurée lorsque, dans les techniques de soi, on apprend à se lier à une certaine pratique de manières différentes. Ainsi de la virginité ou du mariage dans *Les aveux de la chair* : tout l'enjeu est de montrer que le « mariage » ne désigne pas le même type d'expérience en fonction de la manière dont il est qualifié par les techniques discursives dans lesquelles il est pris – ce n'est pas la même expérience s'il est un pis-aller à la virginité, une dimension fondatrice de la société ou un décalque de la relation entre Dieu et son peuple.

[868] M. FOUCAULT, *Les aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 281-282.

l'autre. En ce sens, l'amour est un objet tout à fait central pour comprendre que les techniques de soi associées au mariage présentent la singularité de ne jamais distinguer comme trois sphères autonomes saisie de soi, relation à l'autre et perception du monde. Au contraire, ce que montrent les techniques de soi qui composent la préparation au mariage c'est précisément que, *d'un point de vue analytique*, il est nécessaire de penser leur intrication fondamentale. Il ne s'agit pas de dire ici que ce sont là des idées qui sont transmises aux fiancés – mais de mettre en évidence quel modèle analytique est le plus opérant, non seulement pour décrire la subjectivation en jeu dans la préparation au mariage, mais aussi pour caractériser, plus généralement, les mécanismes que désignent le concept de subjectivation. De ce point de vue, il est possible de faire deux remarques. D'abord, dans le cas de la préparation au mariage, la formation de la subjectivité repose sur l'acquisition d'une disposition à faire couple, c'est-à-dire à intégrer dans sa manière de percevoir le monde la manière dont son conjoint le perçoit. Les fiancés y apprennent fondamentalement à se subjectiver comme membre d'un couple et acquièrent des techniques présentées comme renforçant l'unité du couple – et qui sont de fait autant de techniques pour se ressaisir soi-même et s'améliorer à partir du point de vue attribué à l'autre. Par ailleurs, il est possible de mettre en évidence que tout processus de subjectivation implique l'engagement dans des dispositifs interactionnels qui font s'enchevêtrer et se conditionner mutuellement la manière dont on se ressaisit soi-même, dont on entre en relation avec l'autre et dont on perçoit le monde.

CHAPITRE 6

Apprendre à se narrer, s'attacher à une identité

Comme nous l'avons montré dans les chapitres IV et V, la préparation au mariage est sillonnée d'activités ou d'exercices amenant à opérer un travail sur soi et sur son couple, qu'il s'agisse d'investir à nouveaux frais le pronom « nous » ou de changer le type d'expérience qu'on associe à l'amour. Ces exercices sont pour une large part empruntés au développement personnel – c'est le cas des langages de l'amour notamment (chapitre V) – et à la psychothérapie – c'est le cas du photolangage (chapitre III) et des techniques permettant la prise de conscience de sa singularité dans l'espace du couple (chapitre IV) ou des mauvaises inférences qu'on peut faire sur les intentions d'autrui (chapitre V). Sous cet aspect, la préparation au mariage ressemble assez largement à une thérapie de couple collective[869]. Cependant, cette préparation est explicitement envisagée par l'Église comme un temps de catéchèse, c'est-à-dire comme un temps de transmission des éléments de la doctrine catholique : du point de vue ecclésiastique, se marier à l'église, c'est certes s'unir ; mais c'est aussi et surtout s'unir *catholiquement*[870]. Or, le statut de la religion catholique au sein des mariages catholiques contemporains est paradoxalement problématique.

En effet, si la question du couple est une préoccupation commune aux animateurs et aux fiancés présents, et donne lieu à des interactions relativement consensuelles, la question de la religion pose en revanche plus de difficultés, dans la mesure où une part significative des participants se présente d'emblée comme pas ou peu pratiquants. Ainsi, à l'occasion des tours de table d'introduction auxquels j'ai assisté, seuls 35% des fiancés se présentaient comme croyants, contre 65% se disant peu ou pas croyants[871]. Pour les animateurs, cette situation n'a rien de nouveau : dès les années 1970, les responsables de la préparation ont explicitement pris acte du hiatus existant entre la décision de se marier à l'église et le fait d'adhérer à la vision du mariage véhiculée par l'Église. Comme le reconnaît clairement un des auteurs d'*Accueil Rencontre*, la revue trimestrielle produite par et pour les animateurs du CPM : « Nous sommes tous conscients qu'actuellement la pastorale du mariage ne correspond plus à rien de vécu chez les fiancés : pourquoi leur démarche vers l'Église pour se marier ?[872] ». L'institution ecclésiastique, à l'instar des sociologues et des

[869] Dans les chapitres IV et V, nous avons ainsi mis en valeur les parallèles existant entre ces types d'exercices et les conseils et dispositifs proposés dans le cadre des thérapies de couple. (voir notamment : M. MOISSEEFF, « Le couple comme espace initiatique », *op. cit.*) Sur les parallèles et proximités entre les activités catholiques destinées aux couples et la sphère de la thérapie ou du conseil conjugaux, on renvoie à l'annexe 12.

[870] « Après avoir rappelé aux futurs époux, si c'est opportun, les éléments fondamentaux de la doctrine chrétienne […], on leur fera une catéchèse aussi bien de la doctrine concernant le mariage et la famille que du sacrement avec ses rites, prières et lectures, de sorte qu'ils puissent le célébrer de façon consciente et fructueuse. » (CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Rituel romain de la célébration du mariage*, *op. cit.*, p. 16-17)

[871] Ce sont là les proportions sur le total des individus pour lesquels nous disposons d'une réponse, 24 fiancés n'ayant pas mentionné leur croyance à l'occasion de ces tours de table. Pour les données détaillées, nous renvoyons à la partie 1 de l'annexe 5, et plus précisément à la partie 1.3.4 et au Tableau 13. Ces chiffres confirment une tendance générale, rappelée par le sondage Ifop/*Pèlerin* de 2015 intitulé « Qui sont les catholiques aujourd'hui ? » : parmi les Français, 56 % se disent catholiques, et parmi eux, 15 % seulement se qualifient de pratiquants (soit 8% de la population française). (SONDAGE IFOP/PELERIN, « Les catholiques en France : la nouvelle donne », *op. cit.*)

[872] Anon., « Responsables avec qui ? pour quoi faire ? », *op. cit.*, p. 30.

historiens, admet donc que le contexte général est celui d'une « déchristianisation[873] » de la société française, à laquelle il convient dès lors de s'adapter[874].

Dans les réunions d'animateurs, qui rassemblent les prêtres et les laïcs en charge de la préparation, la nécessité d'adapter le format des séances à la sensibilité présumée des fiancés se traduit d'abord par une réticence à suivre la consigne du diocèse selon laquelle il faut « partir de la parole de Dieu[875] » pour construire la préparation[876] :

> Les animateurs ouvrent la discussion sur les axes de travail donnés par le diocèse : l'un d'eux est consacré à la présentation de la parole de Dieu. Jean souligne qu'il s'interroge sur la mise en œuvre de cet axe et lit le texte qui lui est relatif dans la brochure du diocèse avant de dire : « on n'est pas un peu court là-dessus ? » Le père Patrice explique alors que, parfois, si on aborde trop vite la parole de Dieu, ça crée des blocages chez les fiancés. […] Nadine et Laurent soulignent eux aussi que si la brochure du diocèse invite à ouvrir la préparation par la présentation de la parole de Dieu, il vaut mieux finir par cela, parce qu'au début « c'est quasiment impossible, ça ne prend jamais »[877].

Dans le cadre de mes observations, j'ai souvent été frappée par cette réticence explicite des animateurs et des membres du clergé à convoquer la parole de Dieu ou la doctrine catholique en présence des fiancés, réticence qu'ils justifient en soulignant que la mobilisation des préceptes catholiques risque d'entraîner tensions ou rejets[878]. Ce constat tranche avec les représentations couramment associées à la

---

[873] La déchristianisation est définie par Jean-Paul Terrenoire comme un « processus récessif » de désengagement vis-à-vis de la communauté ecclésiale (J.-P. TERRENOIRE, « Pratique religieuse des catholiques en France : Approches sociologiques globales et espaces de référence (1930-1980) », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 87, nº 1, 1994, p. 153-154). Danièle Hervieu-Léger parle, elle, de « décatholicisation » ou de « fin de la "civilisation paroissiale" » (voir notamment les données statistiques venant étayer cette hypothèse dans : D. HERVIEU-LEGER, *Vers un nouveau christianisme ?*, *op. cit.*, p. 55-56) Sur la proximité entre les concepts utilisés par les sociologues du catholicisme et par les membres du clergé, voir : J.-M. DONEGANI, « L'appartenance au catholicisme français. Point de vue sociologique », *Revue française de science politique*, vol. 34, nº 2, 1984, p. 197-228 ; J.-P. TERRENOIRE, « Pratique religieuse des catholiques en France », *op. cit.* ; F. BOULARD, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris, Éditions Ouvrières, 1954, p. 19 et 27.

[874] Les injonctions formulées aux animateurs dans le cadre de leur propre formation sont de ce point de vue particulièrement explicites. Comme le souligne par exemple le père Guillaume : « On sait bien que par rapport à beaucoup de ces fiancés, on est en situation de première annonce de la foi, ou de réveil de la foi. On parle d'éveil à la foi pour les tout petits, bon, là c'est peut-être par rapport souvent à l'adolescence, ou les années étudiantes, où parfois beaucoup prennent un peu de distance par rapport à l'Église, ben justement cette préparation au mariage peut être une vraie occasion de réveil de la foi. De réveil par rapport à ce que c'est que l'Église. » (Extraits de carnet de terrain lors d'une session de formation des animateurs du diocèse par le père Guillaume, à l'évêché de Chambertin, en décembre 2015 ; séance enregistrée)

[875] Extraits de la brochure fournie par le diocèse et donnant les axes de la préparation au mariage aux animateurs. Document personnel.

[876] La consigne donnée par le diocèse suit en cela la ligne directrice de construction de la préparation au mariage donnée par le Conseil pontifical pour la famille. Dans la *Préparation au sacrement de mariage*, le Conseil pontifical pour la famille précise ainsi que la préparation aura certes pour tâche de préparer à la vie conjugale, de faire l'expérience de la prière, d'approfondir sa foi, mais que « toutefois, le centre de cette préparation devra être constitué par la réflexion de foi à partir de la Parole de Dieu ». (CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, « Préparation au sacrement de mariage », *op. cit.*, II : 47)

[877] Extraits de carnet de terrain lors d'une réunion de rentrée du CPM, chez Anne et Erwann, à Chambertin, en octobre 2015.

[878] Cela est particulièrement frappant à propos de certains éléments doctrinaires que les animateurs sont enjoints de transmettre aux fiancés par le diocèse. C'est tout particulièrement le cas de la question de la « régulation des

transmission du dogme chrétien qu'on associe à la catéchèse[879] et qui supposent qu'un savoir exégétique officiel, conçu comme un ensemble clairement délimité de contenus propositionnels, est transmis aux fidèles, qui le retiennent de manière claire[880]. Si, dans le cadre de la préparation au mariage, les animateurs s'abstiennent de transmettre les contenus propositionnels constituant la doctrine catholique, selon quelles modalités les fiancés sont-ils mis en contact avec des éléments doctrinaux ? En quoi la transmission de contenus religieux peut-elle consister ?

La question du sentiment religieux et de la doctrine n'est abordée qu'indirectement et toujours à partir d'une injonction faite aux fiancés à repartir de leur expérience personnelle. Cette manière de faire – reprise dans l'ensemble des CPM où j'ai conduit mes observations – est explicitement élaborée et thématisée à partir des années 1970 par les animateurs CPM. Elle est ainsi formulée comme une injonction par les auteurs de la revue *Accueil Rencontre* : « Les fiancés qui sont là viennent pour "se marier à l'Église". En demandant d'expliciter "*pourquoi*", beaucoup de motivations fort diverses s'expriment. […] "*C'est une obligation, c'est pour faire plaisir à nos parents*". "*On passe à l'Église pour nos familles*". "*On se marie à l'Église parce que l'on se sentirait mal mariés.*" […] À partir de réponses de ce genre, apparemment banales, un dialogue profond

naissances » : s'il est rappelé en formation et lors des réunions entre responsables du diocèse qu'ils doivent mettre en valeur les formes de contraception naturelle prônées par l'Église auprès des époux, je n'ai jamais, en session CPM, entendu les animateurs aborder ce sujet – qu'ils estiment être susceptible de cliver, comme le rappellent les nombreuses remarques qu'ils font à ce sujet lorsque les vicaires ou prêtres leur demandent d'évoquer la question avec les fiancés.

[879] Ces représentations courantes de la catéchèse tendent, comme le souligne Laurence Hérault, à opposer un catéchisme « d'autrefois » fondé sur le « *par cœur* » à un catéchisme actuel moins rigoureux et fait « *avec le cœur* ». Dans ce cadre, « le catéchisme "ancienne manière" est conçu comme un temps d'apprentissage des dogmes d'une confession, ces derniers devant être mémorisés à la lettre ». (L. HERAULT, « Mais qu'est-ce qu'ils apprennent au « caté » ? », *Archives de sciences sociales des religions*, [En Ligne], nº 111, 2000, p. 2. Disponible sur : http://assr.revues.org/20226) On notera à ce propos que Hérault nuance cette opposition courante entre un catéchisme « ancienne manière » et un catéchisme contemporain, dont la forme remaniée serait liée à une tendance générale de déchristianisation. (*Id.*)

[880] On trouve notamment cette idée chez Harvey Whitehouse, qui fait du christianisme l'archétype des religions qu'il appelle « doctrinales » : « Dans le mode doctrinal, ce qui définit principalement l'identité religieuse (par exemple, pour un chrétien, la présence régulière à l'église et la connaissance de la vie et des enseignements du Christ) constitue un ensemble de représentations encodées dans la mémoire sémantique […]. » (H. WHITEHOUSE, *Arguments and Icons. Divergent Modes of Religiosity*, Oxford-New York, Oxford university press, 2000, p. 11-12) Certes, lorsque Whitehouse parle du christianisme dans *Arguments and Icons*, il vise plutôt les formes mélanésiennes contemporaines de cette religion, qui relèvent plus de l'évangélisme que du catholicisme. Sans minimiser cette différence, qui explique aussi qu'il ne soit pas possible d'appliquer telles quelles les analyses de Whitehouse à notre propre objet, nous voudrions néanmoins insister sur le fait que certaines de ses remarques sur la dimension doctrinale du christianisme concernent tout aussi bien le catholicisme. D'abord, il lui arrive de prendre explicitement l'exemple de la messe catholique. Il soutient ainsi que « la plupart des enfants catholiques qui participent régulièrement à la messe auraient probablement peu de difficulté à fournir des commentaires assez élaborés et convergents sur la signification de l'Eucharistie. […] Si on prend l'exemple de l'Eucharistie, cela implique les notions difficiles à saisir d'agentivité omnisciente, de transsubstantiation, de rédemption, etc. De telles représentations ne sont clairement pas le résultat d'une réflexivité spontanée et elles impliquent un temps et une énergie considérables pour les transmettre et les reproduire ». (H. WHITEHOUSE, « Religious Reflexivity and Transmissive Frequency », *op. cit.*, p. 96) Par ailleurs, Whitehouse caractérise la religion chrétienne à partir de sa propension à articuler des présuppositions absolues autour d'une logique de question/réponse – c'est-à-dire à la définir à partir de son dogme, de son apprentissage et des inférences logiques qu'il rend possibles. (H. WHITEHOUSE, *Arguments and Icons. Divergent Modes of Religiosity*, *op. cit.*, p. 35-37) Ce faisant, il présente donc le christianisme comme ayant un rapport direct avec la connaissance ou la maîtrise du dogme : « L'acceptation de certaines présuppositions absolues (par exemple parce qu'elles s'articulent à des valeurs profondément ancrées ou des engagements ontologiques) et le processus de récapitulation permanent de la chaîne de questions et réponses par lesquelles elles sont intégrées, est un prérequis de ce que les chrétiens appellent la "foi". » (*Ibid.*, p. 36 ; c'est nous qui traduisons) Sous ce point de vue, il existe peu de différences entre les logiques internes à l'évangélisme et celles du catholicisme : on retrouve en effet une conception tout à fait classique du catholicisme, où c'est le catéchisme qui joue principalement la fonction de rendre possibles ces processus.

pourrait s'amorcer, faisant découvrir quelque chose sur Dieu.[881] » Ainsi, les soirées-partage du CPM démarrent invariablement par la question « pourquoi se marier à l'église ? », qui ouvre une discussion sur les désirs, les craintes et les conceptions de l'engagement des fiancés :

> Nadine propose aux couples de raconter comment ils se sont rencontrés et pourquoi ils ont choisi de se marier, et souligne que cette question permettra d'ouvrir une réflexion sur l'engagement. Elle répète la question : pourquoi à l'église ? Pourquoi aujourd'hui ? Est-ce que ça fait peur ? Est-ce une décision naturelle ou difficile ?[882]

La question des raisons du choix du mariage à l'église est explicitement introduite comme rendant possible une discussion générale sur le rapport entre la foi, le sacrement du mariage et la constitution du couple. Il s'agit donc d'amener les fiancés à revenir sur leur foi, sur leur sentiment religieux, à partir de leur désir de se marier à l'église. Nous nous proposons dans ce chapitre d'analyser les techniques discursives mises en place à la fois pour rendre possible une verbalisation de son sentiment religieux et pour convoquer les éléments doctrinaux. Nous nous intéresserons donc aux modalités selon lesquelles les fiancés sont conduits à revenir de manière réflexive sur leur engagement dans le rituel de mariage à partir de la convocation d'un sentiment religieux et à décrire leur expérience en mobilisant des schèmes empruntés à la Bible. La catéchèse doit en ce sens être envisagée comme une transmission singulière, où c'est à partir de la réflexion sur soi que le sujet apprend à mobiliser ou comprendre les éléments du dogme et à se décrire à partir d'une identité catholique moins sociale que subjectivement ancrée. À travers toutes ces questions, il s'agira non seulement de spécifier le type de mécanisme de constitution de soi qu'on désigne quand on parle d'appartenance religieuse, mais aussi de chercher à mieux comprendre ce qui est effectivement transmis du dogme – et comment cela est transmis – dans la préparation au mariage. Ces réflexions permettront de nous interroger plus largement sur la notion de « groupe », en analysant le type de liens qui unissent des individus dans un collectif.

Dans un premier temps, nous insisterons sur l'injonction faite aux fiancés de justifier leur engagement et sur les modalités de justifications auxquelles elle donne lieu. Nous montrerons notamment que ces injonctions conduisent les fiancés à un retour réflexif sur eux-mêmes et à revendiquer un « moi profond » en adéquation avec les valeurs de l'Église. Dans une deuxième partie, nous étudierons les exercices de lecture de textes religieux qui interviennent après cette première phase de réflexivité. Nous montrerons que ces lectures n'ont pas une portée exégétique mais invitent plutôt à créer des identifications, associations ou résonances entre les épisodes bibliques et l'expérience personnelle des fiancés. Ces derniers sont ainsi conduits à narrer leur propre expérience à partir de schèmes provenant implicitement ou explicitement du corpus catholique[883]. Enfin, dans une troisième partie, nous nous demanderons comment

[881] J.-J. SALVETAT, « Foi et sacrement de mariage », *Accueil Rencontre*, n° 77, 4e trimestre 1978, p. 10-12.

[882] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM menée par Nadine et Laurent, à l'église de Chambertin, en janvier 2015.

[883] La notion de schème désigne, en psychologie et en anthropologie, des processus psychosociaux divers, qui ont fait l'objet d'un important travail de distinction – entre les schèmes sensori-moteurs, les prototypes, les scripts et les cadres.

l'adoption de schèmes communs par les fiancés permet de revenir à nouveaux frais sur la notion d'appartenance religieuse[884]. Nous analyserons alors les processus d'identification des expériences partagées par les fiancés et de différenciation par rapport aux couples qui n'ont pas suivi la même préparation. Nous décrirons ainsi comment la préparation au mariage catholique peut générer le sentiment d'appartenir à une même communauté d'expérience.

1. Revenir à son moi profond à partir de son engagement dans le mariage

Il n'est pas anodin que le premier échange des soirées CPM de Chambertin s'ouvre par la question « Pourquoi se marier à l'église ? ». Pour les animateurs, prêtres ou laïcs, si la question se pose, c'est parce que la réponse n'a plus rien d'évident, la phrase « on se marie car on a la foi » n'ayant plus rien de naturel. À travers cette interrogation, ils tendent à mettre en évidence un problème, comme le montre la formulation qu'elle peut prendre lors de certaines sessions :

> Jean demande aux fiancés : « Pourquoi vous vous mariez ? Qu'est-ce que ça va apporter ? » Parce que Nicolas lui répond que le mariage est pour lui une « suite logique », une « alliance supplémentaire », Jean relance immédiatement une nouvelle question, et demande pourquoi, dans ce cas, ne pas se marier à la mairie[885].

Pour une généalogie de ces concepts, voir par exemple : R. G. D'ANDRADE, « The growth of schema theory », dans *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge, Cambridge university press, 1995, p. 122-149 ; pour une présentation synthétique de ces concepts, voir par exemple : B. SHORE, « Rethinking Culture as Models », dans *Culture in mind: cognition, culture, and the problem of meaning*, New York Oxford, Oxford university press, 1996, p. 42-71. Dans ce chapitre, par le terme « schème » nous renvoyons au modèle du schème narratif de Bruner que nous spécifierons dans la partie 2.3. Nous insistons donc sur le fait qu'il ne s'agit pas pour nous ici d'analyser de manière fine les processus psychologiques en jeu, mais de désigner les techniques psychosociales parfois relativement complexes par lesquelles sont acquises des trames à partir desquelles les individus sont ensuite amenés à se narrer.

[884] Dans son livre *Arguments and Icons*, Whitehouse trace un parallèle entre les modes de mémorisation spécifiques à chaque type de religion – doctrinal ou iconique – et le type d'identité religieuse auquel ils donnent lieu, liant ainsi clairement la question de la transmission des contenus religieux à la production d'une certaine appartenance ou identité collective (voir par exemple : H. WHITEHOUSE, *Arguments and Icons. Divergent Modes of Religiosity*, *op. cit.*, p. 9-10). Or, pour Whitehouse, les religions de type doctrinal comme le christianisme déterminent des manières de faire groupe tout à fait particulières : parce qu'il leur attribue un mode de transmission routinier, la mise en jeu d'une mémoire sémantique, il fait l'hypothèse qu'elles construisent des groupes relativement abstraits. Il souligne ainsi que les chrétiens se sentent appartenir à un collectif à partir de la projection de « continuité dans les comportements d'autres anonymes », où les liens entre les individus sont envisagés à partir de schèmes abstraits. (*Ibid.*, p. 51-53 ; c'est nous qui traduisons) Nous nous attacherons donc à évaluer, dans ce chapitre, dans quelle mesure les modes de transmission du dogme identifiés au sein de la préparation au mariage permettent de formuler de nouvelles hypothèses sur la question de l'identité catholique. De ce point de vue, nous nous inscrirons dans la continuité des analyses de Hérault, qui envisage la catéchèse, non comme un lieu de transmission du dogme, mais comme formant « un *fidèle* », c'est-à-dire comme un mode de mise en contact avec le dogme qui rend possible « l'avènement d'un individu, généralement jeune, en tant que "croyant" ; ce qui suppose à la fois l'établissement d'une relation personnelle avec Dieu et l'inscription dans une communauté de croyants ». (L. HERAULT, « Mais qu'est-ce qu'ils apprennent au « caté » ? », *op. cit.*, p. 2-3)

[885] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Corine et Jean, à Chambertin, en novembre 2015. L'année suivante, Jean profite du fait que soient présents des couples déjà mariés civilement pour orienter tout de suite la réflexion autour des motifs qui conduisent à désirer ajouter une union religieuse à l'union catholique : « Il y a deux couples mariés civilement. Qu'attendez-vous de plus en vous mariant à l'église ? Dans ce que vous dites, le mariage à

Cette manière de conduire la discussion rend manifeste que ce n'est pas sur les raisons du mariage que porte la question, mais bien sur les raisons du choix d'un mariage *religieux* – alors même que sont possibles d'autres formes d'engagement relativement proches, comme le mariage civil ou le pacs. Pour les fiancés, pourtant, et comme nous l'avons montré au chapitre II, se marier religieusement relève de l'évidence, au sens où il n'existe pas pour eux de raison particulière de s'engager dans cette union – ce qu'ils rappellent lorsqu'ils disent qu'« ils ne voyaient pas autrement[886] » leur mariage.

À travers cette question, les animateurs créent donc ce qu'on pourrait appeler « une exigence de justification[887] » : la question *pourquoi* demande non seulement des motifs, mais indique implicitement un conflit des motivations – si les raisons de l'action étaient évidentes, la question ne se poserait pas –, si bien qu'elle crée une situation d'« anicroche[888] ». Le format de la question invite les fiancés à renoncer à se rapporter à leur engagement dans le mariage comme *allant de soi*. Elle implique de sortir de « l'appel du présent » qui « les embarque dans le cours des choses[889] », de sortir de l'engagement dans l'action pour adopter sur celle-ci une posture réflexive et former à son sujet des représentations conscientes. Mais comment comprendre le fait que les préparateurs au mariage cherchent à générer chez les fiancés un questionnement réflexif sur la forme de leur union ? Dans la mesure où la naturalité et le sentiment d'évidence associés à une pratique religieuse peuvent être lus comme les indices de bonne santé d'une religion[890], pourquoi inhiber ces attitudes subjectives chez les fiancés et tenter de les convertir en une posture réflexive ?

Dans cette première partie, nous nous intéressons donc à la question « pourquoi se marier à l'église » qui ouvre invariablement les séances CPM et donne sa forme à un travail réflexif où il s'agit de se ressaisir à partir de trames convoquant la religion. Nous montrerons qu'elle constitue un dispositif où l'injonction porte sur une manière de lier son identité de couple à une identité catholique. Parce que la question

---

l'église permet d'arriver à votre vision du mariage ? » (Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Corine et Jean, à Chambertin, en février 2016)

886 Nous renvoyons ici aux données présentées dans la partie 2.1 du chapitre II, et plus précisément aux données des Tableau 3 et Tableau 4.

887 Le concept d'exigence de justification met en lumière que, dans certaines situations, les individus doivent revenir sur les motifs de leur action, et cela, d'une manière contrainte, comme le rappelle Boltanski : « Notre ambition était de considérer que dans certaines situations – pas dans toutes évidemment – particulièrement dans les situations où les relations de force sont relativement équilibrées, *s'imposait* aux personnes une exigence de justification. Qu'elles *devaient* justifier leur jugement. » (C. BLONDEAU et J.-C. SEVIN, « Entretien avec Luc Boltanski, une sociologie toujours mise à l'épreuve », *ethnographiques.org*, nº 5, avril 2004)

888 C'est dans ce que Boltanski et Thévenot appellent des « anicroches » que l'exigence de justification et le type de retour réflexif qu'elle produit deviennent les plus visibles : « Pour accéder au retour réflexif, il faut donc s'intéresser en priorité aux anicroches qui conduisent l'acteur, même en dehors de la présente d'autres êtres humains et *a fortiori* s'il est engagé dans une action commune avec eux, à expliciter des attentes à l'égard des choses ou des personnes impliquées. » (L. BOLTANSKI et L. THEVENOT, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991, p. 428)

889 *Ibid.*, p. 438.

890 C'est ce que met notamment en valeur Yves Lambert dans son ouvrage *Dieu change en Bretagne*, lorsqu'il fait de la disparition progressive de l'évidence attachée à la socialisation religieuse l'un des signes du recul ou de « l'effondrement » du catholicisme : « L'autre changement important, c'est le fait que la socialisation religieuse *n'aille plus de soi* ». (Y. LAMBERT, *Dieu change en Bretagne*, *op. cit.*, p. 271 ; c'est nous qui soulignons) Il oppose cette tendance à une pratique de la religion ancrée dans l'évidence et l'habitude, qui caractérisait l'époque d'une « civilisation paroissiale » fondée sur un « catholicisme intégral ». (voir : *Ibid.*, p. 23-233)

« *pourquoi* » détermine un rapport d'étrangeté à soi-même en demandant de justifier des pratiques semblant évidentes, elle amène à convoquer et à revendiquer un « moi profond » caractérisé par sa proximité affective avec les valeurs de l'Église.

1.1 Un choix qui n'en est pas vraiment un

À la question des animateurs, les fiancés ne manquent pas de rappeler que, s'ils se marient à l'église, c'est parce que « c'est comme ça qu'il faut faire », qu'ils ne l'auraient pas « vu autrement », que, pour leurs familles, ça n'aurait pas été « un vrai mariage » s'il n'avait pas eu lieu à l'église[891]. On retrouve par exemple ces idées diversement exprimées lors d'une soirée CPM conduite par Laurent et Nadine, où le terme d'« évidence » résonne d'ailleurs comme un écho entre les différentes réponses à la question[892].

> Néphélie prend la parole, raconte qu'elle a été élevée dans la religion et explique qu'elle est rassurée d'être en couple avec un catholique, précisant que « de nous jours, c'est rare ». Laurent tente alors de réorienter son récit : « Qu'est-ce qui pousse à… ? Pourquoi… ? » Néphélie souligne que pour elle c'était *évident*, qu'en se mariant à l'église, elle pourrait mettre sa vie de couple dans la vie de Dieu, que cela lui permettrait de surmonter les soucis et les difficultés. C'est ensuite Sylvia qui prend la parole : sa famille est très catholique et a fait de nombreuses allusions pour pousser le couple à se marier. […] Marc-Antoine intervient et explique qu'il voit dans le mariage catholique toute une dimension symbolique, mais aussi une dimension sociologique. Il lui semblait donc *évident* qu'il devait se marier à l'église. Puis Nina fait un récit de sa rencontre amoureuse moins circonstancié que les autres fiancés et explique aussi le choix de se marier par le motif de *l'évidence*. Joël, son conjoint, intervient pour dire que le mariage est pour lui une *évidence*. Il poursuit en expliquant qu'il est « croyant à [s]a façon » et souligne qu'il voulait une entité, quelle qu'elle soit (« de n'importe quel nom ») pour son mariage[893].

Certains soirs, le terme « évidence » n'est pas autant employé. Dans ce cas, c'est l'utilisation par les fiancés de tournures négatives qui rend extrêmement palpable le fait que l'engagement dans le mariage catholique est bien moins l'objet d'une décision qu'il ne repose sur une certaine spontanéité :

---

[891] Voir la typologie des raisons du mariage présentées dans la partie 2.1 du chapitre II, que nous avons synthétisées dans le Tableau 3 et le Tableau 4.

[892] On notera que les arguments donnés par les fiancés ne sont pas du tout spécifiques au CPM de Chambertin. Un article de Liliane Voyé de 1991 met ainsi en évidence que lorsque l'anthropologue demande à des jeunes gens les raisons pour lesquelles ils souhaitent se marier catholiquement, les réponses données sont tout à fait semblables, convoquant la tradition et la répétition de ce qui est connu : « Mais pour ces jeunes comme pour tous les autres, si le mariage civil est requis pour des raisons rationnelles, le mariage religieux est légitimé par le souci de "ne pas choquer", "ne pas peiner", "ne pas contrarier" les parents et de "garder des liens" avec eux. Nombre d'entre ces jeunes insistent ainsi sur leur relation affective avec leurs parents, ajoutant à cela soit la référence à la tradition familiale ("Je ne sais pas expliquer : j'ai été élevé là-dedans, c'est une tradition dans la famille" ; "Dans ma famille, cela a toujours été une tradition et ce n'est pas moi qui vais la changer !"), soit les convenances du milieu auquel ils appartiennent par leur famille ("Je ne sais pas ; … pour leurs amis, leurs relations"). » (L. VOYE, « Les jeunes et le mariage religieux : une émancipation du sacré », *Social Compass*, vol. 38, nº 4, 1991, p. 407)

[893] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM menée par Nadine et Laurent, à l'église de Chambertin, en janvier 2015. C'est nous qui soulignons.

> Gaëlle explique qu'elle vient d'une famille croyante, qu'aujourd'hui elle pratique moins, mais qu'*elle n'envisagerait pas de se marier hors de l'Église*. Puis Adrien intervient, en s'appuyant sur ce qui a été dit plus tôt par Maël : il est baptisé, mais pas pratiquant. Pourtant, dit-il, *il ne se voyait pas ne pas se marier à l'église* ; il voulait la bénédiction de Dieu pour son mariage[894].
>
> Pauline explique qu'elle n'a pas été élevée dans une famille pratiquante, même si elle est catholique – elle a été baptisée et a été dans une école catholique jusqu'en terminale, elle a fait sa profession de foi et sa confirmation. Elle n'a pas une foi forte, mais la question est importante pour elle : elle est non pratiquante, mais *il n'est pas envisageable pour elle de se marier ailleurs qu'à l'église*[895].

Ces tournures négatives mettent en évidence que le mariage catholique ne se donne pas aux fiancés comme l'objet d'un *choix* à proprement parler : ils ne décrivent pas les choses comme s'ils avaient eu à trancher entre une diversité de possibles. La justification par l'évidence témoigne de ce que le choix de se marier religieusement n'a pas fait l'objet d'une réflexion préalable – qu'au contraire il relevait de ce qui est considéré comme devant avoir lieu sans que cela fasse l'objet de questionnement[896]. En ce sens, parler d'évidence peut être considéré comme un ressort d'évitement de la question : en mobilisant ce concept, on coupe court à l'exigence de justification qu'implique la question.

En associant leur décision à un sentiment d'évidence, les fiancés soulignent que cette conduite appartient pour eux à un « *cadre de référence*[897] », constitué par l'ensemble des expériences passées auxquelles ils ont eu accès – les leurs ou celles de ses proches – et déterminant les expériences possibles. C'est dans nos entretiens que les couples explicitent le plus clairement cette idée[898]. Ces derniers, là encore, expliquent se marier catholiquement *parce que c'est comme ça qu'on fait dans la famille*, signifiant plus ou moins explicitement qu'ils reproduisent ce qu'ils ont déjà vu faire – ce stock d'expériences passées fonctionnant pour eux comme un modèle disponible pour configurer ce qui relève du possible ou du souhaitable. C'est par exemple ce que met en évidence Stéphanie alors que je lui demande pourquoi elle a articulé son mariage à une messe :

---

894 Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Anne et Erwann, à Chambertin, en mars 2015. C'est nous qui soulignons.

895 Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Corine et Jean, à Chambertin, en novembre 2015. C'est nous qui soulignons.

896 On reprend ici la définition que le sociologue Alfred Schütz propose des vécus « allant de soi » : « La première série se compose des expériences de l'acteurs, et des opinions, croyances, hypothèses, s'appliquant au monde physique et social, qu'il prend pour allant de soi au moment de sa projection. Cette série d'expériences a jusqu'à présent résisté à l'épreuve, et est donc acceptée comme donnée sans que cela fasse question, bien que ce ne soit le cas que "jusqu'à nouvel ordre". » (A. SCHÜTZ, *Essais sur le monde ordinaire*, Paris, le Félin-Kiron, 2007, p. 79)

897 « Toute interprétation est fondée sur une réserve d'expériences antérieures, qui sont nos propres expériences et celles transmises par nos parents et nos professeurs. Elles fonctionnent comme un cadre de référence sous la forme d'une "connaissance disponible". » (A. SCHÜTZ, « Sur les réalités multiples », dans *Le chercheur et le quotidien. Phénoménologie des sciences sociales*, Paris, Klincksieck, 2008, p. 105)

898 Lors des entretiens, il m'est arrivé de poser aux fiancés la question qui leur était adressée à l'occasion des séances CPM, ce qui me permettait notamment de relever si, quand ils étaient seuls avec moi, les couples mobilisaient d'autres formes de justification que dans le cadre de la préparation au mariage. Il arrivait aussi qu'ils explicitent spontanément les raisons de leur mariage religieux – ce qui rendait alors palpable qu'ils avaient intériorisé une certaine manière de se présenter.

Stéphanie – Chez moi, il y a eu très peu de mariages, mais en tout cas, chez toi, tous les mariages, il y en a aucun où il y a pas eu la messe. Je pense que c'est surtout pour ça qu'on a choisi ça. Ça aurait été mal vu chez toi qu'on fasse juste une bénédiction nuptiale. Sachant qu'on est tous les deux déjà baptisés.
Xavier – Ouais.
Stéphanie – Je pense que ça s'est même pas vraiment posé comme question, non ?[899]

Deux thèmes se dégagent de cet échange. D'abord, en soulignant que « ça s'est même pas vraiment posé comme question », Stéphanie met en évidence que l'ensemble des expériences passées fonctionnent comme un stock de modèles pour les possibles futurs[900] – si bien que la socialisation des fiancés les amène à ne pas imaginer d'autre modalité d'union que celle habituellement pratiquée par leur famille. Par ailleurs, l'expression « ça aurait été mal vu » montre que les désirs et attentes prêtés aux proches limitent l'horizon des possibles. Le partage d'un cadre de référence favorise ainsi un processus d'attribution d'intentions et de représentations à autrui qui oriente la manière dont on se rapporte à ses propres choix. Les fiancés se marient religieusement car, disent-ils, cela va tellement de soi pour leur famille, qu'ils ne veulent ni choquer leurs proches, ni faire l'objet d'une déconsidération de leur part. C'est ce que montre l'emploi de l'expression « vilain petit canard » employé par Xavier lors d'un échange avec Stéphanie ou l'explicitation par Marc-Antoine du fait qu'il se marie religieusement pour que son union soit reconnue par sa famille :

Xavier – [Mon frère] s'est marié à l'église. Mais bon, je pense que c'est un peu comme nous.
Stéphanie – […] Je pense que lui ça lui tenait à cœur, comme toi ça te tient à cœur. Enfin, ou alors…
Xavier – Oui, mais comme… tout comme aussi il y a aucun cousin qui ne s'est pas marié à l'église. Alors tu vois c'est…
Stéphanie – Tu veux dire que c'est plus la pression sociale et familiale qui fait que tu le fais ? Hmm, pour moi c'était que c'était important.
Xavier – Non, bien sûr. C'est important, mais dans le fond si ça se trouve, ça vient de là. Ça vient de cette pression comme tu dis. C'est pas le bon terme mais… Tout le monde l'a fait dans la famille, bon ben voilà… [il rit] Je peux pas être le vilain petit canard non plus ![901]

Marc-Antoine – Le mariage n'a pour moi de sens que si jamais il est reconnu par l'entourage, et s'il est vécu comme tel par l'entourage, et pour qu'il soit vécu comme important il faut

[899] Entretien semi-directif d'une heure, réalisé en mars 2015 auprès de Xavier et Stéphanie, chez eux, à Chambertin.

[900] Comme le met en évidence Schütz à propos du monde « pris pour allant de soi » : « Les expériences non questionnées sont dès le départ utilisées comme des expériences typiques, c'est-à-dire comme comprenant des horizons ouverts d'expériences similaires. » (A. SCHÜTZ, *Essais sur le monde ordinaire*, *op. cit.*, p. 79)

[901] Entretien semi-directif d'une heure, réalisé en décembre 2014 auprès de Xavier et Stéphanie, chez eux, à Chambertin.

qu'il soit catholique. Et si y'a pas de mariage catholique, je pense, c'est comme si on n'était pas mariés je pense.[902]

C'est donc la socialisation passée des fiancés et leur rapport de déférence au modèle familial – en tant qu'ils dessinent le champ de ce qui « va de soi » pour eux –, qui, bien plus que leur propre décision, innervent leur conduite – conduite dont il serait d'ailleurs erroné de dire que c'est la « leur », puisqu'ils ne reconnaissent pas nécessairement en elle le reflet de leurs motivations individuelles[903]. C'est, du moins, ce qui transparaît des échanges que nous avons lors des entretiens. J'ai ainsi été frappée de constater que ces registres de justification – « je peux pas être le vilain petit canard », « ça aurait été mal vu », etc. – ne sont en revanche jamais mobilisés pour répondre à la question des animateurs « pourquoi se marier à l'église ? »[904]. L'écart entre les manières de s'exprimer en entretien et en session CPM montre que l'injonction à la justification qu'implique la question n'est pas la même en fonction du contexte interactionnel dans lequel elle est formulée.

1.2 Trouver des justifications légitimes : revenir à un « moi profond » catholique

Dans le cadre des sessions, la question « pourquoi se marier à l'église ? » présente une double particularité : d'une part, elle oblige les fiancés à adopter une posture réflexive sur une décision relevant pourtant de l'allant de soi pour eux ; d'autre part, invite à convoquer pour cela des raisons qui semblent acceptables dans le contexte de la soirée CPM. Alors même que la question enjoint les fiancés à formuler une justification qui les contraint à abandonner le rapport de spontanéité qu'ils entretenaient à leur action, le contexte interactionnel produit parallèlement une distinction entre justifications légitimes et illégitimes[905].

---

[902] Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en janvier 2015 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, dans un bar de Chambertin, à côté de l'église.

[903] Schütz souligne à cet égard que « toute connaissance prise pour allant de soi comporte une structure fortement socialisée, c'est-à-dire qu'elle est supposée être prise pour allant de soi non seulement par *moi*, mais par *nous*, par "tout le monde" (en réalité "par toute personne qui est des nôtres"). Cette structure socialisée donne à ce type de connaissance un caractère objectif et anonyme : elle est conçue comme étant indépendante des circonstances de ma biographie personnelle. » (A. SCHÜTZ, *Essais sur le monde ordinaire*, *op. cit.*, p. 80)

[904] Il apparaît ainsi que, lorsque les fiancés les plus éloignés de l'Église répondent à cette question en soulignant que les attentes de leur entourage ont contraint leur choix, ils ne manquent néanmoins jamais de nuancer cette réponse par la convocation d'un sentiment d'évidence personnel. On observe par exemple cela chez Nicolas, qui, à l'occasion de cette soirée CPM, ne dissimule pourtant pas ses réticences à l'égard de l'Églises : « Parce que Nicolas lui répond que le mariage est pour lui une "suite logique", une "alliance supplémentaire", Jean relance immédiatement une nouvelle question, et demande pourquoi, dans ce cas, ne pas se marier à la mairie. À cette question, Julien répond que cela n'était pas de son ressort, qu'il fait cela pour Aurélie et sa famille. Mais il précise : "Mais je le voyais pas non plus autrement." » (Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Corine et Jean, à Chambertin, en novembre 2015)

[905] Boltanski souligne que la justification d'un jugement oblige à discriminer des raisons acceptables de raisons qui ne le sont pas – si bien qu'il apparaît que le dispositif dans lequel émerge l'exigence de justification participe à constituer le contenu des réponses : « Si je dis par exemple : "je ne veux pas de cet étudiant", si on me demande pourquoi et si je réponds "parce qu'il a une tête qui me déplaît", ce n'est pas une justification qui va être considérée comme acceptable dans un conseil pédagogique. Les personnes sont capables de faire la différence entre des mauvaises raisons et des justifications acceptables, et elles le font sans arrêt dans le cours de la vie sociale. Nous avons cherché à construire un cadre d'analyse rendant compte de la forme que peuvent prendre, que doivent prendre ces justifications pour être recevables. » (C. BLONDEAU et J.-C. SEVIN, « Entretien avec Luc Boltanski », *op. cit.*)

Il apparaît en effet que la question des raisons du mariage religieux n'est jamais posée de manière isolée par les animateurs, mais s'articule toujours à des interrogations complémentaires dont la tournure incite à produire des réponses convoquant des sentiments ou affects personnels : « Pourquoi un mariage religieux ? Était-ce une décision *difficile* à prendre ? »[906] ; « Que va vous *apporter* un mariage religieux par rapport au mariage civil ? »[907] ; « Pourquoi *voulez-vous* mettre votre couple sous le regard de Dieu ? »[908]. Le terme « difficile » invite ainsi à produire une réponse mobilisant un rapport affectif à sa décision, quand les verbes « apporter » et « vouloir » incitent à lier sa réponse à la verbalisation de désirs personnels et subjectifs. L'injonction formulée par les animateurs contraint donc les participants à adopter une attitude réflexive sur leur décision en la ressaisissant, non en faisant référence à une absence de possibles alternatifs, mais à partir de la mise en évidence d'un rapport personnel à la religion catholique.

Les réponses des fiancés à la question permettent de distinguer plusieurs manières de décrire les raisons du mariage religieux à partir de la convocation d'un rapport personnel à la religion. D'abord, les couples peuvent inscrire cette décision dans une histoire et une lignée catholiques. Ainsi, Sylvia, en janvier 2015, expliquait que « sa famille était très croyante », ce qui faisait « que le fait de se marier à l'église était une vraie question »[909]. Ce format de réponse se distingue légèrement de celui mobilisé en entretien : loin d'affirmer qu'il n'était pas possible, vis-à-vis de la famille, de faire les choses autrement, il s'agit de souligner son appartenance à une culture catholique profondément ancrée – parce que familialement et traditionnellement transmise. Une deuxième manière de présenter les choses revient à rappeler son attachement à Dieu en soulignant la nécessité de s'unir sous son regard. Maël se présente par exemple comme baptisé et non pratiquant avant de souligner que « pourtant, il ne se voyait pas ne pas se marier à l'église : il voulait la bénédiction de Dieu pour son mariage »[910]. Dans ce cadre les fiancés mettent ainsi souvent en évidence que leur antipathie à l'égard du clergé ou leurs désaccords vis-à-vis de l'institution ne les empêchent pas de ressentir un attachement intime et profond envers Dieu. Les réponses tendent alors à opposer une appartenance socialement mesurable à l'Église à un sentiment personnel de confiance envers Dieu, comme le fait explicitement transparaître l'explication de Thierry : « Je veux donner ma parole pour quelque chose qui a de l'importance pour moi. Mais je me moque de la bénédiction du prêtre. Celle qui compte pour moi, c'est celle de Dieu. »[911] Enfin, une troisième manière de répondre à la question en mettant en évidence un rapport personnel à la religion revient à rappeler qu'on en partage intimement les valeurs. C'est par exemple le cas d'Emmanuel :

[906]Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Anne et Erwann, à Chambertin, en mars 2015 ; extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Anne et Erwann, à Chambertin, en avril 2016. C'est nous qui soulignons.

[907] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Corine et Jean, à Chambertin, en novembre 2015 ; c'est nous qui soulignons.

[908] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM à l'église de Gevrey, en décembre 2015 ; c'est nous qui soulignons.

[909] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM menée par Nadine et Laurent, à l'église de Chambertin, en janvier 2015.

[910] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Anne et Erwann, à Chambertin, en mars 2015.

[911] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Anne et Erwann, à Chambertin, en avril 2016.

> Il explique qu'il n'a pas grandi dans une famille pratiquante, que sa famille n'était pas même vraiment catholique. Sa fiancée abonde dans son sens. Mais il considère que ça fait quand même partie de sa culture : « Mes valeurs sont proches des valeurs catholiques ». Il raconte que pour le mariage, donc, il ne voulait pas passer à côté de l'église[912].

Ces trois modes de justification présentent des traits communs. Ils mettent en évidence la disjonction entre ce qu'on pourrait appeler un sentiment d'appartenance institutionnelle et un sentiment d'adhésion personnelle et intime. À la question « pourquoi ? », les fiancés opposent leur éloignement apparent de l'Église – qu'ils qualifient comme un simple rejet de l'institution et de ses discours – à leur attachement profond à des valeurs ou à une tradition communes. Dans leurs discours, ils distinguent ainsi un « moi social » peu lié à l'institution religieuse et un « moi profond » caractérisé par son attachement au catholicisme. Le dispositif interactionnel dans lequel est formulée la question « pourquoi se marier à l'église ? » enjoint les fiancés à adopter une attitude réflexive qui tranche avec la spontanéité qui caractérise leur mode d'engagement dans le mariage[913]. Mais la forme que prend cette attitude réflexive est elle-même organisée par le dispositif, qui contraint à justifier sa décision de se marier à l'église à partir de la description d'un attachement profond et personnel à l'église.

1.3 Justification et retour sur ce qui « va de soi » : subjectiver une identité catholique

La simple question « pourquoi se marier à l'église ? » peut ainsi être envisagée, dans le contexte de la préparation au mariage, comme une technique discursive participant à constituer la subjectivité. Sa forme et le contexte interactionnel dans lequel elle est formulée rendent moins possible une expression de ses intentions qu'elle ne construit la modalité d'un certain rapport à soi qui constitue ce « soi » en même temps qu'il entend le saisir[914]. Ici, la manière dont est formulé le questionnement adressé aux fiancés les enjoint à

---

[912] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Corine et Jean, à Chambertin, en novembre 2015.

[913] Parce que la réflexivité implique un retour sur l'agir passé qui force, précisément, à suspendre l'engagement même dans l'action, il n'existe pas d'articulation possible entre ces deux attitudes : « À vivre dans mon agir, je suis orienté vers la situation qui doit être produite par cet agir. Mais je ne vise pas alors les expériences que j'ai de ce processus en cours. Pour ce faire, je dois me retourner sur mon agir avec une attitude réflexive. Comme Dewey l'a dit un jour, je dois m'arrêter et réfléchir. Toutefois, si j'adopte cette attitude réflexive, ce n'est pas mon agir que je saisis. La seule chose que je puisse saisir est l'acte effectué (mon agir passé) ou, si l'agir continue pendant que je fais retour sur lui, les phases initiales déjà effectuées (mon agir actuel). » (A. SCHÜTZ, « Sur les réalités multiples », *op. cit.*, p. 111)

[914] Comme le souligne Judith Revel, la question de la subjectivité est notamment envisagée par Foucault à partir d'une « analyse des techniques à travers lesquelles les hommes, en travaillant le rapport qui les lie à eux-mêmes, se produisent et se transforment. » (J. REVEL, *Michel Foucault. Expériences de la pensée*, *op. cit.*, p. 173) Le travail de Foucault met ainsi en évidence que, si l'on s'intéresse à la production discursive comme à une technique à part entière, il est ainsi nécessaire de voir comment celle-ci organise un retour à soi qui constitue en même temps l'objet qu'il entend saisir. Dans « L'écriture de soi », Foucault insiste par exemple sur le fait qu'à travers des mises en récit de soi aussi diverses que les *hupomnêmata* (sortes de recueils de lectures, de réflexions entendues ou venues à l'esprit), la notation monastique ou le récit épistolaire de soi, ce ne sont pas les mêmes « soi » qui sont constitués. (Voir : M. FOUCAULT, « L'écriture de soi », dans *Dits et écrits, 1954-1988. II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1234-1249) Il est donc important de rappeler que selon Foucault, le soi n'a pas de contenu ou de forme propre, il dépend fondamentalement des techniques qui, en prétendant le saisir, le constituent (voir : M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, Paris, J. Vrin, 2013, p. 90)

présenter ce « soi » comme un soi « profond » et « authentique », distinct de l'identité sociale et porteur de valeurs religieuses constituantes. Cette première question est l'occasion pour les couples de construire une narration où ils mettent en scène ce qu'Erving Goffman appelle un « cycle de l'affiliation[915] » : les fiancés évoquent l'origine de leur appartenance religieuse – qui est le plus souvent familiale, les fiancés ayant choisi la conversion ou le baptême étant très rares[916] –, puis font le récit d'une rupture, le plus souvent à l'adolescence – récit qui présente l'intérêt d'être mis au passé, ce qui, implicitement, laisse entendre que le mariage peut être le signe d'un retour vers ou d'un apaisement à l'égard de la religion. C'est dans ce contexte qu'ils apprennent parallèlement à subjectiver un « moi profond » présenté comme intimement attaché à un sentiment religieux diffus mais ancré.

On comprend mieux, dès lors, pourquoi la revue *Accueil Rencontre* souligne que les réponses à la question « pourquoi » rendront possible « un dialogue profond […] faisant découvrir quelque chose sur Dieu[917] ». Elle constitue en effet une technique discursive dans le cadre de laquelle les fiancés sont enjoints à revenir sur leur engagement dans le rituel à partir d'une réflexion sur leur identité et donc à reconfigurer leurs récits de vie à partir de leur décision de participer à un rituel catholique. Cela apparaît notamment à l'occasion des entretiens, où les fiancés, après avoir souligné leur éloignement de la religion, font de la préparation au mariage un moment de reconfiguration de leur rapport à leur identité religieuse.

> *Sylvia* – Nous on n'est pas du tout pratiquants.
> *Marc-Antoine* – Si. Enfin « on n'est pas du tout pratiquants »…
> *Sylvia* – C'est un peu exagéré. Enfin, pas du tout par rapport à nos familles. […] Bah, on est moins pratiquants depuis quoi ? Depuis qu'on est à la fac.

[915] À propos des individus porteurs d'un stigmate, Goffman souligne : « Il y a ainsi tout un "cycle de l'affiliation", suivant lequel l'individu en vient à accepter les occasions qui s'offrent à lui de participer au groupe, ou bien à les rejeter alors qu'il les acceptait auparavant. Une vacillation analogue affecte les croyances quant à la nature du groupe des siens et quant à celle des normaux. Ainsi, il est fréquent que l'adolescence (associée à l'influence du groupe des pairs à l'école secondaire) amène un net déclin de l'identification aux siens, en même temps qu'un accroissement marqué de l'identification aux normaux. » (E. GOFFMAN, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éditions de Minuit, 1989, p. 52-53) Nous voudrions d'ailleurs relever que la comparaison avec les stigmatisés est d'autant plus justifiée que les catholiques se vivent et se décrivent régulièrement comme stigmatisés en tant que groupes. Une animatrice de Gevrey, Anne-Clotilde, a ainsi introduit une journée des fiancés par cette anecdote : au bureau, on lui a demandé si elle était pratiquante, et lorsqu'elle a répondu de manière positive, la personne s'est exclamée : « Tu vas quand même pas à la messe ?! » (Extraits de carnet de terrain lors de la journée des fiancés organisée par le CPM de Gevrey, à l'église de Gevrey, en mars 2015) De son côté, Franck, catholique pratiquant, me raconte lors d'un entretien : « Quand je suis arrivé à Corton, là, quand tu dis que tu es catholique… déjà que t'es croyant… Bon. Et là on te catalogue comme le mec, voilà, le cliché hyper rigide et le mec à qui tu peux pas parler […]. » (Entretien semi-directif de deux heures et demies, réalisé en avril 2016 auprès de Franck et Léonie, chez eux, à Chambertin) Sur ces questions, voir Y. RAISON DU CLEUZIOU, *Qui sont les cathos aujourd'hui ?*, *op. cit.*, p. 263-271.

[916] C'est notamment le cas d'Aurélie, qui a choisi de se faire baptiser à 10 ans, mais précise qu'elle n'a pourtant pas voulu aller plus loin, qu'elle n'était pas à l'aise avec l'Église et les membres de sa paroisse. Elle souligne qu'elle a été baptisée dans une paroisse qui demandait vraiment qu'on aille à la messe tous les dimanches, qu'à ce moment-là elle était préadolescente et que comme sa famille ne la suivait pas dans son catholicisme, elle devait s'investir seule. Elle a donc choisi de s'éloigner de l'Église (Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Corine et Jean, à Chambertin, en novembre 2015).

[917] J.-J. SALVETAT, « Foi et sacrement de mariage », *op. cit.*, p. 10-12.

Marc-Antoine – Mais en revanche, quand on est tous les deux, on va pas à la messe ensemble. Même si ça fait pas mal de fois qu'on se dit qu'on aimerait bien y retourner.
Sylvia – Ouais. Ça fait partie des trucs qui m'ont un peu fait changer. Le fait de choisir de se marier à l'église, ça fait forcément réfléchir de se dire pourquoi on va à l'église, gnagnagna, donc… c'est que depuis qu'on est fiancés qu'on a émis l'idée d'aller à la messe que tous les deux ensemble. On l'a encore jamais fait.
Marc-Antoine – Ah c'était inimaginable avant ! [Il rit][918]

Stéphanie – J'ai fait mon baptême quand j'étais bébé. Ma première communion et ma profession de foi. Et après je me suis arrêtée. Parce que je me suis fait virer du caté. À l'école. Et c'est là que… c'est là que, je sais pas si ça a été ma forme de crise d'adolescence ou pas, mais quoi qu'il en soit j'en pouvais plus de la religion et c'est pour ça que je m'en suis éloignée, *de ce moment-là à aujourd'hui*. […] J'avais pas spécialement envie de me marier à l'église par contre. […] Je dirais pas que j'ai fait ça pour faire plaisir à Xavier parce que si j'avais vraiment pas voulu je l'aurais pas fait, mais au fond j'avais peut-être envie de voir si j'avais changé de regard par rapport à l'Église, est-ce que c'était le fait que j'étais jeune qui fait que je me suis écartée de la religion ou pas.[919]

La question crée ainsi le contexte d'une négociation collective au cours de laquelle fiancés et animateurs tentent de cerner cette identité catholique qui les lie parce qu'elle fait du rituel de mariage un événement qui va de soi. La préparation au mariage, par les techniques de réflexivité qu'elle met en place, constitue ainsi l'identité catholique – qui se donnait pourtant préalablement aux fiancés comme une évidence pré-réflexive – en problème, en objet de questionnement et de discussion[920].

L'injonction à se ressaisir à partir d'une identité ou d'un attachement religieux donne finalement sa forme à un double processus de subjectivation. D'une part, le dispositif conduit les fiancés à chercher des motifs à leur action, c'est-à-dire, *in fine*, à se constituer comme sujets personnellement responsables de leur engagement dans le mariage catholique – faisant ainsi de la réalisation de ce rituel un reflet de leur volonté individuelle[921]. En même temps, parce que ce tournant réflexif est opéré dans un contexte où ils se

[918] Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en janvier 2015 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, dans un bar de Chambertin, à côté de l'église.

[919] Entretien semi-directif d'une heure, réalisé en décembre 2014 auprès de Xavier et Stéphanie, chez eux, à Chambertin ; c'est nous qui soulignons.

[920] Si l'on suit les travaux de William Garriott et Kevin Lewis O'Neill, cette dimension n'est d'ailleurs propre ni au CPM ni, plus largement, aux catholiques, mais doit être comprise comme un élément essentiel de la spécificité chrétienne : pour ces auteurs, « le problème de déterminer *qui est un chrétien*, question centrale à laquelle se confrontent ceux qui veulent développer une anthropologie comparée du christianisme » est un puissant levier d'analyse parce que cette question « n'est pas limitée aux anthropologues mais est importante source de débats au sein de et autour des communautés chrétiennes elles-mêmes. » (W. GARRIOTT et K. L. O'NEILL, « Who is a Christian? Toward a dialogic approach in the anthropology of Christianity », *Anthropological Theory*, vol. 8, nº 4, 2008, p. 383 ; c'est nous qui traduisons.)

[921] De ce point de vue, nous voudrions relever que, si une des spécificités de la situation que nous étudions est que la question « pourquoi » n'est pas posée par le chercheur, mais par les animateurs eux-mêmes, les effets de la question

découvrent appartenir à un collectif d'individus partageant un même rapport intuitif à ce rituel, cette subjectivation s'opère dans un cadre précis, qui est celui d'une réflexion sur l'identité catholique qui est *a priori* le commun qui justifie le partage d'un même sentiment à l'égard du rituel. On apprend ainsi à se ressaisir comme sujet, mais selon une certaine modalité : il s'agit de revenir au « soi » désirant se marier à l'église en le liant fondamentalement à une certaine identité – l'identité catholique – dont il s'agit en même temps de déterminer collectivement la nature et les limites. Les fiancés sont conduits à réinterroger les catégories auxquelles ils se sont longtemps sentis assignés et à les ressaisir d'une nouvelle manière : moins comme des identités sociales fixées de l'extérieur que comme pouvant être subjectivement investies[922].

2. Quand lire c'est se faire : de la lecture des textes catholiques à la ressaisie de soi

Les premières questions posées à l'occasion des soirées CPM constituent un dispositif favorisant l'acquisition d'une attitude de réflexivité. La question « pourquoi se marier à l'église ? » présente de ce point de vue une double spécificité. D'abord, elle vise moins la constitution d'une interlocution ou d'une situation de communication que l'assimilation d'une capacité à se retourner vers soi : comme dans la majorité des activités de la préparation au mariage, l'objet de l'attention ne sont pas les réponses faites, que les animateurs ne commentent en fait que peu. Ces questions présentent ainsi la spécificité de ne pas réellement interroger les fiancés sur leur rapport à la religion, mais de les conduire à *se* poser ces questions. Par ailleurs, les questions sont formulées de telle sorte qu'elles lient intimement le fait d'apprendre à adopter une attitude réflexive et à ressentir la nécessité d'investir une telle posture[923]. Ce n'est donc pas seulement l'attitude de questionnement qui est ainsi acquise : la mise en forme des questions détermine à la fois la recherche d'une *disposition* à la réflexivité et la *forme* de ce retour sur soi.

---

sur les individus qui doivent y répondre n'en demeurent pas moins semblables à ceux produits par la sociologie spontanée dénoncée par Bourdieu, Chamboredon et Passeron dans *Le métier de sociologue* : « en s'armant par exemple de concepts comme celui de "motivation" ou en s'attachant par prédilection aux questions de *decision-making* », on revient à un sujet « entendant rester maître et possesseur de lui-même et de sa propre vérité, ne voulant connaître d'autre déterminisme que celui de ses propres déterminations […]. » (P. BOURDIEU, J.-C. CHAMBOREDON et J.-C. PASSERON, *Le métier de sociologue*, *op. cit.*, p. 32)

922 On retrouve ici une distinction thématisée par Goffman dans *Stigmate* : « La nature des identités sociale et personnelle, que nous nous sommes efforcé jusqu'à présent de distinguer, n'est pleinement compréhensible que si, les ayant regroupées, on les oppose toutes deux à ce qu'Erickson et d'autres ont nommé l'identité "pour soi", l'identité "sentie", c'est-à-dire le sentiment subjectif de sa situation et de la continuité de son personnage que l'individu en vient à acquérir par suite de ses diverses expériences sociales. Avant tout, l'identité personnelle et l'identité sociale d'un individu ressortissent au souci qu'ont les autres de le définir. […] À l'inverse, l'identité pour soi est avant tout une réalité subjective, réflexive, nécessairement ressentie par l'individu en cause. » (E. GOFFMAN, *Stigmate*, *op. cit.*, p. 127)

923 Le temps de l'échange sur les raisons du mariage catholique n'est pas le seul moment où les fiancés sont conduits à revenir réflexivement sur eux à partir du prisme de leur rapport à la religion. On retrouve les mêmes mécanismes dans les discussions sur la foi, comme en janvier 2015, où Nadine clôt la deuxième séance par un temps d'échange sur la foi, au cours duquel elle souligne que le mariage est un bon moment pour *se demander* « où j'en suis de ma foi ? » (Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM menée par Nadine et Laurent, à l'église de Chambertin, en janvier 2015)

Après avoir montré, dans la première partie, la manière dont l'entrée dans la préparation est mise sous le signe d'une réflexivité amenant à chercher à ressaisir un « moi profond » en le liant à une identité catholique qui n'est plus sociale mais subjectivement vécue, nous voudrions, dans cette seconde partie, franchir un pas supplémentaire et analyser la manière dont, dans ce contexte interactionnel spécifique, les textes bibliques servent de supports à partir desquels réfléchir à soi et son couple. Comme le souligne Laurence Hérault à propos du catéchisme, pour rendre compte de la manière dont les fiancés sont mis en contact avec des contenus doctrinaux, il est nécessaire de sortir du modèle de l'« *enseignement* religieux » au profit de celui de « l'apprentissage » :

> Au "caté", nous sommes rarement face à des individus (en l'occurrence des enfants) qui enregistrent (ou non) des savoirs déclaratifs sur Dieu mais bien plutôt face à des enfants qui apprennent à comprendre, c'est-à-dire à utiliser correctement et efficacement des énoncés […][924].

À partir d'une description des exercices au cours desquels sont lus et commentés les textes, nous montrerons précisément que la catéchèse proposée aux fiancés, comme celle proposée aux enfants dans le cadre du catéchisme, ne consiste pas à transmettre des savoirs déclaratifs devant être intégrés, mais bien à apprendre à utiliser ces énoncés – la différence entre la préparation au mariage et le catéchisme portant sur le fait que, dans la première, « apprendre à utiliser » désigne un processus par lequel les fiancés apprennent à mobiliser les schèmes contenus dans ces énoncés pour se rapporter à eux et se décrire[925]. À partir de l'étude des exercices de lecture de textes, nous montrerons ainsi que les dispositifs de mise en contact avec les éléments doctrinaux donnent sa forme à un processus de subjectivation de la morale chrétienne – où celle-ci n'est plus appréhendée comme une loi à laquelle se soumettre mais comme un projet à habiter qui caractérise un mode d'être catholique.

2.1 Une lecture par identification et réflexion

J'ai souvent été frappée, en me rendant aux sessions de préparation au mariage, par le fait que les textes et le dogme sont généralement peu connus par les fiancés – que ceux-ci soient ou non pratiquants. Certaines paraboles majeures – comme celle du Fils Prodigue – leur sont inconnues, le nombre de sacrements fait l'objet d'une hésitation, les paroles des prières ou de chants ne sont que rarement maîtrisées. J'observais une déconnexion entre l'engagement religieux – quelles que soient ses formes et son intensité – et la connaissance des contenus supposés être le cœur de la doctrine[926]. J'ai par exemple été étonnée de

[924] L. HERAULT, « Mais qu'est-ce qu'ils apprennent au « caté » ? », *op. cit.*, p. 3.

[925] Dans le cas du catéchisme, comme le souligne Hérault, *comprendre* les énoncés consiste à apprendre à les manier de manière correcte, et non à les mobiliser comme supports de réflexivité – le dispositif n'étant donc pas rigoureusement identique.

[926] Ce qui n'empêche pas par ailleurs que, pour certains, l'engagement religieux se traduise par la volonté de mieux comprendre la théologie et de se former à la lecture des textes. C'est le cas de Franck et Léonie, qui ont choisi de suivre une formation théologique de trois ans. Cependant, ce phénomène semble rare : je n'ai eu connaissance d'aucune autre initiative de ce genre pendant que je menais mon terrain.

constater que Camille et Cédric – tous deux pratiquants, chefs scouts et proches du prêtre les préparant au mariage – avaient autant de difficultés à rendre compte du sens des textes de la Bible lus en sessions que d'autres couples se disant ouvertement peu pratiquants. Ainsi, lors d'une séance s'ouvrant par une lecture du *Livre de Jérémie*, les questions de compréhension sur le texte posées par le prêtre mettent le couple dans l'embarras :

> Alors que Camille a fini de lire le texte, le père François se met à commenter la notion d'« alliance » et souligne l'importance de repartir de son sens dans les Textes. « Il faut faire appel à vos souvenirs de caté ! » lance-t-il aux fiancés, avant de demander : « c'est quoi l'Ancienne Alliance ? » Il répond alors lui-même que c'est de la sortie d'Égypte qu'il est question. Il enchaîne sur une nouvelle question : « Qu'est-ce qui se passe pour Moïse ? » Le couple hésite ; Camille se lance : « Dieu lui donne les Tables de la Loi. » Le père François demande alors : « Qu'est-ce que Dieu promet ? » Il y a une hésitation chez les deux fiancés. Camille finit par s'exclamer : « On est nuls ! » Le père François lui répond : « Mais non, c'est parce que je vous prends à froid ! » Cédric propose une réponse ; comme le père François lui demande de la compléter, on voit que ce n'est pas ce qu'il attendait[927].

Même chez les fiancés les plus proches de l'Église, l'engagement religieux ne coïncide pas nécessairement avec la connaissance des textes mais prend plutôt la forme d'un investissement pratique dans la vie de la paroisse[928]. Dans ce contexte, la préparation au mariage est notamment une manière de (re)construire un pont entre les fiancés et la lecture des textes religieux. Selon quelles modalités concrètes cette lecture s'opère-t-elle ? Pour répondre à cette question, nous présenterons trois activités au cours desquelles les fiancés sont amenés à lire et commenter les textes : l'atelier de lecture des Évangiles au cours de la journée de préparation au mariage ; l'exercice des « phrases pique » et des « phrases cœur » du CPM de Gevrey ; l'articulation entre lecture de textes et réponses à des questions personnelles dans le cadre de la préparation du père François. Nous présenterons enfin des exercices réalisés en formation d'animateurs, pour montrer que les techniques de lecture des textes évoquées ici ne sont pas mobilisées exclusivement pour des individus supposés éloignés de l'Église.

[927] Extraits de carnet de terrain lors d'une séance de préparation au mariage par le père François, à l'église de Chambertin, en décembre 2015.

[928] Dans son livre, Olivier Bobineau met ainsi en évidence que la sociabilité paroissiale doit être comprise comme le « développement de relations sociales d'inter-connaissance et d'interreconnaissance engendrées au sein du dispositif paroissial. » (O. BOBINEAU, *Dieu change en paroisse*, *op. cit.*, p. 297) Il montre que l'engagement dans la vie de l'Église passe plutôt par la participation à des associations ou à des équipes – les fidèles étant ainsi caractérisés par leur engagement dans des projets pratiques. De ce point de vue, souligne l'auteur, la forme de l'engagement religieux en France est singulière, puisqu'il constitue des affinités intersubjectives qui donnent lieu à un investissement dans la vie politique et sociale. (*Ibid.*, p. 314)

2.1.1 L'atelier de lecture des Évangiles du CPM de Chambertin : une lecture affective des textes

Lors des journées de préparation de la cérémonie du CPM de Chambertin, les fiancés sont invités, à l'issue d'une présentation des séquences qui constituent la cérémonie de mariage[929], à s'engager dans un petit atelier. On installe les tables de manière à créer des groupes de six participants et on distribue à chaque fiancé une feuille avec trois textes tirés des Évangiles. Au moins un animateur vient s'installer à chaque table. Sont alors données les consignes : il faut se mettre en situation et faire *comme si* on devait choisir un des textes de sa propre cérémonie parmi les extraits proposés[930]. Les fiancés doivent lire les textes chacun de leur côté, puis expliquer à leur conjoint lequel ils ont choisi et pourquoi. Ensuite, les deux fiancés doivent discuter entre eux de leurs décisions respectives et produire un choix de couple – à l'issue de quoi se mettra en place un échange collectif avec le reste du groupe. Les modalités de la lecture des textes sont donc importantes : les fiancés s'y rapportent en sachant qu'ils doivent opérer un choix. La lecture n'est pas « gratuite » et elle n'est pas non plus tournée vers l'exégèse ou la compréhension : c'est une lecture intéressée, qui favorise une approche affective des textes – générant le plus souvent des commentaires prenant la forme de phrases orientées autour de « j'aime » / « je n'aime pas », ou « ça me choque » / « ça me parle »[931]. Cela est renforcé par le fait que les consignes données aux fiancés sont parfois accompagnées d'injonctions à chercher des résonnances entre les textes et leur expérience. Ainsi, en février 2015, Louise annonce le temps donné à la lecture des textes – cinq minutes – puis ajoute : « Peut-être que dans ces textes vous trouverez des échos à ce que vous avez vécu[932] ». Quand la disposition de la salle empêche de créer des groupes de réflexion, les fiancés sont invités à lire individuellement les textes avant que se mette en place un tour de table général, celui-ci étant alors orienté par les consignes suivantes : « Dites une parole qui vous a touchés dans ces Évangiles et pourquoi[933] ». Les fiancés sont donc moins enjoints à décrypter les textes, à en

[929] Nous reviendrons de manière systématique sur la présentation de ces séquences dans la première partie du chapitre VII.

[930] Dans le cadre de la cérémonie, une séquence – la liturgie de la parole de Dieu – est composée de la lecture de trois textes : un texte de l'Ancien Testament ou d'une épître du Nouveau Testament (première lecture), un Psaume (deuxième lecture), et un texte des Évangiles (troisième lecture). Ce sont les fiancés qui doivent choisir les textes qui seront lus à ce moment-là. Nous reviendrons de manière systématique sur les modalités du choix des textes dans le chapitre VII.

[931] Lors de la journée de préparation au mariage de février 2015, les phrases que j'ai entendues à ma table mettaient en évidence cette dimension affective : « Stéphanie souligne qu'elle n'aurait pas choisi ce texte car il est trop métaphorique et qu'*elle n'aime pas* ce qui est soumis à trop d'interprétations. […] Elle explique qu'elle aurait choisi le troisième texte – qu'elle et Xavier ont choisi pour leur cérémonie un autre texte, mais qu'elle trouve important de commencer la cérémonie par un texte sur le commencement. "C'est un texte *qui me parle*, *qui m'a fait me poser des questions* quand on l'a étudié avec le père François." […] Yves-Marie prend la parole, explique que lui et Adèle ont choisi le texte 3 ; il rappelle l'importance que revêt l'union pour eux deux, et souligne « c'est ce qui *nous anime* ». Quand Louise lui demande s'il a des remarques à faire sur les autres textes, il répond que le texte 2 *n'est pas à son goût*, à cause notamment du vocabulaire du "commandement" qui ne coïncide pas avec *sa vision* du Christ. » (Extraits de carnet de terrain lors d'une journée de préparation de la cérémonie organisée par le CPM de Chambertin, dans une salle d'une église de Chambertin, en février 2015 ; c'est nous qui soulignons.)

[932] Extraits de carnet de terrain lors d'une journée de préparation de la cérémonie organisée par le CPM de Chambertin, dans une salle d'une église de Chambertin, en février 2015.

[933] Extraits de carnet de terrain lors d'une journée de préparation de la cérémonie organisée par le CPM de Chambertin, dans une salle d'une église de Chambertin, en avril 2016.

comprendre le sens, qu'à en faire des vecteurs d'affects et d'émotions, en les mettant en relation avec leur propre expérience.

2.1.2 Les « phrases pique » et les « phrases cœur » du CPM de Gevrey : déterminer collectivement le sens des textes

Au CPM de Gevrey, le type d'activité associé à la lecture des textes est semblable – quoique plus systématisé. Dans le support distribué, chaque thème est divisé en plusieurs éléments : (1) « Nous écoutons la parole de Dieu » ; (2) « Nous prions avec le rituel de l'Église » ; (3) « Nous recevons ce que dit l'Église » ; (4) « Nous échangeons nos réflexions »[934]. À l'exception de la première séance – consacrée à une présentation détaillée des fiancés, un échange sur le sens du mariage et une prière –, les séances s'ouvrent toutes sur l'« écoute de la parole de Dieu ». On propose alors aux fiancés de prendre le livret qu'on leur a préalablement distribué et les consignes sont données : « on va lire plusieurs fois le texte, et vous choisissez vos "phrases cœur" et vos "phrases pique", celles que vous aimez, et celles que vous n'aimez pas ou que vous ne comprenez pas.[935] » Puis un animateur lit le texte une ou deux fois à voix haute – les fiancés sont parfois invités à le relire en silence une dernière fois. Chaque lecture est suivie d'un temps de silence – la voix du lecteur et l'atmosphère sont solennelles. Puis les fiancés sont interpellés par les animateurs, qui leur demandent de « réagir ». Des échanges se mettent alors en place : les fiancés, une fois qu'ils ont cité leurs phrases « pique » et « cœur », doivent justifier leur choix et sont amenés, par les questions des animateurs, à réfléchir au sens des mots et des éléments du texte. Ainsi lors d'une discussion de l'Évangile selon Saint Matthieu (Mt 7, 21. 24-29) animée par Vincent et Martine :

> Vincent interpelle Damien, qui lui dit que le texte renvoie à la manière de suivre les commandements. Martine lui demande alors de relire la phrase qui l'a le plus frappé dans ce texte ; Damien s'exécute. Vincent précise que, dans ce texte, Jésus ne parle pas forcément de commandement, ce à quoi le fiancé lui répond : « un peu quand même ». Martine lui demande s'il a été interpellé positivement par une phrase. Damien répond qu'il n'a été interpellé ni positivement, ni négativement, mais de manière neutre. Il décrit de nouveau le thème de l'autorité de manière négative, ce à quoi Martine lui répond que ce n'est pas forcément le cas, que l'autorité a plusieurs sens possibles. […] Mathilde, la fiancée de Damien, prend la parole et évoque, elle, le thème de la construction. Vincent lui demande si elle voit le rapport avec ce qu'on fait ici. Elle répond qu'ils préparent les fondements du mariage. Martine lui demande alors de lire la phrase qui l'a marquée[936].

La première intervention de Martine pour réorienter Damien lorsque celui-ci commence à parler du sens du texte montre que les animateurs ne cherchent pas à amener les fiancés à dire *de quoi parle* le texte, mais bien *comment ça leur parle* individuellement. Si les animateurs enjoignent les participants à trouver leur

[934] Brochure de préparation au mariage destinée aux fiancés par le CPM. Document personnel.

[935] Extraits de carnet de terrain lors de la session intensive de préparation au mariage de l'église de Gevrey, en janvier 2016.

[936] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM à l'église de Gevrey, en décembre 2015.

« phrase pique » ou « cœur », c'est pour les conduire à s'engager en première personne dans leur rapport au texte et à y trouver des saillances affectives à partir desquelles les discuter. Par leurs questions, Vincent et Martine enjoignent à revenir au texte et à son sens à partir des émotions qu'il a provoquées : pourquoi la notion d'autorité provoque-t-elle un sentiment de gêne ? Que signifie vraiment le mot commandement ? À partir de ce qui se donne apparemment comme une façon de « creuser » les sentiments des fiancés, on propose une forme singulière de déchiffrement du texte. Cela permet en effet de déterminer collectivement à la fois le sens reconnu par l'Église et un sens recevable par les fiancés – puisqu'il a été élaboré à partir de la déconstruction des malaises évoqués par les participants. Les modalités par lesquelles les fiancés sont mis en contact avec les textes favorisent ainsi moins la compréhension du sens de ces derniers qu'une élaboration collective de ce sens – et ce, plus à partir des connotations affectives associées aux mots qu'à leur signification littérale.

2.1.3 Revenir à son expérience à partir de la lecture des textes dans la préparation du père François

Dans le cadre de la préparation du père François, la lecture est articulée à des discussions personnelles sur la vie de couple[937]. Au début de chaque séance, le père François demande à un des fiancés présents de lire à haute voix l'extrait biblique proposé par la brochure, puis il consacre un temps au commentaire de ce dernier. Dans ce cadre, il interroge les fiancés sur ce qu'ils ont compris du texte – élaborant avec eux le sens à retenir – et il les invite à créer des ponts entre leur expérience et les textes. Sa démarche est inverse à celle proposée à l'occasion de l'atelier de choix de texte : au lieu de proposer de comprendre les textes à partir de son expérience, il s'agit ici de repartir des textes pour, dans un second temps, revenir à son expérience. Lors de la première des quatre séances sur les piliers du mariage, le texte proposé porte sur la création de la femme dans la Genèse. Le père François commence par en expliciter le sens dans un vocabulaire plus léger et prosaïque et en rappelle la dimension métaphorique.

> À la fin de la lecture, il souligne : « C'est un peu coloré comme récit ! » Il établit un parallèle entre l'épisode où Adam, n'ayant pas Ève, nomme tous les animaux et les personnes âgées qui vivent avec leurs animaux domestiques. Il parle de la création de la femme à partir de la prise d'une côte d'Adam comme une « drôle d'opération chirurgicale ». Puis il ouvre la discussion autour de la question suivante : « que pensez-vous de ce symbole d'avoir été faite de la côte d'un homme ? ». Il précise que des lectures misogynes ont été faites de ce texte, mais qu'en réalité, il n'est pas ici question de machisme, mais d'unité. Il décrit la création de la femme à partir d'une côte de l'homme comme un symbole qui montre qu'il nous manque quelque chose quand on est seul – l'homme seul est un être incomplet, en manque[938].

[937] On trouve le même phénomène au CPM de Gevrey, puisque des quatre temps annoncés dans la brochure, seuls deux font effectivement l'objet d'échanges collectifs lors des séances : dès lors, s'articulent l'un à l'autre les deux temps « Nous écoutons la parole de Dieu » et « Nous échangeons nos réflexions ».

[938] Extraits de carnet de terrain lors d'une séance de préparation au mariage par le père François, à l'église de Chambertin, en novembre 2014.

Le prêtre constitue ici une médiation centrale dans la manière dont les fiancés se rapportent aux textes. Il soulève les objections habituelles sur le texte, que les fiancés pourraient être tentés de faire, montrant qu'il les entend et qu'elles ne prennent pas en charge le « vrai » sens du texte. C'est aussi lui qui, pour expliquer le contenu du passage, fait des ponts et des parallèles avec des éléments de la vie quotidienne. Il permet ainsi aux fiancés de donner leur avis sur le texte en le liant à leur expérience, ce qui contribue aussi à éviter les débats qui risquent de tourner à l'affrontement autour d'éléments du dogme généralement mal reçus.

> À partir de cette première discussion sur le texte biblique, on revient ensuite à une discussion sur le couple. Le prêtre s'adresse aux fiancés : « Ça, c'est vous qui le vivez. » […] Il veut savoir ce que les membres du couple pensent de l'affirmation : « C'est avec toi que je suis vraiment moi ». Et il précise sa question : « Est-ce que vous vous imagineriez redevenir célibataires ? ». Bruno répond que c'est impossible, que la vie à deux lui manquerait trop. Puis Yves-Marie prend la parole et souligne que la vie est faite pour être vécue à deux, que dans un couple on n'est pas jugé par l'autre et donc qu'on peut être soi-même[939].

Le père François opère lui-même la connexion entre le passage de la Genèse et la vie des fiancés : il ne s'agit plus pour ces derniers de se laisser affecter par le texte, mais d'apprendre à y reconnaître leur histoire – ce que souligne la formule du prêtre « *Ça*, c'est *vous* qui le vivez ». Une fois ce lien établi, le retour à soi et à son expérience impliqué par les nouvelles questions du prêtre – « est-ce que vous vous imagineriez redevenir célibataires ? » – s'opère à nouveaux frais : on voit ainsi les fiancés se mettre à mobiliser les thèmes et notions que le père François a fait surgir du texte – complémentarité, vie faite pour la relation, association entre solitude et manque. Le mouvement est donc légèrement différent de celui que nous avions identifié dans les précédents exercices : ici, la médiation du prêtre favorise un mouvement d'*identification* aux récits bibliques – ce qui constitue en même temps ces derniers comme un nouveau point de départ lexical et théorique à partir duquel décrire sa vision du couple. Cela est d'autant plus important que, dès ce travail de lecture et discussion achevé, les fiancés sont amenés à répondre à des questions[940] sur leur vie conjugale, leurs attentes, leurs doutes. Les fiancés sont d'ailleurs conscients de la manière dont s'articulent la lecture des textes et leur réflexion sur leur expérience – ils y voient une opportunité d'avoir un rapport plus intéressant et riche avec la religion, comme le souligne Stéphanie à l'occasion d'un entretien :

> *Stéphanie* – J'aime bien l'idée qu'on parte d'un texte de la Bible et qu'après il nous pose des questions concrètes sur notre vie de tous les jours – mais toujours en lien avec le texte qu'on a lu. […] C'est une autre vision de la Bible et je trouve que c'est peut-être plus cohérent avec ce que les gens recherchent dans la Bible, quoi. C'est le fait de *pouvoir s'identifier*.[941]

[939] Extraits de carnet de terrain lors d'une séance de préparation au mariage par le père François, à l'église de Chambertin, en novembre 2014.

[940] Ces questions font l'objet d'une présentation détaillée dans la partie 1.5 du chapitre IV.

[941] Entretien semi-directif d'une heure, réalisé en décembre 2014 auprès de Xavier et Stéphanie, chez eux, à Chambertin. On retrouve la même idée, par exemple, chez Marc-Jérôme : « Ce qui est intéressant dans cette approche-

Le contact avec les textes ne s'opère donc jamais sur le mode de l'exégèse – encore moins de la transmission d'un sens admis. La lecture des textes apprend bien plutôt à constituer ceux-ci comme un support à partir desquels adopter une posture de réflexion et d'identification – qu'il s'agisse de les envisager à partir des affects qu'ils produisent, de retrouver en eux sa propre histoire, ou encore d'élaborer collectivement à partir d'eux un sens dans lequel tout le monde peut se reconnaître.

2.1.4 Lier théologie et vie quotidienne dans les formations d'animateurs

Ces types d'exercices ne sont pas destinés uniquement aux fidèles peu pratiquants dont il s'agirait de « réveiller la foi[942] » : on les retrouve dans le cadre des formations des animateurs, lorsque ce sont les préparateurs laïcs eux-mêmes qui reviennent aux textes. Les activités proposées aux animateurs les amènent également à créer des résonnances entre théologie et vie quotidienne[943]. Par exemple, lors d'une formation sur le thème « Cet homme et cette femme à l'image de Dieu », le père Guillaume ouvre la séance en invitant les animateurs à remplir un tableau fondé sur une logique de parallélisme. Présenté comme permettant de « montrer comme l'amour humain permet de mieux comprendre qui est Dieu lui-même », l'exercice implique de décrire dans une colonne une caractéristique de « ce que l'homme et la femme sont et vivent » et, dans la colonne voisine, le pendant de cette caractéristique en Dieu (voir Figure 24).

IMAGE SOUMISE AU DROIT D'AUTEUR

Figure 24 - Exercice réalisé en formation diocésaine sur le thème « Cet homme et cette femme qui sont à l'image de Dieu ».

là, moi je trouve, c'est qu'on est très peu dans le doctrinaire. […] C'est-à-dire qu'on voit que les textes qui sont proposés sont des textes effectivement religieux, qui peuvent être des extraits de la Bible, mais qui sont proposés à des fins de questionnement personnel, de réflexion, et absolument pas avec un côté doctrinaire, en disant "bah voilà, je vous donne le mode d'emploi à respecter pour être un bon catholique". Voilà, et ça, je trouve c'est intéressant dans la façon de procéder. » (Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en avril 2015 auprès d'Aurélie et Marc-Jérôme, dans un bar de Gevrey, à côté de l'église)

942 Expression employée par le père Guillaume lors d'une formation d'animateurs, et citée plus haut. (Extraits de carnet de terrain lors d'une session de formation des animateurs du diocèse par le père Guillaume, à l'évêché de Chambertin, en décembre 2015 ; séance enregistrée)

943 Une telle démarche s'inscrit ainsi fondamentalement dans la dynamique mise en place par le concile de Vatican II, où le sermon a été remplacé par l'homélie pour favoriser la mystagogie (A. JOIN-LAMBERT, « Du sermon à l'homélie », *Nouvelle revue théologique*, Tome 126, nº 1, 2004, p. 73-77) et proposer une modalité d'interprétation des textes qui se fonde sur l'expérience de vie des fidèles (B. RIGOU-CHEMIN, *Les virtuoses religieux en paroisse. Une ethnographie du catholicisme en acte*, Université Toulouse-le-Mirail, Thèse de doctorat sous la direction de Jean-Pierre Albert, 2011, p. 101).

A ensuite lieu un exercice de lecture affective qui ne se distingue de ceux proposés aux fiancés dans le cadre de la préparation que par la référence étudiée – dont le contenu est plus complexe et moins connu que ceux des textes présentés aux fiancés.

> Le prêtre donne les consignes : il va lire une fois le texte, puis chaque participant le relira dans sa tête. Ensuite, chacun devra distinguer un groupe de mots qui a pris un relief particulièrement important pour lui et devra lire ce groupe de mots à l'assemblée en expliquant comment cela fait sens par rapport à sa propre vie. Ceux qui le veulent pourront ensuite exprimer une prière en lien avec ce qui a été dit dans le premier ou le deuxième tour de parole. Le prêtre précise qu'il n'y a ni bonne ni mauvaise réponse, qu'il n'y a pas de texte « mal » ou « pas » compris et que la réflexion doit plutôt porter sur la façon dont ça fait sens pour soi, personnellement[944].

Il faut ainsi se garder de penser que les exercices de lecture étudiés plus haut constituent des techniques didactiques mises en œuvre dans le seul but de faire revenir vers l'Église des fiancés parfois marqués par une expérience malheureuse du catéchisme[945] : les mêmes techniques de retour à soi à partir des textes sont déployées dans les formations des animateurs[946]. En un sens, on peut même dire qu'elles vont plus loin puisqu'à l'incitation à se narrer dans les textes se superpose ici l'injonction de donner à son tour cette consigne à d'autres et de devenir un modèle incarné de cette résonnance entre vie quotidienne et parole de Dieu. Le père Guillaume demande ainsi aux animateurs d'adopter l'attitude suivante : « Voir comment la parole de Dieu est, dans le quotidien, une parole de vie. Il faut que les fiancés voient clairement la familiarité qu'ont les animateurs avec les textes. Il faut donc que vous leur exprimiez comment ça vous touche[947] ».

Les textes ne sont jamais appréhendés à partir d'un rapport unilatéral de compréhension. On apprend bien plutôt aux sujets à découvrir le sens du texte *à partir d'eux* et à revenir à eux *à partir du texte*. Les textes constituent ainsi un support pour rendre possible une attitude réflexive. Mais ils ne sont pas à proprement parler des *miroirs*, qui réfléchiraient sans déformer : parce qu'ils racontent une histoire, proposent une trame narrative et une mise en mots singulières, ils orientent la manière dont la subjectivité

---

944 Extraits de carnet de terrain lors d'une session de formation des animateurs du diocèse par le père Guillaume, à l'évêché de Chambertin, en mars 2015.

945 Cette dimension n'est pas pour autant laissée de côté par les animateurs et les prêtres lorsqu'ils réfléchissent à la conception des séances : ils sont très conscients des mauvais souvenirs parfois laissés par le catéchisme et veulent créer un nouveau rapport à l'Église. Ainsi, lors d'une réunion de bilan, le père Patrice rappelle « que ce qui lui fait peur, c'est que quelqu'un vienne pour son mariage, et qu'il faille mettre en place une importante pédagogie pour réconcilier les gens avec le catéchisme. Il explique se rendre compte que les gens sont meurtris et que si on met la barre trop haut on risque de les perdre. » (Extraits de carnet de terrain lors d'une réunion de bilan de l'année du CPM, chez Anne et Erwann, à Chambertin, en juin 2016)

946 Et il ne faut par ailleurs pas minimiser l'intérêt qu'elles suscitent chez les animateurs eux-mêmes, qui y voient une « aide », comme le soulignait une animatrice de Morey-Saint-Denis qui me disait lors d'une pause au cours de la séance que ces exercices l'aidaient à lier le religieux au concret et au quotidien et à trouver des éléments pour accueillir les couples au CPM.

947 Extraits de carnet de terrain lors d'une session de formation des animateurs du diocèse par le père Guillaume, à l'évêché de Chambertin, en mars 2015.

est amenée à se reconnaître et se ressaisir. En ce sens, la réflexivité dont il est question ici désigne une attitude complexe. D'abord, ce sont les consignes des animateurs qui conduisent les fiancés à *s'identifier* aux textes, à se retrouver en eux ou à se penser à partir d'eux. Cette identification n'est donc ni naturelle ni spontanée, mais repose sur des injonctions. À partir de cette identification s'opère une intrication entre sens du texte – qui n'est accessible que si on s'investit en première personne dans sa lecture et qu'on la fait résonner avec son expérience – et sens de sa propre vie – qui ne devient alors énonçable que dans des trames et motifs similaires à ceux du texte. En ce sens, il est important de souligner que les exercices de lecture des textes n'ont pas pour but d'aboutir à la révélation d'un sens plus ou moins caché, sur lequel pourrait ensuite s'établir un consensus. Il apparaît en effet que l'enjeu réside moins dans la fixation d'un sens que dans le temps de discussion et d'élaboration collectives, qui donnent sa forme à un nouveau type de relation aux textes, puisque ceux-ci y deviennent des médiateurs dans le rapport de soi à soi et dans les interactions du groupe[948].

2.2 Se ressaisir soi-même à partir de l'acquisition d'un code moral catholique

Les dispositifs présidant à la lecture des textes religieux font d'eux les *media* d'une attitude de réflexivité : les fiancés n'apprennent donc pas à s'y rapporter comme à de pures extériorités prescriptives et hermétiques, mais bien comme à des supports à partir desquels se saisir et se narrer. Les fiancés se lient donc aux textes sur un mode affectif plus qu'intellectif – comme me le faisait remarquer Franck, pourtant très pratiquant[949], à l'occasion d'un entretien :

> *Franck* – De savoir la théologie ou bien même les Écritures, c'est bien, mais faut que ça ait un rapport avec notre vie en fait. Si ça n'a pas de rapport avec notre vie, ça reste un truc

[948] De ce point de vue, nos propres observations semblent rejoindre les observations de James Bielo, qui, à partir d'une enquête sur des groupes de lecture d'un groupe chrétien (The Lutheran Church Missouri Synod, ou LCMS), fait émerger les conclusions suivantes : « Une supposition commune, et une considération (le plus souvent tacite) des précédents travaux anthropologiques sur la lecture chrétienne de la Bible, est que les croyants arrivent généralement à un consensus sur le sens des textes. […] Mon expérience ethnographique avec les hommes de LCMS remet en cause cette croyance commune à propos de la lecture chrétienne de la Bible. Au cours des 12 rencontres de ce groupe pour étudier les *Proverbes*, la discussion des textes aboutissait le plus souvent à l'absence d'une signification définitive. » (J. S. BIELO, « On the failure of 'meaning': Bible reading in the anthropology of Christianity », *Culture and Religion*, vol. 9, nº 1, 2008, p. 18 ; c'est nous qui traduisons) Les autres conclusions que tire Bielo – et notamment sur le statut assigné à la Bible dans ces séances, qui conditionne la nature des interactions et discussions qui s'organisent autour d'elle – ne peuvent être étendues à notre propre observation : les formes contemporaines du protestantisme présentent ainsi des différences fondamentales avec le catholicisme. Il n'en demeure pas moins qu'en dépit de ces divergences, la proximité entre ces deux manières de faire de la lecture un temps de *construction* de sens plutôt que de *découverte* de sens semble inviter à produire un comparatisme entre les différentes modalités de lecture chrétiennes de la Bible, comme y invite d'ailleurs Bielo. (*Ibid.*, p. 18-19)

[949] Franck et Léonie travaillent tous les deux à l'aumônerie de l'église, sont très proches du père Pierre, qui les prépare, et suivent des cours de théologie une fois par semaine.

comme ça, c'est beau, mais ça me concerne pas ! Et quand on voit le lien qu'il y a, ben là ça nous parle plus.[950]

Si les activités de lecture rendent possible une appropriation affective des textes reposant sur l'acquisition de la capacité à les faire résonner avec sa propre expérience, elles favorisent aussi un travail de réflexion collectif sur le sens des phrases et des mots employés dans les passages étudiés. Au sein du CPM, elles s'ajoutent ainsi aux nombreux exercices explicitement présentés comme un travail de réflexion sémantique, où les participants sont amenés à participer à l'élaboration de la définition de termes relatifs au mariage ou à la religion. Ces exercices peuvent être réalisés selon deux modalités un peu différentes.

Au CPM de Gevrey, les fiancés sont invités à spécifier le sens d'un terme à partir des consignes suivantes : ils doivent réfléchir à trois ou cinq mots qu'ils associent à la notion proposée, puis donner leurs réponses à haute voix pour qu'un animateur les inscrive au tableau. L'exercice est par exemple réalisé à l'occasion de la réflexion sur la notion de « pardon » ou sur celle de « mariage » (voir Figure 25). Une fois tous les mots notés, les animateurs reviennent individuellement sur les raisons ayant motivé les choix de chacun : ils mentionnent un mot cité, demandent qui l'a choisi et pourquoi. Les questions peuvent prendre plusieurs formes, mais conduisent toujours les fiancés à présenter leurs associations d'idées non pas comme motivées par des corrélations superficielles, mais comme rendant manifeste un sens profond[951]. L'exercice ordonne ainsi un travail sémantique important, chacun étant amené à proposer une conception de la notion discutée à partir des raisons qui ont motivé de le rapprocher de tel ou tel synonyme[952].

[950] Entretien semi-directif de deux heures et demies, réalisé en juin 2016 auprès de Franck et Léonie, chez eux, à Chambertin.

[951] L'expression « Qu'avez-vous voulu dire ? » est de ce point de vue particulièrement signifiante, puisqu'elle mobilise le verbe « vouloir » comme si cette association d'idées ne dépendait pas de consignes externes mais était l'expression d'une idée personnellement investie. Il arrive aussi que Vincent joue parfois sur le registre de l'incompréhension pour amener les fiancés à motiver leur choix à partir d'un argumentaire précis : « Est-ce qu'il y a des mots que vous ne comprenez pas ? Moi, je ne comprends pas don. » (Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM à l'église de Gevrey, en décembre 2015)

[952] Sur ce point, nous voudrions souligner que l'exercice proposé au CPM de Gevrey est proche d'un exercice que les animateurs sont eux-mêmes régulièrement amenés à faire lors de leur formation diocésaine. En octobre 2015, le père Jean-Philippe propose ainsi aux couples animateurs de dire ce qu'ils mettent derrière leur mission en notant sur un post-it un mot, ensuite collé sur le tableau de la salle. En décembre 2015, le père Guillaume propose une réflexion collective autour de la notion de pardon : chaque participant est invité à prendre la parole spontanément pour donner un mot, pendant que le prêtre note les propositions au tableau. Dans les deux cas, les exercices conduisent toujours sur une réflexion sémantique collective à partir des associations proposées.

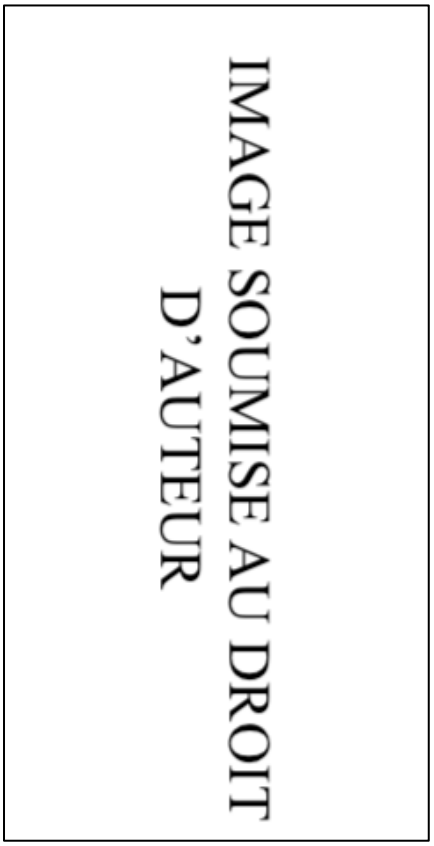

Figure 25 - Tableau avec les mots proposés lors de l'exercice sur la notion de "pardon" au CPM de Gevrey lors d'une session de janvier 2016. Photographie prise par l'auteur (tous droits réservés)

Au CPM de Chambertin, la forme est celle d'une discussion autour des piliers du mariage – liberté, fidélité, indissolubilité, fécondité. Ces notions sont souvent difficiles à manier pour les fiancés : elles peuvent ne rien leur évoquer – comme c'est souvent le cas de la notion d'« indissolubilité », mot considéré par la majorité comme trop compliqué, même à prononcer[953] –, ou être associées à une signification qui les rend *a priori* peu désirables[954]. C'est pourquoi, au cours de la deuxième soirée du cycle de rencontres CPM, est proposé aux fiancés un travail de réflexion collectif sur le sens des piliers. Les animateurs ont préalablement écrit le nom d'un pilier sur des petits papiers, qu'ils ont ensuite pliés de sorte qu'il ne soit pas possible de savoir ce qui est écrit dessus. L'exercice peut avoir lieu selon deux modalités différentes : soit les papiers

[953] Certains participants placent ce mot à distance, en soulignant sa complexité et son caractère peu usuel. Par exemple, Jules, alors que Corine lui demande ce que lui évoque le concept d'indissolubilité, s'exclame en riant : « C'est la première fois que je vois ce mot ! » (Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Corine et Jean, à Chambertin, en février 2016)

[954] On retrouve cela notamment autour de la question de l'indissolubilité. Lors d'une soirée CPM, Nadine fait ainsi remarquer que c'est un pilier qui fait « peur », ce qui déclenche alors une sorte de rumeur dans la pièce, de laquelle se dégagent des « oui » timides. Quelques minutes plus tard, Lydia fait remarquer que tous les piliers créent une peur (Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM menée par Nadine et Laurent, à l'église de Chambertin, en janvier 2015). C'est aussi le cas de la fécondité, pilier parfois mal compris, dans la mesure où certains fiancés croient qu'il condamne la stérilité, ce que montre particulièrement un échange lors d'une soirée chez Corine et Jean : « Matthieu : "C'est vrai ça ? Si on ne veut pas avoir d'enfants on ne va pas nous marier ?" Sylvie : "Bah oui, c'est la différence entre mariage civil et mariage religieux." Matthieu : "Et donc si on ne peut pas physiquement ?" » (Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Corine et Jean, à Chambertin, en février 2016).

sont disposés au milieu de la table et ils sont tirés au sort par les fiancés ; soit c'est un animateur qui les distribue – et choisit donc le pilier attribué à chaque couple[955]. Les consignes sont alors données. Elles peuvent avoir une forme minimale – « Vous avez tous eu un pilier. On va essayer de décrypter ensemble ce qu'il y a derrière chaque pilier. Qui a la liberté ?[956] » – et favoriser ainsi des associations d'idées relativement libres. Elles peuvent aussi être plus précises, soit qu'elles insistent sur la nécessité de procéder par association de mots – il s'agit de choisir dans une liste de mots donnée en même temps (ou hors de cette liste), deux ou trois mots qu'on associe au pilier reçu –, soit qu'elles donnent une méthode de réflexion – « chaque couple doit mettre en mots ce que le pilier qu'on lui a donné lui évoque. Les fiancés doivent écrire à quoi ça leur fait penser, pourquoi c'est un pilier, voire pourquoi ça ne leur évoque rien[957] ». En fonction des consignes données, un temps peut être laissé pour une première réflexion individuelle ou en couple – mais il arrive aussi que la réflexion soit immédiatement collective. Dans tous les cas, l'exercice débouche sur un échange autour de la signification de chaque pilier. Parce que les consignes données présentent l'exercice comme un temps où on doit donner sa propre vision des piliers en même temps que comme un moment de cadrage du sens, l'échange présente une forme singulière : s'y intriquent l'expression d'une vision ou d'un ressenti personnels et un effort de définition plus général.

> Anne demande ce que les couples qui ont eu ce mot peuvent dire de la « liberté ». Marie-Annick : « Franchement, quand je l'ai vu dans le dossier, j'ai pas compris pourquoi c'était là. » Appollonie intervient : « C'est la liberté dans l'engagement. Il faut avoir fait le choix librement de se marier, ne pas être forcé. » […] On évoque rapidement la question des mariages arrangés ou forcés. Léonie précise : « Moi, je pensais qu'on était tous libres en 2016, et en fait, comme on vit déjà ensemble, le prêtre a dit qu'on avait des habitudes et qu'on n'avait peut-être pas la possibilité de dire non à une demande en mariage à cause de ça. » Erwann précise : « C'est la pression sociale. » Il demande s'il y a d'autres idées ; suit un long silence. Il enchaîne : « Non ? Alors cette notion de liberté est proche de la notion de nullité de mariage dont on a parlé. Si on se rend compte qu'un des deux fiancés n'était pas libre, c'est un motif d'annulation. D'ailleurs, pendant le rituel, le prêtre pose la question : "librement et sans contrainte". » […] Erwann invite à passer au second pilier : « On parle de fidélité ? Qui a ça ? ». Daniella prend la parole et dit que la fidélité est liée à la confiance. « Sans confiance, pas de relation stable ». Erwann demande ce qu'il y a d'autre derrière la fidélité. Marc propose alors une idée : « C'est ne s'adonner qu'à une seule personne toute sa vie. Si la confiance est cassée, il n'y a plus rien. » Anne souligne alors qu'il y a le pardon, ce à quoi Marc répond : « Oui, mais on ne peut pas savoir comment on sera devant le fait accompli. » Jérôme explique que la fidélité est « une fidélité à l'engagement pris, aux quatre piliers ». Erwann s'exclame : « Tout à fait ! Ce n'est pas seulement charnel ou physique » ; ce que Franck complète à son tour : « On a découvert avec le prêtre différentes formes d'infidélité de couple. Il faut déplacer son centre de gravité : si on est tout le temps sur le téléphone, on est dans l'infidélité. » […] Erwann propose d'enchaîner sur la fécondité et c'est Franck qui prend la parole : « C'est avoir des enfants.

[955] L'exercice peut être fait individuellement ou en couple, cela dépend des soirées. Ainsi, Laurent choisit plutôt de distribuer lui-même les papiers et en donne un par couple ; de son côté, Erwann a plutôt tendance à privilégier le tirage au sort, et précise à chaque fois que l'exercice se fait individuellement et pas en couple.

[956] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Anne et Erwann, à Chambertin, en avril 2016.

[957] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Corine et Jean, à Chambertin, en février 2016.

> Mais il y a une deuxième chose : c'est au niveau du couple. Quand on voit comment certains vivent leur amour, ça rayonne pour les autres, et ça fait des adeptes. Le couple devient fécond par rapport aux autres. »[958]

La manière dont fonctionnent les échanges est assez visible dans cette série d'interactions. Les fiancés livrent d'abord leurs impressions et leurs questionnements face aux piliers, ce qui favorise un investissement personnel dans ce travail de définition[959]. Une première personne propose sa compréhension intuitive du terme qui lui a été donné, puis cette première caractérisation est complétée de manière spontanée par un autre participant – que ce soit parce qu'il avait lui-même préalablement pensé à autre chose, ou qu'il ait procédé par association d'idées à partir de ce que la première personne a dit. Le sens des notions mobilisées s'élabore ainsi collectivement par ajout successif de strates de significations – si bien que le sens auquel on aboutit est toujours complexe et pluriel. Non seulement les différents points de vue des fiancés sur le mot – souvent d'ailleurs préalablement informés par des réflexions menées avec le prêtre préparateur – s'intriquent, mais, plus encore, ce nouvel ensemble composite de significations fait l'objet d'une reprise par les animateurs, qui le lient et l'associent à la définition officielle des piliers par l'Église. C'est particulièrement palpable dans la forme que prennent les échanges lors de la session de janvier 2015, animée par Laurent et Nadine :

> Martin prend la parole et donne les mots qu'il a choisis ; il utilise des tournures comme : « j'ai choisi, pour ma part… », « ça me paraît… », « je donne ma vision des termes principaux, mais je ne sais pas comment interpréter le mot liberté ». Laurent demande alors aux participants de donner leur avis sur ce qui vient d'être dit. Sylvia intervient : elle commence son propos par « pour moi », mais elle évoque en fait moins son avis personnel que des éléments qu'elle dit avoir trouvés dans la brochure distribuée et des conceptions qu'elle emprunte directement à l'Église – elle mentionne par exemple le fait qu'« il faut vérifier qu'on n'est pas forcé ». […] Nadine rappelle alors dans quel contexte historique la question de la liberté est apparue et explique ensuite ce qu'est le pilier de la liberté du point de vue de l'Église : elle parle alors de choix libre et non contraint. Elle fait beaucoup référence à la parole des participants, mobilisant fréquemment des formules comme « comme tu disais », « comme vous l'avez dit », « que vous avez évoqué ». […] Elle explique enfin l'ancrage des piliers dans l'histoire et la théologie ; elle établit un parallèle entre l'amour du couple et l'amour de Dieu pour son peuple : « À l'église, on célèbre un Dieu qui veut l'homme libre »[960].

---

[958] Extraits de carnet de terrain lors d'une journée de préparation de la cérémonie organisée par le CPM de Chambertin, dans une salle d'une église de Chambertin, en avril 2016.

[959] On notera à ce sujet que, le plus souvent, les discussions sur le sens des piliers s'ouvrent à partir d'une réflexion sur le manque, favorisée par la question : « Est-ce que vous auriez mis d'autres piliers ? » Cela amène les fiancés à livrer leur propre vision du mariage, les valeurs qui lui semblent centralement attachées. Ce premier temps permet de pousser les fiancés à s'engager en première personne dans cette réflexion, à s'investir dans les logiques internes à la délimitation de piliers, constituant le travail de définition non comme une entreprise de détermination abstraite du sens des concepts, mais comme devant faire l'objet d'un investissement personnel.

[960] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM menée par Nadine et Laurent, à l'église de Chambertin, en janvier 2015.

On voit ainsi se dégager plusieurs dynamiques. D'abord, lorsque les fiancés donnent leur compréhension intuitive des piliers de l'église, leur énoncé est déjà composite : ils rappellent que c'est leur vision personnelle qu'ils expriment (ce qui apparaît dans les tournures comme « pour moi », « pour ma part », etc.), mais formulent parfois des idées qui n'ont rien de personnel et leur ont été transmises par le prêtre, des brochures ou des connaissances s'étant déjà mariées. Par ailleurs, les définitions intuitives des fiancés s'intriquent entre elles, faisant progressivement émerger une signification éminemment plurivoque et riche. Ainsi, la liberté ne se limite jamais à l'absence de contrainte : elle est caractérisée comme le fait de ne pas être forcé par une autre personne, mais est aussi associée à la prise de recul par rapport à la pression sociale et une prise de distance par rapport à la routine. De son côté, la fidélité – qui, d'un point de vue conjugal, est souvent associée à l'idée de ne pas « tromper » physiquement son partenaire – est envisagée sous une pluralité d'angles : elle est signe de confiance, associée à l'idée de monogamie et de complémentarité conjugale, respect de l'engagement et ouverture attentionnelle à l'autre. L'échange participe ainsi à produire un assemblage et une stratification des significations qui constitue une conception plurielle – la plurivocité du terme le rendant alors applicable à une multiplicité de situations. Enfin, les animateurs proposent toujours un temps de reprise où ils lient ce qui a été dit par les fiancés (mobilisant alors des tournures comme « comme vous l'avez dit ») à la définition du pilier proposée par l'Église. La définition religieuse des termes n'est ainsi pas à proprement parler « transmise » : elle est présentée comme déjà contenue dans la signification collectivement élaborée par les fiancés, comme émergeant naturellement du travail de réflexion commun. Il apparaît donc que, pour cerner ce qui est en jeu dans les séances de réflexion collective sur le sens des textes ou mots religieux, il faut cesser d'envisager la « signification » comme un donné sous-jacent à retrouver en deçà du texte – modèle analytique qui ne permet pas de comprendre les pratiques que nous venons de décrire –, pour la considérer – comme y invitent les anthropologues Matt Tomlinson et Matthew Engelke – comme un *processus* :

> Nous soutenons qu'en analysant des moments d'échec de signification, les chercheurs peuvent envisager la signification non pas comme une fonction ou un produit devant être découvert, mais comme un processus potentiellement semé d'incertitude et de contestation[961].

Le travail sur les termes religieux est donc un *processus* d'élaboration collectif, qui aboutit non seulement à construire une signification plus composite que celle intuitivement associée au terme, mais aussi à l'établissement d'un rapport singulier entre cette définition et le sujet qui l'élabore. Cet exercice favorise ainsi un investissement en première personne dans la réflexion sur le sens du mot qui n'est pas sans effet, que ce soit sur la mémorisation de cette définition et sur la reconnaissance de ses propres idées dans les idées de l'Église. Puisque les participants sont conduits à élaborer collectivement une définition qui est ensuite liée à celle proposée par l'Église, ils sont à la fois amenés à prendre conscience de la singularité de la

[961] M. E. ENGELKE et M. TOMLINSON (éd.), *The limits of meaning. Case studies in the anthropology of Christianity*, New York, Berghahn books, 2006, p. 2 ; c'est nous qui traduisons. Les auteurs précisent un peu plus loin : « La signification est une production socioculturelle qui émerge dans la pratique, une conséquence d'un travail de délimitation qui est généré de manières diverses, indirectes et souvent imprévisibles. » (*Ibid.*, p. 26)

signification qu'ils confèrent au mot par rapport aux non-catholiques et à envisager la définition de l'Église comme reflétant leurs propres convictions[962].

Si ces exercices sont systématiquement répétés d'un CPM à l'autre – et qu'ils sont pratiqués jusque dans les formations d'animateurs –, ils ne concernent qu'un nombre limité de mots, le plus souvent les piliers du mariage – comme le montre l'exercice du CPM de Chambertin –, ou quelques notions centrales du dogme catholique – pardon, sacrement, mariage[963]. Ces notions présentent toutes la singularité de pouvoir être comprises comme participant à définir une morale ou un style de vie catholique. D'une part, le mariage et les quatre piliers qui le soutiennent définissent un type de comportement conjugal prescrit par l'Église : le mariage catholique n'est pas n'importe quelle forme d'union ; parce qu'il se présente comme reposant sur une obligation de fidélité, d'indissolubilité, de liberté et de fécondité, il consiste concrètement en un ensemble de règles et de codes de conduite qui le distinguent de toute autre forme d'union. D'autre part, la notion de « pardon », centrale dans le catholicisme, détermine aussi la forme d'une conduite, le catholicisme étant souvent envisagé comme une morale du pardon[964]. Ce sont donc les termes qui viennent encoder les prescriptions fondatrices du catholicisme, qui délimitent ce que signifie se conduire en bon chrétien. La description des dispositifs pratiques dans lesquels les fiancés sont mis en contact avec ces mots permet de comprendre selon quelle modalité s'opère l'acquisition de ce qu'on pourrait appeler une « morale » catholique, si, comme on le fait usuellement, on entend par « morale » « un ensemble de valeurs et de règles d'actions qui sont proposées aux individus et aux groupes par l'intermédiaire d'appareils prescriptifs divers, comme peuvent l'être la famille, les institutions éducatives, les Églises, etc.[965] ». Il est ainsi heuristique de mettre en regard la manière dont se présente ce code moral – c'est-à-dire comme un système

[962] Cette idée selon laquelle, au cours de la préparation, les couples voient se reconfigurer le sens de certaines notions apparaît notamment lors d'entretiens, où, revenant sur les séances CPM, les fiancés insistent sur l'écart entre leur conception initiale – et parfois décrite comme « clichée » – du mariage catholique et la manière dont ils ont appris à la nuancer à partir des exercices collectifs. C'est le cas par exemple de Marc-Jérôme, qui m'explique, après sa préparation CPM, que celle-ci lui a permis de prendre ses distances par rapport à des « clichés » sur le mariage catholique : « C'est vrai qu'on peut être amené à penser que l'Église et le mariage catholique peut amener une certaine rigidité dans la vie d'un couple. Et ce que j'ai trouvé intéressant avec la préparation telle que nous l'avons vécue, c'est que justement on voit que le mariage catholique n'est pas une rigidité au sein d'un couple, mais au contraire lui donne énormément de liberté. Et l'encourage justement à développer son potentiel à travers par exemple des piliers comme la liberté, la fidélité, la fécondité. On voit que c'est pas du tout une approche qui est restrictive de la relation entre l'homme et la femme – y compris d'ailleurs au niveau de la sexualité, mais que c'est au contraire le fait d'être à deux, ça ouvre, voilà, des potentiels créatifs pour construire, pour s'épauler, pour être plus fort. » (Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en avril 2015 auprès d'Aurélie et Marc-Jérôme, dans un bar de Gevrey, à côté de l'église)

[963] Il arrive, mais c'est plus rare, que les fiancés du CPM de Gevrey fassent part aux animateurs de leur désir d'aborder collectivement des questions présentées dans la brochure, qui conduisent à échanger sur la définition de concepts plus complexes (« Qu'est-ce que l'Église ? » ou « Qu'appelle-t-on les grâces du mariage ? »). Mais, dans ces cas-là, la discussion devenant souvent trop théorique – puisque la réponse à ces questions suppose une connaissance du dogme –, les fiancés ne s'y investissent pas et les échanges tournent court. Ainsi, dans les échanges portant sur la grâce, ce sont souvent les animateurs ou le prêtre présent qui, face à l'ignorance ou la timidité des fiancés, donnent une réponse « officielle » ; on se retrouve ainsi plus face à des cas de transmissions de contenus théoriques que face à une activité d'élaboration collective du sens.

[964] On relèvera d'ailleurs qu'en 2015-2016, était célébré le Jubilé de la Miséricorde. À cette occasion, la centralité de cette notion, et du pardon auquel elle est associée, dans la vie chrétienne, a été rappelée par le Pape François dans la bulle *Misericodiae Vultus*. Voir : PAPE FRANÇOIS, « Misericordiae Vultus - Bulle d'indiction du Jubilé extraordinaire de la Miséricorde », sur *Le Saint-Siège*, http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html, avril 2015.

[965] M. FOUCAULT, « Usage des plaisirs et techniques de soi », *op. cit.*, p. 1374.

d'obligations que *doivent* respecter les futurs époux catholiques – et la manière dont ce dernier est transmis. Pour le dire dans des termes foucaldiens, s'observe une sorte de déconnexion entre la forme de la règle et la « pratique » de cette règle[966]. Parce qu'ils ne découvrent les piliers qu'en participant à l'élaboration de leur définition, les fiancés ne les appréhendent pas comme une *loi* à laquelle se *soumettre*, mais bien comme un *modèle* ou un *projet* à *habiter*. L'analyse des exercices montre donc une disjonction entre ce qu'on prétend explicitement que la règle est – un système de prescriptions et d'obligations dont le respect est contrôlé par l'autorité ecclésiastique tout au long de la préparation au mariage – et la manière dont la règle est intégrée et investie pratiquement – à partir de l'acquisition d'une série de termes où on projette son expérience autant qu'on apprend à la réencoder et qui se donnent comme des projets et des idéaux à incarner.

La description de ces exercices permet ainsi de mettre en évidence une forme de *subjectivation du code* qui ne saurait être confondue avec une soumission, un assujettissement ou le respect d'une contrainte[967]. Les activités de définition des piliers du mariage constituent toujours simultanément des moments de réflexion sur une notion ou un mode de vie et des moments de retour à soi et de ressaisie de sa propre expérience dans la conceptualité ainsi acquise. Ces exercices lexicaux entremêlent ainsi deux types de relation aux énoncés. Les énoncés produits par les fiancés et animateurs pour cerner et saisir le sens des notions discutées sont à la fois présentés comme des contenus théoriques – auxquels les sujets se rapportent alors comme à des savoirs à intégrer – et constitués comme des écrans à partir desquels revenir à soi – et dans ce cas le fait de les mobiliser amène les sujets à revenir à leur propre existence à partir de ces concepts. Ils se donnent à la fois comme règles de conduite future mais surtout comme « opérateurs qui permettent aux individus de s'interroger sur leur propre conduite, de veiller sur elle, de la former et de se façonner soi-même comme sujet éthique[968] ». Loin d'être à proprement parler des activités de définition, les exercices autour de l'élaboration de la signification des notions catholiques se donnent donc comme des techniques de soi :

> Par là il faut entendre des pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles les hommes non seulement se fixent des règles de conduite, mais cherchent à se transformer eux-mêmes, à se modifier dans leur être singulier, et à faire de leur vie une œuvre qui porte certaines valeurs esthétiques et réponde à certains critères de style[969].

---

[966] Foucault souligne en effet que les textes qui charrient des règles de conduite sont des textes qui, non seulement, *codent une pratique* mais sont eux-mêmes *objet d'une pratique* : « Le domaine que j'analyserai est constitué par des textes qui prétendent donner des règles, des avis, des conseils pour se conduire comme il faut : textes "pratiques", mais qui sont eux-mêmes objets de "pratique" dans la mesure où ils demandent à être lus, appris, médités, utilisés, mis à l'épreuve et où ils visent à constituer finalement l'armature de la conduite quotidienne ». (*Ibid.*, p. 1365)

[967] De ce point de vue, on s'éloigne donc de l'idée relativement courante – et déjà largement nuancée par Foucault – selon laquelle la morale catholique serait une morale où « l'accent est surtout mis sur le code, sa systématicité, sa richesse, sa capacité à s'ajuster à tous les cas possibles et à recouvrir tous les domaines de comportement ; dans de telles morales, l'importance est à chercher du côté des instances d'autorité qui font valoir ce code, qui en imposent l'apprentissage et l'observation, qui sanctionnent les infractions ; dans ces conditions, la subjectivation se fait, pour l'essentiel, dans une forme quasi juridique, où le sujet moral se rapporte à une loi, ou à un ensemble de lois, à laquelle il doit se soumettre sous peine de fautes qui l'exposent à un châtiment. » (*Ibid.*, p. 1378) L'étude des pratiques concrètes par lesquelles le code moral associé à la vie conjugale est assimilé permet ainsi de souligner que la morale chrétienne ne doit pas être réduite – comme le souligne Foucault quelques lignes plus loin – à un tel modèle : admettre cela, ce serait écraser la singularité des formes d'énonciation de ces règles sous la valeur apparemment prescriptive des énoncés.

[968] *Ibid.*, p. 1365.

[969] *Ibid.*, p. 1364.

En montrant que de nombreuses morales doivent être envisagées à partir des formes de subjectivation et des pratiques de soi qu'elles impliquent, Foucault construit une conceptualité qui permet de penser que les règles de vie conjugale ne sont jamais acquises comme des *règles extérieures* qui limitent les actions individuelles, mais bien comme des *modes de narration* mettant en forme une expérience – en tant qu'ils favorisent une ressaisie de soi et de son existence passée à partir d'une certaine forme de *problématisation*[970] et qu'ils organisent l'engagement et la projection dans le futur. Subjectiver un code moral, c'est donc moins apprendre à s'y conformer que se transformer de sorte à devenir le sujet susceptible de s'engager dans les actions prescrites – c'est moins se soumettre à la règle qu'apprendre à la désirer. Mais décrire les choses ainsi est-il suffisant ? En envisageant la sexualité – et plus largement, le rapport que les sujets entretiennent à des règles de conduite – comme un travail de soi sur soi pouvant prendre différentes formes, Foucault permet de penser la règle comme un embrayeur de réflexivité et de formation du rapport au monde du sujet plus que comme ce qui limite et assujettit. Il envisage ainsi l'action morale à partir d'un triple rapport :

> Toute action morale, c'est vrai, comporte un *rapport au réel* où elle s'effectue et un *rapport au code* auquel elle se réfère ; mais elle implique aussi un certain *rapport à soi* ; celui-ci n'est pas simplement "conscience de soi", mais constitution de soi comme "sujet moral", dans laquelle l'individu circonscrit la part de lui-même qui constitue cet objet de pratique morale, définit sa position par rapport au précepte qu'il suit, se fixe un certain mode d'être qui vaudra comme accomplissement moral de lui-même, et, pour ce faire, agit sur lui-même, entreprend de se connaître, se contrôle, s'éprouve, se perfectionne, se transforme[971].

La morale n'est pas qu'une manière de donner forme à l'action en articulant un « rapport au réel » à un « rapport au code » : elle est aussi la forme d'un « rapport à soi », mode de constitution de soi par soi. Mais prendre les choses ainsi, c'est laisser sous silence que toute règle de conduite, tout code moral ne sont jamais des objets auxquels on se rapporte *individuellement* : non seulement ils organisent des conduites *collectives*, mais, plus encore, ils sont transmis dans des pratiques où la dimension interactionnelle est centrale, et où, en apprenant à subjectiver les règles, l'individu apprend en même temps à se reconnaître membre d'un collectif. La prise en charge de la dimension interactionnelle qui organise l'acquisition des règles de conduite permet-elle d'approfondir la saisie des mécanismes de subjectivation qui sont à l'œuvre dans le rapport au code ? Dans quelle mesure une approche intersubjective des modes d'acquisition des codes permet-elle de complexifier et affiner la tripartition – rapport au réel, rapport au code, rapport à soi – de Foucault ?

[970] Foucault rappelle en effet qu'une histoire de la vérité ne peut se donner comme une simple analyse des régimes de comportements et d'idéologie qui ont cours dans une société, mais doit toujours prendre la forme d'une analyse des « *problématisations* à travers lesquelles l'être se donne comme pouvant et devant être pensé », c'est-à-dire comme les modalités de retour sur soi qui sont impliquées par l'engagement dans des pratiques de réflexion sur le code. (*Id.*)

[971] *Ibid.*, p. 1377.

2.3 Quand le rapport à l'autre médiatise le rapport à soi

On l'a déjà mis en évidence, mais il faut de nouveau le souligner pour en tirer toutes les implications : ces moments de réflexion sur les textes ou le sens des mots sont toujours des temps d'échange collectif, qui impliquent *a minima* trois personnes – les deux membres du couple et un animateur – mais, plus souvent, un groupe composé de plusieurs couples. Ne pas prendre en charge ce contexte interactionnel d'énonciation conduit à réduire la portée d'une analyse en termes de subjectivation : si on admet que discours et énoncés ne sont pas des domaines se surimposant de l'extérieur à une conscience préalablement formée, alors il devient nécessaire de prendre en charge les *conditions concrètes* de production et réception des discours : non pas seulement les modes d'engagement subjectif par lesquels on se lie à eux, mais le dispositif interactionnel qui oriente la forme que peut prendre leur formulation. En ce sens, il faut analyser les conditions de l'*interlocution* dans laquelle les fiancés apprennent à subjectiver le dogme, pour ne pas perdre de vue que les régimes de vérité auxquels fait référence Foucault ont nécessairement une dimension sociale, en tant qu'ils impliquent des échanges discursifs. De ce point de vue, et pour aller plus loin dans la réflexion sur la subjectivation du code, nous nous proposons d'infléchir l'analyse de Foucault à partir de l'idée – empruntée à Mikhail Bakhtine – que, si les discours ne peuvent être soumis à une théorie de l'expression, c'est aussi parce que toute énonciation est déterminée par des conditions réelles d'effectuation – et donc principalement par « *la situation sociale la plus immédiate*[972] ». Dans quelle mesure, ici, la prise en charge des conditions empiriques de l'interlocution permet-elle d'approfondir la réflexion sur les modalités de subjectivation du code ? Pour répondre à cette question, nous voudrions proposer de repenser la question de la subjectivation à partir de l'intuition de Bakhtine selon laquelle, le mot étant un « *produit de l'interaction du locuteur et de l'auditeur* », son utilisation oblige à se définir par rapport à une collectivité[973] – si bien que c'est la dimension intersubjective et sociale de toute énonciation qui participe à former l'« intériorité » supposée s'exprimer dans le discours.

> Ainsi, la personnalité qu'il exprime, saisie, pour ainsi dire, de l'intérieur, s'avère être entièrement un produit de l'interrelation sociale. […] Lorsque l'activité mentale s'actualise sous la forme d'une énonciation, l'orientation sociale à laquelle elle est soumise se trouve compliquée d'une adaptation au contexte social immédiat de l'acte de parole, et avant tout aux interlocuteurs concrets. […] On peut dire que ce n'est pas tant l'expression qui s'adapte à notre monde intérieur que *notre monde intérieur qui s'adapte aux possibilités de notre expression*, à ses voies et orientations possibles[974].

Pour caractériser, dans notre cas, l'interrelation sociale qui a lieu dans les exercices de lecture des textes et de définition des piliers du mariage, il faut repartir du fait qu'ils participent à modeler un certain

[972] M. BAKHTINE et V. N. VOLOSINOV, *Le Marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*, Paris, Éditions de Minuit, 1977, p. 123.

[973] « En fait, tout mot comporte *deux faces*. Il est déterminé tout autant par le fait qu'il procède *de* quelqu'un que par le fait qu'il est dirigé *vers* quelqu'un. Il constitue justement *le produit de l'interaction du locuteur et de l'auditeur*. Tout mot sert d'expression à *l'un* par rapport à *l'autre*. À travers le mot, je me définis par rapport à l'autre, c'est-à-dire, en dernière analyse, vis-à-vis de la collectivité. » (*Ibid.*, p. 123-124).

[974] *Ibid.*, p. 129-130

type de récit de soi, qui oriente la forme de l'interlocution. Comme nous l'avons en effet montré, textes et notions ne sont jamais abordés dans un cadre théorique, mais seulement en liaison avec des doutes, des interrogations ou des certitudes portés par les couples à propos de leur expérience passée, de leurs projets futurs ou de la vie conjugale en général. De ce point de vue, les éléments doctrinaires fonctionnent comme des points de départ narratifs et lexicaux à partir desquels décrire sa propre vision de la vie de couple. Ou, pour le dire autrement : les dispositifs ne conduisent pas à saisir le sens du texte ou des notions, mais à en extraire des termes et idées générales qui orienteront ensuite les formes de la mise en narration de soi. Par exemple, dans la préparation du père François, lorsque sont abordées les questions relatives à la vie et au projet du couple, la trame des réponses est déterminée non seulement par la forme des questions, mais aussi par un certain nombre de termes ou de schèmes narratifs acquis dans la discussion des textes et des piliers. On observe ainsi des effets d'écho entre les définitions des piliers d'une part, et les différentes réponses des fiancés d'autre part.

Cela est par exemple visible dans la seconde séance de préparation du père François, portant sur la fidélité. Après une lecture du texte orientée autour de la différence entre l'intériorisation de la règle et la nécessité d'une loi extérieure, les fiancés sont invités à s'interroger autour de la question : « Quelle définition donneriez-vous du mot "fidélité" ?[975] » Cela donne lieu à un moment d'élaboration collective du sens de ce terme ; mais celui-ci demeure guidé par le père François, qui explique l'étymologie du mot et insiste sur la dimension de « confiance » qui est au cœur de ce concept. Apparaissent ainsi les motifs de la confiance, du soutien, de l'appui, du guide. Dans le cadre de la préparation au mariage, ces motifs émergent régulièrement et sont souvent entremêlés à la question de la fidélité[976] ou de la foi[977]. C'est dans une telle configuration que les fiancés sont ensuite amenés à répondre individuellement aux questions : « Que veut dire pour moi que Dieu est fidèle ? » (question 6) et « Que peut apporter la foi chrétienne à notre fidélité en couple ? » (question 7). C'est alors que les motifs souvent évoqués ressurgissent au sein des propos mêmes des fiancés :

> Bruno prend la parole en premier. Il dit que cela signifie pour lui que Dieu *ne se détournera pas*. Tous les autres fiancés partagent son avis. […] On passe à la question 7, et Yves-Marie souligne que la fidélité de Dieu peut *guider* notre propre fidélité. Bruno intervient pour dire que les textes chrétiens sont des textes formateurs pour la philosophie de vie. […] Stéphanie prend alors la parole pour dire que la foi chrétienne représente plutôt pour elle un *support* et un *soutien moral* face aux difficultés[978].

[975] Ce format de question – tournée à la deuxième personne du pluriel et demandant explicitement un travail de définition relativement impersonnel – est extrêmement rare dans le cadre de la préparation avec le prêtre, comme nous l'avons mis en évidence dans la partie 1.5 du chapitre IV, et plus précisément dans le Tableau 5.

[976] Lors d'une soirée CPM chez Jean et Corine, la discussion sur la fidélité amène ainsi les fiancés à la lier au thème de la « fidélité à l'engagement pris », puis à la « fidélité à l'autre par rapport à ce que la vie peut apporter », puis au « soutien » et à la « confiance » (Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Corine et Jean, à Chambertin, en février 2016).

[977] C'est là quelque chose de tout à fait saillant dans les échanges que conduit le père François sur la foi, et notamment dans la forme de certaines questions posées aux fiancés dans le cadre des discussions (comme « comment Dieu peut-il nous soutenir dans notre mariage au cours des années ? ») et dans les motifs de réponse qu'elles génèrent.

[978] Extraits de carnet de terrain lors d'une séance de préparation au mariage par le père François, à l'église de Chambertin, en décembre 2014 ; c'est nous qui soulignons.

Les fiancés reprennent ici des éléments de langage qui sont irrigués par les mises en mots issues des exercices réalisés dans le cadre de la préparation. Ces tournures fonctionnent comme des signifiants flottants, dont il est assez palpable que les fiancés les reprennent comme des points de repère à partir desquels organiser leur discours – sans forcément être très sûrs de leur sens. Deux éléments permettent d'étayer ces idées.

D'abord, le fait d'assister à la même séance de préparation sur la fidélité l'année suivante m'a permis de constater des similarités profondes dans les réponses des fiancés : c'est donc le format des questions et l'acquisition, tout au long du reste de la préparation, de certaines trames narratives qui participent à déterminer le contenu de la réponse.

> À la question 6, Camille dit qu'elle a répondu que « Dieu est toujours présent et *ne nous abandonne pas* malgré nos faiblesses, nos doutes, et notre manque d'investissement ». […] On passe à la question 7, et Cédric dit qu'ils ont de nouveau écrit plusieurs mots sur leur feuille : *sérénité*, *exemple*, *aide*, *chemin* et *guide*. Le père François demande qu'on approfondisse : « pourquoi un chemin ? » Cédric : « Parce que, à travers la foi, il y a… tout n'est pas tracé, mais il y a une ligne. » Cela suscite l'approbation du père François. Après que Camille a proposé de revenir sur le concept de « sérénité », Cédric évoque sur une idée qu'ils ont abordée entre eux : « Un *appui*. *Appuyer* notre couple sur la foi. C'est hyper reposant de pouvoir *s'appuyer*. »[979]

On retrouve ici les mêmes lignes thématiques que l'année précédente – alors même que, par contraste avec Bruno, Yves-Marie et Stéphanie qui sont peu pratiquants, Camille et Cédric sont, eux, très engagés dans la vie de leur paroisse. La proximité des réponses en dépit des singularités individuelles indique ainsi que c'est bien plus l'acquisition de trames narratives dans le cadre d'une préparation conçue comme pratique de soi qui irrigue les propos des fiancés que leur subjectivité individuelle.

Un autre élément a retenu mon attention : Stéphanie, qui avait accepté que je suive l'ensemble de sa préparation, avait toujours insisté, lors d'entretiens, sur le fait qu'elle se sentait assez éloignée de la religion et ne se vivait pas réellement comme croyante. Comment, alors, expliquer l'écart entre sa réponse et ses dispositions intimes ? Une première réponse tient dans le trouble créé par la mise en rapport du texte (extrait du *Livre du prophète Jérémie* et portant sur la nouvelle Alliance) et des questions sur la fidélité. Cela est apparu lors d'un entretien que Xavier et Stéphanie avaient fixé juste avant la séance de préparation avec le père François : alors que nous discutions, ils m'ont annoncé qu'ils devraient prendre quelques minutes de leur côté pour finir de répondre aux questions à préparer, précisant qu'ils avaient manqué d'inspiration à leur sujet et ne les avaient pas finies.

> *Xavier* – C'est sur la fidélité et c'est vrai que c'est pas…
>
> *Stéphanie* – C'est pas facile.

[979] Extraits de carnet de terrain lors d'une séance de préparation au mariage par le père François, à l'église de Chambertin, en décembre 2015 ; c'est nous qui soulignons.

> *Xavier* – C'est pas comme ça qu'on l'entend habituellement. Et du coup c'est pas évident de se creuser les méninges pour faire le lien entre les questions et – je veux pas dire les bonnes réponses, parce qu'il n'y a pas de bonne réponse mais, comment dire ? De donner des réponses dans le thème attendu et non pas juste sur ce à quoi on pourrait penser normalement… Je sais pas si je suis très clair.
> *Stéphanie* – Tu te prends la tête en fait pour répondre aux questions. « Alors ouais, je réponds ça, mais si je réponds ça c'est pas ce qu'on attend que je réponde ! » [Elle rit]
> *Xavier* – La fidélité, quand on pense à la fidélité aujourd'hui, on pense à la vie sexuelle, on pense à la fidélité en amour physique on va dire. Et là, bon, il y a quand même un lien, et je l'ai compris, entre le texte et les questions, et la fidélité qui est évoquée ici c'est pas du tout la fidélité sexuelle on va dire. Et c'est pour ça que j'essaie de répondre à ces questions en considérant ça et c'est vachement plus difficile.[980]

Les propos de Xavier montrent que l'outil matériel qu'incarne la brochure distribuée aux fiancés – et surtout l'articulation entre le texte et les questions qu'elle propose – oblige à adopter une attitude de questionnement singulière. Le texte religieux est moins présenté comme un contenu à déchiffrer et à comprendre que comme un indice du sens à accorder au thème de la séance (la fidélité) et aux questions posées. Dans un tel cadre, les réponses aux questions ne sont pas des expressions des idées des fiancés, qui peinent à saisir ce qui est « attendu » d'eux. On comprend alors comment sont assez intuitivement réutilisés les schèmes narratifs qui ont préalablement fait l'objet d'une appropriation dans le contexte d'exercices de verbalisation, et dont le sens est assez vaste pour pouvoir à la fois être recevables par le prêtre et ne pas complètement manquer à rendre compte de ses propres dispositions subjectives. Cette logique est devenue plus palpable encore quand, au cours d'un entretien postérieur, j'ai évoqué avec Stéphanie l'étonnement que j'avais eu à l'entendre dire que la foi était un support et un soutien moral pour elle, qui l'aidait à trouver les bonnes réponses. Elle se souvenait à peine de cette formule – au point qu'elle eut du mal à la commenter :

> *Stéphanie* – Je pense que la deuxième partie de la question est plus vraie que la première partie. La première partie c'était… Excuse-moi, il va falloir que tu répètes. […] Ouais, parce qu'au quotidien, la foi… enfin, je m'en sers pas quoi. Par contre, l'autre partie, qui était « trouver la réponse à mes questions »… c'est un truc d'ailleurs que je crois que j'ai redit aujourd'hui parce que c'est vrai que des fois on se pose des questions, et je trouve qu'on arrive à trouver une réponse… je dirais pas spirituelle, mais un autre style de réponse, moins cartésien que les réponses scientifiques ou… Et, oui, là-dessus, c'est vrai à 100%. La première partie de la phrase euh… Je sais pas si c'est dans les difficultés… En même temps, est-ce qu'on en a eu vraiment des grosses ? Peut-être que si un jour il y a quelqu'un de notre

[980] Entretien semi-directif d'une heure, réalisé en décembre 2014 auprès de Xavier et Stéphanie, chez eux, à Chambertin.

> famille qui décède, oui, peut-être que ce sera un soutien, mais aujourd'hui… je dirais que la première partie de la question est moins justifiée que la seconde partie. […] Je pense qu'on dit peut-être ce qu'on sait qu'il faut qu'on dise. […] Mais c'est vrai aussi qu'on dit beaucoup de choses personnelles vraies. […]
> *Xavier* – Ouais, on habille un petit peu je pense ce qu'on pense pour ce qui concerne la foi. Le reste je pense que c'est sincère, pour moi ce que je dis est sincère. C'est vrai qu'on est pas trop dans la foi, je pense que ça part d'une idée et qu'on enjolive un petit peu dans le contexte de la foi.[981]

Les fiancés mettent eux-mêmes en valeur la déconnexion entre le contenu de leurs réponses et leurs idées ; mais ils ne manquent pas de rappeler que cela ne les empêche pas de dire des choses « sincères », « personnelles » ou « vraies ». L'apparent paradoxe de leur discours est un effet du dispositif technique et interactionnel dans lequel ils sont pris. D'abord, comme les fiancés ne se posent pas spontanément les questions posées par le prêtre, ils n'ont pas, à proprement parler, d'idées sur ces sujets. Le hiatus entre l'injonction à répondre et l'absence d'opinion sur la question rend peu pertinente l'utilisation de la dichotomie sincère / non-sincère pour décrire la réponse produite. C'est l'articulation entre les questions et le texte qui permet aux fiancés de construire un horizon d'attente : le contenu du texte permet non seulement de distinguer « ce qu'il faut répondre » de « ce qu'il ne faut pas répondre », mais aussi de relier la question à un thème de réflexion déjà abordé au cours de la préparation et de mobiliser pour leur réponse les schèmes narratifs préalablement associés à ce thème. Dans ce cadre, l'idée selon laquelle les réponses produites dans ce contexte pourraient être non-sincères est désamorcée par l'adoption d'une attitude de réflexivité produisant des justifications rendant le propos « vrai » : on voit ainsi que Stéphanie, que le dispositif de l'entretien conduit à expliquer le rapport entre ses idées et ses réponses, justifie la véracité de son propos en se projetant dans des situations qu'elle n'a pas encore connues (« Peut-être que si un jour il y a quelqu'un de notre famille qui décède, oui, peut-être que ce sera un soutien »). Enfin, les schèmes narratifs et points de repère conceptuels acquis par les fiancés dans le cadre de la préparation y ont été associés, comme nous l'avons vu, à un réseau de significations plurielles : cette polyvocité n'est pas sans effet sur l'incapacité d'un observateur extérieur à décider si ces énoncés sont « sincères » ou non. Les récits organisés autour du « soutien moral » ou de la « confiance » résonnent toujours d'une manière ou d'une autre avec l'expérience.

Tous ces éléments montrent que les exercices autour des textes et des définitions de termes favorisent l'acquisition de schèmes et de termes qui constituent alors autant de modèles disponibles pour une mise en récit de son expérience, de ses idées ou de ses projets – que les fiancés apprennent concrètement à mobiliser à travers les activités où ils doivent répondre à des questions personnelles relativement déconnectées de leurs propres préoccupations. De ce point de vue, les techniques de soi que sont les exercices autour des textes et des piliers doivent être pensées comme des procédures d'acquisition et d'utilisation de ce qu'on pourrait décrire, en suivant Jerome Bruner, comme des « conventions de récit »,

[981] Entretien semi-directif d'une heure, réalisé en février 2015 auprès de Xavier et Stéphanie, chez eux, à Chambertin.

des modèles de mise en narration[982]. Cela permet d'ouvrir deux nouvelles perspectives quant à la manière de décrire la dimension subjectivante de ces techniques de soi.

D'une part, le fait d'apprendre à mobiliser ces trames narratives ne donne pas des outils pour décrire son expérience ; il oriente, plus fondamentalement, la mise en forme de l'expérience susceptible d'être unifiée sous le concept de « Moi ». Comme le souligne en effet Bruner, « nos histoires font en fait mieux que nous raconter : elles imposent leur structure, leur réalité contraignante à ce que nous vivons[983] ». En dépit de leur souplesse sémantique et dénotative, les trames narratives acquises par les fiancés les amènent à modeler leur expérience, à la ressaisir à partir des grilles proposées par la préparation au mariage – si bien que ce qu'ils appréhendent réflexivement comme leur histoire ou leur personnalité est en réalité l'effet d'une mise en récit[984]. Envisager les exercices où est apparemment transmise la doctrine de l'Église comme autant de pratiques de soi permet ainsi de spécifier quels *mécanismes de transformation du soi* sont effectivement à l'œuvre dans ce temps de subjectivation du code. Si le concept de « constitution de soi par soi » semble trop flou[985], il devient maintenant possible de caractériser la forme que prennent les modifications que le sujet fait subir à son « moi ». Le « moi » dont il est question ici renvoie à l'identité personnelle qui relie, organise et rend cohérent un ensemble d'événements qu'elle caractérise ainsi comme expérience – c'est, fondamentalement, la forme unique de cette expérience qui est dénotée par le concept de « moi ». De ce point de vue donc, ce qu'on appelle « moi » ici n'est pas sans rappeler le concept d'« identité narrative » de Ricœur[986] : il n'a pas de substance et ne dépend que de l'articulation singulière d'une séquence d'événements en une expérience. Or cette articulation ne peut avoir lieu que narrativement. D'abord parce qu'elle suppose de posséder une série de concepts pour isoler dans le flux des actions des événements : c'est le langage qui participe à donner une perspective sur les événements, qui permet de les constituer comme tels[987]. Ensuite, parce que ce sont les mises en narration, l'organisation de ces événements dans un récit qui participent à

---

982 J. S. BRUNER, *Pourquoi nous racontons-nous des histoires ?*, Paris, Pocket, 2005.

983 *Ibid.*, p. 109.

984 « J'ai fait l'hypothèse que c'est grâce au récit que nous parvenons à créer et recréer notre personnalité, que le Moi est le résultat de nos récits et non une sorte d'essence que nous devrions découvrir en explorant les profondeurs de la subjectivité. Nous disposons maintenant de preuves pour affirmer que, sans cette capacité à construire des histoires à propos de nous-mêmes, rien n'existerait qui ressemble à une personnalité. » (*Ibid.*, p. 104)

985 Dans « Usages des plaisirs et techniques de soi », Foucault insiste sur la nécessité de penser la morale comme organisant un « certain rapport à soi », qui est un moment de « constitution de soi », celle-ci étant caractérisée comme circonscription de soi, définition de sa position par rapport à un précepte, fixation d'un mode d'être, action de soi sur soi, entreprise de connaissance et de contrôle (M. FOUCAULT, « Usage des plaisirs et techniques de soi », *op. cit.*, p. 1377). Cette entreprise de caractérisation du rapport à soi ne nous semble pas permettre de comprendre la teneur et la nature de ce « soi » ainsi formé – c'est précisément ce qu'il nous semble possible d'approfondir.

986 « Le rejeton fragile issu de l'union de l'histoire et de la fiction, c'est l'*assignation* à un individu ou à une communauté d'une identité spécifique qu'on peut appeler leur *identité narrative*. "Identité" est pris ici au sens d'une catégorie de la pratique. Dire l'identité d'un individu ou d'une communauté, c'est répondre à la question : *qui* a fait telle action ? *qui* en est l'agent, l'auteur ? Il est d'abord répondu à cette question en nommant quelqu'un, c'est-à-dire en le désignant par un nom propre. Mais quel est le support de la permanence du nom propre ? Qu'est-ce qui justifie qu'on tienne le sujet de l'action ainsi désigné par son nom pour le même tout au long d'une vie qui s'étire de la naissance à la mort ? La réponse ne peut être que narrative. […] *L'identité du* qui *n'est donc elle-même qu'une identité narrative.* » (P. RICŒUR, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p. 442-443)

987 D. I. SLOBIN, « Verbalized Events. A Dynamic Approach to Linguistic Relativity and Determinism », dans S. Niemeier et R. Dirven (éd.), *Evidence for linguistic relativity*, Amsterdam, J. Benjamins, 2000, p. 107-138.

constituer l'unité de l'expérience et à lui donner sa forme singulière[988]. Or, si on définit ainsi le « moi » de quelle nature peuvent être les modifications qui s'appliquent à lui ? Nous voudrions soutenir ici que ces modifications doivent être comprises et entendues comme l'élaboration d'une nouvelle forme d'expérience à partir de la mobilisation de nouveaux modèles narratifs. Les transformations du moi doivent ainsi s'entendre comme des transformations de la saisie réflexive de soi dans le discours – qui conditionnent toujours en même temps la forme et le contenu d'une expérience subjectivement vécue. Une fois admis que le « moi » est entièrement dépendant des dispositifs narratifs qui le soutiennent, lui donnent forme et unité, il paraît peu contestable que « le soi-même peut ainsi être dit refiguré par l'application réflexive des configurations narratives[989] ». La subjectivation prend donc ici la forme d'une transformation du « moi » par l'acquisition de nouvelles trames narratives, de nouveaux modes de description de l'existence, de concepts originaux pour modeler dans le flux des actions et des événements la forme d'une existence.

D'autre part, une telle subjectivation ne saurait en aucun cas se limiter à une transformation de soi *par soi*. Si sont acquises des trames narratives qui participent à reconfigurer la forme d'une expérience, celles-ci ne déterminent pas seulement, comme nous l'avions déjà montré à partir des thèses de Bakhtine, la possibilité d'une réflexivité, mais bien aussi celle d'un échange, d'une interlocution. Comme le souligne Jerome Bruner, la « personnalité » que construit la mise en récit est quelque chose qui « nous relie aux autres[990] ». Or, dans le cas qui nous occupe, l'acquisition des modalités de mise en récit ne se fait pas individuellement ou de manière solitaire. Au contraire, la subjectivation du code est sous-tendue par deux conditions. Celui-ci doit d'abord *se donner comme code*, c'est-à-dire comme système de normes, concepts, règles collectivement admis et respecté. Par ailleurs, elle passe par une élaboration collective du sens des termes et des textes qui implique un dispositif interactionnel particulier. La préparation au mariage amène en effet les fiancés à construire leurs propos à partir d'attentes qu'ils attribuent aux autres – prêtre, animateurs, autres fiancés –, qui fonctionnent alors pour eux comme des instances de contrôle leur permettant de choisir les trames narratives qu'ils emploieront. Tous les fiancés étant placés dans la même configuration relationnelle, ils sont amenés à produire des discours extrêmement semblables, dans lesquels vont s'opérer des identifications mutuelles – celles-ci permettant de valider les trames narratives ainsi acquises, de confirmer leur pertinence ainsi que leur mode d'utilisation. Ces pratiques de soi favorisent donc l'apparition de ce que Jerome Bruner appelle une « communauté interprétative[991] » : le partage de trames narratives communes et de formes de mise en récit similaires rend possible un échange qui fait de l'expérience individuelle qui constitue le « moi » un élément saisissable, compréhensible et utilisable par les autres.

---

988 Ricœur parle à ce sujet d'un cercle interne à la question de la *mimèsis* : « La relation circulaire entre, d'une part, ce qu'on peut bien appeler un *caractère* – et qui peut être aussi bien celui d'un individu que celui d'un peuple – et, d'autre part, les *récits* qui, tout à la fois, expriment et façonnent ce caractère illustre à merveille le cercle évoqué au début de notre exposé de la triple *mimèsis*. […] Y a-t-il, demandions-nous, une expérience qui ne soit pas déjà le fruit de l'activité narrative ? ». (P. RICŒUR, *Temps et récit III*, *op. cit.*, p. 445)

989 *Ibid.*, p. 443.

990 J. S. BRUNER, *Pourquoi nous racontons-nous des histoires ?*, *op. cit.*, p. 105.

991 *Ibid.*, p. 38.

> C'est en effet la traduction dans les conventions du récit qui permet de convertir l'expérience individuelle en une monnaie collective, qui, en quelque sorte, peut entrer en circulation sur une base plus large que la seule relation interpersonnelle[992].

En ce sens, la subjectivation n'est pas un simple travail de soi sur soi : parce que les pratiques de soi modèlent la subjectivité selon un dispositif technique et interactionnel singulier, toutes les subjectivités s'engageant dans de telles pratiques sont formées selon des modalités relativement similaires. Modifier la mise en récit de son existence correspond donc, dans ces configurations, à adopter une mise en récit partagée, qui rend les existences concernées relativement comparables ou analogues. Se subjectiver dans le code, c'est donc apprendre à se reconnaître comme membre du collectif qui partage ce code. Ici, l'acquisition par les fiancés des mêmes trames narratives, des mêmes termes, des mêmes formes de problématisation de l'existence, favorise, lorsque les couples échangent, des logiques d'identification – et ce, en dépit de la multiplicité des expériences individuelles. À travers l'engagement dans des pratiques de soi communes, les fiancés apprennent ainsi à se reconnaître comme membres d'un collectif singulier – ce qui donne sa forme à une nouvelle modalité de retour réflexif, puisqu'il s'agit désormais de penser son expérience aussi *par rapport* à celle des autres, de revenir à elle dans une logique de comparaison. C'est notamment ce que soulignent Marc-Antoine et Sylvia lorsqu'ils reviennent en entretien sur le contenu des séances CPM :

> *Marc-Antoine* – Oui, c'est ça, chacun a raconté son histoire. Sa rencontre, et pourquoi le mariage, comment ça s'est… Voilà. En écoutant les autres, ça permet de *se rendre compte de ce que nous on a vécu*.
> *Sylvia* – Ah oui, de se positionner.
> *Marc-Antoine* – Ça permet de *se positionner*. Et en fait, personne ne vit le mariage de la même manière en fait. Il y a quand même des grosses similitudes, une ligne directrice, mais on n'a pas pris… chaque couple a pris les choses de manière différente.[993]

L'observation *in situ* de l'engagement des sujets dans des techniques de soi permet ainsi de voir émerger plusieurs éléments déterminants pour affiner la saisie des mécanismes à l'œuvre dans la subjectivation. D'une part, ces procédures de constitution de la subjectivité sont largement des procédures d'acquisition de schèmes narratifs orientant la mise en récit – et la subjectivité dont il est question désigne donc un « moi » qui est la forme d'une existence, une façon de se ressaisir de manière unifiée et cohérente. D'autre part, ces pratiques de soi sont des pratiques collectives : se constituer soi-même revient toujours simultanément à revenir à soi à partir de la manière dont on s'identifie ou pas à autrui. Le travail sur soi ne se fait donc pas sans *médiation*. Cela permet de pluraliser et complexifier ce que Foucault envisage comme la « constitution de soi[994] » : si le sujet « agit sur lui-même », c'est toujours *via* des injonctions, des consignes,

[992] *Ibid.*, p. 29.

[993] Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en janvier 2015 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, dans un bar de Chambertin, à côté de l'église. C'est nous qui soulignons.

[994] Voir ici M. FOUCAULT, « Usage des plaisirs et techniques de soi », *op. cit.*, p. 1377.

dont la forme lui demeure malgré tout extérieure ; si le sujet « entreprend de se connaître », c'est notamment *à partir d'*autrui, par la mise en comparaison de son expérience avec celle d'autres sujets ; si le sujet « se contrôle, s'éprouve, se perfectionne, se transforme » c'est dans la mesure où les situations d'interlocution et d'échanges sont des moments d'harmonisation ou de mise à l'épreuve collective d'une manière de se décrire et de se vivre.

3. Subjectivation et collectif : repenser l'appartenance religieuse à partir des techniques de soi

Lorsqu'on s'intéresse à la manière dont se lient pratiques de soi, subjectivation et acquisition de règles de conduite, il apparaît qu'il n'est pas possible de délier la question des formes de subjectivation de celle de l'insertion au sein d'un collectif. En ce sens, les fiancés sont, *dans le même temps*, amenés à adopter une posture réflexive qui leur permet de reconstituer leur expérience à partir de nouveaux schèmes et à s'« *attacher* » à une identité sociale singulière. Ce sont les modalités de cet attachement – expression mobilisée par Foucault dans son article « Le sujet et le pouvoir », mais relativement peu explicitée[995] – que nous voudrions ici chercher à décrire.

L'ensemble des pratiques de soi que nous avons jusque-là analysées mettent les fiancés en contact avec la doctrine selon une modalité qui relève moins de l'« enseignement[996] » que de la subjectivation. Les fiancés acquièrent ainsi, tout au long de leur préparation, un ensemble de schèmes interprétatifs – à la fois narratifs et affectifs – à partir duquel ils mettent en forme l'expérience, la narrent et reconfigurent l'ensemble de leurs interactions. Cette idée est apparue dans un entretien avec Xavier et Stéphanie un mois après leur mariage. Stéphanie, qui s'est toujours définie comme peu catholique et peu croyante dans ses échanges avec moi, me fait le récit d'une interaction qui a suscité en elle une prise de conscience qu'elle a du mal à cerner.

> *Stéphanie* – Parce que moi, un jour, je me suis fait la remarque en repensant au questionnaire du père François, en me disant : c'est marrant, parce qu'avant j'avais réfléchi à ces choses-là, et maintenant quand j'en parle avec des gens qui sont pas mariés, j'ai l'impression qu'avant j'aurais pas dit ça. […] Je sais plus parce que lundi je suis rentrée avec une collègue et elle était pas mariée et elle me parlait de ça. Je sais plus du tout de quoi on parlait, mais je

[995] L'expression apparaît alors que Foucault présente une modalité de pouvoir s'exerçant sur la vie quotidienne, pouvoir qu'il décrit comme subjectivant : « C'est une forme de pouvoir qui transforme les individus en sujets. Il y a deux sens au mot "sujet" : sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et sujet *attaché à sa propre identité* par la conscience ou la connaissance de soi. » (M. FOUCAULT, « Le sujet et le pouvoir », *op. cit.*, p. 1046 ; c'est nous qui soulignons.) Le contexte dans lequel Foucault propose cette formule n'est certes pas le même que le nôtre mais l'expression « attaché à sa propre identité » nous semble appropriée pour décrire les effets des pratiques de soi catholiques. Néanmoins, nous montrerons que, comme la connaissance de soi est médiatisée par des interactions avec autrui, elle implique d'approfondir les modalités de l'attachement dont il est ici question et la nature de cette identité.

[996] L. HERAULT, « Mais qu'est-ce qu'ils apprennent au « caté » ? », *op. cit.*, p. 3.

> me suis dit sur le coup « mince, je reconnais pas ce que je dis ». Et pourtant maintenant… Je croyais fermement à l'opinion que j'avais ! Mais je sais qu'avant, j'avais pas ce même regard sur…[997]

Le récit de Stéphanie est particulièrement fécond pour comprendre l'articulation qui se joue entre la subjectivation du code et l'attachement à une identité. Elle montre d'abord que la prise de conscience de son changement de perspective sur la religion ne peut émerger que dans le contexte d'une *interaction* – et ici dans une interaction avec une altérité. C'est dans l'échange avec une personne non mariée que Stéphanie prend conscience de sa propre transformation – qui se donne alors sur le mode négatif du « mince, je reconnais pas ce que je dis ». Pour le dire autrement : c'est par *distinction* avec ses interlocuteurs – qui ne sont pas passés par la même expérience qu'elle[998] et la renvoient à l'image de ce qu'elle était avant – que Stéphanie prend acte de la transformation qui l'a affectée. C'est donc cette interaction qui la conduit à revenir de manière réflexive sur sa transformation.

> *Stéphanie* – Parce que comme on l'a vu, si tu te rappelles bien, ça m'a complètement chamboulée tous ces questionnaires et toutes ces journées CPM j'y ai réfléchi pendant des jours et des jours après… […]
> *Xavier* – Bref, t'y as réfléchi, avant t'y avais jamais pensé et là t'y as réfléchi. […]
> *Stéphanie* – Oui, mais j'ai pas que réfléchi. J'ai l'impression que mon regard a changé un petit peu. […]
> *Xavier* – Peut-être que ce sont des questions auxquelles tu réfléchis pas et que avant t'avais un avis d'adolescente, et aujourd'hui tu te reposes la question avec ta vision de femme en couple, femme mariée – femme maintenant mariée –, et que du coup tu penses différemment, tout simplement.
> *Stéphanie* – Mais c'était pas des questions de couple genre qu'est-ce qu'il faut faire quand on s'engueule. On parlait de la place de la religion dans le mariage. Et c'était ça qui a changé. C'est qu'avant, j'y accordais pas de place. Et maintenant je lui donne une place.[999]

Stéphanie montre que le sentiment que son discours a changé repose sur la *conversion* de son point de vue : parler du mariage implique désormais pour elle de parler en même temps de religion : parler de sa vie de femme mariée implique désormais la mobilisation de schèmes qui la relient directement à des

[997] Entretien semi-directif de trois heures, réalisé en octobre 2015 auprès de Xavier et Stéphanie, à mon domicile.

[998] Stéphanie insiste exclusivement sur le fait que la personne n'est pas mariée – elle met ainsi l'accent sur l'absence de communauté d'expérience, et pas sur l'appartenance à des groupes sociaux, culturels ou religieux différents. Finalement, peu importe que la collègue en question soit catholique ou non : son altérité vient d'une absence de partage d'expérience.

[999] Entretien semi-directif de trois heures, réalisé en octobre 2015 auprès de Xavier et Stéphanie, à mon domicile.

questions religieuses. C'est ainsi dans l'interlocution que se révèle la manière dont on organise son expérience, dont on s'y rapporte et dont on se constitue comme subjectivité.

> *Xavier* – Après c'est vrai que t'étais quand même très éloignée toi de la religion et les questions qu'a posées le prêtre étaient tournées autour du couple, mais en rapport avec la religion. Donc peut-être que maintenant t'arrives à associer certaines idées à la religion.
> *Stéphanie* – Oui, c'est vrai, t'as raison.
> *Xavier* – De Dieu, de Jésus, de l'amour, de cette religion que t'avais pas avant parce que tu t'étais jamais posé les questions en relation avec la religion. C'est peut-être ça, tout simplement en fait.
> *Stéphanie* – Peut-être oui. Et c'est vrai que ça a donné un visage que j'avais pas sur la religion.
> *Xavier* – Ça te change rien par rapport à l'amour que tu peux ressentir pour untel ou untel, ou ta vision des choses par rapport à, j'en sais rien, certaines idées. Mais simplement, maintenant que tu t'es posé, ou qu'on t'a posé les questions, avec un lien avec Dieu et la religion, maintenant tu peux les associer. C'est peut-être simplement ça.[1000]

Le verbe « *associer* », mobilisé ici par Xavier, permet de comprendre la manière dont les fiancés apprennent, tout au long de la préparation au mariage, à subjectiver une doctrine et des préceptes religieux. Les dispositifs qui y sont mis en place font en effet acquérir des schèmes déterminant une mise en narration singulière de son expérience : la forme de la subjectivité ainsi produite ne devient alors perceptible que dans les situations d'interlocution qui rendent nécessaire une mise en récit de soi[1001]. La saisie de sa propre transformation par Stéphanie émerge dans un contexte d'interaction où sa singularité lui devient manifeste par contraste avec ses amis et collègues non mariés : ce n'est que dans ce contexte que l'articulation qu'elle opère entre vie conjugale et Dieu constitue un élément de distinction et lui permet de prendre conscience de ce qu'elle a acquis dans la préparation au mariage. Parce qu'elle ne s'actualise jamais que dans des échanges discursifs, l'acquisition de schèmes narratifs que nous avons jusque-là décrite se double nécessairement de logiques d'identification, de reconnaissance et de désidentification que nous nous proposons maintenant de décrire.

3.1 Former de nouvelles communautés de pratique

La manière dont les fiancés apprennent collectivement à subjectiver un code participe à leur donner un répertoire commun qui est à la fois l'*effet* et le *signe* d'un partage d'expérience : parce qu'ils se sont tous

[1000] Entretien semi-directif de trois heures, réalisé en octobre 2015 auprès de Xavier et Stéphanie, à mon domicile.

[1001] Pour cette raison, il est donc possible de dire que la personnalité ou subjectivité ainsi exprimée « s'avère être entièrement un produit de l'interrelation sociale », et qu'« *en dehors de son objectivation, de sa réalisation dans un matériau déterminé* (le geste, la parole, le cri) », on peut dire que « *la conscience est une fiction* ». (M. BAKHTINE et V. N. VOLOSINOV, *Le Marxisme et la philosophie du langage*, *op. cit.*, p. 129)

engagés dans les mêmes activités, ils ont été dotés de mots, cadres narratifs, symboles semblables ; dès lors, l'utilisation de ce répertoire est le signe d'un engagement dans des activités similaires et permet de reconnaître une appartenance commune. Parce qu'il « reflète un engagement mutuel passé[1002] », ce « répertoire partagé » fait de l'interlocution un moment d'identification à ce qu'Etienne Wenger appelle une « communauté de pratique » :

> L'engagement mutuel des participants constitue une caractéristique fondamentale de la pratique en tant que source de cohérence d'une communauté. La pratique n'existe pas dans l'abstrait, elle existe parce que des individus s'engagent dans des actions dont le sens est négocié entre eux. […] L'appartenance à une communauté de pratique est d'abord et avant tout une question d'engagement mutuel. C'est ce qui définit la communauté. Une communauté de pratique ne se résume pas à un ensemble d'individus qui possèdent des caractéristiques communes[1003].

S'il est possible d'envisager que les exercices de réflexion sur les textes et les notions catholiques que nous avons analysés fournissent ce que Wenger appelle un « répertoire partagé », c'est dans la mesure où ils participent à procurer des modalités de narration et d'interprétation qui « créent des points de référence » mais « n'imposent pas une signification[1004] » : les termes et schèmes narratifs constituent des cadres souples, qui permettent de mettre en forme de manière analogue des expériences aux contenus extrêmement divers – favorisant l'identification en dépit des singularités individuelles. Ces techniques aboutissent à une modalité de reconnaissance particulière : ce n'est pas tant « soi » qu'on reconnaît dans le récit de l'autre, que la mise en forme de ce soi – le commun interne aux modalités de récit de soi masquant les singularités des expériences individuelles. En distinguant dans le récit de l'autre des résonances avec la manière dont on met soi-même en forme son existence, on identifie en même temps le passage par une pratique fondatrice commune : la pratique dans laquelle ont été acquises ces trames narratives. Le partage de cette grille de sens pour encoder l'expérience lie ainsi les fiancés sur le mode d'une identification mutuelle. Sont donc transmis aux fiancés des balises ou « points de référence[1005] » communs qui déterminent une modalité d'expérience et rendent possibles des mécanismes d'interreconnaissance entre ceux qui les mobilisent.

Si peuvent émerger des mécanismes d'interreconnaissance entre des individus se narrant d'une manière similaire, c'est aussi dans la mesure où, parallèlement, se jouent des processus de désidentification par rapport aux individus dont les formes de discours, elles, suscitent le sentiment d'une étrangeté. C'est ce qu'on observe par exemple dans les remarques de Stéphanie retranscrites plus haut : l'échange avec des gens n'ayant pas partagé la même expérience génère un double sentiment de désidentification. D'une part, le fait

---

[1002] E. WENGER, *La théorie des communautés de pratique*, Québec, les Presses de l'Université Laval, 2005, p. 91.

[1003] *Ibid.*, p. 82-83.

[1004] *Ibid.*, p. 92.

[1005] On s'inspire ici de la terminologie de Martin Southwold, qui souligne que prendre au sérieux l'idée que les doctrines religieuses sont des symboles rituels implique de considérer qu'ils ne peuvent pas fonctionner comme le langage ordinaire – si bien qu'on ne peut retrouver leur sens en revenant à la signification des mots qui les composent. « Le sens d'un principe religieux, comme de n'importe quel autre type de symbole rituel, réside dans la manière dont il fonctionne, dont il permet de modeler, mettre en ordre, interpréter l'expérience – sa fonction de "*point de repère*" peut-être. » (M. SOUTHWOLD, « Religious belief », *op. cit.*, p. 640 ; c'est nous qui traduisons et qui soulignons)

qu'ils ne mobilisent pas le même répertoire amène à ne pas se reconnaître dans leur expérience et à les catégoriser à partir de leur altérité – comme ne manque d'ailleurs pas de le faire Stéphanie, qui répète à deux reprises qu'il s'agit de personnes qui ne sont pas mariées. D'autre part, ce n'est que parce qu'elle parle à des gens qui ne sont pas mariés – et qui ne mobilisent pas le répertoire acquis pendant la préparation au mariage – que Stéphanie peut *prendre conscience* de ce qu'elle dit, de la transformation qu'a subie son discours et souligner qu'elle « ne reconnaît pas » ce qu'elle dit. L'incapacité des interlocuteurs à créer des échos entre leurs mises en récits réciproques génère donc une absence d'identification à l'autre qui se traduit en même temps par l'émergence d'un sentiment d'étrangeté à soi. L'acquisition de tels schèmes interprétatifs participe donc à produire ce qu'on peut appeler au moins temporairement des *démarcations*, des *lignes de fracture*, entre des appartenances : d'un côté, l'identification à des individus avec qui on a partagé une expérience peut prendre la forme de l'appartenance à une communauté[1006] ; de l'autre, l'étrangeté créée par l'interaction avec des individus dont le discours est signe d'une hétérogénéité d'expérience délimite un « extérieur » qui renforce le sentiment d'être membre d'une communauté donnée. Pour le dire dans les termes de Wenger : « En pratique, *nous savons qui nous sommes* par ce qui est familier, compréhensible, utilisable et négociable. *Nous savons qui nous ne sommes pas* par ce qui est étranger, opaque, encombrant et non productif[1007] ». En ce sens, les techniques de soi mises en place dans la préparation au mariage sont subjectivantes non seulement en tant qu'elles favorisent une transformation de soi par soi, mais aussi en tant qu'elles amènent à se reconnaître dans une identité.

Ces processus d'attachement à une identité sont renforcés par certaines modalités des échanges de la préparation, où on incite les fiancés à réfléchir à ce qui les distingue des « autres », ceux qui ne se marient pas religieusement – et qui sont progressivement constitués dans les échanges comme une catégorie qui trouve son unité dans le simple fait qu'elle n'a pas traversé l'expérience singulière qu'est le mariage. La constitution d'une démarcation franche entre une communauté de pratique unifiée par l'expérience du mariage et une extériorité à l'altérité fondamentale prend plusieurs formes. D'abord, il est extrêmement fréquent que les animateurs rappellent explicitement que le mariage, « aujourd'hui », fait « peur », que cela explique que si peu de couples prennent la décision de s'unir ainsi : ce faisant, ils placent les fiancés présents dans le rôle d'une minorité au caractère relativement « exceptionnel », qui en renforce l'unité[1008]. À cela

[1006] C'est ce que soutient Wenger, lorsqu'il lie la question de la communauté de pratique à celle de la formation d'une identité. Partant de l'idée qu'« un engagement soutenu dans la pratique procure l'habileté d'interpréter et d'utiliser le répertoire de cette pratique », il souligne que « l'appartenance à une communauté de pratique se traduit en une identité comme une forme de compétence. En ce sens, une identité, c'est établir un lien avec le monde en tant qu'un mélange particulier de familier et d'étranger, d'évident et de mystérieux, de transparent et d'opaque. Nous nous manifestons par ce que nous reconnaissons et ce que nous ne reconnaissons pas, par ce que nous comprenons de prime abord et par ce que nous ne pouvons pas interpréter, par ce que nous pouvons nous approprier et par ce qui nous aliène […]. » (E. WENGER, *La théorie des communautés de pratique*, *op. cit.*, p. 171)

[1007] *Ibid.*, p. 172 ; c'est nous qui soulignons.

[1008] Le motif de la « peur » résonne ainsi en écho d'une session CPM à l'autre : « Nadine prend la parole pour expliquer que l'engagement fait peur, et que cela explique pourquoi si peu de couples se marient aujourd'hui. » (Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM menée par Nadine et Laurent, à l'église de Chambertin, en janvier 2015) ; « Erwann choisit de revenir sur la notion d'engagement. Il explique : "l'engagement, aujourd'hui, ça fait peur. Ma conviction, c'est que si les gens ne se marient pas aujourd'hui, c'est par peur de l'engagement." » (Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Anne et Erwann, à Chambertin, en mars 2015) ; « Erwann souligne qu'on est dans une société où on ne veut pas s'engager, où on veut tout contrôler, alors que là, avec l'indissolubilité, on ne maîtrise pas. » (Extraits

s'ajoute le fait que les questions posées aux fiancés conduisent souvent ces derniers à articuler leurs réponses autour du motif d'une différenciation avec un groupe virtuel d'« autres ». C'est particulièrement palpable dans la séance sur la fidélité du père François, puisque la deuxième question posée aux fiancés est ainsi tournée : « Qu'évoque pour moi la fidélité : une chance ou une contrainte ? » Dans un contexte où les couples présents ont pris la décision de se marier, une telle formulation a quelque chose de rhétorique. La question permet ainsi moins de susciter une réflexion sur ses propres craintes qu'elle ne conduit à verbaliser une opposition avec ceux qui verraient dans la fidélité une contrainte :

> Pour introduire la question, le père François souligne : « *Il y en a qui* vous disent : "Oh ! Les chaînes du mariage… Tu ne pourras plus faire ce que tu veux." » […] Les fiancés prennent la parole. C'est au tour de Lydia. Elle souligne que si on considérait la fidélité comme une contrainte, on ne se tournerait pas vers le mariage religieux – ce qu'approuvent les autres fiancés. Elle continue en expliquant que lorsqu'on est fidèle, on suscite de l'envie et de la jalousie chez *les autres*, et que c'est pour ça qu'ils s'expriment négativement sur le mariage, en disant des choses comme « tu te passes la corde au cou. »[1009]

La réflexion sur les piliers du mariage ou les règles de conduite catholiques sont ainsi des moments de production d'une altérité : émerge dans les discours une catégorie – les « autres » – qui présente la caractéristique d'être éminemment abstraite et floue – ses limites et son contenu n'étant jamais clairement délimités – et qui semble désigner la « société actuelle », l'ensemble des « non mariés catholiquement ». Ce n'est d'ailleurs pas la caractérisation de ce groupe ou de cet ensemble qui est visée. Cela apparaît dans l'échange auquel donne systématiquement lieu la question 4 de la séance sur la fidélité du père François : « Se promettre fidélité va-t-il apporter un plus à notre amour ? ». Lorsqu'il présente la question, c'est la différence avec « les autres » qui est mise en exergue :

> Il explique les enjeux de la question : « Beaucoup de gens vivent la fidélité amoureuse, mais ne veulent pas s'engager. Pourquoi ne suffit-il pas de vivre la fidélité ? » Cédric propose une réponse : « se promettre fidélité est le ciment du couple, l'indispensable à la construction de cette histoire. Il est donc indispensable de se promettre fidélité publiquement. » Le père François pose alors plusieurs questions pour demander ce qui manquerait en cas d'absence de promesse. Comme Cédric ne semble pas aller dans le sens qui l'intéresse, il insiste : « *Je ne veux pas faire le procès de ceux qui ne s'engagent pas comme ça*, mais quel serait le risque d'une fidélité qui ne s'engagerait pas comme ça ? » Guillaume évoque « l'oubli de la promesse », à quoi le père François répond qu'il parle « de *gens qui n'ont pas fait cette promesse* ». Cédric tente alors une nouvelle réponse : « qu'ils ne mûrissent pas l'engagement ». Il explique que le risque serait de ne pas s'engager, ce sur quoi le prêtre

de carnet de terrain lors d'une journée de préparation de la cérémonie organisée par le CPM de Chambertin, dans une salle d'une église de Chambertin, en avril 2016).

[1009] Extraits de carnet de terrain lors d'une séance de préparation au mariage par le père François, à l'église de Chambertin, en décembre 2014 ; c'est nous qui soulignons.

> rebondit : « Très clairement. Il n'y a pas d'engagement pris, donc le lien est moins fort. Quand *on n'est pas engagé*, on se quitte plus facilement et dans de plus grandes douleurs. »[1010]

On voit ici que les « autres » – « ceux qui ne s'engagent pas » – sont évoqués comme un repoussoir : ils sont caractérisés par la rupture et la souffrance et introduits par la formule « je ne veux pas faire le procès de… ». Le groupe de « ceux qui ne s'engagent pas » est ainsi constitué comme une *altérité négative* : il fonctionne comme un contrepoint à partir duquel ressaisir l'unité qui lie en collectif ceux qui se sont mariés catholiquement. À ce travail de production de frontières catégorielles entre un « nous » ayant choisi le mariage catholique et un « eux » non marié ou refusant l'union catholique s'articule par ailleurs une série d'injonctions à ne pas aller chercher conseil et aide chez les « autres » lors des crises conjugales : parce qu'ils ne tiennent pas à l'union, ces derniers ne seraient pas susceptibles de trouver les moyens de la faire perdurer. Ainsi, lors d'une séance sur l'indissolubilité, le père François fait réfléchir les couples à la question : « Comment Dieu peut-il nous soutenir dans notre mariage au cours des années ? » À cette occasion, il revient sur l'aide que l'Église peut apporter aux couples :

> Il explique que l'Église peut soutenir les couples et présente notamment la messe comme le lieu d'un soutien. Il souligne que les sociétés contemporaines n'incitent pas trop à la persévérance, et qu'il est donc important de s'appuyer sur des personnes ou des institutions qui croient en la fidélité. Il explique que s'il est si difficile de nos jours de croire à la fidélité, c'est parce que cela ne colle pas avec le climat actuel et il rappelle une nouvelle fois l'importance des institutions qui nous aident à croire en la fidélité[1011].

Les fiancés sont ainsi progressivement conduits à se distinguer d'un « eux », d'un ensemble d'« autres » qui sont caractérisés par leur différence et sont même parfois présentés comme des dangers pour le couple. La constitution, dans les échanges, d'une telle frontière catégorielle favorise l'apparition d'un sentiment d'appartenance à un « nous » qui se trouve unifié par l'opposition à un groupe extérieur. Pour le dire autrement : peu importe que les limites, l'unité et la pertinence de l'exo-groupe ainsi constitué demeurent floues, arbitraires ou peu pertinentes ; le simple fait de mobiliser des catégorisations qui opposent un endo-groupe à un exo-groupe favorise l'inscription dans et l'attachement à ce qui a été caractérisé dans l'opposition comme endo-groupe[1012].

[1010] Extraits de carnet de terrain lors d'une séance de préparation au mariage par le père François, à l'église de Chambertin, en décembre 2015 ; c'est nous qui soulignons.

[1011] Extraits de carnet de terrain lors d'une séance de préparation au mariage par le père François, à l'église de Chambertin, en février 2015.

[1012] C'est ce que mettent en valeur les travaux d'Henri Tajfel et John Turner sur l'identité sociale. À partir d'expériences montrant que le simple fait de distinguer arbitrairement un endo-groupe et un exo-groupe suffit à provoquer chez les sujets une adhésion à l'endo-groupe et des mécanismes de compétition avec l'exo-groupe, ils proposent de définir l'identité sociale ainsi : « Ces identifications sont dans une large mesure relationnelles et comparatives : elles définissent l'individu comme similaire ou différent de, comme "meilleur" ou "pire" que, les membres d'autres groupes. C'est en un sens limité, émergeant de ces considérations, que nous utilisons le terme *identité sociale*. » (H. TAJFEL et J. TURNER, « The social identity theory of intergroup behavior », dans W. Austin et S. Worchel (éd.), *Psychology of intergroup relations*, Chicago, Nelson-Hall, 1986, p. 16 ; c'est nous qui traduisons.) Une telle théorie de l'identité sociale permet par ailleurs de mieux comprendre le type d'effectivité en jeu dans ce que Bourdieu appelle rites d'institution, où il s'agit de

Toute transformation de soi implique donc des mécanismes d'identification qui favorisent un *attachement* à une identité qui doit être caractérisé à la fois comme *reconnaissance* de soi dans une identité partagée – c'est une *identification* à une communauté de pratique ou d'expérience – et comme *catégorisation* de soi dans une identité sociale – établie de manière relationnelle par distinction avec d'autres groupes. Ici, deux mécanismes permettent aux fiancés de se constituer subjectivement comme « catholiques » : le partage d'un répertoire avec un groupe dont l'unité vient du passage par l'expérience *se marier catholiquement*, la distinction avec un exo-groupe qui tend à les définir, par contraste, comme *catholiques*. Le collectif singulier qui émerge ici trouve donc moins son origine et son unité dans les sujets qui le composent que dans une dynamique interactionnelle. Les pratiques de soi doivent ainsi être pensées comme déterminant l'inscription dans et l'attachement à une identité sociale. Mais, dans ce cas comment penser la nature de ce collectif souple, comment penser la forme de l'appartenance à un « nous » ?

3.2 Qu'est-ce qu'« être catholique » ?

Penser la subjectivation comme un travail sur soi impliquant une série d'interactions codées et ordonnées qui déterminent en même temps l'inscription dans un collectif et l'attachement à une identité permet de faire un pas supplémentaire et de revenir à nouveaux frais sur la nature de l'appartenance à un collectif religieux. Que signifie exactement l'expression « être catholique » ? Désigne-t-elle l'appartenance à une communauté dont les frontières sont clairement délimitées ? Souligne-t-elle le partage de valeurs communes ? Renvoie-t-elle à une catégorisation assignée de l'extérieur et qu'on apprend à investir subjectivement ? La réponse à ces questions est d'autant plus complexe qu'il est régulièrement apparu, au cours des observations de terrain, que les fidèles rencontrés ne possédaient pas une conception unifiée de ce qu'est « être catholique ». L'identité catholique est bien plus le lieu d'un problème, d'une négociation collective, que l'objet d'une évidence – comme le montrent les interactions tendues auxquelles donne parfois lieu la question déjà étudiée « pourquoi se marier à l'église ? » :

> Cédric évoque « le problème de la rigidité du dogme. » Alors qu'Erwann objecte que les catholiques croient que le Pape est inspiré par le Saint-Esprit, Cédric insiste : « Oui, mais il est élu le Pape. C'est un problème de hiérarchie. » Erwann précise alors que le Pape valide les choix faits en l'absence de Dieu – et c'est alors Léonie qui intervient : « Je ne me sens pas enfermée dans ma religion. On oublie que la religion chrétienne laisse de la liberté et de la place à la réflexion. Ça n'est pas parce qu'il y a un chemin à suivre qu'on est enfermé. » Cédric objecte qu'il y a par exemple plusieurs manières d'éduquer ses enfants, et que l'Église n'en propose qu'une parmi d'autres ; Léonie insiste : « Mais si on ne la suit pas, pourquoi continuer à se revendiquer

« sanctionner et sanctifier, en la faisant connaître et reconnaître, une différence (préexistante ou non), à la faire exister en tant que différence sociale, connue et reconnue par l'agent investi et par les autres. » (P. BOURDIEU, « Les rites comme actes d'institution », *op. cit.*, p. 59) Au prisme des théories de Tajfel et Turner, on comprend comment la création d'une frontière catégorielle, en dépit de sa dimension arbitraire, parvient à affecter des comportements et des interactions sociales.

catholique ? On n'est pas juste des illuminés qui croient. Il faut se demander pourquoi ça fonctionne comme ça. Certes, c'est une tradition, mais on fait ça pour une raison. »[1013]

Il apparaît ainsi que ce qu'est être catholique est un motif de divergence *entre individus également engagés dans un rituel catholique*. Comprendre ce qu'est « être catholique », dans ce cadre, implique donc de se doter d'un modèle théorique permettant de rendre compte du fait que des individus ayant *a priori* la même appartenance religieuse puissent entrer en conflit sur la forme que revêt celle-ci.

Se demander quelle est la nature de l'appartenance religieuse implique ainsi de revenir à deux champs problématiques distincts. Le premier est plus directement sociologique et vise la question du rapport entre pratique et identité religieuses. Dans ce contexte, l'« appartenance » qualifie le type de liaison qui relie le sujet religieux au groupe catholique[1014] : ce qui fait alors question, c'est de savoir si cette appartenance est susceptible de degrés, si on peut la mesurer et comment[1015]. En revanche, la nature de cette appartenance, la manière dont elle est acquise ou transmise, le type de sentiment subjectif auquel elle est associée, ne font que peu l'objet de questionnements[1016]. Le second champ problématique est philosophique – et relève plus spécifiquement de l'ontologie sociale – et porte sur la nature de ce qu'on désigne sous le concept d'« appartenance », sur la manière dont un individu s'intègre dans un collectif. Dans ce cadre, et par contraste avec l'approche sociologique, le questionnement porte sur les modalités du lien entre sujet et groupe[1017]. Mais la nature du collectif qu'est la communauté religieuse n'est en revanche jamais interrogée : elle est

[1013] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Anne et Erwann, à Chambertin, en avril 2016.

[1014] Guy Michelat lie par exemple directement la question « "Que signifie *être catholique* ?" » au présupposé suivant : « être catholique, c'est, au-delà de l'acte de foi personnel, *appartenir* à un groupe » (G. MICHELAT, « L'identité catholique des Français. I », *op. cit.*, p. 355-356 ; c'est nous qui soulignons).

[1015] C'est la manière dont Michelat pose explicitement la question : « Toutes les personnes qui se déclarent catholiques le sont-elles au même degré ? Ou, en d'autres termes, adhèrent-elles toutes également au système organisé de représentations, d'attitudes, de normes, de croyances et de pratiques que constitue le catholicisme ? » (*Ibid.*, p. 356) Voir aussi G. LE BRAS, *Études de sociologie religieuse. II*, *op. cit.* ; J.-M. DONEGANI, « L'appartenance au catholicisme français », *op. cit.* ; G. LESCANNE et J.-M. DONEGANI, *Catholicismes de France*, Paris, Desclée de Brouwer - Bayard, 1986 ; G. MICHELAT *et al.*, *Les Français sont-ils encore catholiques ? Analyse d'un sondage d'opinion*, Paris, Éditions du Cerf, 1991.

[1016] Même dans les cas où l'on cherche à revenir de manière plus qualitative et plus compréhensive sur la question de l'appartenance catholique, il semble postulé que l'appartenance est le mode de liaison par lequel l'individu se lie à un groupe. Même quand les auteurs précisent que les représentations subjectives sur ce groupe peuvent varier, l'idée même que les individus se sentent *appartenir* à un collectif qui les dépasse n'est jamais profondément réinterrogée, comme le montrent par exemple les travaux récents de Raison du Cleuziou, qui souligne : « Parmi les enquêtés, nous avons pu constater ce très grand éclatement des réalités qui sont associées à l'affirmation de l'identité catholique : désormais, on s'affilie à l'Église de bien des manières. Bien des catholiques le constatent et s'interrogent : "Aujourd'hui on est dans des appartenances plurielles, partielles, provisoires, on distingue le croire de l'appartenir : oui au Christ mais pas à l'Église, oui à l'Église mais pas au pape !" » (Y. RAISON DU CLEUZIOU, *Qui sont les cathos aujourd'hui ?*, *op. cit.*, p. 145)

[1017] Il est ainsi présenté par Gideon Calder : « L'appartenance à un groupe peut être choisie ou involontaire. Leur caractère de groupe (*groupness*) peut surgir d'interactions entre les membres, ou directement de pratiques partagées – ou pas. Les groupes peuvent avoir des intérêts, engagements et buts clairement définis et convenus – ou pas. Ils peuvent être une catégorie sociale plus ou moins inerte – simplement des individus ou de plus petits groupes unis par un lien particulier, "classés ensemble" d'un point de vue externe – ou ils peuvent être un réseau organisé. » (G. CALDER, « Representing groups », dans G. Calder, M. Bessone et F. Zuolo, *How Groups Matter: Challenges of Toleration in Contemporary Societies*, New York / Londres, Routledge, 2014, p. 18) Voir aussi: M. BESSONE et P. URFALINO, « Entités collectives et groupes nominaux », *Raisons politiques*, n° 66, 2017, p. 5-11 ; L. KAUFMANN et D. TROM (éd.), *Qu'est-ce qu'un collectif ? Du commun à la politique*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2010 ; V. DESCOMBES, « L'identité de groupe : identités sociales, identités collectives », *Raisons politiques*, n° 66, 2017, p. 13-28.

traitée comme quelque chose de monolithique et homogène[1018]. Penser la question de la formation de relations d'identification à un collectif dans les termes de la subjectivation permet de revenir à nouveaux frais non seulement sur la question de la nature du lien entre sujet et groupe social, mais aussi sur la nature des collectifs religieux.

Penser des pratiques de soi subjectivantes et socialement codées, c'est, comme on l'a montré, ouvrir la possibilité de rediscuter la question de l'appartenance sociale ou religieuse en termes d'*attachement* à une identité. En quoi ce changement de vocabulaire peut-il constituer une avancée ? Le lexique de l'appartenance, parce qu'il implique un processus d'insertion dans un ensemble (appartenir, c'est *faire partie de*), favorise l'émergence de tournures qui tendent à décrire l'engagement dans un collectif comme une *inscription* au sein d'un espace clairement délimité[1019]. Une telle manière d'envisager les choses revient à penser des *aires* au sein desquelles on accepte – ou on est contraint – de s'inscrire ; et qui déterminent une *position* au sein d'un champ social qu'on désigne lorsqu'on dit « nous ». Mais en pensant l'identité comme un système de localisation à l'intérieur d'un champ[1020], on perd de vue la manière dont celle-ci participe à former et organise un certain rapport à soi. C'est la dimension relationnelle de l'identification qui est alors laissée dans l'ombre – et donc sa propension à se modifier en fonction des contextes interactionnels. Une approche spatiale ou topologique de l'identité envisage l'appartenance comme reposant sur des *conditions* d'entrées – celles-ci étant alors, de manière binaire, remplies ou non remplies, comme le souligne Tristan Garcia :

> Puisque tout nous est un système de découpe, aussi raffinés soient-ils, les tracés d'un calque demeurent approximatifs. Ils ont d'abord pour vocation de déterminer une forme fermée, ce qui ne signifie absolument pas que personne ne peut entrer ni sortir d'un nous une fois tracé. Bien au contraire, le contour consiste à transformer en procédures réglées l'entrée ou la sortie dans cette forme, de sorte qu'un contour est toujours le support de principes d'*excommunication*[1021].

Envisager les choses ainsi, c'est s'interdire de penser des degrés d'appartenance ou d'identification et c'est réduire les collectifs à des groupes homogènes et monolithiques dont l'unité serait précisément déterminée par ces conditions d'accès. Le vocabulaire de l'excommunication, emprunté à la tradition chrétienne, est révélateur de ce point de vue : il pose la question de l'identité autour de la dichotomie

[1018] On retrouve par exemple cette tendance chez Calder : « Dans certains cas, l'appartenance à un groupe est déterminée par le fait de souscrire à un corps de croyance ou de valeurs. De manière paradigmatique, c'est le cas de l'appartenance à un groupe religieux organisé dont l'existence est officiellement reconnue. » (G. CALDER, « Les familles dans la philosophie normative, entre groupes et individus », *Raisons politiques*, n° 66, 2017, p. 156) Voir aussi L. KAUFMANN, « Faire "collectif" : de la constitution à la maintenance », dans L. Kaufmann et D. Trom (éd.), *Qu'est-ce qu'un collectif ? Du commun à la politique*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2010, p. 350.

[1019] Nous pensons ici aux formules particulièrement éloquentes de ce point de vue de Jean-Christophe Bailly, qui évoque une communauté ne devant pas se concevoir « comme un cercle à la circonférence étanche mais comme le moment d'une formation toujours en cours, comme un cercle, peut-être, mais à bords flous – un cercle au fond toujours ouvert, toujours s'ouvrant à la venue. […] Au lieu d'un cercle, donc, un cercle en allé, disparaissant, une sorte de parenthèse extensible […] disant ou rappelant que le *nous* peut aussi ne pas nous encercler, ne pas nous entourer, et cela quand bien même nous serions continûment entourés de gestes de fondation et d'insularités qui disent *nous* et qui le disent et le répètent malgré nous. » (J.-C. BAILLY, « "Nous" ne nous entoure pas », *op. cit.*, p. 177-178)

[1020] « Les goûts, les codes, les mots se répartissent différemment suivant les grilles qu'implique l'usage de tel ou tel nous. Le nous établit des solidarités et *localise* les divisions. » (T. GARCIA, *Nous*, Paris, Grasset, 2016, p. 77 ; c'est nous qui soulignons)

[1021] *Ibid.*, p. 95.

appartenance / exclusion d'un groupe – alors même que ce groupe est ici un groupe abstrait, qui ne recoupe pas la diversité des collectifs chrétiens ou catholiques, et auquel, justement, aucune identification subjective ne s'opère jamais[1022]. Refuser d'adopter une approche topologique de l'identité permet au contraire de penser que l'identité ne se construit que de manière relationnelle, c'est-à-dire dans des pratiques partagées, des conflits, des rencontres, des mises en comparaison. Dès lors, d'un point de vue subjectif, l'identité ne correspond pas à l'endossement d'une étiquette, mais à une relation complexe, où on se rapporte à soi à travers la position qu'on assigne à autrui, où on se réfléchit et on se situe à partir de ce qu'on reconnaît de soi dans les discours ou les pratiques d'autrui. Cela permet aussi de rendre raison du caractère muable ou changeant des identifications. Si on reprend l'exemple de Stéphanie examiné plus haut, on peut imaginer des formes d'identification ambivalentes en fonction des contextes interactionnels – si la rencontre avec une collègue non catholique la conduit à se percevoir comme catholique, l'échange avec un catholique militant peut l'amener à se reconnaître comme peu catholique. L'identité catholique de Stéphanie ne peut ainsi émerger que dans des contextes interactionnels particuliers, si bien que celle-ci peut être moins subjectivante que d'autres identités délimitées par des communautés de pratique comme le travail, les hobbys, etc. – ce qui permet de comprendre que cette identité religieuse soit rarement problématisée par des individus qui seraient pourtant décrits comme ayant une identité catholique si on adoptait sur eux une position surplombante.

4. Conclusion : désubstantialiser les collectifs

Le concept de pratique de soi est donc un pivot central pour envisager la question de l'identité sociale : il permet de penser un certain nombre de techniques ou dispositifs comme des temps d'*attachement* à une identité, c'est-à-dire de constitution de soi à partir de la médiation que représente l'identification à un collectif – *processus* d'attachement qui ne seraient jamais résolus dans une fixation ou une « attache » rigide. Une telle manière de décrire l'identification permet aussi de faire l'économie d'hypothèses coûteuses sur la nature des collectifs dont il est ici question et sur le type d'unité qui les organise. C'est particulièrement important dans le cas des collectifs religieux. Comme nous l'avons vu, l'unité de ces groupes est problématique. D'un point de vue institutionnel, elle est explicitement associée au partage d'un corps de croyance et à des conditions rituelles d'accès. Pourtant, dans les faits, on constate une disjonction entre l'existence d'un sentiment d'appartenance à la communauté catholique et la connaissance du dogme ou le

[1022] Comme le montre Raison du Cleuziou, il existe de nombreux types de catholiques, qui, si on les appréhende dans une approche plus directement relationnelle, entrent régulièrement en tension ou en conflit, refusent d'attribuer la qualité de « vrais » catholiques aux autres, et se représentent leur identité sur un tout autre mode que l'appartenance au collectif officiellement institué par l'Église (Y. RAISON DU CLEUZIOU, *Qui sont les cathos aujourd'hui ?*, *op. cit.*). Sur ces questions, on peut aussi renvoyer aux travaux de Garriott et O'Neill, qui montrent que la question de la reconnaissance à d'autres groupes de la qualité de chrétien est précisément l'horizon d'un problème et d'une négociation – et ne dépend pas de leur reconnaissance comme tels par l'Église (W. GARRIOTT et K. L. O'NEILL, « Who is a Christian? », *op. cit.*).

passage par toutes les étapes rituelles obligatoires. Il est donc insuffisant de penser l'unité du groupe catholique à partir de l'adhésion commune à « un corps de croyances ou de valeurs[1023] ». Il n'est pas non plus pertinent de décrire le groupe des catholiques comme constitué exclusivement par une « hétéro-catégorisation », qui serait « basée sur une propriété commune ou supposée commune (les acheteurs de maison, les femmes, etc.)[1024] ». Nous avons en effet vu à quel point l'affiliation au groupe est constituée en objet de réflexivité chez les catholiques. Pour dépasser ces limites, il semble nécessaire de *désubstantialiser* le collectif religieux : si, institutionnellement, il existe une Église catholique unifiée par le baptême, envisager analytiquement la manière dont les catholiques sont amenés à faire collectif sous cet angle revient à perdre de vue les modalités de l'interreconnaissance qui déterminent les formes de liaisons intersubjectives au sein d'un collectif. L'hypothèse que nous voudrions soutenir est que, si on adopte une approche subjectiviste[1025], ce sont les « processus d'affiliation et des modes spécifiques d'engagement opérés par les individus[1026] » qui donnent au collectif sa matière. Désubstantialiser le collectif religieux, ce n'est pas le réduire à une simple catégorie nominale ou le priver de toute effectivité, c'est, au contraire, insister sur le fait que sa réalité repose sur un partage d'expérience qui n'est acquis et reconnu qu'en interaction. Le collectif n'émerge pas seulement par le fait qu'on se reconnaît en l'autre : c'est un processus plus complexe, ternaire, qui implique la projection d'un autrui radical, qui médiatise la relation à celui à qui on s'identifie. Ce n'est donc pas moi que je reconnais en l'autre : c'est la *forme d'une expérience* qui n'est rendue possible que par l'existence d'un tiers qui, lui, ne nous ressemble pas. Ou pour le dire dans les termes que mobilise Magali Bessone lorsqu'elle décrit l'approche constructiviste et réaliste des groupes racialisés :

> Ce troisième type d'approche soutient que les catégories raciales correspondent à des genres réels sociaux et que les groupes racialisés ainsi pensés sont des *groupes sociaux* en un sens robuste et dynamique, c'est-à-dire dont les membres, dans un certain contexte social, partagent des expériences spécifiques, négatives (discriminations, stigmatisation, violences, etc.) et positives (auto-identification, solidarité, loyauté, etc.), qui sont le support de la conscience partagée par tous les membres du groupe de former une collectivité engagée dans une pratique commune[1027].

On voit ici émerger deux dynamiques : la seconde, la plus simple, est un partage d' « expériences positives », c'est-à-dire un mode d'engagement intersubjectif (que Bessone décrit d'ailleurs comme « auto-

[1023] G. CALDER, « Les familles dans la philosophie normative, entre groupes et individus », *op. cit.*, p. 156. Voir aussi G. CALDER, « Representing groups », *op. cit.*

[1024] L. KAUFMANN, « Faire "collectif" : de la constitution à la maintenance », *op. cit.*, p. 337.

[1025] Nous nous inspirons ici de la dichotomie entre approche objectiviste et subjectiviste de la race de Linda Martin Alcoff : « les approches objectivistes de la race qui entreprennent de repérer ses effets dans le domaine public empêchent parfois d'apprécier l'expérience raciale dans sa dimension quotidienne. Lorsqu'elles adoptent un point de vue à la troisième personne et définissent la race en faisant appel à des métarécits d'expériences historiques, des traditions culturelles ou des processus de colonisation, ces approches objectivistes ne sont pas toujours attentives aux micro-interactions dans lesquelles la racialisation est mise en œuvre, reproduite et parfois réinterprétée. A contrario, les approches subjectivistes qui partent de l'expérience vécue de la racialisation parviennent à montrer comment la race est constitutive de l'expérience corporelle, de la subjectivité, du jugement et des relations épistémiques. » (L. M. ALCOFF, « La phénoménologie de "l'incorporation" raciale », dans M. Bessone et D. Sabbagh (éd.), *Race, racisme, discriminations. Anthologie de textes fondamentaux*, Paris, Hermann, 2015, p. 83)

[1026] L. KAUFMANN, « Faire "collectif" : de la constitution à la maintenance », *op. cit.*, p. 332.

[1027] M. BESSONE, « Quel genre de groupe sont les races ? », *op. cit.*, p. 135-136.

identification, solidarité, loyauté ») ; le premier, plus complexe, implique un « il » qui médiatise la relation entre le je et le tu et lui donne la forme d'une identification lorsque le « je » reconnaît dans la relation que le « tu » entretient au « il » la même que celle qu'il entretient lui-même au « il ». Pour reprendre les termes de Laurence Kaufmann :

> Une telle triangulation offre en effet à ceux et à celles qui y participent l'opportunité de valider l'existence et l'intérêt de *l'objet* de leur attention conjointe (*Il*), d'éprouver une *communauté* d'intérêt et d'attention relativement à une référence extérieure (*Nous*), et de contraster potentiellement les *expériences subjectives* que ce même référent suscite (*Je* et *Tu*)[1028].

Une telle approche remet au cœur de la description des collectifs les pratiques par lesquelles on est amené à s'y constituer comme partie d'un ensemble, la manière dont elles participent à mettre en forme l'expérience et à favoriser des processus d'identification. Le collectif est alors envisagé comme un lieu d'interactions – interactions dans la pratique commune, déterminant à leur tour la forme d'interactions futures qui participeront à produire des modalités d'expérience semblables, qui favoriseront de nouveaux processus d'identification. Décrire les choses ainsi permet de penser des collectifs plus souples, fondés sur des logiques d'interreconnaissance – mais dont il ne s'agit pas pour autant de nier la réalité puisqu'ils configurent profondément la manière dont on se constitue comme « soi ». Cela permet aussi de penser des modalités d'engagement différenciées au sein des « catholiques », sans postuler l'existence de groupes fondés sur des types de croyances ou d'idées hétérogènes[1029]. Envisager la communauté comme émergeant de l'engagement dans des pratiques de soi similaires permet ainsi d'expliquer que l'attachement à l'identité religieuse n'est pas le même chez les individus ne participant que de manière épisodique à des rituels – comme les conformistes saisonniers, qui composent la majorité des fiancés se préparant au mariage – et chez les personnes qui participent toutes les semaines à la messe. De manière symétrique, une telle approche permet de revenir sur la dimension éminemment relationnelle et nécessairement sociale de la pratique de soi – et donc de montrer que la subjectivation, loin de prendre la forme d'un simple travail de soi sur soi, implique toujours des médiations. Toute subjectivation implique à la fois un travail de mise en forme de son expérience dans des schèmes interprétatifs singuliers et une forme d'attachement à une identité qui est le résultat toujours provisoire de logiques d'identification, de reconnaissance, de distinction et d'opposition.

[1028] L. KAUFMANN, « Faire "collectif" : de la constitution à la maintenance », *op. cit.*, p. 351.

[1029] Ce qui est, d'une certaine manière, le projet de Raison du Cleuziou dans Y. RAISON DU CLEUZIOU, *Qui sont les cathos aujourd'hui ?*, *op. cit.*

TROISIÈME PARTIE

« Par Jupiter, la noce continue ! » : La construction du dispositif rituel

Alors que nous nous retrouvons quelques mois après son mariage, à l'occasion de la soirée des mariés de Chambertin, Aurélie me confie qu'elle a eu tellement de problèmes à gérer avant le jour J, qu'elle n'a pas du tout pu profiter des semaines qui ont précédé son mariage religieux, et qu'elle s'est « laissée porter » pendant la cérémonie. Elle poursuit en me racontant qu'elle s'est rendu compte qu'elle avait finalement été peu émue le jour de son mariage religieux : elle s'était mariée civilement quelques mois avant[1030] et c'est à cette occasion qu'elle s'était rendu compte qu'elle était devenue la femme de Marc-Jérôme, ce qui l'avait beaucoup émue et fait pleurer – elle s'attendait à revivre la même chose lors de la cérémonie religieuse, mais ça n'avait pas été le cas. Le fait de discuter de tout cela lui inspire cette réflexion :

> Elle me confie qu'elle s'est rendu compte que c'était moins la journée du mariage qui avait été importante pour eux, que la préparation. C'est la préparation qui a soudé leur couple : cela a beaucoup plus marqué leur couple que la journée de la célébration[1031].

Cette discussion informelle avec Aurélie a fait émerger de nombreux questionnements. Le fait que la célébration religieuse du mariage suive nécessairement une cérémonie à la mairie, où les époux se reconnaissent pour la première fois comme tels, vide-t-il nécessairement l'union religieuse de son sens, de sa valeur affective ? Qu'apporte la célébration à l'église si l'on admet que le couple est déjà institué par le passage devant le maire ? Dans quelle mesure l'engagement dans la préparation longue que nous avons décrite dans la deuxième partie a-t-il un effet sur le sens que prend, pour le couple, la célébration de son mariage ? Aurélie met ici en lumière plusieurs points. Elle montre d'abord que le rôle de la célébration religieuse n'est pas d'instituer le couple : c'est le mariage civil qui joue ce rôle. Elle montre ensuite que l'union célébrée par le prêtre n'a pas non plus pour fonction de « souder » ou renforcer le couple : c'est dans le cadre de la préparation que ce processus de cohésion s'opère.

D'une certaine manière, le récit d'Aurélie semble conduire à des conclusions assez déceptives : la célébration du mariage serait peu émouvante et peu efficiente. Elle ne serait qu'une occasion de prolonger le temps consacré au mariage – la cérémonie civile durant rarement plus de vingt minutes, ce que la plupart des couples trouvent très court –, qu'un prétexte supplémentaire à fêter le couple, qu'une manière de donner au mariage un décor plus symbolique que la salle d'une mairie moderne. Pourtant, un élément du discours d'Aurélie doit attirer notre attention : lorsqu'elle évoque la célébration de son mariage et qu'elle cherche à m'expliquer le sens que celle-ci a revêtu pour elle, elle la remet en relation avec la préparation au mariage. Aurélie souligne ainsi que ce n'est qu'à l'aune de la préparation qui la précède, la conditionne et la rend

[1030] Aurélie et Marc-Jérôme se sont mariés civilement en mai 2015 et religieusement en août de la même année. On reviendra sur le déroulement précis de leur mariage dans la sous-partie 2 du chapitre VIII.

[1031] Extraits de carnet de terrain lors de la soirée des mariés à l'église de Gevrey, en octobre 2015. Aurélie a précisé cette idée à l'occasion d'un entretien en octobre 2015, que nous avons retranscrit dans la conclusion (partie 3) du chapitre II.

possible que la célébration prend son sens et sa valeur. C'est cette idée que nous nous proposons, dans cette troisième partie, d'explorer, d'expliquer et de clarifier. Nous nous interrogerons ainsi sur la manière dont la réalisation d'une préparation longue reconfigure la nature du rite lui-même – c'est-à-dire sa forme, le type d'expérience qu'il détermine et son effectivité. Nous chercherons ainsi à développer et approfondir l'idée présentée en conclusion du chapitre III, selon laquelle les techniques de soi qui constituent la préparation au mariage constituent les fiancés en sujets adéquats de l'union catholique, processus que la célébration vient achever et ratifier.

Dans cette perspective, le chapitre VII aura pour objectif de qualifier de manière fine les liens existant entre la préparation au mariage et la célébration elle-même. Si, dans la deuxième partie de cette thèse, nous avons focalisé notre attention sur l'ensemble des techniques visant à former le couple (et que nous avons regroupé sous l'expression générale « préparation *au* mariage »), dans cette nouvelle partie, nous nous intéresserons plus directement à la « préparation *du* mariage », c'est-à-dire aux moments de la préparation consacrés à la construction de la célébration. Nous insisterons alors sur le fait que les fiancés sont invités à « personnaliser » leur cérémonie, à construire une célébration « à leur image » : ils sont ainsi incités à s'investir en première personne dans l'élaboration du rituel. Il ne faut cependant pas comprendre cette invitation à personnaliser sa cérémonie comme donnant une marge de manœuvre et une liberté illimitées aux couples. Nous montrerons en effet que les injonctions et directives que les prêtres et les animateurs laïcs donnent aux fiancés pour les aider à mettre en forme leur célébration limitent les possibilités qui sont les leurs. Parce qu'ils les obligent à opérer des choix parmi des options préalablement établies et qu'ils leur demandent de justifier leurs décisions, les prêtres et les animateurs offrent moins aux fiancés la possibilité d'être les auteurs de leur célébration qu'ils ne les conduisent à envisager les actions rituelles comme des supports de réflexivité. Ce sont donc ces logiques que nous nous attacherons à décrire tout au long du chapitre VII, pour mettre en lumière les modalités par lesquelles les fiancés sont invités à investir les actions qui seront les leurs au cours du rituel. Cela nous permettra par ailleurs de décrire les restructurations contemporaines du rite de mariage catholique. À partir d'une analyse des innovations rituelles et des manières d'investir la forme plastique proposée par le *Rituel* qui sont celles des prêtres, nous proposerons d'envisager la célébration du mariage comme une production du couple qui, en tant que telle, représente et garantit son unité. Cette première production de couple étant rendue possible par la médiation du prêtre préparateur et du prêtre célébrant, elle montre ainsi que l'unité du couple est médiatisée par son engagement dans une préparation personnelle où les animateurs les aident à donner un nouveau sens à leur unité.

Mais la célébration ne s'arrête pas à la réalisation de la cérémonie : comme Aurélie le souligne dans son récit, le temps de la cérémonie est celui où l'on se « laisse porter », par contraste avec l'ensemble des autres moments associés au mariage, où il faut gérer l'organisation, les problèmes qui surviennent, les imprévus et les bonnes surprises. Dans le chapitre VIII, nous nous proposons d'examiner le rapport entre l'organisation et la préparation de la célébration d'une part et la dimension événementielle de cette dernière. Le mariage implique en effet une « gestion » en amont extrêmement importante : comme nous le montrerons, durant toute une année, les fiancés concentrent leur attention sur l'organisation de ce qui doit

être « le plus beau jour » de leur vie. Ils déploient pour cela de nombreuses stratégies, ne laissant presque rien au hasard, anticipant tous les imprévus et tout ce qui pourrait gâcher la journée. Nous décrirons donc en détail les manières par lesquelles les couples entendent constituer le mariage en jour extraordinaire, unique – qui doit marquer une rupture dans leur vie conjugale, alors même que, dès la célébration achevée, ils reviendront au foyer conjugal et reprendront ensemble la vie quotidienne qu'ils avaient avant leur union officielle. Nous insisterons particulièrement sur la manière dont les objets – principalement la robe de mariée – et la spatialisation du rituel médiatisent la construction d'un événement « hors du temps » et « féérique ». Cela nous conduira à nous interroger sur le statut qu'il faut accorder à la célébration du mariage : peut-on l'envisager comme un « événement », alors qu'elle fait l'objet de toutes les prévisions, de toutes les anticipations, qu'elle semble être liée au déploiement de logiques de contrôle importantes ? Est-il possible de construire un événement, ou est-ce là un oxymore – l'événement étant ce qui échappe à toute attente ? À partir de ces questionnements, nous envisagerons le rituel comme un prisme pour réfléchir à des formes d'événementialité alternatives à celles décrites par la philosophie et nous proposerons de le décrire comme un événement conventionnel.

À travers ces deux chapitres, nous entendons montrer que, si le rituel de mariage catholique ne peut plus être considéré comme un « rite de passage » comme cela était le cas avant les années 1970, il n'en demeure pas moins un événement important dans les vies individuelles, et ne peut être réduit à un « spectacle » ou à une « fête ». Dans cette partie, nous souhaitons ainsi souligner que le mariage constitue un événement d'une nature particulière, en tant qu'il acte une rupture subjectivement vécue comme telle – et ce, dans la mesure où il achève une préparation longue au cours de laquelle les fiancés apprennent à se transformer et à *se sentir* transformés en tant que couple. Loin d'avoir perdu de son sens ou d'être devenu une fête purement fastueuse et dénuée d'effectivité, le mariage catholique, s'il est pensé à l'aune de la préparation qui lui donne son sens, apparaît comme un événement qui reconfigure le couple, détermine l'apparition de nouveaux possibles et change le tissu de relations au sein duquel il est pris.

CHAPITRE 7

Construire un mariage à son image

Le CPM de Chambertin organise deux fois par an une journée consacrée à la préparation de la cérémonie. Les fiancés doivent s'inscrire à l'une des deux dates proposées. Le rendez-vous est fixé en fin de matinée dans une église de Chambertin, pour que les fiancés assistent ensemble à la messe, au cours de laquelle ils sont présentés à la communauté paroissiale. À l'issue de la messe, les couples – ils sont généralement entre 9 et 18 sans compter les animateurs[1032] – partagent un déjeuner : on a préalablement demandé à chacun d'amener quelque chose à manger pour composer un grand buffet, et l'église offre l'apéritif. C'est l'occasion pour certains couples de se retrouver – qu'ils aient participé à des séances communes de CPM ou qu'ils suivent la même préparation avec le prêtre – et, pour tous, de discuter de l'organisation de leur mariage ou d'échanger quelques mots avec les responsables de la préparation. À la fin du déjeuner, les fiancés sont invités à mettre les tables en cercle et s'ouvre un temps de discussion autour de la cérémonie : après un tour de table de présentation, l'échange s'appuie soit sur les questions que se posent les fiancés soit sur une exposition par les animateurs des grandes étapes qui constituent la célébration du mariage. Dans tous les cas, ce temps de la journée est marqué par le fait que ce sont moins les fiancés qui parlent que les animateurs : contrairement à ce qui se passe dans la plupart des activités liées à la préparation du mariage, il s'agit ici de transmettre et expliquer un certain nombre de connaissances et règles autour de la cérémonie elle-même[1033]. C'est alors qu'il présente, en sa qualité de responsable du CPM, les différents temps du rituel, que le père Patrice insiste en général sur la manière dont les fiancés doivent « jouer » avec[1034] la célébration : « La célébration est un moment très important, *parce qu'il vous appartient. Et en même temps, il ne vous appartient pas.* Il vient de l'Église, mais il y a tout un jeu pour vous l'approprier[1035] ». Une telle formule peut sembler éminemment paradoxale[1036]. Comment le rituel peut-il à la fois appartenir et ne pas appartenir à ceux qui s'y engagent ? Quel peut être le sens d'une telle formulation ? Ces questions,

[1032] En février 2015, date à laquelle il y avait le moins de couples, neuf étaient présents ; en mai 2014, ils étaient onze ; en avril 2016 ils étaient dix-huit. Il faut souligner qu'un couple peut être « représenté » par un seul de ses membres dans certains cas : si un conjoint travaille ou doit garder les enfants, la présence de l'autre suffira à valider la participation à cette journée.

[1033] Un autre moment de la préparation est consacré à une présentation des grandes étapes qui composent la célébration du mariage et leur signification : la dernière réunion conduite par le père François, au cours de laquelle il reçoit les fiancés, lit avec eux leur lettre d'intention et évoque la manière dont peut et doit être construite la cérémonie. À Gevrey, le père Maurice conclut lui aussi sa préparation par une présentation de la célébration. De ce point de vue, on peut remarquer que la réflexion sur les piliers du mariage précède assez systématiquement – voire conditionne – la description de la cérémonie.

[1034] Parce qu'il est le prêtre chargé de la préparation au mariage au sein de Chambertin, c'est en général le père Patrice qui est l'animateur principal de ces journées – même s'il est toujours épaulé par au moins quatre animateurs CPM. Cela dit, il arrive qu'il soit remplacé par une théologienne de la paroisse spécialisée en mystagogie, Marie-Charlotte. Même si celle-ci ne s'exprime pas tout à fait de la même manière que le père Patrice, lorsqu'elle anime la journée, elle évoque aussi l'idée d'un jeu entre le cadre fixe du rituel et son adaptation aux situations individuelles.

[1035] Extraits de carnet de terrain lors d'une journée de préparation de la cérémonie organisée par le CPM de Chambertin, dans une salle d'une église de Chambertin, en avril 2016 ; c'est nous qui soulignons.

[1036] Cette formule n'est d'ailleurs pas sans rappeler la thèse de Humphrey et Laidlaw selon laquelle « dans le rituel, vous êtes et vous n'êtes pas l'auteur de vos actes » (C. HUMPHREY et J. A. LAIDLAW, *The Archetypal Actions of Ritual*, *op. cit.*, p. 99 ; c'est nous qui traduisons), dont on avait tenté d'analyser et déconstruire le caractère apparemment paradoxal dans la partie 2.3 du chapitre II.

loin d'être rhétoriques, ont constitué un problème central de mon terrain – et ce, principalement à partir de ma rencontre avec le père Patrice, en février 2015. Ce dernier accorde en effet une place centrale à la personnalisation du rituel, à son adaptation aux situations individuelles et en même temps, il ne cesse de rappeler qu'en tant que « cadre », le rite doit incarner un « frein » aux envies individuelles. C'est là notamment un point sur lequel il insistait lors d'un entretien informel, en septembre 2017 : « Je suis le rituel, pour moi, c'est un cadre. […] Ce sont des contraintes qui ne sont pas aliénantes. Ce cadre ne me fait pas peur, il ne m'aliène pas.[1037] » Dans les formules du prêtre apparaît ainsi une double idée. D'une part, le rituel cadre la forme des actions qui constitueront le mariage – ce n'est pas aux fiancés de décider des actions qui les marieront et les prescriptions rituelles jouent *in fine* le rôle de garde-fou lorsque les souhaits d'individualisation tendent à faire perdre toute unité et cohérence à la cérémonie[1038]. D'autre part, ce cadre doit être « incarné[1039] », il faut jouer avec les règles de sorte que les futurs mariés puissent l'investir d'une manière personnelle.

On a montré dans le chapitre II que l'action rituelle présentait la spécificité ontologique d'être stipulée et, en tant que telle, de générer un mode d'investissement singulier de la part du sujet qui la réalise : puisqu'il n'en est pas à proprement parler l'*auteur*, il est bien plus constitué par l'action que celle-ci ne reflète son intentionnalité. Mais peut-on à proprement parler de stipulation ici ? Dans quelle mesure la préparation au mariage – et, plus spécifiquement, de la cérémonie – participe-t-elle à une transformation de la nature de l'action rituelle ? Génère-t-elle un nouveau mode d'engagement dans son action ? Ce sont ces questions que nous voudrions aborder dans ce chapitre : il s'agira de décrire les injonctions qui organisent l'action rituelle et lui donnent sa forme, pour, à partir de là, déterminer les modalités d'engagement dans l'action qu'elles conditionnent. Pour cela, on s'attachera à décrire précisément les modalités selon lesquelles s'opère la personnalisation du rituel[1040]. Lorsque les fiancés participent à la journée de la préparation de la cérémonie,

[1037] Entretien semi-directif de deux heures, réalisé en septembre 2017, auprès du père Patrice, au presbytère de l'église de Chambertin ; non enregistré.

[1038] C'est un problème auquel le père Patrice est sensible, et qu'il lie pour sa part à une dérive qui a eu lieu à l'issue de Vatican II (mais qui n'est plus d'actualité, le Rituel de 2005 ayant selon lui été dans le sens du retour à la stipulation) : « Après le Concile, on est peut-être allé trop loin dans la situation ; si une personne demandait quelque chose, on le faisait. Le rituel doit aussi être un frein. » (Entretien semi-directif de deux heures, réalisé en septembre 2017, auprès du père Patrice, au presbytère de l'église de Chambertin, non enregistré). Cette idée est d'ailleurs largement partagée, on la retrouve dans de nombreux textes relatifs aux transformations engendrées par Vatican II sur les rituels dans les années 1970, voir par exemple : CARDINAL JEAN-PIERRE RICARD, « La liturgie catholique après le concile Vatican II. La réception du concile Vatican II dans la mise en oeuvre de la réforme liturgique », dans J.-F. Galinier-Pallerola, A. Laffay et B. Minvielle (éd.), *L'Église de France après Vatican II : 1965-1975 actes du Colloque « Retour sur l'Église de France après le concile Vatican II 1965-1973, le regard de l'histoire »*, Paris / Toulouse, Parole et silence Centre histoire et théologie, 2011, p. 40-48 ou M. SCOUARNEC, « Des pasteurs perplexes », *op. cit.*, p. 40-41.

[1039] Entretien semi-directif de deux heures, réalisé en septembre 2017, auprès du père Patrice, au presbytère de l'église de Chambertin ; non enregistré.

[1040] Le mot « personnalisation » n'est jamais directement employé par les animateurs ou les fiancés, qui mobilisent plutôt le verbe « personnaliser ». Par ce terme, ils désignent une adaptation du rituel aux situations singulières, un travail d'ajustement à la spécificité des couples, et non une logique d'accaparement, qui tendrait à faire du rituel un objet personnel : au contraire, comme nous le mettrons en évidence tout au long du chapitre, les consignes enjoignent à construire une célébration que chacun dans l'assistance pourra se réapproprier, et invitent systématiquement les fiancés à ne pas avoir une approche trop personnelle de leur cérémonie. En ce sens, personnalisation ne doit pas être confondue avec individualisation ou appropriation personnelle – comme le montrent aussi les récents travaux sur les rituels de funérailles contemporains, qui procèdent des mêmes logiques que le rituel de mariage. Voir notamment : J.-

ils sont soumis à des prescriptions ambiguës : on leur dit que le rituel doit « s'ajuster à la situation personnelle et particulière de chacun[1041] », qu'il est « un cadre donné qu'il faudra incarner en fonction de vous et de votre histoire personnelle[1042] », qu'il faut « donner un sens[1043] » à la célébration et qu'elle soit « à votre mesure[1044] ». Si ces directives semblent un peu floues, c'est parce qu'elles peuvent être comprises de plusieurs manières : les termes comme « s'ajuster », « incarner » ou « donner un sens » peuvent désigner plusieurs modes d'investissement différents, que toute la préparation permet en réalité de fixer, d'apprendre à maîtriser et à utiliser. Parce que la nature du travail de personnalisation n'est pas évidente, on s'attachera, dans une première partie, aux injonctions qui l'organisent et qui lui donnent sa forme particulière. On verra ainsi se dessiner les modalités d'une personnalisation qu'on pourrait qualifier de faible, où la marge de manœuvre des fiancés se restreint à la sélection d'une option parmi plusieurs proposées. On montrera alors que ce sont moins les alternatives proposées aux fiancés qui doivent être au cœur de notre attention que les prescriptions et conseils orientant leurs décisions. Dans un deuxième temps, on s'intéressera moins aux directives données aux fiancés pour les aider à construire leur cérémonie qu'au résultat finalement produit. On focalisera notre attention sur la manière dont les actions prescrites par la liturgie se trouvent néanmoins affectées d'un certain nombre de transformations ou de modifications formelles visant à refléter la singularité de l'histoire des fiancés et du trajet qu'ils ont parcouru tout au long de la préparation au mariage. On se demandera alors si le mariage catholique ne présente pas la spécificité d'articuler des modalités d'actions héritées de la tradition ecclésiastique pour une part et empruntées aux formes *New Age* d'autre part[1045]. Enfin, dans une troisième partie, on s'intéressera plus particulièrement à l'articulation entre la préparation au mariage et la cérémonie

Y. DARTIGUENAVE et P. DZIEDZICZAK, « Familles et rites funéraires. Vers l'autonomie et la personnalisation d'une pratique rituelle », *Recherches familiales*, nº 9, 2012, p. 93-102 ; P. DZIEDZICZAK, « Les rituels funéraires civils en France : entre rupture, tradition et négociations », *ethnographiques.org*, nº 33-Retours aux rituels, 2016.

[1041] Extraits de carnet de terrain lors d'une journée de préparation de la cérémonie organisée par le CPM de Chambertin, dans une salle de l'église de Chambertin, en mai 2014.

[1042] Extraits de carnet de terrain lors d'une journée de préparation de la cérémonie organisée par le CPM de Chambertin, dans une salle d'une église de Chambertin, en février 2015.

[1043] Extraits de carnet de terrain lors d'une journée de préparation de la cérémonie organisée par le CPM de Chambertin, dans une salle d'une église de Chambertin, en février 2015.

[1044] Extraits de carnet de terrain lors d'une journée de préparation de la cérémonie organisée par le CPM de Chambertin, dans une salle d'une église de Chambertin, en avril 2016.

[1045] Dans son sens émique, l'expression « *New* Age » désigne un courant de spiritualité apparu aux États-Unis dans les années 1960, qui mobilise explicitement des conceptions ou des cosmologies empruntées à des traditions religieuses anciennes et valorise la transformation de soi et le retour à la nature (pour des définitions générales du mouvement New Âge, voir par exemple : R. de la TORRE, « Les rendez-vous manqués de l'anthropologie et du chamanisme », *Archives de sciences sociales des religions*, nº 153, 2011, p. 145-158 ; V. TEISENHOFFER, « Umbanda, New Age et psychothérapie. Aspects de l'implantation de l'umbanda à Paris », *Ateliers d'anthropologie. Revue éditée par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative*, nº 31, 2007, disponible sur : https://journals-openedition-org.faraway.parisnanterre.fr/ateliers/872#tocto1n4 ; M.-J. FERREUX, « Le New-Age. Un « nouveau monde » cybersacré », *Socio-anthropologie*, nº 10, 2001). Il est évident qu'en ce sens, le mariage catholique n'appartient pas à la mouvance *New Age*. Si nous pouvons, ici, convoquer la notion de *New Age,* c'est donc exclusivement dans son sens étique, c'est-à-dire au sens qu'elle a en tant que catégorie d'analyse des phénomènes rituels, auquel nous ferons référence tout au long de ce travail. Par « *New Age* », nous désignerons donc une forme rituelle singulière, « fondée sur la (re)découverte et la réinterprétation de rituels, thérapies et cosmologies d'origines historique et culturelle diverses, réagencés de façon créative dans des logiques d'accomplissement spirituel. » (E. GOBIN, « L'émergence du New Age dans la Cuba postsoviétique », *Autrepart*, nº 74-75, 2015, p. 138) En ce sens, dire que les actions rituelles composant le mariage catholique empruntent certaines de leurs caractéristiques aux ritualités *New Age*, c'est affirmer que leur forme est affectée par certaines logiques de réagencement qui caractérisent, en temps normal, les formes *New Age*.

et la manière dont elle affecte la nature de l'action rituelle. Dans ce cadre, on proposera d'envisager la célébration du mariage sous un nouvel angle, comme la première réalisation conjointe d'un couple qui tire de celle-ci son unité et son effectivité.

1. « Faire une messe à sa main[1046] » ? Construction de la cérémonie et choix personnels

L'idée que la forme du rituel doit s'adapter à ceux qui s'y engagent n'est pas nouvelle : elle s'inscrit dans la dynamique d'innovation et de créativité encouragée par le concile de Vatican II[1047]. C'est dans le *Rituel* de 1970[1048] qu'elle trouve son explicitation la plus développée :

> Les pasteurs se trouvent devant des fiancés et des assemblées de niveau de foi différent : fiancés croyants, fiancés dont l'un n'a pas la foi ou ne pratique pas, mariage mixte, mariage avec disparité de culte, assemblée fervente, assemblée "bigarrée". Ils auront donc à *adapter l'ensemble de la célébration* (liturgie de la Parole, monitions et prières) à chaque assemblée particulière. *Il importe en effet que les rites soient adaptés selon les possibilités données par le rituel.* Ainsi les fidèles comprendront mieux ce que l'Église signifie et réalise dans et par les sacrements. Ceux-ci pourront être vécus en vérité tant par les époux que par l'assemblée célébrante[1049].

La notion d'« adaptation », mentionnée à plusieurs reprises, suppose que le script fixé par le *Rituel* est une forme souple, susceptible de modifications. Mais quelles sont les « possibilités données par le rituel » dont il est ici question ? Le *Rituel* de 2005[1050] donne une première solution à cette question, en précisant au paragraphe 29 des Préliminaires :

> C'est avec les futurs époux eux-mêmes, selon l'opportunité, qu'on choisira les lectures d'Écritures Saintes qui seront expliquées dans l'homélie ; la forme par laquelle ils exprimeront leur consentement ; les

---

[1046] Entretien semi-directif de deux heures, réalisé en octobre 2015 auprès d'Aurélie, sur son lieu de travail, à Chablis.

[1047] Comme le souligne André Haquin, « Les livres liturgiques de Vatican II ont pris le risque d'une traduction qui ne se contente pas de répondre aux exigences de la philologie, mais considère la culture, les contextes et la tradition chrétienne. Leur souci d'adaptation fait place à la créativité au plan du langage, des structures rituelles, de la musique et de la gestuelle. […] Il faut "re-créer" l'œuvre à chaque fois que l'assemblée se réunit : c'est ici que l'"art de célébrer" prend toute sa place, non seulement par la parole et le mot juste, mais dans l'accueil des frères et sœurs, l'occupation judicieuse de l'espace et la conscience que le véritable président de l'assemblée est le Christ lui-même (SC, 7). » (A. HAQUIN, « La réforme liturgique de Vatican II a-t-elle fait preuve de créativité et en quel sens ? », *Recherches de Science Religieuse*, Tome 101, n° 1, 2013, p. 67) Avant Vatican II, ce sont les prêtres qui choisissent les lectures parmi un ensemble restreint. Après Vatican II, le lectionnaire est progressivement enrichi et les fiancés sont invités à s'investir dans le choix de ces textes. Sur ces questions, nous renvoyons à l'annexe 3 et à H. BRICOUT, *Le mariage entre consentement et bénédiction*, *op. cit.*.

[1048] On trouvera dans l'annexe 3 une présentation détaillée du rite selon le *Rituel* de 1970.

[1049] CONFERENCE EPISCOPALE FRANÇAISE, *Rituel pour la célébration du mariage. À l'usage des diocèses de France*, *op. cit.*, p. 27-28 ; c'est nous qui soulignons. Dans cette citation, il est particulièrement important de distinguer le terme « rite » du terme « rituel » : le « rite » désigne ici la réalisation ponctuelle et unique effectuée dans le cadre d'une célébration particulière ; tandis que « rituel » renvoie au modèle de célébration fixé par la liturgie et condensé dans le texte intitulé *Rituel*.

[1050] On trouvera dans l'annexe 3 une présentation détaillée du rite selon le *Rituel* de 2005.

formules de bénédiction des alliances, de bénédiction nuptiale ; les intentions de prière universelle et les chants[1051].

Dans cette partie, on se propose de revenir sur l'injonction faite aux fiancés de « choisir » certains éléments de leur cérémonie. Quelles parties de la cérémonie sont susceptibles d'être l'objet d'une sélection de la part des couples ? À travers cette question, on cherchera à déterminer la manière dont une telle consigne affecte non seulement la forme de l'action rituelle, mais plus encore la manière dont les fiancés sont susceptibles de se rapporter à leur cérémonie.

1.1 Un cadre souple

Le déroulement du mariage catholique présente la spécificité d'être fixé par un texte – contrairement à de nombreux autres rituels, transmis oralement ou par participation en première personne[1052]. L'encodage textuel de la forme rituelle peut *a priori* être envisagé comme un signe de rigidité : l'édition et l'impression du *Rituel romain de la célébration du mariage* conduiraient ainsi au partage, par l'ensemble des acteurs, d'un modèle stable, peu susceptible d'être affecté par des fluctuations à mesure qu'il se transmet ou par des variations locales[1053]. Pourtant, dès les Préliminaires, le texte se donne non comme prescripteur, mais comme pourvoyeur d'options, puisqu'est immédiatement introduite la possibilité de choisir entre deux formes distinctes de rituel – l'une avec messe, l'autre sans[1054]. Ces deux configurations ne diffèrent pas seulement par la présence ou l'absence de la liturgie eucharistique : elles désignent deux manières différentes de célébrer

[1051] CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Rituel romain de la célébration du mariage*, *op. cit.*.

[1052] On distingue plusieurs modalités de transmission des savoirs rituels, qui génèrent des modes de mémorisation et de rétention différentes (voir par exemple : H. WHITEHOUSE, *Arguments and Icons. Divergent Modes of Religiosity*, *op. cit.*). De ce point de vue, on distingue généralement la transmission orale et la transmission écrite – la première étant supposée favoriser la variation, même si celle-ci est évidemment susceptible de degrés en fonction des modalités d'énonciation (P. DELEAGE, « Transmission et stabilisation des chants rituels », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n° 203-204, 2012, p. 103-137). Le fait que la fixation écrite des savoirs rituels laisse peu de place à l'innovation apparaît de manière particulièrement saillante dans les sociétés qui passent progressivement de la transmission orale de leurs savoirs à leur enregistrement audio ou écrit, comme le montrent Emmanuel De Vienne et Olivier Allard à propos de la logique de patrimonialisation de la culture des Trumai : « Déjà, on peut observer que, comme dans les sociétés à tradition écrite, la version enregistrée d'un mythe ou d'un chant tend à devenir une norme pour les énonciations postérieures […] : parce que le narrateur des enregistrements réalisés chez les Trumai dans les années 60 par Monod-Becquelin était très prestigieux, le moindre changement est désormais considéré comme une erreur (au lieu d'être une contextualisation pragmatique qui relève de l'art même du récit oral) […] ». (E. DE VIENNE et O. ALLARD, « Pour une poignée de dollars ? Transmission et patrimonialisation de la culture chez les Trumai du Brésil central », *Cahiers des Amériques latines*, n° 48-49, 2005, p. 134)

[1053] Une telle compréhension intuitive des effets de la fixation textuelle du rituel s'inscrit dans la lignée des travaux de Jack Goody, pour qui écriture et oralité déterminent deux modalités de transmission du savoir – et donc de mémorisation – hétérogènes : « La différence essentielle entre une culture orale et une culture écrite tient aux modes de transmission : la première laisse une marge étonnamment grande à la créativité, mais une créativité de type cyclique, tandis que la seconde exige la répétition exacte comme condition d'un changement positif. » (J. GOODY, « Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture : la transmission du Bagre », *L'Homme*, Tome 17, n° 1, 1977, p. 45)

[1054] Notons que cette possibilité de célébrer son mariage au cours ou en dehors de la messe est déjà donnée par le Rituel de 1970 – et est mise en place dans la révision du rite de mariage de Vatican II (SC 3 : 78).

un « rituel de mariage » qui se donne en fait comme plurivoque[1055]. On pourrait alors imaginer que c'est la manière dont doit être effectué le choix entre ces deux modalités rituelles qui fait alors l'objet de prescriptions. Pourtant, il est immédiatement précisé que « le curé, compte tenu des nécessités pastorales et du degré de participation à la vie de l'Église des futurs époux ou des personnes présentes, verra s'il vaut mieux proposer la célébration du mariage au cours ou en dehors de la messe[1056] ». La manière dont est introduite cette possibilité n'est pas anodine : si les deux modalités de célébration sont également possibles, c'est une *adaptation* aux circonstances – pastorale et individuelles – qui déterminera le choix de l'une ou de l'autre. La formule « le curé […] verra s'il vaut mieux » met en valeur que c'est une logique d'ajustement aux sensibilités qui doit présider aux décisions. Ici, le ministre du Culte est donc bien moins enjoint à répéter le plus précisément possible un modèle (impératif qui prendrait la forme : « *il doit* faire les choses ainsi ») qu'à évaluer la situation pour s'y adapter (impératif qui prend plutôt la forme : « il doit faire les choses *comme il le sent* »). Ces caractéristiques se retrouvent tout au long du texte : celui-ci se donne bien moins comme prescrivant un trajet rituel donné qu'il ne dresse une liste d'options ou alternatives possibles. En ce sens, il semble donc qu'il ne faut pas admettre comme un présupposé que l'encodage textuel de la forme rituelle conduit à la réalisation de cérémonies similaires, peu susceptibles de variations. Comprendre les choses ainsi, ce serait se limiter à une conception trop abstraite de la textualité. Or si on se penche précisément sur la construction du texte du *Rituel* et sur la forme précise des prescriptions qu'il rassemble, on peut mettre en évidence deux tendances. D'une part, le *Rituel* ne doit pas être compris comme un script rigide, mais bien plutôt comme un cadre général à remplir. D'autre part, son esthétique est moins celle de la prescription et de la stipulation que celle de la proposition entre une série d'alternatives.

Si on prend l'exemple du chapitre I du *Rituel*, « Célébration du mariage au cours de la messe », on constate que l'ensemble des séquences rituelles sont décrites sous l'angle de leur pluralisation potentielle – celle-ci pouvant prendre quatre formes (voir Tableau 6).

[1055] Sur ces questions, voir l'annexe 3.

[1056] CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Rituel romain de la célébration du mariage*, *op. cit.*, p. 18-19.

Manières de pluraliser les actions rituelles dans la célébration du mariage au cours de la messe	
Rite d'ouverture	
Accueil des futurs époux et procession d'entrée	2 formes
Salutation	4 formules au choix | Possibilité de créer sa propre formule.
Gloire à Dieu	2 formes (chanté ou dit)
Prière d'ouverture	9 formules au choix
Liturgie de la Parole	
Première lecture	Choix des fiancés
Deuxième lecture	Choix des fiancés
Troisième lecture	Choix des fiancés
Homélie	Création du prêtre
Célébration du mariage	
Profession de foi	3 formules au choix (facultatif)
Dialogue avec les futurs époux	Possibilité de créer sa propre formule | 2 formules au choix
Invitation Échange des consentements Réception	4 formules au choix 4 formules au choix 2 formules au choix avec 2 formes possibles
Bénédiction des alliances Remise des alliances	4 formules au choix Formule facultative
Bénédiction nuptiale	6 formules au choix (facultatif : elle peut être placée dans la liturgie eucharistique ou ici)
Chant de louange	Facultatif
Prière des époux	3 formules au choix et possibilité de créer sa propre formule (facultatif)
Prière universelle	Possibilité de créer sa propre formule
Liturgie eucharistique	
Prière sur les offrandes	5 formules au choix
Préface	4 formules au choix
Prière eucharistique	3 formules au choix
Bénédiction nuptiale	6 formules au choix
Prière après la communion	5 formules au choix
Conclusion de la célébration	
Bénédiction finale	6 formules au choix
Souvenir du mariage offert aux époux	Facultatif
Signature de l'acte de mariage	

Tableau 6 - Modalités de pluralisation de l'action pour chaque élément du rituel de mariage célébré au cours de la messe. Source : CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, Rituel romain de la célébration du mariage, op. cit.

Dans un premier cas – comme celui du rite d'ouverture – deux formes distinctes sont explicitement proposées : ce sont alors deux modalités d'action qui sont décrites et, par là même, rendues également possibles[1057]. Une seconde forme de pluralisation – la plus fréquente – consiste à associer une action à différentes formulations également possibles. Il y a donc plusieurs versions d'énoncés correspondant à une même composante du rituel. Si les actions rituelles sont principalement verbales – ce qui implique qu'on accorde une force et une capacité d'action au langage –, il apparaît en même temps, et presque paradoxalement, qu'on reconnaît à plusieurs formes verbales la capacité de produire les mêmes effets – ce qui semble réduire la force propre aux mots eux-mêmes. Une troisième manière de pluraliser consiste à laisser ouverte la possibilité, pour le prêtre, de construire ses propres formulations. On lui indique alors : « le prêtre s'adresse [aux futurs époux] en ces termes ou d'autres semblables[1058] » ou « le prêtre invite à la prière en disant par exemple[1059] ». Une quatrième manière de présenter les actions sous l'angle de leur pluralisation revient à rappeler le caractère facultatif de certaines. Cela est indiqué de manière typographique dans le plan de la célébration par la mise entre parenthèses ou en italiques de certaines actions[1060], et rappelé, dans le corps du texte, par une tournure précisant que l'action n'est pas obligatoire mais demeure une simple possibilité : « *Si cela convient, on peut, à l'ouverture du rite du mariage, proclamer la foi de l'Église*[1061] » ou « *Les époux qui le souhaitent expriment ici leur prière*[1062] ».

Le Tableau 6 met en évidence qu'à l'exception notable de la signature de l'acte de mariage, l'ensemble des éléments qui composent la célébration font l'objet d'une pluralisation. Aucune action ne se voit associée à une forme univoque, si bien que toute réalisation du rituel impose d'opérer des choix, de prendre des décisions – de devenir pour partie l'auteur de la cérémonie, de s'investir dans sa construction. Une hypothèse reviendrait donc, en suivant les travaux sur les rituels catholiques de Laurence Hérault[1063], à envisager le *Rituel* comme une partition dont on ferait un « usage attributif » et dont on dégagerait une « forme-type » :

> Le référent n'est pas une cérémonie nuptiale particulière puisque les auteurs se proposent, au contraire, de construire la partition qui permettra de produire l'ensemble des exécutions particulières du rite nuptial. Le référent est donc LE rite, la figure-type exemplifiée par l'ensemble des réalisations concrètes dans le monde. L'usage qui est fait du texte est, ici, un *usage attributif* : il n'est pas produit pour désigner un mariage particulier, mais au contraire pour désigner n'importe quel mariage qui satisfait à ses conditions[1064].

[1057] Dans le cas du rite d'ouverture, la première forme stipule que le prêtre doit aller accueillir les futurs époux à la porte de l'église, à la suite de quoi prêtre, époux, témoins et famille entrent dans l'église en procession. Dans la seconde forme, le prêtre attend les époux à l'endroit préparé pour eux ou à son siège, et il ne les accueille qu'une fois qu'ils sont arrivés à leur place.

[1058] CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Rituel romain de la célébration du mariage*, *op. cit.*, p. 29, 35, 69 et p. 74.

[1059] *Ibid.*, p. 47 et p. 89.

[1060] Le code est d'ailleurs clairement précisé par une note : « NB : les titres entre parenthèses et en italique indiquent qu'il s'agit d'actions facultatives. » (*Ibid.*, p. 26)

[1061] *Ibid.*, p. 35.

[1062] *Ibid.*, p. 45.

[1063] Si l'article de Hérault porte sur le Rituel de 1970, les conclusions qu'elle tire de sa lecture sont en réalité toutes applicables au Rituel de 2005.

[1064] L. HERAULT, « Décrire les rites. Pratiques d'ethnologues et d'ecclésiastiques », *Gradhiva*, n° 19, 1996, p. 46-47.

En ce sens, le *Rituel* donnerait accès à une trame, un cadre minimal permettant d'accorder à une cérémonie le statut de mariage. L'organisation de l'ouvrage met par ailleurs en évidence qu'une attention particulière est accordée à l'agencement des séquences composant la célébration ; si bien que ce qui fait la substance de la célébration, c'est moins le contenu des actions ou des énoncés prononcés qu'une certaine *composition*. C'est un point qui ressort particulièrement des réflexions autour de la réélaboration du *Rituel* en 2005 : si les formules proposées font l'objet de discussions, c'est surtout l'agencement général des séquences et la manière dont cette structuration fait émerger une signification qui apparaissent comme centraux pour les théologiens[1065]. En ce sens, le *Rituel* est un texte pensé comme un cadre souple : il se donne comme un agencement symboliquement chargé, porteur d'une signification qu'il importe de rendre visible et d'incarner. Ou, pour le dire autrement : la célébration apparaît comme un parcours signifiant, qu'il importe d'adapter suffisamment aux situations individuelles pour que ce sens devienne saisissable par les couples le réalisant.

1.2 Quand personnaliser, c'est opérer des choix. Les modalités de l'adaptation

Si le *Rituel* se présente comme une trame susceptible de nombreuses adaptations, celles-ci sont orientées à la fois par la nature des prescriptions textuelles et par les activités de préparation de la cérémonie organisées par les prêtres et le CPM. Ce sont donc les modalités de l'adaptation qu'on voudrait maintenant décrire. Jusque-là, on a étudié les injonctions à l'adaptation telles qu'elles émergent des formalisations du *Rituel romain de la célébration du mariage*. Ce texte présente la particularité d'être destiné, non pas aux fiancés, mais aux ministres du Culte[1066] : les prescriptions sont adressées à celui qui célèbre le mariage, les actions étant toujours décrites à partir de sa position[1067] et certains signes typographiques mobilisés dans le livre n'étant pas compréhensibles par un profane[1068]. C'est donc d'abord le prêtre[1069] qui est amené à opérer des

---

[1065] On retrouve principalement ces discussions autour du déplacement de la bénédiction nuptiale dans l'économie de la célébration, comme chez Bovens par exemple : « Cette bénédiction n'est pourtant pas un texte annexe : il a été pendant des siècles la seule marque distinctive du mariage chrétien, allant même jusqu'à être appelé "*benedictio sacramentalis*". Son déplacement possible au terme des rites du mariage redonne une nouvelle importance à la bénédiction nuptiale. Il est plus clair désormais que la célébration liturgique du mariage comporte deux pôles, l'un qui est de l'ordre de l'initiative des époux – le consentement –, l'autre qui est comme un sceau imprimé par Dieu – la bénédiction nuptiale. » (G. BOVENS, « "Envoie sur eux la grâce de l'Esprit Saint" », *op. cit.*, p. 414) Voir aussi A. HAQUIN, « Le nouveau rituel du mariage (2005) », *op. cit.*, p. 525 ou 527.

[1066] Il est néanmoins très facile de se le procurer, puisqu'il est en vente dans les librairies catholiques et dans les librairies en ligne. Mais les fiancés ne cherchent en général pas à l'acquérir, d'abord parce que les éléments distribués par le CPM et la paroisse leur permettent de préparer leur cérémonie sans plus de matériaux textuels, mais aussi parce que le texte du *Rituel* leur est rarement présenté comme pouvant les concerner.

[1067] Cela est très clair dans la description des actions qui impliquent une interaction entre le prêtre et les futurs époux, comme l'échange des consentements, ainsi décrit : « Le prêtre invite les futurs époux à se donner la main et à échanger leurs consentements. Il utilise l'une des formules suivantes » (CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Rituel romain de la célébration du mariage*, *op. cit.*, p. 37) Le *Rituel* ne décrit donc jamais ce que doivent faire les futurs époux, mais bien ce que le prêtre doit leur faire faire.

[1068] C'est par exemple le cas de la croix inscrite dans le texte signifiant que le prêtre doit, au moment où il lit ce passage, faire un signe de bénédiction à destination de l'assemblée. Ces éléments, déjà présents dans le *Rituel* de 1970, sont décrits par Hérault comme un ensemble d'indices permettant de déterminer que ces textes s'adressent aux prêtres (L. HERAULT, « Décrire les rites », *op. cit.*, p. 45-46).

[1069] Dans les faits, les diacres peuvent célébrer un mariage si celui-ci consiste en une simple bénédiction et n'est pas accompagné d'une messe. Néanmoins, mes observations de terrain m'ont amenée à assister à des célébrations

sélections entre des options qui lui sont proposées : le texte du *Rituel* est construit de telle sorte que la construction d'une célébration particulière lui impose de faire des choix. Et, dans ce cadre, c'est moins le contenu du choix que les critères pour faire ce dernier qui doivent arrêter notre attention : l'adaptation de la trame rituelle implique une évaluation personnelle et presque affective de la part du prêtre. Dans la mesure où il lui est demandé de décider « s'il vaut mieux[1070] » prononcer telle ou telle formule ou réaliser telle ou telle modalité d'action, c'est finalement une connaissance fine de la personnalité des fiancés et une capacité à entrer en sympathie avec eux qui lui sont prescrites. L'injonction porte ainsi sur l'acquisition d'éléments et de compétences pour être à même de célébrer un mariage qui correspondra au caractère des fiancés. En ce sens, les stipulations formulées dans le texte du *Rituel* portent moins sur la forme de l'action rituelle que sur la préparation : ce qu'on attend du prêtre, c'est qu'il ait construit, dans ce cadre, une relation intersubjective suffisamment intime avec les futurs époux pour être à même de connaître leur personnalité et donc de sentir ce qui conviendra à leur sensibilité singulière.

Pour autant, l'impératif de construire la cérémonie en opérant des choix parmi une sélection de possibles ne concerne pas que le prêtre : elle est aussi adressée aux fiancés, mais sous une forme différente. Les couples découvrent en effet les éléments qui constituent la cérémonie de mariage dans la brochure *Notre Mariage à l'église*, qu'on leur distribue lorsqu'ils commencent à élaborer leur cérémonie. Elle combine deux niveaux textuels, qui se distinguent à la fois par leur typographie et par leur contenu. D'abord, comme dans le *Rituel*, il est explicitement rappelé aux lecteurs qu'ils ont à effectuer des choix, et, le cas échéant, quelles sont les options et formules qui leur sont proposées. Celles-ci sont explicitement énumérées, pour que les futurs époux puissent opérer une sélection, qu'ils reporteront ensuite dans une fiche détachable, « à remplir avec le célébrant », en inscrivant, pour chaque espace à trou, le numéro de la formule choisie (voir Figure 26).

Par ailleurs, et à la différence du *Rituel*, *Notre Mariage à l'église* contient aussi de nombreux paragraphes qui explicitent le sens des actions qui sont réalisées. La brochure articule donc la présentation du contenu des actions – qui n'est pas toujours connu des fiancés – à une explication de la signification qu'elles véhiculent – strate discursive complètement absente du *Rituel*.

exclusivement conduites par des prêtres : j'ai donc pris le parti de ne parler que de ces derniers et de conserver ce mot générique pour désigner les spécialistes rituels auxquels mon propos fait référence.

[1070] Cette manière de présenter les choses, qui apparaît dès les Préliminaires, se retrouve dans de nombreuses formulations du texte, qui soulignent, à propos de la liturgie de la Parole, que le prêtre doit composer son homélie « en tenant compte des personnes présentes » (CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Rituel romain de la célébration du mariage*, *op. cit.*, p. 34), ou à propos de la profession de foi, qu'il faut la faire « si cela convient » (*Ibid.*, p. 35). On retrouve ce type de formulations dans les textes de théologiens, qui mobilisent un lexique de l'adaptation aux sensibilités individuelles tout à fait similaire. Voir par exemple A. HAQUIN, « Le nouveau rituel du mariage (2005) », *op. cit.*, p. 524-525 ou G. BOVENS, « "Envoie sur eux la grâce de l'Esprit Saint" », *op. cit.*, p. 409.

IMAGE SOUMISE AU DROIT D'AUTEUR

Figure 26 - Fiche détachable à remplir par les fiancés pour indiquer les options choisies parmi celles proposées. Source : CENTRE NATIONAL DE PASTORALE LITURGIQUE, Notre mariage à l'église, Paris, Editions du Cerf, 2009

L'explicitation de la symbolique associée aux actions rituelles se fait dans des termes particuliers, puisqu'elle passe par une description de l'action à partir du point de vue des fiancés – et non, par exemple, du prêtre ou de l'assemblée. Si on prend le cas des rites d'ouverture, on peut ainsi voir émerger de nombreuses différences entre les prescriptions qui les organisent dans les deux textes. Dans le *Rituel*, l'accueil est ainsi décrit :

> À l'heure fixée, le prêtre, revêtu de l'aube, de l'étole et de la chasuble blanches ou de couleur festive (sauf dans les cas prévus au n. 34), ou de la couleur de la Messe qui est célébrée, accompagné des servants, se rend à la porte de l'église, accueille les futurs époux et leur souhaite la bienvenue pour montrer que l'Église prend part à leur joie[1071].

[1071] CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Rituel romain de la célébration du mariage*, *op. cit.*, p. 27.

Dans *Notre Mariage à l'église*, l'accueil est décrit dans les termes suivants :

> C'est le prêtre ou le diacre qui, à la porte de l'église, vient à votre rencontre. Les membres de votre famille, vos amis, des chrétiens de la paroisse ou de l'équipe de préparation au mariage, sont là aussi pour vous entourer. À travers eux tous, c'est le Christ lui-même qui vous reçoit et vous accompagne[1072].

On voit que dans le premier cas, le texte s'adresse au prêtre, mais de manière impersonnelle – tout est décrit à partir de sa position, mais il est mentionné en troisième personne : la formulation constitue ici un « texte procédural qui ne décrit pas une exécution mais propose un programme pour en exécuter une[1073] », et qui ne doit donc pas être singularisé. En revanche, dans le second cas, le texte s'adresse explicitement aux fiancés et les interpelle même en deuxième personne – tout est fait pour que les fiancés se sentent impliqués en première personne par les formulations : il s'agit ici, par contraste, de proposer un texte qui mette tout de suite les fiancés en situation d'imaginer, non pas n'importe quelle cérémonie possible, mais *leur* cérémonie. Par ailleurs, dans ce cas, les formulations articulent la description des actions à une mise en narration mobilisant Dieu ou le Christ comme acteurs de la cérémonie. Les fiancés se voient donc non seulement décrire leurs futures actions en deuxième personne – ils sont amenés à se projeter dans leur célébration future comme s'ils la regardaient –, mais, plus encore, il leur est en même temps rappelé que le sens de ce qu'ils font les dépasse – si bien que la signification de leurs actions ne dépend pas d'eux, mais existe indépendamment de leurs propres projections. On retrouve les mêmes dynamiques pour la description de toutes les actions composant le mariage : non seulement on amène les fiancés à se projeter en première personne dans les futures actions rituelles qu'ils réaliseront, mais la signification qu'il convient de lier à ces actions est toujours explicitement décrite[1074]. Cela apparaît particulièrement dans l'intrication entre l'action de Dieu et l'action rituelle contenue dans la description de la bénédiction et la remise des alliances :

> Dès que Dieu se fait connaître aux hommes, il se présente comme un amoureux qui attend de chaque personne une réponse d'amour. Ainsi, il propose son alliance à Noé, à Abraham, à Moïse. Il demande la fidélité, et il fait aussi des promesses : "Je serai avec toi", "Je te donnerai une descendance"… Vous aussi, vous êtes à l'heure des promesses, de l'engagement dans la fidélité, et vous allez échanger des alliances. Elles seront, à votre doigt, le rappel de l'engagement que vous prendrez l'un envers l'autre. Puissent-elles vous rappeler que Dieu s'est lié à vous, que vous pouvez compter sur lui car il tient ses promesses et vous aidera à tenir les vôtres[1075].

[1072] CENTRE NATIONAL DE PASTORALE LITURGIQUE, *Notre mariage à l'église*, *op. cit.*, p. 8.

[1073] L. HERAULT, « Décrire les rites », *op. cit.*, p. 46.

[1074] C'est le cas du chant par exemple, modalité d'énonciation dont on rappelle le sens : « Chanter est le propre de ceux qui aiment, qui sont heureux et qui veulent partager leur joie. […] La musique et le chant font sentir ce que les mots seuls ne peuvent dire : la joie de l'amour partagé, la force de l'amour de Dieu. » (CENTRE NATIONAL DE PASTORALE LITURGIQUE, *Notre mariage à l'église*, *op. cit.*, p. 9) C'est aussi le cas, par exemple, de la liturgie de la parole, pour laquelle il est rappelé que « La Bible aide à comprendre comment s'est manifesté l'amour de Dieu. En l'écoutant, vous prendrez votre place dans l'extraordinaire histoire d'amour entre Dieu et l'humanité. » (*Ibid.*, p. 10), ou de la bénédiction nuptiale : que « Dieu lui-même vous consacre ; il vous donne son Esprit Saint, pour réaliser la triple mission qu'il vous confie […]. La bénédiction nuptiale prend place après l'échange des alliances, pour mieux manifester l'unité entre votre engagement et votre consécration par Dieu. » (*Ibid.*, p. 18).

[1075] CENTRE NATIONAL DE PASTORALE LITURGIQUE, *Notre mariage à l'église*, *op. cit.*, p. 16.

Plusieurs éléments s'articulent ici. D'abord, la mise en perspective de l'action de Dieu et de l'action des futurs époux tend à lier la seconde à un sens qui ne lui est pas conféré par ceux qui la réalisent, mais qui lui préexiste et est immuable car dépendant de Dieu. Par ailleurs, le jeu de temps, qui articule le présent et le futur, met les fiancés dans une situation complexe, non seulement spectateurs présents d'une action ne devant être réalisée que plus tard et qu'on leur décrit comme si elle se réalisait actuellement devant leurs yeux, mais aussi acteurs futurs de cette action. Enfin, par l'émission du souhait « puissent-elles vous rappeler », les fiancés se trouvent enjoints à faire du sens de l'action réalisée un guide pour leur action après le mariage.

Cette manière de décrire les actions comme étant à la fois porteuses d'un sens qui dépasse les futurs époux et comme nécessitant en même temps une personnalisation est aussi à l'œuvre dans la présentation des différentes étapes de la célébration telle qu'elle est faite à Chambertin à l'occasion de la journée de préparation de la cérémonie – et telle que les prêtres enjoignent à la construire dans les temps de formation des animateurs[1076]. À l'occasion de cette journée, les couples assistent à une présentation des éléments qui composent le rituel : à l'aide de feuillets préalablement distribués, sur lesquels est consigné le déroulement de la célébration, les animateurs – prêtre ou laïcs – rappellent aux fiancés qu'il existe des éléments « immuables », mais aussi des éléments « facultatifs », qu'ils décrivent, détaillent et dont ils expliquent le sens ou la symbolique. Dans ce contexte, les injonctions à la personnalisation s'articulent à une description du sens des actions rituelles.

Il est d'abord rappelé aux fiancés qu'ils disposent d'une marge de manœuvre importante : en dépit de son caractère immuable, la trame rituelle est décrite comme devant faire l'objet d'adaptations personnelles. C'est notamment ainsi que Marie-Charlotte[1077] cadre l'entrée dans la présentation des séquences rituelles :

> Elle introduit l'activité qui va suivre en disant qu'il s'agit de présenter la cérémonie de mariage, qu'elle veut amener les fiancés à distinguer les éléments qui sont totalement imposés de ceux sur lesquels il existe une marge de liberté. Elle insiste ainsi sur le fait que, dans la construction de la cérémonie, il est possible de personnaliser des éléments – et que d'autres sont absolument imposés et ne peuvent faire l'objet de modifications[1078].

[1076] En octobre 2015, le père Jean-Philippe enjoignait ainsi les animateurs à prendre le temps de parler de la liturgie du mariage avec les fiancés, considérant qu'il était « indispensable de leur faire comprendre ce qu'ils vont dire et faire ». (Extraits de carnet de terrain lors d'une session de formation des animateurs du diocèse par le père Jean-Philippe, à Bâtard-Montrachet, en octobre 2015)

[1077] Marie-Charlotte, théologienne membre de la paroisse de Chambertin, est spécialiste de mystagogie (voir Glossaire), qu'elle décrit comme le fait d'expliquer le sens des sacrements et des rituels : pour elle, il faut que les gens comprennent que « le rituel, ce n'est pas le moment le plus central. Il faut en comprendre le sens, mener sa vie en fonction de ce sens, préparer et pratiquer les gestes avant, pour que le rituel vienne exprimer quelque chose qu'on a déjà compris, vécu ou ressenti avant. » (Extraits de carnet de terrain lors d'une discussion personnelle avec Marie-Charlotte à la fin de la journée de préparation de la cérémonie organisée par le CPM de Chambertin, en mai 2014)

[1078] Extraits de carnet de terrain lors d'une journée de préparation de la cérémonie organisée par le CPM de Chambertin, dans une salle de l'église de Chambertin, en mai 2014.

Mais les animateurs ne se contentent pas d'établir – comme le fait, par contraste, le *Rituel* – la liste des éléments imposés ou facultatifs, ou de dresser la liste des possibles entre lesquels les fiancés doivent faire un choix pour personnaliser leur cérémonie. Ici, la description des actions qui composeront la célébration est systématiquement associée à une explicitation de leur signification et de ce qu'elles doivent rendre manifeste. Ainsi, lorsqu'elle ouvre le temps d'échange autour de l'organisation de la cérémonie, Marie-Charlotte présente les actions qui seront successivement réalisées et donne leur sens.

> Marie-Charlotte explique que la salutation est le moment où le prêtre accueille au nom du Seigneur. Elle insiste : ce n'est pas X qui salue Y, le prêtre salue au nom de Dieu. C'est aussi à ce moment-là que le prêtre peut dire un mot de bienvenue. À propos d'une remarque sur la possibilité d'utiliser ou non un micro, Marie-Charlotte insiste de nouveau sur la notion de symbole, sur le fait que dans l'église les choses et les actions sont symboliques. Elle précise donc à propos du micro qu'« il y a une négociation entre le symbolique et le technique ». Elle approfondit alors le sens de « symbolique ». Elle prend l'exemple d'un geste qu'on fait tout le temps à l'église sans le comprendre pour expliquer que ce qu'on fait a du sens : quand on nous demande de nous asseoir, c'est pour écouter ; quand on nous demande de nous lever, c'est pour « accueillir ». Elle prend ensuite un autre exemple d'action symbolique : le couple qui avance dans l'église symbolise le parcours fait ensemble. Puis elle conclut en rappelant qu'il est important de comprendre le sens du rituel et que la préparation permet cela. […] On en vient à la prière d'ouverture : Marie-Charlotte rappelle que celle-ci est inscrite dans un premier temps de la cérémonie, moment de l'accueil, où on exprime pourquoi on est là et où on demande à Dieu ce pour quoi on est là – pour qu'on soit transformé par des gestes, des paroles, etc.[1079]

On retrouve ici les mêmes logiques que celles à l'œuvre dans la brochure *Notre mariage à l'église* : le déroulé précis de la cérémonie est décrit aux fiancés, chaque action étant liée à un sens symbolique ayant rapport au divin[1080].

La spécificité des directives que reçoivent les fiancés tient à ce qu'elles prescrivent d'une part d'investir la forme rituelle, de la personnaliser et, d'autre part, de le faire à partir de la connaissance d'un sens qu'ils doivent rendre visible. Le rituel est donc systématiquement présenté aux fiancés comme un cadre doté de sens qu'ils doivent à leur tour investir pour lui donner un contenu singulier et unique – idée qu'on retrouve dans les formulations du père Patrice dont nous étions partis :

> À propos de si le mariage doit ou non être lié à une messe, le père Patrice rappelle que faire une messe n'est pas une question de petit ou grand mariage. La question qu'il faut se poser est : « Est-ce que ça a du sens pour moi ? » […] « La célébration est un moment très important, parce qu'il vous appartient. Et en même temps, il ne vous appartient pas. Il vient de l'Église, mais il y a tout un jeu pour vous l'approprier. »[1081]

[1079] Extraits de carnet de terrain lors d'une journée de préparation de la cérémonie organisée par le CPM de Chambertin, dans une salle de l'église de Chambertin, en mai 2014.

[1080] On retrouve par ailleurs les mêmes dynamiques dans les dernières sessions de préparation proposées par le père François ou le père Maurice, qui portent, comme on l'a évoqué plus haut, sur le déroulé de la cérémonie.

[1081] Extraits de carnet de terrain lors d'une journée de préparation de la cérémonie organisée par le CPM de Chambertin, dans une salle d'une église de Chambertin, en avril 2016.

Les fiancés apprennent donc à se rapporter d'une manière complexe à l'action qu'ils devront effectuer : d'une part, celle-ci provient d'une tradition qui les dépasse et qu'il faut respecter pour ne pas altérer son sens ; d'autre part, elle est susceptible d'adaptations qui permettront de rendre son sens plus palpable encore pour les fiancés et leur entourage. Tout le dispositif de préparation de la cérémonie conduit ainsi les fiancés à revenir vers les différentes options qui leur sont proposées pour chaque action en se demandant quelle est celle qui paraît le plus à même d'incarner, *pour eux*, le sens prescrit. Les prescriptions rituelles auxquelles sont soumis les fiancés prennent donc ici une allure tout à fait singulière : elles portent moins sur la forme et le contenu de l'action, que sur la signification que cette dernière doit rendre visible. Cependant, cela ne signifie pas que les actions rituelles peuvent avoir n'importe quelle forme ou contenu : la marge de manœuvre donnée consiste principalement en un choix entre plusieurs options également possibles. Il apparaît ainsi que les modalités de prescription créent un interstice particulier : personnaliser son mariage, dans ce contexte, revient à se demander quelle option parmi celles proposées sera à même de rendre manifeste le sens que l'on sait que l'action rituelle doit avoir. La personnalisation tient ainsi moins à un engagement en première personne dans le choix de la forme de ses actions que dans un retour réflexif sur les options proposées à partir de la position d'un horizon de sens à atteindre.

L'étude des différents textes fixant les prescriptions rituelles permet ainsi de montrer que la stipulation porte moins sur la forme et le contenu des actions à effectuer que sur la nécessité d'opérer des choix. Mais ces logiques de choix sont elles-mêmes plurielles, puisque les modalités de l'adaptation varient en fonction des acteurs concernés. Les consignes données au prêtre l'enjoignent à tisser une relation intersubjective intime avec les fiancés, de sorte à pouvoir adapter sa cérémonie à leurs besoins spécifiques – si bien qu'elles orientent moins la constitution de la célébration que celle de la préparation. Les consignes données aux couples, en revanche, les amènent à partir du sens assigné aux actions – question totalement absente des prescriptions adressées au prêtre – pour, dans un second temps, choisir parmi les options proposées celle qui leur semble le mieux illustrer ce sens. Deux logiques de choix complémentaires s'articulent donc ici, faisant de la personnalisation de la cérémonie un processus complexe qui ne saurait se confondre avec la simple tendance à refléter la personnalité des fiancés.

1.3 S'approprier le rituel : faire des actions prescrites un support de réflexivité

Selon Hérault, les prescriptions qui organisent la construction du rituel de mariage offrent une « liberté de manœuvre » qui « permet aux acteurs-réalisateurs de bricoler, manipuler et adapter ce prototype rituel[1082] ». C'est cette idée qu'on voudrait maintenant questionner : de quelle nature est la « liberté » conférée par les injonctions à adapter ou personnaliser la cérémonie ? Ces dernières rendent-elles effectivement possible un bricolage ? Pour étudier l'action rituelle, la chercheuse propose une méthode originale : plutôt

[1082] L. HERAULT, « Décrire les rites », *op. cit.*, p. 47.

que de se concentrer sur une description du rituel réalisé – et donc nécessairement envisagé comme clos et fini –, elle invite à l'envisager à partir du processus d'élaboration dont il est le produit :

> Il y a donc là un aspect du phénomène rituel (généralement peu abordé par les ethnologues), et si l'on souhaite s'y intéresser, il faut être en mesure de rendre compte des choix opérés, ici et là, par des individus particuliers, dans des contextes particuliers, mais aussi de comprendre ces manipulations multiples dans leur connexité générative. Autrement dit, il s'agit de se confronter à la variation comme phénomène fondamental du processus rituel. […] Envisager le rite dans une telle perspective, celle finalement de la production rituelle, c'est mettre en place une description capable d'offrir une vision d'ensemble des parcours permettant la construction des exécutions rituelles particulières[1083].

C'est cette méthode que nous reprendrons ici : prenant pour point de départ les directives données aux fiancés tout au long de leur préparation, on cherchera à montrer les logiques de construction concrètes de la cérémonie et à déterminer quelle est la forme de « liberté » conférée aux couples dans la construction de leur mariage.

On l'a vu, tout au long de la préparation, le cadre rituel est décrit comme ne prenant sens que par la manière dont il est personnellement actualisé ou investi par les fiancés. L'enjeu est ainsi d'amener les futurs époux à s'engager en première personne pour faire exister d'une manière unique une trame commune et fixe. Ou, pour le dire autrement : le couple pour qui le mariage est célébré donne sa matière à une forme donnée et invariable – cet assemblage donnant lieu à une réalisation qui leur est propre. C'est cette idée qu'on retrouve dans toutes les incitations à mobiliser son histoire personnelle pour faire exister le cadre donné. Cette consigne se double par ailleurs d'une seconde, qui oriente la manière dont les fiancés sont amenés à se lier à leur future cérémonie : ils sont en effet explicitement enjoints à se retrouver dans leurs choix. Les animateurs et prêtres mettent ainsi souvent en évidence que, pour évaluer leurs choix et décisions, les fiancés doivent moins se rapporter à une norme externe – ce qu'il faut faire ou ne pas faire – qu'à leurs propres sentiments – un choix est bon, s'il reflète la personnalité de ceux pour qui le mariage sera célébré, s'il a un sens pour eux. Ceci ressort de l'observation des différentes journées de préparation de la cérémonie de Chambertin. Alors que Lydia demande au père Patrice, à l'occasion d'une discussion sur le déroulement de la cérémonie, s'il est vrai que la mariée doit être à la gauche de son père lors du cortège d'entrée, celui-ci répond : « ce qui est vrai, c'est ce qui vous semble juste et authentique »[1084]. Une telle manière de présenter les choses rappelle que la règle à partir de laquelle évaluer les choix n'est pas fixée par l'Église – il n'y a, en soi, aucun « bon » ou « mauvais » choix : seul compte l'engagement « authentique », c'est-à-dire en première personne, des fiancés. Si les futurs époux s'investissent pleinement dans le choix des textes, formules et actions qui composeront leur mariage, alors ceux-ci refléteront leur personnalité – et c'est précisément ce que les animateurs constituent comme idéal régulateur à l'aune duquel construire sa cérémonie. Cela apparaît de manière plus saillante encore lorsqu'on s'intéresse aux prescriptions qui orientent la manière de choisir les textes qui constitueront la liturgie de la Parole. Ainsi, en mai 2014, alors qu'il décrit le sens des lectures

[1083] *Ibid.*, p. 47-48.

[1084] Extraits de carnet de terrain lors d'une journée de préparation de la cérémonie organisée par le CPM de Chambertin, dans une salle d'une église de Chambertin, en février 2015.

qui composent le deuxième temps de la célébration, Olivier, animateur CPM, donne quelques directives aux fiancés pour élaborer leur choix :

> Les textes choisis doivent « parler au cœur » des jeunes fiancés, c'est-à-dire qu'ils doivent avoir un sens pour eux. Cette idée conduit Olivier à quelques précisions sur les textes eux-mêmes : il souligne que ceux-ci semblent parfois ardus, mais que cela n'empêche pas qu'ils s'adressent à chacun de nous. C'est d'ailleurs là que se situe le rôle du prêtre : il faut discuter des textes avec lui pour éviter les contresens qui seraient dus à une lecture trop littérale. […] À la fin de la présentation des trois lectures, il incite de nouveau les fiancés à choisir trois textes « qui [leur] correspondent »[1085].

Cette dynamique rappelle les modalités de lecture des textes décrites dans le chapitre VI[1086] : le rapport aux textes est bien moins ordonné par une logique d'exégèse que par une logique d'appropriation – il s'agit moins de parvenir à leur vérité que d'être capable de les faire résonner avec sa propre existence. Ici, Olivier emploie le mot « sens » de deux manières différentes. Lorsqu'il avance que les textes « doivent avoir un sens », il insiste sur la façon dont ceux-ci peuvent faire sens pour les fiancés, c'est-à-dire sur la manière dont la résonance entre les textes et l'expérience singulière de chacun fait émerger des affects. Lorsqu'il parle de « contresens », il renvoie en revanche à un sens littéral, conçu comme la strate de signification qui constitue le sens profond du texte. Les fiancés sont donc constamment invités à s'engager dans la réflexion sur le choix des textes en cherchant à identifier ceux qui leur correspondront – ceux qui les représenteront le mieux tout en les affectant le plus. On trouve enfin la même idée dans un thème cher au père Patrice : la construction du thème du mariage[1087] et du livret de messe. C'est dans ce cadre qu'il rappelle la nécessité de « donner du sens » à la cérémonie, de se demander ce qu'on veut y rendre lisible et donc de revenir à soi en se demandant ce qu'on veut révéler de soi dans la célébration.

> Le père Patrice accorde beaucoup d'importance à l'unité du thème dans tout le mariage. « L'importance est de donner un sens à ce qu'on veut célébrer ». Il explique notamment qu'une des questions qu'on doit se poser est « quels sont nos atouts ? »[1088]

Quels que soient les domaines concernés, les fiancés sont donc invités à s'engager dans la construction de leur cérémonie par une double injonction. Leur est d'abord prescrit le critère devant orienter la prise de décisions : c'est le critère de la correspondance, du reflet, de la personnalisation qui doit orienter

[1085] Extraits de carnet de terrain lors d'une journée de préparation de la cérémonie organisée par le CPM de Chambertin, dans une salle de l'église de Chambertin, en mai 2014.

[1086] Nous renvoyons ici à la partie 2.1 du chapitre VI.

[1087] Donner un thème à son mariage est une tendance relativement récente, puisqu'elle se développe à partir des années 2000. Elle consiste à choisir un sujet qui fournira une indication aux invités pour qu'ils puissent ajuster leur garde-robe (le thème peut être une couleur, ou évoquer une certaine ambiance), et qui orientera le choix de la décoration, voire des animations.

[1088] Extraits de carnet de terrain lors d'une journée de préparation de la cérémonie organisée par le CPM de Chambertin, dans une salle d'une église de Chambertin, en février 2015.

la forme du choix. En ce sens, construire sa cérémonie, c'est d'abord être capable de se connaître – le choix implique de revenir aux textes à partir de soi, mais donc aussi de revenir à soi à partir de l'engagement à venir dans la célébration. Or, comme cette cérémonie n'est pas faite pour des individus distincts, mais pour un couple, les fiancés, pour choisir, doivent non seulement se connaître eux-mêmes mais aussi se connaître en tant que couple. Leur est par ailleurs prescrite une modalité d'investissement dans la construction de la cérémonie : puisque les actions justes sont celles qui font sens, alors ce qui est fondamentalement stipulé tient moins à la nature de l'action qu'à la posture de réflexivité qui doit nécessairement l'accompagner. Ces deux prescriptions s'articulent d'ailleurs selon une logique de complémentarité, la seconde étant souvent perçue par les prêtres comme un outil permettant de brider une personnalisation trop importante de la cérémonie, au détriment de son inscription dans le cadre rituel stipulé par la tradition :

> *Marc-Antoine* – [Le prêtre] nous a hyper aidés à structurer les choses quand même. Parce qu'on est arrivé un peu en mode « bah avec ce qu'on a eu au CPM, on s'est dit on choisit, on est un peu libres », et lui il a dit « bon ben on va tac tac tac mettre ça un peu au carré. » [Il rit]
> *Sylvia* – « Alors l'entrée vous voulez que ce soit comment, qui rentre, comment, pourquoi, avec quelle musique, pas de musique… » Ok. Il nous posait des questions. Enfin, déjà c'étaient des choix. Ça, c'est un peu des choix concrets. Mais il voulait à chaque fois savoir en gros pourquoi on faisait ce choix. Enfin, quel est le sens derrière. On pouvait pas, enfin, je crois qu'on n'avait pas trop le droit de faire un choix juste parce que… voilà.[1089]

Les injonctions à la personnalisation ne rendent pas également possibles toutes les formes de bricolage, loin s'en faut : comme le montre l'exemple de Marc-Antoine et Sylvia, la nécessité de trouver un sens à son action oblige les fiancés à limiter leurs options à celles qu'ils peuvent justifier. On comprend mieux que ces directives restreignent la capacité des fiancés à faire de leur cérémonie le produit d'un bricolage individuel si on les inscrit dans le contexte de la réflexion conduite sur les rituels après Vatican II. Le concile ayant mis en avant la nécessité que les fidèles s'engagent dans le rituel « de façon consciente, active et fructueuse » (SC, 1 : 11), les années qui le suivirent furent un moment de travail pour articuler une « conscientisation » des fidèles à la recherche de nouvelles formes rituelles. Cela donna lieu à ce que prêtres et théologiens ont régulièrement dénoncé comme des « excès » découlant d'une mauvaise compréhension de Vatican II :

[1089] Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en février 2016 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, chez eux, à Chambertin. Demander de justifier ses choix fonctionne très souvent comme une manière de limiter ces derniers. Ainsi, en 2015, le père Patrice évoque un couple qu'il prépare, qui souhaite faire chanter un gospel découvert à un salon du mariage à sa cérémonie : « Il explique qu'il leur a demandé comment cela s'intégrait dans leur vie. Il souligne que, dans ce cas précis, il trouvait que cela n'avait pas de sens, de vraie signification. Il rappelle que la cérémonie doit concerner ceux dont on est proche, notre entourage et qu'il faut donc se demander comment ceux qui nous entourent peuvent participer à la cérémonie. » (Extraits de carnet de terrain lors d'une journée de préparation de la cérémonie organisée par le CPM de Chambertin, dans une salle d'une église de Chambertin, en février 2015)

> On assiste alors [dans les quinze ans qui ont suivi le concile] à une certaine dévalorisation de l'accueil liturgique comme lieu de l'action de Dieu, lieu d'accueil de l'Esprit. On parlait alors du "culte", de la "boutique", des "cérémonies", tout cela vu comme éloigné de la vie. On pensait que tout se jouait dans la préparation au sacrement, dans la conscientisation proposée, et on ne percevait pas qu'il puisse y avoir une action de Dieu dans la cérémonie rituelle, un plus qui puisse advenir : "Tout se joue dans la préparation", disait-on. Dans le mouvement de contestation des institutions et d'appel à l'expression subjective, sans carcan […], *on ne perçoit pas l'enjeu d'un rituel qui est donné, qui nous précède et qui a ses propres normes*[1090].

J'ai entendu cette idée diversement formulée à l'occasion d'échanges avec le père Patrice et le père François. La dénonciation des excès consécutifs à Vatican II et de la préférence donnée à la personnalisation sur la tradition est ainsi un lieu commun au sein de l'Église. Si le père François, dans nos discussions, décrivait le XXe siècle comme le moment d'une remise en question des rites – leur dimension répétitive et normée devenant objet de critiques –, le père Patrice insistait, lui, sur le fait qu'une manière de sortir des travers observés après le concile était de considérer la prescription rituelle comme un frein possible. Dans tous les cas, tous deux ne cessaient d'affirmer, à leur manière, qu'il était nécessaire de s'opposer à des couples qui auraient souhaité marquer leur union du sceau de la personnalisation au détriment de la tradition[1091]. En ce sens, on peut comprendre la consigne de donner du sens à ce qu'on fait comme une manière de limiter ce type de situation d'opposition ou de conflit : en demandant aux couples de justifier leurs choix, les prêtres et animateurs les amènent à renoncer eux-mêmes à des innovations qu'ils ne pourraient pas expliquer à partir d'une logique d'expression de leur histoire personnelle.

Les injonctions à personnaliser et investir en première personne son union confèrent ainsi moins une « liberté de manœuvre » et une capacité à être à l'origine de son propre rituel qu'elles ne créent une modalité singulière d'engagement dans son action. Les fiancés sont explicitement invités à s'investir dans la construction de leur cérémonie pour qu'elle leur ressemble – et c'est d'ailleurs une idée qu'ils intègrent et qui devient un critère de jugement de leur mariage[1092]. Mais cette invitation à la personnalisation est limitée : d'abord, la marge de manœuvre effectivement conférée consiste à opérer des sélections à l'intérieur d'un ensemble de possibles pré-déterminés, qu'il faudra ensuite formuler et réaliser en suivant la manière prescrite ; ensuite, l'ensemble des choix doivent faire sens, c'est-à-dire être susceptibles d'être justifiés et de s'inscrire

[1090] CARDINAL JEAN-PIERRE RICARD, « La liturgie catholique après le concile Vatican II. », *op. cit.*, p. 46-47 ; c'est nous qui soulignons.

[1091] Le père François souligne ainsi que « deux mariages se ressemblent beaucoup et c'est même le but. Il arrive que les fiancés veuillent à tout prix faire la cérémonie selon leurs propres goûts, comme ils l'entendent. Cela entraîne des négociations avec l'officiant : il est en effet nécessaire de garder des éléments communs dans le rituel de mariage sans quoi ce n'est plus un rite. » C'est à cette occasion que le père François me dit refuser de « laisser faire n'importe quoi dans l'église du point de vue de l'originalité », soulignant qu' « il y a un certain nombre de normes, d'éléments communs, qui doivent être conservés. » (Extraits d'un carnet de terrain lors d'une discussion avec le père François (non enregistrée) à l'église de Chambertin, en février 2014)

[1092] On retrouve, dans les formulations employées par les mariés pour décrire, rétrospectivement, leur cérémonie, les mêmes thèmes que ceux qui sillonnent l'ensemble des directives des animateurs pour penser l'élaboration de la célébration. Ainsi, pour décrire ce qui lui a plu dans son mariage, Aurélie articule elle aussi les notions de correspondance et de sens : « Donc voilà, tout ça, c'était plein de sens on va dire. Voilà, c'était vraiment une cérémonie qui avait du sens vraiment pour nous et qui nous correspondait vraiment. » (Entretien semi-directif de deux heures, réalisé en octobre 2015 auprès d'Aurélie, sur son lieu de travail, à Chablis)

dans une cohérence d'ensemble[1093]. Cette double injonction permet de formuler un discours explicite qui n'est jamais limitant : les consignes, rarement formulées dans des tournures négatives, se donnent bien plus comme des *incitations à*, ouvrant des espaces de possibles que comme des contraintes restreignant la capacité d'action des fiancés. Pourtant, l'articulation des différents niveaux de prescription laisse de fait un espace de manœuvre et de personnalisation relativement faible. Loin de donner la main aux fiancés pour qu'ils puissent « bricoler » une cérémonie à leur image, elle est plutôt une manière de les amener à se vivre comme les auteurs d'une action dont la forme et le contenu leur échappent pourtant partiellement. Parce que la prescription porte plus sur les modalités du choix que sur ses termes, elle suscite une réflexion sur les raisons de ses décisions qui amène secondairement à s'approprier des actions pourtant stipulées.

Dans la mesure où les fiancés sont invités à réaliser des choix pour construire leur cérémonie, ils apprennent à envisager celle-ci comme un reflet de leurs propres décisions. Cette manière d'envisager les choses n'est pas sans effet. D'abord, les fiancés sont systématiquement enjoints, au long de leur préparation, à s'engager de manière active dans la construction de leur cérémonie – en se demandant ce qui leur conviendra individuellement et en tant que couple. Ils apprennent ainsi à associer les formules ou les textes proposés à des désirs qui seraient les leurs – et donc, *in fine*, à identifier et constituer en eux des désirs ou des goûts qui pourraient s'exprimer dans les actions rituelles prescrites. Dès lors, au moment de la célébration elle-même, les époux du couple ne peuvent plus se rapporter aux actions composant le rite comme à des actions stipulées : ils retrouvent, cristallisés dans ces actions, leur réflexion collective pour élaborer la cérémonie, ce qu'ils ont appris à constituer comme leurs désirs pour cette célébration, ce qu'ils ont appelé leurs « choix » ou leurs « décisions ». C'est donc eux qu'ils retrouvent dans les actions stipulées, qui deviennent supports de réflexivité – ce qui est alors susceptible de faire émerger des émotions singulières. Finalement, les actions rituelles deviennent des symboles d'un trajet commun du couple, elles matérialisent son engagement dans une préparation longue et c'est notamment à ce titre qu'elles sont susceptibles d'affecter ou d'émouvoir les époux.

Par ailleurs, l'invitation à personnaliser sa cérémonie participe à masquer la nature prescrite des actions rituelles pour favoriser un mode d'engagement dans l'action qu'on peut résumer ainsi : la réalisation d'actions pourtant prescrites tend à générer chez les futurs époux le sentiment de faire ce qu'ils ont intentionnellement décidé de faire. Si cette proposition relève apparemment du paradoxe – puisque, comme nous l'avons montré dans le chapitre II, l'action stipulée se caractérise précisément par le fait qu'elle n'est pas intentionnelle[1094] –, elle prend tout son sens à partir de l'étude des injonctions organisant la construction de la cérémonie. Les directives organisant la personnalisation de la cérémonie participent à produire le sentiment que l'on ne fait pas les choses ainsi *parce que c'est cela qu'il faut faire* mais *parce que c'est cela qu'on veut faire*. La prescription ne se donne alors plus comme prescription, n'est plus vécue comme telle, mais favorise

[1093] En ce sens, une telle injonction oblige les fiancés à se rapporter à leur célébration comme à une totalité cohérente, dont les différents éléments doivent à la fois faire sens par rapport à leur histoire, mais aussi entre eux. Prendre le critère du sens comme motif de construction de la cérémonie invite à construire celle-ci non comme une juxtaposition de séquences hétérogènes, mais comme un ensemble ordonné, dont l'unité globale dépendrait de l'histoire singulière de ceux qui l'investissent.

[1094] Voir partie 2 du chapitre II sur la dimension stipulée de l'action rituelle.

bien plutôt l'émergence d'un sentiment de correspondance entre sa volonté et les normes et règles de l'Église.

Pour toutes ces raisons, il nous semble nécessaire de prendre quelques distances avec l'hypothèse de Hérault selon laquelle « cette liberté de manœuvre, offerte par le modèle prescriptif lui-même, permet aux acteurs-réalisateurs de bricoler, manipuler et adapter ce prototype-rituel[1095] ». Si cette affirmation nous paraît devoir être nuancée, c'est dans la mesure où le concept de « liberté de manœuvre » – comme les notions d'« adaptation » ou de « personnalisation » – correspond à la terminologie mobilisée par les animateurs lorsqu'ils enjoignent les fiancés à personnaliser leur cérémonie, qui masque parfois plus qu'elle ne révèle les modalités concrètes de construction de la célébration. Celle-ci est en effet cadrée par un système complexe d'injonctions qui limite la marge de manœuvre des couples. En ce sens, la spécificité des prescriptions relatives à la construction de la cérémonie serait peut-être moins à chercher dans les possibles ouverts aux fiancés que dans la manière dont elles constituent les actions rituelles en support de réflexivité.

2. « C'est votre mariage ; c'est donc à votre mesure[1096] ». Logiques de coproduction de la cérémonie et innovations rituelles

Nous avons décrit les processus qui participent à l'élaboration de la célébration, à partir d'une réflexion sur les prescriptions différenciées auxquelles sont soumis les spécialistes rituels et les fiancés. Les consignes reçues par les fiancés – que ce soit dans la brochure *Notre mariage à l'église* ou lors des activités destinées à les accompagner dans la construction de leur cérémonie – invitent *in fine* à une personnalisation que nous pourrions qualifier de minimale : elles font principalement acquérir une attitude, qui consiste à se rapporter aux actions constituant la future célébration comme à des supports de réflexivité. Elles peuvent ainsi conduire à produire des cérémonies relativement standardisées, où la personnalisation est moins visible dans la forme des actions que dans le rapport que les fiancés tissent aux actions prescrites en ayant le sentiment de les choisir, d'en faire le reflet de leurs désirs propres. La formulation des prescriptions destinées aux prêtres et compilées dans le *Rituel* est en revanche suffisamment évasive pour rendre possible des adaptations plus importantes : les expressions comme « [il] verra s'il vaut mieux », « si cela convient », ou « en tenant compte des personnes présentes » donnent en effet moins des indications sur ce qu'il faut faire qu'elles ne conduisent à une posture de questionnement, d'évaluation. Les prêtres sont ainsi amenés à se rapporter à la construction de leur cérémonie en se demandant si elle conviendra aux fiancés et à l'assemblée, et donc à penser leur célébration à l'aune de son adaptation à ceux qui la vivront. Si les possibles offerts aux

[1095] L. HERAULT, « Décrire les rites », *op. cit.*, p. 47.

[1096] Extraits de carnet de terrain lors d'une journée de préparation de la cérémonie organisée par le CPM de Chambertin, dans une salle d'une église de Chambertin, en avril 2016.

fiancés sont finalement limités, le fait d'acquérir une posture réflexive sur la construction de la cérémonie peut en revanche conduire les prêtres à investir le cadre souple du *Rituel* pour y inscrire des modifications plus ou moins légères. Nous voudrions donc maintenant nous intéresser moins aux directives orientant la construction de la cérémonie qu'aux réalisations auxquelles celles-ci donnent lieu. À partir de l'étude de plusieurs célébrations, nous souhaitons mettre en évidence les innovations rituelles rendues possibles par les injonctions à l'adaptation destinées aux prêtres. Nous montrerons ainsi que la forme même des actions rituelles s'en trouve affectée, ce qui n'est pas sans effet sur la manière dont les protagonistes du mariage peuvent les investir.

2.1 Histoire commune et histoire divine : construction de l'homélie

Lorsqu'on ouvre le *Rituel* de 2005, ce sont les pages portant sur la liturgie de la Parole qui sont les moins nombreuses, puisqu'elles ne prescrivent rien d'autre que de choisir trois textes[1097] et donnent quelques consignes sur la construction de l'homélie qui doit suivre ces lectures[1098]. Ce temps de la célébration est particulièrement intéressant dans la mesure où les prescriptions qui l'organisent favorisent la mise en place d'une relation intersubjective singulière : ce sont en effet les fiancés qui doivent être les auteurs du choix des textes qui composeront les trois lectures ; mais c'est au prêtre que revient de construire une homélie à partir de ces lectures. Le temps de la liturgie du mariage est ainsi le moment d'une élaboration commune entre fiancés et prêtre, le dernier devant élaborer son discours à partir d'une réflexion conduite avec les fiancés sur le choix des textes effectué par les premiers. Cette logique est d'ailleurs explicitement mise en évidence dans la brochure *Notre mariage à l'église* :

> À la suite de ces lectures, le prêtre ou le diacre prononcera une homélie, parfois appelée "sermon", dans laquelle il montrera comment la parole de Dieu rejoint la vie de chacun, en particulier la vôtre. S'il vous connaît personnellement, il pourra mieux encore souligner le lien entre votre amour et la parole de Dieu. Vous êtes invités à choisir soigneusement les trois textes qui seront proclamés lors de votre mariage[1099].

Les fiancés sont donc invités à opérer eux-mêmes une sélection parmi un ensemble large de textes – ils peuvent prendre leurs textes parmi la sélection qui leur est proposée dans la brochure[1100], ou, s'ils connaissent bien les Écritures, ils peuvent en choisir d'autres, à condition qu'ils soient bien tirés des livres prescrits. Mais ce n'est pas tout : il leur est explicitement rappelé que le prêtre devra construire son homélie

---

[1097] « On peut prendre deux ou trois lectures : la première des trois est tirée de l'Ancien Testament (nn. 235-243), ou, au Temps pascal, de l'Apocalypse (n. 257), la dernière est toujours tirée de l'Évangile (nn. 269-278). On choisira toujours au moins une lecture qui parle explicitement du mariage. » (CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Rituel romain de la célébration du mariage*, *op. cit.*, p. 34)

[1098] « Après l'évangile, le prêtre, dans l'homélie, expose, à partir des textes bibliques choisis, et en tenant compte des personnes présentes, le mystère du mariage chrétien, la dignité de l'amour conjugal, la grâce du sacrement et les responsabilités des époux. » (*Id.*)

[1099] CENTRE NATIONAL DE PASTORALE LITURGIQUE, *Notre mariage à l'église*, *op. cit.*, p. 10-11.

[1100] Dans la brochure, 38 textes sont proposés : 18 textes de l'Ancien ou du Nouveau Testament pouvant être pris en premières lectures ; 7 psaumes pour la seconde lecture, et 13 textes tirés des Évangiles pour la troisième lecture.

à partir de ces textes – ils doivent donc lui communiquer leurs choix et en parler avec lui, pour que son homélie *montre* le plus clairement possible le « lien » entre l'amour qui unit les futurs époux et la parole de Dieu. De son côté, le prêtre est lui-même enjoint à construire son homélie pour qu'elle soit à même de toucher son audience : si, dans son cas, l'attention porte sur la propension de son homélie à rendre compte du « mystère du mariage chrétien[1101] », le texte insiste néanmoins sur le fait que, pour y parvenir, il doit construire son homélie « en tenant compte des personnes présentes[1102] ». De ce point de vue, les consignes données au prêtre s'inscrivent directement dans la lignée des recommandations formulées par Vatican II : c'est lors de ce concile qu'est mise en évidence la nécessité de passer du sermon à l'homélie, que l'obligation de faire une homélie entre en vigueur[1103] et que sont explicitées les quatre directions que doivent suivre les prêtres pour construire leur propre homélie – rappeler le sens de la Parole de Dieu, appliquer les principes de l'interprétation de la Bible formulés par le concile, faire de la compréhension de la Bible un moteur de sa propre vie spirituelle pour le prédicateur et lier les Textes à la vie des auditeurs[1104]. Les consignes données aux prêtres pour la préparation de leur homélie insistent ainsi sur le fait qu'ils doivent d'abord passer par une étape de *lectio divina* – « qui explore ce que dit en soi le texte biblique[1105] » – puis par une étape de *meditatio* – qui « explore le contenu du texte biblique[1106] ». Pour aborder la seconde étape, le Pape François propose de revenir aux textes en tissant des ponts avec une expérience singulière : « "Seigneur, qu'est-ce que ce texte me dit à moi ? Qu'est-ce que tu veux changer dans ma vie avec ce message ? Qu'est-ce qui m'ennuie dans ce texte ? Pourquoi cela ne m'intéresse-t-il pas ?"[1107] » (EG 153). La rédaction de l'homélie repose ainsi sur deux logiques distinctes mais nécessairement articulées, que sont le décryptage des textes religieux et la transmission de leur sens d'une part, la mise en évidence de résonances entre ces textes et la vie quotidienne ou la sensibilité des personnes présentes d'autre part[1108].

C'est dans l'élaboration de la liturgie de la Parole que se matérialise le plus clairement la convergence entre les types d'injonctions parallèles auxquelles sont soumis prêtres et fiancés dans la construction de la cérémonie – injonction, pour le prêtre, à entrer dans une relation intersubjective personnelle avec les fiancés pour être en capacité de construire une célébration qui correspondra à leurs sensibilités, et, pour les fiancés, injonction à apprendre à revenir à soi à partir des propositions formulées par le rituel pour construire sa

---

1101 CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Rituel romain de la célébration du mariage*, *op. cit.*, p. 34.

1102 *Id.* Voir aussi : S. KERRIEN, « Des homélies de mariage. L'expérience d'un diacre permanent », *La Maison Dieu. Cahiers de pastorale liturgique*, n° 227, 2001, p. 127-128.

1103 A. JOIN-LAMBERT, « Du sermon à l'homélie », *op. cit.*, p. 73-74.

1104 ÉGLISE CATHOLIQUE, *Directoire sur l'homélie*, *op. cit.*, p. 2.

1105 *Ibid.*, p. 20.

1106 *Ibid.*, p. 21.

1107 Cité dans : *Ibid.*, p. 22.

1108 Ainsi, le diacre Serge Kerrien, dans un article du numéro de la revue *La Maison Dieu* consacré à l'homélie, insiste sur la nécessité, pour construire une homélie de mariage, de faire de celle-ci un pont entre plusieurs réalités : entre la Parole de Dieu, l'expérience des fiancés et l'expérience du ministre qui écrit l'homélie ; entre le passé de chacun, le présent de la célébration et le futur du couple. En ce sens, elle n'est pas construite comme un temps d'exégèse ou de transmission à proprement parler : loin d'être un temps de pédagogie, elle est un support pour s'engager dans une attitude de réflexivité et de projection. (S. KERRIEN, « Des homélies de mariage. L'expérience d'un diacre permanent », *op. cit.*)

cérémonie et à se retrouver dans les choix réalisés. Nous avons déjà étudié dans le chapitre VI les différents exercices par lesquels les fiancés sont, tout au long de leur préparation, mis au contact des textes et apprennent à les sélectionner[1109]. Nous voudrions maintenant plutôt réfléchir au rapport existant entre les consignes orientant, pour les fiancés et les prêtres, la construction de la liturgie de la Parole, et les homélies faites par les prêtres à l'occasion des cérémonies. L'étude des contenus des homélies permet de dégager trois niveaux de personnalisation. Dans le premier cas – qui est néanmoins le plus rare parmi l'ensemble des cas observés – le discours du prêtre porte exclusivement sur les textes lus et ne fait pas référence aux époux. En juin 2014, j'ai ainsi assisté à deux mariages à Vézelay qui étaient célébrés par le même prêtre et où l'homélie présentait la spécificité de ne pas même mentionner le nom des futurs époux, se contentant de commenter longuement les lectures qui avaient été faites[1110] – première lettre de Saint Paul aux Corinthiens et parabole des Talents (Mt 25, 14-30). Le prêtre mobilisait un « vous » flottant, pouvant finalement renvoyer à n'importe quels époux[1111], et l'homélie ne reflétait ostensiblement aucune logique de personnalisation, insistant sur la *lectio divina* au détriment de la *meditatio*[1112].

La plupart des homélies mobilisent néanmoins des logiques de personnalisation du propos, celles-ci pouvant être ordonnées d'après deux dynamiques principales. Dans une majorité de cas, les homélies proposent une lecture du texte qu'elles viennent expliquer à partir de l'expérience des futurs époux : ceux-ci deviennent ainsi des référents à partir desquels le sens du texte devient plus facilement saisissable ou résonne plus clairement avec la vie quotidienne. Les noms des fiancés sont alors explicitement mobilisés et la deuxième personne – du singulier ou du pluriel –, qui permet d'interpeller les époux pour articuler les textes à la singularité de leur vécu, est largement investie par le prêtre.

> *Père Pierre* – Voilà, Debbie, Fabien, et vous tous, famille et amis, j'espère que vous avez été attentifs particulièrement à la première lecture qui vous a été lue. Vous avez entendu, c'est un texte de Saint Paul, un texte très ancien, un texte qui a deux mille ans, et Saint Paul s'adresse à des communautés chrétiennes, de jeunes communautés chrétiennes, qu'il appelle de Corinthe, c'est en Grèce, il s'adresse à ces gens de Corinthe, et il essaie de leur montrer ce que signifie un mot qu'on utilise très souvent, le mot amour. Comment ces jeunes

[1109] Voir chapitre VI, partie 2.

[1110] Parce que les lectures étaient les mêmes pour les deux célébrations – dont je n'ai pas suivi la préparation –, je préfère ici ne pas mobiliser le terme « choisies » : il est possible qu'ici la sélection des textes ait été étroitement guidée par le prêtre célébrant.

[1111] Le fait que ce « vous » était un « vous » flottant, potentiellement endossable par n'importe quels futurs époux était d'autant plus palpable que, ce jour-là, le prêtre a prononcé sensiblement la même homélie dans les deux mariages qu'il célébrait. Les références aux couples, peu nombreuses puisqu'il n'y en eut que deux, ne mobilisaient jamais leurs prénoms, et renvoyaient à un « vous » très peu caractérisé : « Paul souligne que l'amour prend patience […] pour le temps du mariage, pour ce que vous fondez aujourd'hui » ; « Aujourd'hui nous sommes témoins de votre engagement mais évidemment, si nous vous souhaitons beaucoup de bonheur nous souhaitons aussi que vous soyez chaque jour habités par cet amour qui vous est donné. » (Homélie prononcée lors du mariage de Manon et Maximilien, à l'église de Vézelay, en juin 2014 ; cérémonie enregistrée)

[1112] L'homélie a duré environ 12 minutes 30 : sur ce temps, seules les deux phrases retranscrites dans la note précédente ont été consacrées à la *meditatio*, le reste étant dédié à une explication du sens des textes lus en première et troisième lecture.

> chrétiens qui veulent se convertir – c'est pour ça que je pense particulièrement à vous, Debbie – cela signifie que la rencontre avec le Christ change notre vision de l'amour.[1113]

Dans cette homélie, le père Pierre tisse ainsi des ponts entre la première lecture (la première lettre de Saint Paul aux Corinthiens) et des éléments de la vie des futurs époux – notamment la récente conversion de Debbie. De la sorte, il fait émerger et rend visible des *liens*, des échos entre les textes et l'expérience singulière des personnes présentes. C'est là une modalité de personnalisation minimale, qui consiste à rendre perceptibles des similarités entre les textes et la vie quotidienne. Une modalité similaire de personnalisation – quoiqu'un peu plus engageante pour les époux – revient à faire des époux des sortes de modèles ou d'exemples des idées développées dans les textes : leur vécu devient alors une illustration de préceptes religieux.

> *Père François* – Nous revenons en arrière au temps d'Adam et Ève. Il ne s'agit pas de se poser la question de savoir quand et où ça a eu lieu, la Bible elle parle aussi par grands symboles et elle nous dit, c'est comme ça, il y a eu un premier homme et ce premier homme il avait un léger souci, c'est qu'il est seul. Non seulement seul, lui, mais seul de son espèce. Et on imagine cette sorte de scène où il voit devant lui tous les animaux du monde, et il cherche, cet homme, de la compagnie. Oh, de la compagnie, il en trouve. Comme on dit les animaux de compagnie, chat, chien, girafe, diplodocus, etc. Mais il ne trouva pas l'aide, la compagne qu'il recherchait. Bon, on peut dire Nicolas que c'était un peu ta situation d'une certaine manière, avant que d'avoir rencontré Pauline. Bien sûr, tu n'étais pas entouré seulement de diplodocus, tu étais entouré de beaucoup de gens très sympathiques et aussi bien sûr, par la famille que nous recevons, nos amis, les gens que vous rencontrez, mais dans ton cœur restait ce désir de rencontrer, eh bien, la femme de ta vie. […]
> Cet émerveillement va grandir, il n'est pas passager. Il n'est pas passager. Ça, c'est toujours le point essentiel. C'est pas juste un petit moment d'excitation, c'est pas justement les charmes de la nouveauté, c'est un émerveillement. Et c'est un tel émerveillement, non seulement il dure, mais il grandit. Il grandit. Et je suis témoin, car vous m'avez fait part de votre rencontre, que cet émerveillement, cet amour, a grandi l'un envers l'autre.[1114]

Dans le cas présent, le père François tutoie les fiancés, ce qui met en évidence leur proximité. Alors qu'il explique la première lecture[1115], il construit un parallélisme entre le texte et la vie des époux. Dans ce

[1113] Homélie du père Pierre, lors du mariage de Debbie et Fabien, à l'église de Chambertin, en juin 2016 ; cérémonie enregistrée.

[1114] Homélie du père François, lors du mariage de Pauline et Nicolas, à l'église de Chambertin, en juillet 2016 ; cérémonie enregistrée.

[1115] La première lecture, tirée de la Genèse, porte sur la création de la femme à partir de la chair de l'homme (Gn, 2, 18-24).

cas, le rappel de l'expérience de ces derniers constitue un double éclaircissement. D'abord, mobiliser le vécu passé des époux éclaire le sens des Écritures – ici, c'est leur dimension métaphorique qui est principalement mise en évidence par le parallélisme avec la vie des époux, puisque celui-ci invite à lire le texte comme portant moins sur les modalités de la Création que sur la solitude de tout humain qui vivrait hors du couple. Par ailleurs, mobiliser les Écritures rend visible le sens de la vie passée des époux, lui redonne une signification qui la dépasse – ici, tout le passé de Julien s'éclaire sous un nouveau jour, à partir du thème de la solitude fondamentale liée à l'absence de compagne de vie. Mais la suite de l'homélie va un peu plus loin encore : alors qu'il rappelle que le véritable amour n'est pas passager mais grandit, le père François franchit un pas supplémentaire dans sa personnalisation. Il fait d'abord mention explicite de la relation qu'il a tissée avec les époux au cours de la préparation, s'investissant à son tour en première personne, avant de faire des époux des exemples des idées développées dans les textes. L'expression « je suis témoin », en reprenant un terme fondamental de la martyrologie, constitue les époux comme des signes visibles des contenus textuels explicités et d'une vie selon les préceptes de l'Église, si bien que, pour l'ensemble de l'audience, les époux sont mis en position d'être un modèle de compréhension des normes de vie chrétienne[1116]. Dans tous ces cas, la logique de personnalisation peut être ainsi résumée : la référence explicite aux futurs mariés est un moyen de rendre plus accessible et clair le sens des textes et de le faire entrer en résonance avec l'expérience d'individus[1117]. Cette personnalisation demeurant relativement lâche – les noms des époux ou leur interpellation en deuxième personne fonctionnant comme des jalons pour la lecture des textes, qui donnent sa cohérence et sa direction à l'homélie mais lui demeurent toutefois secondaires –, elle rend possible l'établissement de ponts plus larges, l'expérience des fiancés devenant une expérience commune à la majorité des individus présents. En ce sens, les références à la vie des futurs époux constituent un pivot pour articuler

[1116] Cela apparaît particulièrement clairement dans l'homélie du père Maurice lors de la cérémonie d'Aurélie et Marc-Jérôme, puisque le prêtre introduit la définition des piliers qui constituent le mariage par la phrase suivante : « Au cours des *moments où nous avons préparé* ce grand jour*, vous m'avez dit* que votre mariage était fondé, non pas sur le bien-être qu'il y avait entre vous, mais sur quatre piliers, quatre piliers qui vous assurent de vivre pleinement cet amour qui existe entre vous. » (Homélie du père Maurice, lors du mariage d'Aurélie et Marc-Jérôme, à l'église de Gevrey, en août 2015 ; cérémonie enregistrée ; c'est nous qui soulignons). Dans ce cas-là, on part donc de quelque chose qu'auraient dit les fiancés sur leur vie pour arriver aux préceptes de l'Église – qui sont donc décrits comme illustrant et expliquant la vie du couple.

[1117] Ce n'est pas spécifique aux homélies de mariage : de nombreux travaux d'historiens ont en effet insisté sur l'importance de la mobilisation de l'imagination dans la prédication, et ce, depuis le Moyen Âge : la prédication s'appuie ainsi sur la convocation de métaphores, d'allégories, d'exemples, pour donner matérialité et effectivité à la Parole de Dieu. De ce point de vue, elle est un mode de mise en contact avec la Parole particulier, car elle ne se fonde pas sur une simple explicitation de son sens, mais sur une mise en image. (Voir notamment : J.-C. SCHMITT, « L'imagination efficace », dans *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen âge*, Paris, Gallimard, 2002, p. 345-362 ; J.-C. SCHMITT (éd.), *Prêcher d'exemples. Récits de prédicateurs du Moyen âge*, Paris, Stock, 1985) Comme le soulignent Fabrice Flückiger et René Wetzel, dès le Moyen Âge, « le langage du sermon est […] riche en métaphores, comparaisons, allégories et *exempla* ; les images y organisent, structurent, commentent et mettent en scène le texte, orientent le lecteur vers le message que l'œuvre veut transmettre. Elles favorisent la mémorisation de ce qui était lu, entendu ou vu par les yeux de l'esprit. […] Ces motifs prennent corps en devenant images et les images ainsi générées facilitent la compréhension de réflexions théologiques abstraites en fournissant au public des comparaisons qui lui sont familières. » (F. FLÜCKIGER et R. WETZEL, « Image verbale et prédication écrite. Transmission de la foi et enseignement des pratiques religieuses dans les sermons eucharistiques d'Engelberg », *Le Moyen Âge*, Tome CXVIII, nº 3, 2012, p. 556) De ce point de vue, on peut donc dire que la vie passée des époux ou leur préparation sert, dans l'homélie, d'*exemplum* ou d'image à partir desquels rendre possible une meilleure compréhension des Écritures.

plus largement la Parole de Dieu à une expérience partagée par tous, pour que les membres de l'assemblée perçoivent également les échos entre les textes et leur vécu[1118].

Enfin, dans certains cas, la personnalisation qui organise les homélies est plus importante encore, les prêtres organisant leur discours pour rappeler explicitement le statut métatextuel de leur propos. Les homélies décrivent alors explicitement qu'elles sont le fruit d'un cheminement commun – la préparation du mariage. Ces homélies ne sont pas les plus communes car, pour faire le récit de l'élaboration de l'homélie à partir de la relation intersubjective établie avec le couple, le prêtre officiant doit aussi avoir préparé au mariage – ce qui est relativement rare, les mariages sur le lieu de vie des conjoints étant peu fréquents[1119].

> *Père Patrice [assis sur les marches de l'église et regardant le marié dans les yeux]* – « Le chemin se passe bien ? Jusque-là, le chemin se passe bien. » Ça, je l'ai entendu au moins quinze fois pendant la préparation. Jusque-là, le chemin se passe bien. C'est une phrase pour à la fois contempler le chemin qui se passe, et en même temps pour se rassurer. Ce qui est très intéressant dans les textes que vous avez choisis, aussi bien la première lecture que l'Évangile, c'est ce lien entre la séparation et l'unité. Et je trouve qu'ils sont extrêmement judicieux. Extrêmement bien choisis. Puisque, qui pourra me séparer de l'amour du Christ ? Eh bien, personne ![1120]

L'évocation de la préparation commune de la cérémonie est ici centrale. D'une part, à travers elle, le père Patrice explique le rapport entre la vie des fiancés et la manière dont ils ont choisi leurs textes, rendant ainsi visibles les logiques de personnalisation de la cérémonie étudiée dans la première partie de ce chapitre et favorisant, pour les fiancés, la recherche d'un reflet de leur expérience dans les textes. D'autre part, elle permet au père Patrice d'insister sur le fait que cette préparation de la cérémonie n'est pas seulement un temps d'organisation et de choix, mais aussi une expérience partagée entre lui et les fiancés, qui constitue une intimité et des souvenirs communs. Il rend ainsi palpable le statut de l'homélie, qui, du stade de simple discours, devient un objet venant matérialiser la relation interpersonnelle construite entre le couple et le prêtre tout au long de la préparation et conclure cette dernière. Une des spécificités de ce type d'homélies tient ainsi au fait qu'elles formulent textuellement leur statut métatextuel, en articulant au sein du discours la présentation des modalités de construction de l'homélie et l'homélie elle-même. Ce faisant, elles peuvent

[1118] Il faudrait par ailleurs souligner que la disposition des protagonistes n'est pas anodine ici. S'opère une sorte de logique de croisement dans les regards : si le marié et la mariée incarnent un premier axe, il est croisé par un autre axe composé du prêtre et de l'assistance. Cela n'est pas sans rappeler les considérations de Maurice Gruau sur les transformations du rituel après Vatican II : « Dans les rites instaurés par le concile Vatican II, il ne s'agit plus seulement de voir mais aussi d'être vu. Il s'agit d'un croisement des regards : le prêtre qui préside, les lecteurs à l'ambon, l'animateur des chants se montrent et se regardent. Ils voient la foule et se donnent à voir. » (M. GRUAU, *L'homme rituel. Anthropologie du rituel catholique français. Essai d'une ethnologie de l'intérieur*, Paris, Métailié, 1999, p. 33) On retrouve ici cette logique du croisement des regards dans le mariage, qui change la valeur accordée à l'homélie : celle-ci ne s'adresse pas seulement aux mariés, ces derniers constituant aussi – par leur emplacement dans l'église – un pont ou une médiation entre la parole du prêtre et l'assemblée.

[1119] Sur ce point, nous renvoyons à la partie 2 du chapitre VIII et à l'annexe 9.

[1120] Homélie du père Patrice, lors du mariage d'Appollonie et Jérôme, à l'église de Chambertin, en juin 2016 ; cérémonie enregistrée.

mettre en lumière certaines difficultés internes à la préparation pour mieux mettre en évidence le chemin parcouru pour arriver à la réalisation présente de la cérémonie.

> *Père Patrice* – Alors j'aimerais vous dire à quel point Alexis me déconcerte ! [Rires dans l'assemblée] C'est un ultra-catho. [Rires dans l'assemblée] Eh oui ! Y'en a que pour les fêtes religieuses. Et ça, ça me gêne ! Parce que quand même, Alexis, il faudrait être toujours athée quoi ! Nan et puis les religions, c'est énervant hein ! Et puis l'Église, elle aime que l'argent, hein, c'est bien connu. Alors, figurez-vous que ce cher Alexis a demandé en mariage Camille le jour de Noël. Le 25. En 2014. Et, aujourd'hui, figurez-vous que c'est une autre fête religieuse, c'est la fête du Saint Sacrement. La fête du corps et du sang du Christ.[1121]

Ici, le père Patrice, plutôt que de masquer les difficultés traversées avec Alexis, qui est peu croyant et revendique cette position, choisit de les rendre visibles pour rendre raison du sens de la cérémonie qui est présentement vécue. L'homélie permet de comprendre la signification de ce qui se joue, par son inscription dans une histoire individuelle. Ce type de discours présente ainsi la spécificité d'éclairer le sens que doit prendre, pour les participants, la cérémonie : il la présente non comme une célébration ponctuelle mais comme l'achèvement d'un cheminement collectif, la caractérise comme le reflet d'interactions et de relations intersubjectives.

> *Père Pierre* – Voilà, chers Franck et Léonie, c'est pour moi une joie […] de célébrer votre mariage. C'est une joie particulière, parce que nous nous connaissons bien grâce à l'aumônerie, où vous avez été pendant de longues années. […] Voilà, c'est vraiment une grande joie d'être là comme prêtre et d'être là pour célébrer votre joie et célébrer votre union. Voilà, j'aimerais vous remercier, pour commencer, pour cette belle préparation que nous avons vécue ensemble. […] Et voilà, merci de l'honnêteté et de la profondeur de ce que nous avons vécu ensemble pendant cette préparation, c'était vraiment toujours une joie de vous retrouver pour échanger, pour partager avec vous sur le mariage. […]
> Vous voyez, Franck et Léonie, nous savons que nous avons à trouver dans l'Église la spiritualité qui nous fait du bien. La spiritualité nous permet de nous poser, de nous souvenir profondément de ce que le Seigneur a fait pour nous. Dans les moments de crise nous avons besoin de nous souvenir de ce miracle que le Seigneur a réalisé, et pour vous en souvenir, il vous faudra du temps. […] Souvenez-vous toujours, voilà, c'est pour ça que vous avez choisi cet extrait audacieux de la Parole de Dieu, souvenez-vous toujours de ce jour, parfois, voilà, quand il y aura des difficultés, il faudra vraiment faire l'effort de se poser. N'oubliez pas : c'est le diable qui nous fait démarrer au quart de tour, qui nous fait déraper, qui nous fait

[1121] Homélie du père Patrice, lors du mariage d'Alexis et Camille, à l'église de Chambertin, en mai 2016 ; cérémonie enregistrée.

> avoir le sang chaud pour nous combattre les uns les autres. Face à un chrétien qui réfléchit et qui se pose, qui a une vie spirituelle, le diable ne peut rien.[1122]

Si cette homélie est particulièrement intéressante, c'est parce qu'elle articule plusieurs éléments. D'abord, l'homélie ne part pas de la lecture des textes, mais présente la spécificité de s'ancrer sur un récit de la préparation au mariage – celle-ci étant décrite du point de vue du prêtre. Celui-ci s'engage personnellement dans son discours, en rappelant le sens qu'a eu cette expérience partagée pour lui, mettant ainsi en valeur que la préparation de la cérémonie est bien un temps de construction d'une relation intersubjective tout à fait particulière qui crée une intimité entre prêtre et couple. Par ailleurs, cette référence à un passé partagé permet de rendre compte des choix des textes présents – le prêtre prenant par ailleurs le temps de rappeler que Franck et Léonie ont commencé la même année des cours de théologie et que cela explique le choix de textes complexes pour leur cérémonie. La célébration présente prend ainsi son sens à l'aune d'une histoire commune – si bien que la cérémonie se donne comme une coproduction issue de la mise en place d'une relation de confiance entre prêtre et époux. Enfin, si la référence au passé éclaire l'engagement dans la cérémonie présente, elle devient aussi porteuse de préceptes pour le futur : l'homélie met en effet en évidence que le choix des textes est révélateur d'une certaine orientation spirituelle, si bien que le contenu des textes est présenté comme moins important que le souvenir de leur choix – que les fiancés sont invités à convoquer dans les crises futures. Ici, il s'agit donc d'expliciter le sens des textes choisis en les faisant résonner avec l'expérience des époux et de construire le temps de la cérémonie comme l'aboutissement et la matérialisation d'une relation plus longue – incluant le prêtre. La célébration est ainsi présentée comme cristallisant un certain nombre de choix ou décisions, qu'elle objective et constitue en moments marquants dont elle favorisera la mémoire et qui devront servir d'orientations ou de préceptes à la vie future.

Les modalités de personnalisation de l'homélie fournissent ainsi un indice sur la nature de la relation intersubjective s'étant tissée entre le prêtre et les fiancés au cours de la préparation. Lorsque celle-ci est restée exclusivement formelle et impersonnelle, l'homélie conserve les mêmes caractéristiques. Lorsque l'année de préparation a été l'occasion de lier lecture des textes, discussions sur les piliers et réflexion sur l'expérience du couple, l'homélie est agencée selon la même structure. Enfin, lorsque, durant la préparation, prêtre et fiancés sont parvenus à mettre en place une relation intersubjective plus dense, l'homélie reflète la singularité du chemin parcouru en le racontant. En ce sens, ce temps de prédication doit être compris comme l'aboutissement et le reflet d'une préparation plus longue, dont il est l'indice pour le reste de l'assemblée. L'homélie rend ainsi compte de la manière dont la préparation a ou non donné lieu à l'émergence d'un nouveau collectif : parce qu'elle est énoncée du point de vue d'un prêtre qui se donne comme témoin d'un cheminement dont il est aussi médiateur, elle met en évidence que l'engagement dans la célébration ne concerne pas les seuls fiancés.

[1122] Homélie du père Pierre, lors du mariage de Franck et Léonie, à l'église de Corton, en juin 2016 ; cérémonie enregistrée.

2.2 « La foule nous couvait d'un œil protubérant[1123] » : du spectacle au rituel

La célébration est constituée comme l'achèvement ponctuel d'un parcours complexe pour ceux – fiancés et prêtre – qui l'ont créée. Mais ces derniers ne sont pas les seuls à y participer : la majorité des personnes présentes est composée des invités du mariage, famille et amis, qui ne se sont pas engagés de la même manière dans le processus d'élaboration de la cérémonie et ne peuvent donc pas se rapporter sur le même mode aux actions rituelles qui s'y déroulent. Faut-il considérer que la célébration ne consiste qu'en un simple « spectacle » pour l'assemblée ? Quelle position les invités sont-ils amenés à endosser dans le cadre du mariage ?

Répondre à ces questions invite à revenir en amont de la célébration, aux directives formulées par les animateurs et prêtres pour orienter les fiancés dans la construction de leur propre cérémonie. Au cours des activités relatives à la préparation de la cérémonie, les fiancés sont en effet régulièrement incités à l'envisager du point de vue de leurs invités. Au moment où ils réfléchissent à l'élaboration de leur mariage, les fiancés ne sont donc pas seulement amenés à se projeter dans les actions futures qu'ils auront à réaliser, mais bien aussi à adopter sur ces dernières une perspective complémentaire : plutôt que d'évaluer les possibilités entre lesquelles ils ont à choisir uniquement à partir de la question « qu'ai-je envie de dire ou de faire ? Qu'ai-je envie de vivre ? », il leur est systématiquement rappelé qu'ils doivent aussi être capables de prendre en charge la perspective de ceux qui assistent à la cérémonie, qui ne sera pourtant jamais la leur. Ainsi, lors de la journée de préparation de mai 2014, lorsque Marie-Charlotte, théologienne et mystagogue, introduit la présentation des grandes étapes de la cérémonie, elle ne manque pas de rappeler aux fiancés qu'ils ne doivent pas envisager la célébration uniquement à partir de leurs propres désirs et points de vue, mais bien aussi à partir de ceux qu'ils attribuent à leurs invités. Pour ce faire, elle les invite à toujours se poser la question : « si je fais ça ou ça, est-ce que ça incitera l'assemblée à être participative ? », rappelant que le rituel doit être un « itinéraire » pour tout le monde, même pour les invités[1124]. On retrouve aussi ces idées lors des soirées CPM, au cours desquelles les animateurs discutent avec les fiancés des modalités de choix des textes qui composeront la cérémonie[1125]. Les futurs époux sont ainsi amenés à choisir les actions qui composeront leur cérémonie en se projetant dans celles-ci à partir d'un double point de vue pourtant incompatible – celui de créateur et principal acteur de la cérémonie, et celui de spectateur de la cérémonie. Cette directive est une manière de rappeler aux fiancés qu'ils ne sont pas les seuls *sujets* de la célébration, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas les seuls à vivre cette dernière en première personne. Les amener à envisager l'action depuis la perspective de leurs invités, c'est donc les conduire à ne plus se rapporter à leurs invités exclusivement comme des spectateurs de la célébration et à les constituer plutôt comme acteurs de ce

[1123] Georges Brassens, La Marche Nuptiale (1957).

[1124] Extraits de carnet de terrain lors d'une journée de préparation de la cérémonie organisée par le CPM de Chambertin, dans une salle de l'église de Chambertin, en mai 2014.

[1125] Ainsi, en janvier 2015, Nadine insiste sur le fait que pour le choix des textes, il faut se poser la question ainsi : « "Pensez à ce que vous voulez que les gens autour de vous entendent". Elle rappelle que, quand on choisit les textes de son mariage, on choisit non seulement pour soi, mais aussi pour les autres. » (Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM menée par Nadine et Laurent, à l'église de Chambertin, en janvier 2015)

dernier. Les animateurs rappellent ainsi qu'un critère de choix des chants ou des prières doit être leur connaissance par le public, de sorte que ce dernier ne se contente pas d'être l'auditeur de ces activités, mais puisse y prendre une part active. Lors de la journée de préparation de la cérémonie en mai 2014, il est ainsi précisé qu'il est important de mettre le texte des prières dans le livret de messe, pour que ceux qui veulent prier et ne se rappellent pas des paroles puissent néanmoins le faire. La même consigne est donnée pour les chants : il faut choisir des chants connus, pour que tout le monde puisse les entonner. J'ai eu l'occasion d'entendre ces mêmes directives lors de toutes les journées de préparation de la cérémonie. Deux types d'arguments sont mobilisés pour les justifier : la cérémonie ne doit pas être considérée comme un spectacle[1126], il faut donc que l'assemblée y participe pleinement ; un tel engagement en première personne des invités leur fera conserver une mémoire plus vive de l'événement[1127]. Ces injonctions destinées aux fiancés sont analogues à celles formulées par Vatican II pour les prêtres : on leur demande de réfléchir aux manières concrètes de favoriser une participation pleine et entière de l'assemblée à la cérémonie, ce qui leur fait endosser une position particulière, puisqu'ils sont enjoints à adopter sur la célébration le point de vue réflexif de spécialistes rituels capables de les construire et de les penser. Pour le dire autrement, il s'agit de les amener à investir la cérémonie, non pas seulement depuis leur position, mais aussi en se demandant ce qui pourrait pousser autrui à s'y engager, et ainsi à y participer sous une double modalité – à la fois en tant que futurs acteurs, mais aussi comme médiateurs de l'engagement d'autrui.

Par ailleurs, la volonté d'enrayer la tendance des invités à assister à la cérémonie comme à un spectacle se traduit chez les prêtres par l'insistance sur certaines séquences rituelles apparemment moins centrales ou par la transformation formelle de certaines actions prescrites. Par exemple, certains prennent la décision de ne pas faire leur homélie à l'ambon, comme cela est traditionnellement le cas, mais de prendre place dans la nef, se situant physiquement au sein de l'assemblée. Une telle modification n'est pas sans importance : alors que, habituellement, les fiancés sont assis face à l'autel, dos aux invités, ils sont ici installés pour pouvoir se tourner vers une assemblée dont fait désormais partie le prêtre. Le sens de l'homélie s'en trouve affecté. C'est moins sa « dignité[1128] » qui est mise en évidence que sa capacité à être vectrice de relations : prononcer l'homélie depuis l'assemblée, c'est moins expliquer la Parole de Dieu que constituer cette dernière en opérateur de lien entre les futurs époux et leurs proches. Dans ce cas, le prêtre incarne une double médiation : alors même qu'il énonce un discours supposé créer des résonances entre la Parole de Dieu et l'expérience des époux et des invités, sa présence physique participe à transformer la relation entre les différents acteurs de la célébration. Ses déplacements au sein de l'église sont supposés médiatiser

[1126] Sur les rapports complexes qu'entretient le rite chrétien au spectacle, voir : M. GRUAU, *L'homme rituel*, *op. cit.*, p. 81-103.

[1127] C'est particulièrement mis en évidence dans le cas des enfants, pour qui il est précisé qu'il faut leur donner un rôle – en leur faisant, par exemple, amener les alliances et faire la quête. C'est dans ce cadre notamment que Marie-Charlotte rappelle aux fiancés que si les plus jeunes ne peuvent garder de souvenirs des paroles prononcées pendant le mariage, ils se rappelleront en revanche ce qu'ils auront fait. (Extraits de carnet de terrain lors d'une journée de préparation de la cérémonie organisée par le CPM de Chambertin, dans une salle de l'église de Chambertin, en mai 2014)

[1128] Nous reprenons ici les termes d'Arnaud Join-Lambert, qui rappelle que « l'homélie peut être faite à l'ambon, ce qui est un signe visible de sa dignité et de son lien direct et immédiat ("union intime") avec la Parole de Dieu (art.26 et 33). » (A. JOIN-LAMBERT, « Du sermon à l'homélie », *op. cit.*, p. 75)

différentes manières de s'engager dans le rituel. D'une part, lorsqu'il se place dans l'assemblée, il fait de l'homélie un discours que l'ensemble des invités adressent avec lui aux fiancés – en ce sens, il fait des premiers les coauteurs de son discours plus qu'il n'en fait les témoins ou les destinataires. D'autre part, sa position au sein de l'église modifie la position adoptée par les fiancés eux-mêmes : plutôt que d'être dans une position où il est regardé par les mariés et les invités, il regarde les mariés tout en les amenant à regarder l'assemblée : celle-ci n'est alors plus seulement témoin d'un échange entre le prêtre et les mariés, mais devient partie prenante de cet échange.

L'idée qu'il est nécessaire de favoriser l'engagement actif de l'assemblée est à l'origine de l'attention particulièrement vive portée par certains prêtres aux chants. C'est le cas du père Patrice, qui, lorsqu'il marie des couples aux familles peu religieuses, veille à ce que tout le monde participe *a minima* aux chants, quitte à reprendre ceux-ci plusieurs fois[1129]. C'est tout particulièrement le cas durant l'Alléluia qui précède la troisième lecture : si l'assemblée ne chante pas spontanément, le prêtre demande à ce qu'on répète ce temps du rituel. Ainsi, lors du mariage d'Appollonie et de Jérôme :

> L'organiste se met à jouer et à chanter l'Alléluia. Alors qu'il finit de jouer, on entend distinctement le père Patrice parler, ce qui perturbe l'organiste (à côté de qui je suis assise) : « Qu'est-ce qu'il fait là ? » Le père Patrice se tourne vers lui : « Ils n'ont pas chanté ! » L'organiste lui lance : « Bah alors on recommence ! », puis se remet à jouer et à chanter[1130].

Lors du mariage d'Alexis et Camille, le père Patrice avait tenu à trouver avant la cérémonie une personne de l'assemblée connaissant l'Alléluia pour pouvoir lancer le chant. Avant la troisième lecture, le père Patrice s'engage donc dans la nef avec son micro :

> « Alors, on va apprendre le refrain de l'Alléluia avec Michèle ! » Michèle se met à chanter l'Alléluia dans le micro, pendant que le père Patrice, d'un signe de la main, demande aux invités de se lever. La mariée, qui n'est visiblement pas prévenue que les choses se passeraient ainsi, regarde avec étonnement la scène. Quelques personnes reprennent le refrain de l'Alléluia avec Michèle. À la fin du chant, la mariée se tourne vers des invités du premier rang et les regarde avec étonnement – tout en étant visiblement amusée de la situation. Une fois l'Alléluia fini, le père Patrice reprend le micro : « Michèle, j'ai l'impression qu'il n'y a que vous qui chantez. On va reprendre. » L'assistance rit. On reprend donc le chant – beaucoup plus de gens reprennent l'Alléluia en chœur[1131].

[1129] On retrouve là une stratégie assez commune pour faire participer l'assemblée au mariage : leur faire jouer un rôle en leur faisant prêter voix à certaines énonciations rituelles. C'est une logique qu'on trouve aussi dans les prescriptions orientant la construction des séquences constituant la liturgie de la Parole. Les deux premières lectures doivent en effet être prononcées par des invités choisis par les mariés (tout comme, en réalité, la récitation de la prière universelle, chaque intention de prière pouvant être confiée à un membre différent de l'assemblée).

[1130] Extraits de carnet de terrain lors du mariage d'Appollonie et Jérôme, à l'église de Chambertin, en juin 2016 ; cérémonie enregistrée.

[1131] Extraits de carnet de terrain lors du mariage d'Alexis et Camille, à l'église de Chambertin, en mai 2016 ; cérémonie enregistrée.

Dans cette configuration, les invités, qui ont entendu le chant une première fois, sont, la deuxième fois, plus enclins à y prendre part : la répétition favorise, le cas échéant, l'apprentissage de l'air et des paroles ainsi que la participation. Par ailleurs, le fait que le prêtre fasse chanter une seconde fois l'Alléluia change le sens de celui-ci – il ne s'agit plus seulement d'une manière d'introduire la troisième lecture, d'une façon d'exprimer sa foi en entonnant des paroles connues et auxquelles on adhère, mais bien d'une activité qui doit être collectivement réalisée et à partir de laquelle on témoigne de son engagement actif dans la cérémonie. On ne chante pas pour *dire* « Alléluia ! », pour signifier son adhésion aux paroles du refrain ; on chante *pour chanter* – et c'est ce qui donne leur matière aux actions qui composent la cérémonie. À travers cette insistance sur une séquence rituelle qui change alors de sens, l'assemblée est invitée à participer à la constitution de l'atmosphère du mariage – l'émotion n'étant pas la même si les chants sont murmurés, ou entonnés par une importante foule.

Enfin, cette volonté de faire participer l'assemblée aux actions qui composent la cérémonie pour éviter qu'elle s'y rapporte comme à un simple spectacle peut conduire à élaborer de légères transformations formelles au sein d'actions prescrites par la tradition. C'est par exemple le cas pour le Notre Père, qui, comme l'Alléluia d'ailleurs, est de moins en moins repris dans certains mariages, parce que les invités sont peu familiers avec la religion catholique – et qu'ils ne connaissent donc pas les paroles ou pensent qu'il faut avoir la foi pour pouvoir réciter légitimement cette prière. De nombreuses actions ou énonciations sont ainsi vidées de leur sens originel : alors qu'elles étaient destinées à être réalisées collectivement, et à produire l'émergence d'une seule voix, elles deviennent de plus en plus le fait du seul prêtre, dont la voix s'individualise et est seulement écoutée, et pas accompagnée par les participants. C'est cela, d'ailleurs, qui conduit l'assistance à se rapporter au mariage comme à un spectacle : elle se contente le plus souvent d'observer le spécialiste rituel réciter certaines paroles ou faire certaines actions, sans participer elle-même à donner leur réalité et leur matérialité aux différentes séquences du rite. Une manière d'enrayer cette dynamique consiste alors à produire de légères transformations formelles dans les actions, qui remettent en évidence leur dimension collective et masquent un peu leur portée religieuse, pour lutter contre l'idée selon laquelle il faudrait croire pour pouvoir s'investir dans l'action. Dans le cas du Notre Père, cela consiste à proposer aux invités de se donner la main pour entonner la prière. Le père Patrice invite souvent à faire de la récitation du Notre Père le temps d'une réunion physique entre les futurs époux et l'assemblée, en créant un cercle qui relie le transept et la nef (voir Figure 27). Ainsi, au mariage de Joanna et Martin, le prêtre ouvre le Notre Père en invitant les témoins à rejoindre les mariés et lui dans le chœur ; puis il explique qu'« on va tous se donner la main, tirer sur nos bras et chercher à rejoindre l'assemblée pour faire un grand cercle »[1132]. Lors du mariage d'Appollonie et Jérôme, il précise le sens qu'il donne à ces consignes un peu inhabituelles : « On va se déplacer vers le chœur, et puis on va se donner la main. Et moi j'aimerais donner la main aux deux mamans, c'est-à-dire aux deux grands-mères ! Venez ! […] Nan, vous osez pas ? On va tous se donner

[1132] Extraits de carnet de terrain lors du mariage de Joanna et Martin, à l'église de Chambertin, en mars 2015.

la main. C'est plus qu'une ronde, c'est la fraternité. […] Unis dans un même esprit, nous osons dire avec confiance la prière que nous avons reçue du Sauveur[1133] ».

IMAGE SOUMISE AU DROIT D'AUTEUR

Figure 27 - La récitation du Notre Père en cercle. Mariage d'Appollonie et de Jérôme à l'église de Chambertin, en juin 2016. Photographie prise par l'auteur (tous droits réservés)

La reconfiguration formelle de l'action participe ainsi à substituer à la logique de division en plusieurs groupes hétérogènes – croyants et non-croyants, pratiquants et non pratiquants – que suscite une récitation stricte du Notre Père une logique d'union, puisque le fait de se donner la main pour prier participe à relier des espaces – le chœur et la nef – et des groupes – prêtre et futurs mariés d'une part, et assemblée de l'autre – qui demeurent normalement distingués. Il favorise par ailleurs une mise en mouvement des différents protagonistes de la cérémonie qui tranche avec la logique d'immobilité commune aux mariages traditionnels, où les mouvements consistent principalement à se lever et se rasseoir. Dans ce cas, le fait de devoir construire un cercle favorise un déplacement dans l'église et une réappropriation de cet espace[1134].

Toutes ces modalités d'actions permettent de voir émerger plusieurs dynamiques centrales dans l'orientation donnée aux innovations rituelles au sein de l'Église catholique. D'abord, la forme des actions est pensée pour parasiter toute possibilité de confondre la célébration avec un spectacle. De nombreux prêtres et théologiens mettent en effet en évidence une tendance contemporaine à se placer à distance du rituel, à l'observer ou à y assister comme à une représentation à laquelle on serait tout à fait extérieur. Or, si le spectacle suppose deux modes d'engagement distincts – le jeu ou la *mimesis* des acteurs, et l'observation passive des spectateurs – qui sont par ailleurs incompatibles – si les spectateurs s'engagent sur scène et

[1133] Extraits de carnet de terrain lors du mariage d'Appollonie et Jérôme, à l'église de Chambertin, en juin 2016 ; cérémonie enregistrée.

[1134] Alors que nous discutons de la manière dont il construit ses cérémonies et les actions rituelles réalisées dans le cadre du mariage, le père Patrice me précise que cette manière de faire dire le Notre Père met les gens en mouvement, ce qui leur permet de mieux participer à la cérémonie – précisant par ailleurs qu'il n'a pas trouvé lui-même cette idée, qui se pratique depuis longtemps.

participent à la représentation, ce n'est plus un spectacle dont il s'agit –, ce n'est pas le cas du rituel. L'existence même de ce dernier dépend de la réalisation d'actions – c'est-à-dire du fait que des acteurs différenciés donnent corps à des trames interactionnelles qui n'auraient aucune réalité sans eux. Cette tendance à se rapporter à la cérémonie comme à un spectacle a pour conséquence principale qu'elle favorise l'émergence de deux groupes distincts – les mariés, protagonistes de la célébration, et par-là même, objets du regard de l'assemblée, et les invités, spectateurs des actions des fiancés. Considérer le rituel comme un spectacle entraîne donc une polarisation entre deux groupes, qui ne vivent pas tout à fait le même événement – les mariés devenant acteurs du rituel quand les invités ne sont que spectateurs d'une scène qui leur échappe. Si les premiers peuvent alors garder de la cérémonie une mémoire épisodique, associant le mariage à une série de représentations d'expériences qui se détachent comme étant absolument singulières, les seconds ne peuvent en garder une telle mémoire, qui demande un mode d'investissement plus personnel dans l'épisode et favorise l'incorporation de souvenirs sous un point de vue plus ancré, plus incarné[1135]. Admettre que la célébration est un spectacle, c'est admettre qu'elle repose sur une mise en scène, reconnue et admise comme telle par l'assemblée – c'est nier sa puissance d'action. Une telle attitude va par ailleurs contre les prescriptions de Vatican II, qui insistent sur le fait qu'un rituel suppose une participation consciente et active (SC, 1 : 11).

Contre cette tendance à considérer la célébration comme un spectacle, la forme des actions rituelles est donc pensée pour favoriser des modes d'investissement ou d'engagement dans les actions rituelles en fonction des positions occupées par chacun. Parce qu'ils sont conduits à prêter corps ou voix aux actions qui composent la cérémonie, les invités deviennent des adjuvants de sa réalisation. Qu'il s'agisse des modes de récitation de l'homélie, de l'engagement dans les chants ou du Notre Père, ces reconfigurations formelles des actions prescrites amènent l'assemblée à s'engager physiquement ou verbalement pour donner corps à l'action, pour la matérialiser ou lui donner son existence. Ils deviennent ainsi des acteurs tout à fait singuliers de la célébration : en participant aux actions, ils leur donnent une densité tout à fait différente que si celles-ci n'étaient réalisées que par le prêtre – d'un point de vue émotionnel, entendre s'élever un Alléluia repris par tous n'est pas du tout une expérience de la même nature qu'entendre un Alléluia chanté par le seul organiste. Leur engagement dans l'action est donc décisif parce qu'il conditionne *ce que sera* la cérémonie – sa densité affective et sa réalisation empirique – et parce qu'il les conduit à s'investir en première personne la célébration. Ils n'en sont pas pour autant les sujets au même sens que les futurs époux ou le prêtre : ils participent plutôt à constituer ce qu'on pourrait appeler l'arrière-plan interactionnel sur lequel se détachent et prennent sens les actions du prêtre et des mariés. On observe donc que, pour favoriser l'engagement dans la cérémonie, certains prêtres cherchent à repenser la forme de certaines actions prescrites, endossant ainsi

[1135] Nous reprenons ici la définition de la mémoire épisodique telle qu'elle est formulée par Whitehouse : « La mémoire épisodique renvoie aux représentations mentales d'événements personnellement vécus, conceptualisés comme des épisodes uniques de l'existence. » (H. WHITEHOUSE, *Arguments and Icons. Divergent Modes of Religiosity*, *op. cit.*, p. 5) Elle désigne donc la mémorisation d'événements dont la nouveauté ou leur différence par rapport aux faits habituels empêchent qu'ils soient réinscrits dans les schèmes qui constituent la mémoire sémantique, qui englobe les représentations propositionnelles sur le monde. (*Ibid.*, p. 5-6)

une attitude qu'on pourrait qualifier de « réflexivité critique[1136] ». Ils adoptent en effet sur le rituel une position singulière, faisant de la préparation au mariage un temps de réflexion collectif sur les besoins, les désirs et le cheminement des fiancés à partir duquel construire des formes d'actions susceptibles de produire les dispositions recherchées ou de mettre en évidence un itinéraire spirituel singulier[1137].

2.3 « Nous étions contemplés par le monde futile, qui n'avait jamais vu de noces de ce style[1138] ». Innovation rituelle et processus spirituel : analyse d'un mariage sur le thème du repas

Dans cette dernière sous-partie, nous nous proposons de partir d'une étude de cas pour montrer à quels types d'innovations rituelles peut conduire l'adoption par les prêtres d'une attitude de réflexivité critique. La cérémonie sur laquelle nous allons nous arrêter n'est certes pas représentative des célébrations en général : au contraire, les innovations qui la constituent l'isolent et la singularisent dans le champ des mariages catholiques. Néanmoins, parce qu'elle condense de manière paradigmatique l'ensemble des niveaux d'innovation possibles au sein d'un modèle traditionnellement prescrit, elle peut représenter un modèle extrêmement fécond pour penser l'articulation entre réflexivité critique et innovation rituelle.

Au mois de mai 2015, je reçois un appel du père Patrice. Une des raisons pour lesquelles il m'appelle tient au fait qu'il doit célébrer le samedi suivant une cérémonie qui a l'air de susciter chez lui un sentiment d'exaltation particulier. Il m'explique qu'il a conçu le mariage comme un repas, parce que le fiancé n'était pas baptisé et qu'il a voulu construire un format inédit pour l'occasion. Je me rends à l'église le samedi suivant[1139]. L'église est plus décorée que ce n'est en général le cas pour un mariage : il y a des rubans et des fleurs installés dans les allées et sur les fauteuils des fiancés. L'ambon est couvert d'un tissu jaune. Comme souvent, le père Patrice est très actif et enjoué – mais on sent ce jour-là une excitation un peu différente. En me voyant arriver dans l'église, il m'interpelle. « Vous veniez pour une église ? C'est une brasserie ici ! » dit-il en me tendant le livret de messe, mis en page comme un menu, et où il est indiqué que le mariage a lieu à la « Brasserie Saint-François ». Dès les premiers instants, la célébration présente quelques originalités. Après un cortège d'entrée somme toute assez habituel, les futurs époux rejoignent les fauteuils qui ont été préparés

---

1136 E. GOBIN et M. VANHOENACKER, « Innovation rituelle et réflexivité », *op. cit.*.

1137 Comme le soulignent Gobin et Vanhoenacker, « les acteurs ou agents du rite réfléchissent intensément aux pratiques dans lesquelles ils sont engagés, et ce, dans une dynamique réflexive et critique qui les conduit à les (ré)ajuster continuellement. Et c'est bien cette dynamique que nous entendons désigner par les termes de *réflexivité critique*. Par cette notion, nous entendons ainsi désigner les dynamiques d'ajustement et de négociation par lesquelles les participants du rite interrogent, mettent à distance, évaluent et, *in fine*, pensent, repensent et (ré)aménagent constamment leurs pratiques cérémonielles. Elles constituent donc bien l'un des ressorts de l'innovation rituelle – notion que nous comprenons ici dans un sens large qui invite à penser ensemble les variations continues se jouant d'une performance à une autre, les ajustements *ad hoc* de scénarios rituels autant que des processus plus radicaux de création et d'invention rituelles. » (*Id.*)

1138 Georges Brassens, La Marche Nuptiale (1957).

1139 Toutes les notes qui suivent sont extraites de carnets de terrain lors du mariage d'Alexis et Camille, à l'église de Chambertin, en mai 2016, cérémonie qui a par ailleurs été enregistrée. Je n'ai rencontré Alexis et Camille qu'à l'occasion de leur mariage, et n'ai pas eu l'occasion d'échanger avec eux individuellement, si bien que je ne possède sur leur préparation que les informations que m'a spontanément confiées le père Patrice, que je rapporte pour une large part dans les pages qui suivent.

pour eux en face du chœur – et qui les placent dos aux invités, comme c'est traditionnellement le cas. Mais, immédiatement, ils quittent ces fauteuils pour rejoindre un micro placé à gauche de l'autel. Derrière eux se tient l'un de leurs témoins, debout derrière un autre micro. C'est lui qui prononce les tout premiers mots de la cérémonie : « En guise d'apéritif ». Contrairement à ce qu'on aurait pu imaginer, c'est ensuite le futur marié – et non le prêtre – qui prend la parole, et prononce un mot d'accueil, dont la forme tranche relativement avec la formulation prescrite par le *Rituel*[1140] (voir Tableau 7).

Formulations du mot d'accueil proposées par le *Rituel* (dont il est précisé qu'elles peuvent être dites en des termes « semblables »)	**Formulation d'Alexis**
Frères et sœurs, nous sommes venus avec joie dans la maison du Seigneur pour cette célébration, accompagnant N. et N. en ce jour où ils désirent fonder leur propre maison. Cette heure est pour eux d'une particulière importance. Entourons-les de notre affectueuse amitié et de notre prière fraternelle. Avec eux écoutons attentivement la parole que Dieu nous dit aujourd'hui. En communion avec la Sainte Église, supplions Dieu notre Père, par le Christ notre Seigneur : dans sa bonté, qu'il accueille ceux qui vont se marier, qu'il les bénisse et les unisse pour toujours. *Ou* N. et N., l'Église partage votre joie et vous accueille de grand cœur avec vos parents et vos amis, au jour où, devant Dieu notre Père, vous établissez entre vous une communauté de toute la vie. Que le Seigneur vous exauce en ce jour de fête. Du ciel, qu'il envoie son Esprit pour vous fortifier et vous protéger. Qu'il vous donne ce que désire votre cœur et qu'il accomplisse toutes vos demandes.	En guise d'apéritif, en fait, on vous fait un petit mot d'accueil. On voulait juste déjà vous remercier de votre venue et voilà, vous avez fait beaucoup de route, il y en a, je sais qui viennent de très loin, et on tenait vraiment à vous remercier, ça nous touche vraiment beaucoup, du fond du cœur, et voilà. Je crois qu'on a dit tout. Merci beaucoup. Euh… Voilà. C'est le plus beau jour de notre vie hein ! Ça, c'est indéniable ! Et… bah on espère ! Vu le temps en fait on espère être heureux jusqu'à ce qu'on meure. Et, normalement, ça devrait le faire aujourd'hui. C'est de nous qu'on parle. On fera des mini-nous après, mais pour l'instant, on va s'en tenir à la cérémonie ! [Rires] Et puis ben merci encore d'être venus ! On vous embrasse très très fort.

Tableau 7 - Comparaison entre les formulations du mot d'accueil proposées par le Rituel et la formulation personnelle d'Alexis

Lorsqu'Alexis achève son petit mot d'introduction, les applaudissements fusent dans l'église – ce qui est pour le moins inhabituel à ce moment-là de la célébration. Alors que les époux quittent le micro pour rejoindre leurs fauteuils, le père Patrice prend la parole pour préciser le sens de la cérémonie qui s'ouvre : « Ce mariage est sous le signe de l'orage. Donc, mariage orageux, mariage orageux. Non, je rigole ! [Rires] Mariage orageux, mariage sérieux ! Et ce mariage, c'est aussi un repas que nos amis proposent de vivre. Et durant ce repas, il y aura de la convivialité, du partage, et aussi un zeste de foi ! » Chose frappante, pour

[1140] À titre d'exemple, ce type d'innovation rituelle n'est pas propre à la cérémonie construite pour Camille et Alexis. Je l'avais déjà observée lors du mariage de Pierre et Sylvie, la semaine qui précédait. Après la salutation liturgique, Sylvie avait en effet pris la parole pour faire un mot d'accueil qui expliquait le sens de la cérémonie qui s'apprêtait à être célébrée – Sylvie et Pierre s'étant mariée civilement cinq ans plus tôt.

accueillir dans la cérémonie, le prêtre en donne le sens : il précise non seulement la symbolique qui a été choisie pour l'occasion, mais il souligne aussi d'ores et déjà les modalités selon lesquelles il faut décrypter cette symbolique – autour de la convivialité et du partage, la foi étant présentée comme une dimension plutôt périphérique de ce qui se joue ici.

Pendant ce temps-là, le témoin qui était debout derrière un micro à gauche de l'autel n'a pas bougé – il restera en fait à cet endroit tout au long de la cérémonie. Alors que s'ouvre le temps de la liturgie de la Parole, il annonce : « En entrée, laissez-vous porter par un suprême d'amour ». Son rôle ne devient réellement clair qu'au moment où, après avoir dit cela, il quitte le micro, et se dirige vers l'ambon, à droite de l'autel, pour faire la première lecture. Une fois celle-ci faite, il retourne au micro. Cette multiplication des « postes » d'où il est possible de parler rend palpable la singularité de son rôle : à l'exception de la première lecture, faite de l'ambon, le témoin passera le reste de la cérémonie à une place créée pour lui – celle-ci, non rituellement marquée, est déterminée par un simple micro mobile –, qui semble délimiter une fonction singulière. Or cette dernière consiste exclusivement à annoncer de quelques mots un changement de séquence rituelle : le passage à la liturgie de la Parole, donc, mais aussi le passage à la liturgie du mariage[1141]. Dans tous les cas, ces manières d'annoncer un changement de séquence est aussi une manière de les reconnecter à la symbolique choisie par les mariés et le prêtre, puisque les différents temps de la cérémonie sont toujours introduits à partir de métaphores liées au repas (voir Figure 28). Le rôle de ce témoin semble donc être celui d'une « voix off » un peu particulière : voix interne à la célébration tout en n'en étant pas totalement partie prenante, la parole du témoin se présente comme donnant la signification des actions qui vont suivre. Mais si, comme toute voix off au cinéma, elle organise, séquence et explique l'action, elle s'en distingue néanmoins dans la mesure où elle est en même temps la voix d'un des acteurs et l'une des actions internes à la scénographie. Est ici créé un nouveau rôle rituel, rendu d'autant plus nécessaire par les innovations constituant la cérémonie : il permet à la fois de souligner les transformations symboliques, d'en expliciter le sens, et de les relier au cadre prescrit qui donne sa forme générale à la célébration.

[1141] Les mots prononcés sont alors « Poursuivons notre découverte gustative avec la proposition du jour, composée de… ».

IMAGE SOUMISE AU DROIT D'AUTEUR

Figure 28 - Extrait du livret de messe réalisé pour du mariage d'Alexis et Camille, à l'église de Chambertin, en mai 2016

Est ainsi mise en place une trame générale qui met bien en valeur la singularité de la cérémonie à laquelle nous assistons. Ce sentiment général, renforcé par une multiplicité de petits décalages par rapport à ce qu'on voit d'habitude lors de mariages[1142] – trouve sa confirmation la plus frappante dans une innovation rituelle au statut étonnant. À la fin de la liturgie du mariage, alors que les mariés viennent de prononcer leur prière d'époux, Alexis se tourne vers l'assemblée et demande : « Petits macarons ? » Le père Patrice amène alors aux fiancés deux paniers, qui ressemblent à ceux utilisés pour faire la quête, dans lesquels sont disposés des macarons. Ce sont d'abord les époux qui font passer chacun un panier dans les premiers rangs de l'église ; ils sont ensuite relayés par deux témoins de la mariée, qui, comme les enfants lors de la quête, passent les paniers d'un rang à l'autre, pour que chacun puisse se servir un macaron. On entend le marié dire au micro : « Bon appétit ! » Certes, ici, le sens de ce qui se produit n'est pas clairement explicité par le prêtre ou les mariés. Néanmoins, c'est la place singulière de cette action dans l'agencement des séquences rituelles, ainsi que sa forme, qui donne une clé de lecture. Parce qu'elle a lieu à la fin de la liturgie – c'est-à-dire à peu près au moment où commencerait la liturgie eucharistique si on célébrait le mariage au cours de la messe –, cette ingestion de macaron est structurellement constituée comme la communion qui clôture la

[1142] Nous avons déjà fait mention de l'insistance portée à l'Alléluia, de la forme du Notre Père, de l'homélie très personnalisée ; à cela s'ajoute un autre élément, certes moins saillant. Lors du dialogue initial entre le prêtre et les époux, la condition de la célébration de l'union est que les fiancés répondent « oui » aux questions qui leur sont posées par le prêtre (et qui rappellent l'ensemble des obligations auxquelles se soumettent les époux en se mariant catholiquement). Or, ici, alors que le prêtre demande à Camille et Alexis « Êtes-vous prêts à accueillir les enfants que Dieu vous donne et à les éduquer selon l'Évangile du Christ dans la foi de l'Église ? », Alexis répond en riant : « On va essayer ! ».

liturgie du mariage. Parce qu'elle mobilise des macarons, dont la forme ronde et assez plate n'est pas sans rappeler l'hostie, elle évoque symboliquement l'Eucharistie. En même temps, cette séquence prend aussi son sens à la lumière d'une homélie qui insiste sur la signification du repas au sein de la tradition catholique – et ce, notamment, parce que le mariage a lieu alors qu'on fête le Saint Sacrement.

> *Père Patrice* – Aujourd'hui, figurez-vous que c'est une autre fête religieuse, c'est la fête du Saint Sacrement. La fête du corps et du sang du Christ. […] Et la fête du Saint Sacrement, c'est la fête du dernier repas de Jésus, du corps et du sang du Christ. Donc c'est amusant, et ça nous prouvait, je sais pas, ils ont eu une bonne idée, mais c'était évident que cette célébration serait sous le signe du repas. […] Parce que le repas, bien sûr, c'est le moment où on se nourrit au niveau du ventre. Mais c'est aussi le moment où on va se dire des belles choses et surtout on va partager. Pour moi le repas c'est d'abord le partage et cette fête du corps et du sang du Christ, si elle n'a pas la dimension du partage, elle n'a pas de sens. Alors ce moment où vous nous rassemblez, en famille, avec les amis, eh bien ce thème du repas nous invite au partage, et, tout au long de votre vie, il s'agira de partager et de grandir dans l'amour mutuel.[1143]

La distribution de macarons articule donc deux dimensions : le thème profane du repas choisi par les fiancés d'une part[1144], le motif du Saint Sacrement et à travers lui, de l'Eucharistie d'autre part. Cette séquence rituelle, dont la forme pourrait *a priori* la faire s'apparenter à un simulacre ou une parodie de communion, se révèle donc être un pont entre, d'un côté, les goûts personnels des fiancés et leur propre vision de l'union – qui apparaît dans le thème qu'ils ont construit avec le prêtre à partir de leurs désirs initiaux – et, de l'autre, les symboles catholiques et le sens particulier auquel ils sont associés. Cette innovation rituelle crée ainsi la forme d'une rencontre entre deux registres de préoccupation apparemment différents : non seulement elle montre aux fiancés que les motifs de leur propre cheminement se trouvent au sein de l'Église ; mais, plus encore, elle le fait en adaptant la forme rituelle à la singularité individuelle des époux, mettant en évidence une plasticité religieuse potentiellement séduisante pour ceux qui se sont éloignés de l'Église à cause de ce qu'ils considèrent être sa « rigidité ». Or l'articulation entre ces deux niveaux n'a rien d'hasardeux : au contraire, comme ne manque pas de me l'expliquer le père Patrice alors que nous nous retrouvons pour une cérémonie quelques semaines plus tard, la construction de cette séquence rituelle inédite est le fruit d'un long travail de réflexion. Il souligne à cette occasion qu'au cours de l'élaboration de cette célébration, l'un des défis majeurs auxquels il a eu à faire face était de mettre en valeur que les enjeux spirituels au cœur de la vie de l'Église étaient en fait des problèmes que rencontraient les fiancés, même s'ils n'étaient pas eux-mêmes croyants. Le père Patrice voulait ainsi rendre sensible un commun interne à tout

[1143] Homélie du père Patrice, lors du mariage d'Alexis et Camille, à l'église de Chambertin, en mai 2016 ; cérémonie enregistrée.

[1144] Plus précisément, le thème choisi par les fiancés pour leur mariage était la « gourmandise ». C'est donc à partir de là que le thème du repas a progressivement été élaboré avec le prêtre.

« cheminement spirituel[1145] » – et ce, en dépit de l'opposition réelle qu'Alexis entretenait à l'Église. Une idée directrice guide ses propos : la liturgie doit être au service d'un processus spirituel et pas l'inverse – si bien qu'il faut parfois, en fonction des parcours individuels, adapter les formes rituelles, proposer de nouvelles séquences, qui deviendront des composantes actives du « cheminement spirituel », au lieu de sembler le redoubler inutilement[1146].

Il ne s'agit nullement d'endosser les justifications du père Patrice sur la manière dont il constitue ses cérémonies – pas plus que de les envisager comme des grilles d'analyse pertinentes pour comprendre ce qui se joue ici. Reste que les discussions avec le père Patrice m'ont permis de constater que les rituels étaient l'objet d'une réflexivité critique extrêmement forte : à de très rares exceptions près, lors de nos discussions, je n'avais pas à poser de questions, le père Patrice ayant spontanément envie de parler de ses constructions rituelles, et proposant immédiatement des motifs de justification très argumentés et organisés, ce qui semble indiquer que c'était là sa propre manière de se rapporter à ces élaborations. Pour le dire autrement : s'il ne s'agit nullement dans ces lignes de dire que les prêtres commenceraient volontairement à construire une réflexion générale sur leurs rituels et sur les innovations qu'ils peuvent ou non leur faire subir, il s'agit en revanche de montrer que, souvent, l'engagement dans la préparation au mariage consiste pour le prêtre à adopter une attitude réflexive où la constitution d'une relation singulière, dans laquelle il apprend à mieux connaître les fiancés et le couple qu'ils forment, est profondément articulée à une réflexion sur la manière de construire une cérémonie qui leur convienne. S'il semble nécessaire de bien mettre en évidence que cette dynamique d'adaptation des cérémonies conduit à produire des innovations rituelles, cela ne signifie en aucun cas que c'est l'originalité ou la transformation qui est recherchée – celles-ci sont plutôt des effets collatéraux de l'engagement dans une posture réflexive qui consiste pour le prêtre à faire de la cérémonie l'objectivation de la relation construite dans la préparation – au sens où elle viendrait refléter ce cheminement commun, et où sa forme se justifierait à partir des réflexions collectivement construites dans ce cadre.

3. Quand tradition et *New Age* s'imbriquent : ce que la préparation fait à l'action rituelle

Les formes de personnalisations, adaptations, innovations ou transformations que nous venons de décrire s'inscrivent dans un contexte plus général de refus de la tradition, au motif qu'elle viendrait masquer les singularités individuelles, et de jeu avec les cadres existants, pour en faire des canaux d'expression de la

[1145] Je reprends ici l'expression du père Patrice.

[1146] Extraits de carnet de terrain lors d'une discussion à l'occasion du mariage d'Appollonie et Jérôme, à l'église de Chambertin, en juin 2016.

personnalité des sujets qui s'investissent dans la célébration[1147]. Comme le souligne Florence Maillochon à partir d'une étude portant aussi bien sur le mariage civil que sur le mariage religieux :

> Tous ces efforts sont accomplis dans un but unique : "Faire une fête qui nous ressemble", disent les futurs mariés. […] Ils indiquent ainsi qu'ils souhaitent que la noce soit une entreprise conjugale plus que familiale. La fête doit être une "belle" fête. Elle doit être originale plus que conventionnelle, "faire mariage" sans être traditionnelle. […] La quête d'un "rite personnalisé", d'une forme de mariage entre tradition et originalité, reproduction et innovation, constitue une forme d'oxymore dont le dépassement permet au couple d'exprimer son identité[1148].

Se mettent ainsi en place des stratégies d'individualisation du rituel, qui passent par un jeu avec le cadre liturgique prescrit et qui impliquent une transformation du sens du rite pour ceux qui s'y engagent. Nous voudrions donc, à partir des données mises en évidence dans les pages qui précèdent, revenir à nouveaux frais sur l'ontologie de l'action rituelle proposée dans le chapitre II. Dans ce chapitre, nous avions en effet présenté l'action rituelle comme possédant la spécificité d'être stipulée – ce qui la rendait distincte de l'action quotidienne et intentionnelle. Nous avions alors montré que la nature singulière de l'action rituelle conduisait les sujets à s'y engager sur un mode particulier, au sens où c'était moins la subjectivité des individus qui donnait sa forme à l'action que la forme prescrite de l'action qui contribuait à constituer les subjectivités des individus la réalisant. Dès lors, la mise en évidence de logiques de personnalisation au sein de l'élaboration des cérémonies de mariage contemporain doit-elle nous conduire à invalider le modèle duquel nous étions parti ? Dans quelle mesure ces tentatives d'adaptation des cadres rituels participent-elles à déterminer des modes d'engagement spécifiques dans l'action ? Nous voudrions montrer ici que l'articulation d'une séquence longue de préparation au mariage et de la célébration à proprement parler a un effet sur le sens que revêtent ces différentes séquences et sur la nature des actions rituelles dans lesquels les protagonistes s'engagent. La cérémonie devient ainsi l'aboutissement et le révélateur d'un processus plus long, qui est l'élaboration progressive de l'unité du couple rendue possible par la préparation.

3.1 Une action rituelle composite

Dans sa forme traditionnelle, l'action rituelle se caractérise par sa nature stipulée, c'est-à-dire par le fait que les participants sont enjoints à faire telle ou telle chose de telle ou telle façon, juste parce que c'est

[1147] Cette tendance à la personnalisation des rituels est ainsi flagrante dans les transformations contemporaines du mariage, civil ou catholique (voir notamment : M. SEGALEN, *Éloge du mariage*, Paris, Gallimard, 2003 ; M. SEGALEN, « L'invention d'une nouvelle séquence rituelle de mariage », *op. cit.* ; L. HERAULT, « La cheville et le brandon. Rituels de fiançailles et de mariage dans le haut bocage vendéen », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, nº 8, 1er avril 1987, p. 42-51 ; F. MAILLOCHON, « Le mariage est mort, vive le mariage ! Quand le rituel du mariage vient au secours de l'institution », *Enfances, Familles, Générations*, nº 9, 2008, p. 1-18 ; F. MAILLOCHON, *La passion du mariage*, Paris, PUF, 2016). On l'observe par ailleurs dans les rituels funéraires (C. BIOT, « Des rites humains autour de la mort », *Études sur la mort*, nº 140, 2011, p. 29-40 ; C. BIOT, « Quels mots pour les obsèques ? », *Études sur la mort*, nº 134, 2008, p. 31-50 ; P. DZIEDZICZAK, « Les rituels funéraires civils en France : entre rupture, tradition et négociations », *op. cit.*), mais aussi dans les rituels *New Age* et néo-païens (M. HOUSEMAN, « Nouveaux horizons », dans *Le rouge e(s)t le noir. Essais sur le rituel*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2012, p. 157-177).

[1148] F. MAILLOCHON, « Le mariage est mort, vive le mariage ! », *op. cit.*, p. 13-14.

ainsi qu'il faut faire, et sans que le sens de l'action à réaliser soit précisé ou compris[1149]. Or, dans sa forme contemporaine et remaniée, les actions qui composent le mariage, tout en demeurant largement prescrites – le maintien d'un certain cadre rituel est nécessaire pour que soit reconnue l'appartenance à une tradition commune[1150] –, se voient affecter par deux modifications majeures : si le synopsis général fait l'objet d'une prescription, le contenu de chaque action peut être soumis à une personnalisation ; dans le cadre de la préparation, l'action rituelle est associée à un sens ou une signification, qui sont présentés comme des indices pour adapter l'action rituelle à sa propre personnalité. La codification des actions demeure souple et porte plutôt sur le sens qu'elles doivent avoir – et qui est par ailleurs décrit en termes d'émotions (les fiancés doivent choisir des textes qui les touchent, trouver des manières adéquates d'exprimer leur amour, etc.) – que sur leur forme matérielle. À la prescription traditionnelle se superposent donc d'autres formes de commandements qui semblent parasiter la nature stipulée de l'action : injonction à transformer l'action et à lui reconnaître un sens donné. De ce point de vue, les prescriptions qui orientent la construction et la célébration du mariage ne sont pas sans rappeler celles qui organisent la réalisation de rituels *New Age* et néo-païens, que Houseman caractérise ainsi : d'une part, elles présentent la spécificité de moins faire porter la stipulation sur le contenu de l'action que sur le sens que celle-ci devra signifier – et qui est lui-même présenté comme dénué d'ambiguïté[1151] – ; d'autre part, elles spécifient que les actions doivent être adaptées à la personnalité de chacun et refléter cette dernière[1152]. Dans ce cadre, la complexité rituelle porte moins sur l'action – comme c'est le cas dans le rituel traditionnel – que sur la nature de la personnalité susceptible de s'engager dans l'action[1153] :

[1149] L'idée selon laquelle, traditionnellement, le rituel se caractérise par sa forme prescrite, par le fait que le participant doit réaliser des séquences d'actions dont il ne choisit pas la forme, est admise chez de nombreux anthropologues. C'est ce que soutiennent notamment Humphrey et Laidlaw : « Le pratiquant du rituel trouve ses actes déjà séparés, constitués et nommés, parce qu'ils sont stipulés par les règles pour réaliser le rituel. Ainsi, l'ontologie de l'action rituelle (la série des entités essentielles dont il est composé) est "toute faite" et précède la conduite de ceux qui réalisent le rituel. » (C. HUMPHREY et J. A. LAIDLAW, *The Archetypal Actions of Ritual*, *op. cit.*, p. 96 ; c'est nous qui traduisons.) On retrouve l'idée que le rituel consiste en un agencement particulier d'actions prescrites chez un anthropologue comme Roy Rappaport qui caractérise le rituel comme « une forme ou une structure » qu'il définit comme « la réalisation de séquences plus ou moins invariables d'actions et d'énonciations qui ne sont pas déterminées (*encoded*) par les participants. » (R. RAPPAPORT, « The Obvious Aspects of Ritual », dans *Ecology, Meaning, and Religion*, Berkeley, California, North Atlantic Book, 1979, p. 175) Voir aussi : M. BLOCH, « Symbols, Song, Dance and Features of Articulation », *op. cit.*. Sur ces questions, nous renvoyons à la partie 2 du chapitre II.

[1150] Sur le fait que la tradition se définit comme répétition imposée, référence au passé, apparence d'invariabilité, voir : E. HOBSBAWM, « Inventer des traditions », *Enquête. Archives de la revue Enquête*, n° 2, 31 décembre 1995, p. 171-189.

[1151] « Sans doute la différence la plus évidente (par-delà les considérations relatives à la durée de l'événement et au nombre de participants) tient-elle à la texture de l'action rituelle. Le comportement rituel des cérémonies de premières règles, quoique parfois inhabituel et assez élaboré, s'avère, en lui-même, remarquablement transparent, non problématique. » (M. HOUSEMAN, « Nouveaux horizons », *op. cit.*, p. 169) Par contraste avec celles organisant les rituels traditionnels, les prescriptions présentent donc les actions comme ayant un sens unilatéral – ce qui ne veut pas nécessairement dire qu'elles sont dénuées d'ambiguïtés pour les participants qui les réalisent.

[1152] « Aussi et surtout, en accord avec la tendance à l'ancrage local et à la personnalisation des pratiques néo-païennes et New Âge en général […], les cérémonies de premières règles sont jugées le plus efficace lorsqu'elles sont consciemment adaptées aux particularités de la situation et des participants concernés. » (*Ibid.*, p. 171)

[1153] Par « personnalité », nous n'entendons pas ici identité sociale : dire que la complexité rituelle porte sur la nature de la personnalité susceptible de s'engager dans l'action ne revient ainsi pas à dire que certaines personnes ou certains statuts sociaux pourraient s'engager dans le rituel et d'autres non. Si la personnalité est au cœur des injonctions rituelles, c'est parce que les participants sont invités à s'engager dans le rituel en cherchant à devenir une entité particulière – en laissant par exemple s'exprimer l'enfant en eux ou leur déesse intérieure.

> Ce sont les acteurs eux-mêmes plutôt que leurs actions qui recèlent une signification spéciale difficile à définir en dehors de références au rituel lui-même. Dans de telles situations, l'interprétation par inférence opère de manière subordonnée, principalement comme un moyen de rendre compte légitimement de la qualité dilatée des acteurs rituels : s'appuyant sur des traits cérémoniels et exégétiques disparates, elles poussent les participants à des spéculations floues relatives au lien présumé entre les relations spéciales qu'ils établissent et celles établies au cours des activités cérémonielles précédemment entreprises par d'autres[1154].

À partir de la distinction manifeste entre deux modalités d'injonction – l'une déterminant une action à la forme complexe, l'autre une personnalité complexe –, Houseman discerne deux types de rituels : les rituels « de type ours polaire » (ou rituels traditionnels) et les rituels « de type cactus[1155] » (ou de forme *New Age* ou néo-païenne). Les premiers rituels sont centrés sur une action complexe, qui fait endosser à ceux qui la réalisent des comportements singuliers et évocateurs, producteurs de dispositions ou affects subjectifs particuliers, mais dont le sens n'est pas descriptible à partir de la convocation d'émotions ou intentions quotidiennes[1156]. Dans le second cas, la complexité est à rechercher dans les prescriptions elles-mêmes, qui présentent la particularité d'insister moins sur la forme de l'action – ce qu'il faut faire – que sur les dispositions qui doivent être recherchées pour s'engager dans l'action – comment il faut se sentir pour faire le rituel[1157]. Dans les deux cas, l'engagement dans le rituel donne lieu à une *expérience*, qui n'a de sens qu'à être vécue. C'est donc la forme de la prescription et le schéma d'action qu'elle organise qui distinguent ces deux types de rituels : dans les rituels traditionnels, la stipulation porte principalement sur la forme de l'action, là où, dans les rituels *New Age*, elle porte plutôt sur l'attitude de réflexivité à adopter avant de s'engager dans l'action. Dans ce dernier cas, la réflexivité ne doit pas être confondue avec un simple retour à soi : les participants sont bien plutôt enjoints à s'engager dans l'action en recherchant non pas leurs propres dispositions, mais celles qu'ils attribuent à des modèles ou prédécesseurs exemplaires[1158]. L'indétermination porte ainsi moins sur ce qui a été fait que sur qui l'a fait[1159], les prescriptions insistant sur le fait que le sujet

[1154] M. HOUSEMAN, « Nouveaux horizons », *op. cit.*, p. 176.

[1155] M. HOUSEMAN, « Ritualizing the loss of animals in contemporary Western culture », dans *Communication à la réunion annuelle de l'American Academy of Religion*, Chicago, 2008. Dans cette communication, l'auteur précise que cette distinction trouve son origine dans un dessin de Gary Lawson de 1987, où des extra-terrestres en forme de cactus descendent d'un vaisseau spatial, et font dire à des Inuit qui les observent : « Je n'ai jamais rien vu de tel ! »

[1156] « […] si les comportements rituels peuvent intégrer une part de négociation ou d'improvisation, ils demeurent fortement contraints, et c'est l'accomplissement de ces actes stipulés (dont on attend un "effet") qui s'impose aux participants comme la source d'où dérivent les pensées et les sentiments de chacun. » (M. HOUSEMAN, « Comment comprendre l'esthétique affectée des cérémonies New Age et néopaïennes ? », *Archives de sciences sociales des religions*, nº 174, 2016, p. 223)

[1157] « De façon générale, la qualité stipulée des dispositions jugées exemplaires que cherchent à "retrouver" les participants est tacitement médiatisée par des mises en actes dont l'abord simpliste prend valeur d'injonction. […] L'injonction faite aux célébrants n'est donc ni de se conduire d'une manière strictement déterminée, ni d'agir simplement en fonction de leurs pensées et ressentis immédiats (ce qui serait le propre de l'interaction quotidienne), mais d'agir en fonction de ce qu'ils pensent et ressentent qu'il *faut* penser et ressentir. » (*Ibid.*, p. 226)

[1158] Dans les rituels *New Âge*, « les autorités auxquelles sont rapportées les dispositions enjointes […] sont des instances équivalentes à celles (ancêtres, esprits, saints, textes sacrés, "la tradition", etc.) qui sont censées avoir légué aux célébrants des rites de facture plus classiques les "actions archétypales" ». (*Ibid.*, p. 227)

[1159] M. HOUSEMAN, « Ritualizing the loss of animals in contemporary Western culture », *op. cit.*

de l'action doit devenir un composite « d'identités antinomiques[1160] » : c'est X en tant qu'elle incarne sa déesse intérieure ou Y en tant que chamane amérindien. Comme le souligne Houseman, « ces pratiques mettent en acte des agents complexes, dilatés, dont la nature exacte est difficile à saisir : des sujets (rituels) exceptionnels, extraordinaires et ordinaires à la fois[1161] ».

Lorsqu'on étudie les actions rituelles qui composent le mariage catholique, on est ainsi mis face à une tension apparente : la forme des prescriptions et des cérémonies qu'on a analysées jusque-là présente des caractéristiques qui semblent les relier à la fois aux modalités d'organisation des rituels *New Age* et des rituels traditionnels. D'abord, parce que la directive dominante est de faire une célébration qui ressemble à ceux qui s'y engagent, à partir de la seule prescription du sens que doit avoir l'action, le mariage catholique ressemble à un rituel de forme *New Age* : les fiancés sont incités, tout au long de la préparation, à (re)trouver ou découvrir en eux les dispositions que la cérémonie doit mettre en scène et en acte. À travers la double injonction à personnaliser leur cérémonie, mais à le faire à partir d'une série d'options ou possibles prédéterminés au sens préalablement explicité, on les invite à se rapporter à leur action non pas à partir de l'idée « je fais ce que je veux », mais « je fais ce que je sens que je dois vouloir ». Néanmoins, son inscription dans une tradition pluriséculaire garantie par l'institution ecclésiastique semble placer le mariage catholique du côté des rituels traditionnels : si les fiancés peuvent choisir les formules prononcées à l'occasion de leur union, le contenu de ces dernières demeure précisément prescrit. La forme des actions rituelles les rapproche également des actions de type « ours polaire » : elles sont complexes et reposent sur une logique de condensation rituelle. Comme nous l'avons mis en valeur dans le chapitre III, et pour ne prendre que cet exemple, les formules de l'échange des consentements ont la particularité de se présenter comme des performatifs – au sens où elles disent faire ce qu'elles énoncent –, alors même que cette qualité leur est déniée par les autres formules de la liturgie du mariage – qui soulignent que Dieu est à l'origine de l'union et non la parole des fiancés. L'agencement des séquences d'actions confère ainsi à ces dernières un statut ambivalent, puisqu'il met en évidence qu'elles ne font pas ce qu'elles disent faire et ne sont pas ce qu'elles disent être – créant ainsi une indétermination sur la nature de ce qui est effectivement réalisé. Cette condensation rituelle rend équivoque le sens de ce qui est advenu, aussi bien pour les fiancés que pour l'assemblée : la nature des actions parasite toute capacité à comprendre clairement ce qui a permis de faire passer le couple de fiancé à marié et en quoi consiste cette transformation – ce qui rend l'action fondamentalement autoréférentielle. Finalement, la seule chose qui donne son sens au mariage, c'est de l'avoir vécu en première personne.

Le mariage catholique contemporain possède ainsi des caractéristiques qui le font procéder de manière égale des deux catégories de rituels. Il présente néanmoins, par rapport à ces deux modèles analytiques, quelques traits qui le singularisent. D'abord, si la préparation enjoint à rechercher des dispositions particulières et présente à ce titre des similarités avec un rituel *New Age*, elle conduit moins à

[1160] M. HOUSEMAN, « Comment comprendre l'esthétique affectée des cérémonies New Age et néopaïennes ? », *op. cit.*, p. 228.
[1161] *Id.*.

endosser des identités antinomiques qu'à se représenter soi-même dans son action future. La préparation au mariage est ainsi fondée sur un réseau d'injonctions favorisant une réflexivité centrée sur le retour à soi – et plus précisément à soi en tant que membre d'un couple qu'il faut pleinement réaliser[1162]. En ce sens, le sujet de la cérémonie qu'elle constitue n'est pas un individu complexe ou diffracté. La préparation constitue au contraire un processus de réflexion et de constitution d'une identité que la cérémonie, qui est dite être à l'image des époux, doit confirmer. Loin de pluraliser ou rendre équivoque le sujet de l'action rituelle, la préparation conduit à clairement le délimiter – processus qui s'achève par la cérémonie, objet qui fixe et stabilise, pour l'assemblée, l'identité subjective des mariés. Par ailleurs, la question du sens que revêtent les actions rituelles rend aussi le mariage catholique singulier. Certes, dans la préparation, les stipulations portent sur la signification qu'a et que doit rendre perceptible l'action rituelle. Reste que la symbolique explicitement associée aux actions rituelles ne coïncide pas avec le sens qu'elles ont pour ceux qui les réalisent. Si la première est clairement explicitée par les préparateurs au mariage, le second demeure, comme nous l'avons montré, largement obscur : parce que l'action rituelle est associée à une signification qu'elle doit pouvoir manifester mais n'a pas de sens transparent à sa réalisation, elle est un objet ambigu et difficilement saisissable[1163].

3.2 Un ours polaire à épines ?

Dans le mariage catholique contemporain s'articulent deux temps, qu'il importe de distinguer. D'une part, une préparation à la célébration, dans laquelle s'entremêlent un temps de réflexion sur soi et sur son couple, qui permet aux fiancés de se constituer comme les sujets susceptibles de se reconnaître comme les auteurs de leur échange de consentement lors de la cérémonie, et un temps d'élaboration et de personnalisation de la future cérémonie. D'autre part, la célébration elle-même, composée d'un certain nombre d'actions dont le sens et le fonctionnement échappent partiellement aux futurs époux[1164], et qui doivent s'inscrire dans une forme traditionnelle pour constituer un mariage à proprement parler. C'est dans leur agencement particulier que ces deux séquences trouvent leur sens : si la préparation est explicitement constituée comme un préalable ou un préambule nécessaire à l'engagement dans la célébration, de son côté,

[1162] Nous renvoyons ici à la partie II de cette thèse, et plus particulièrement aux chapitres IV et V, où nous avons montré la distinction entre retour à soi et retour à soi en tant que membre d'une totalité plus vaste, le couple.

[1163] Sur ce point, nous renvoyons à Humphrey et Laidlaw, qui soulignent la disjonction entre le sens donné aux actions rituelles par les autorités religieuses et le sens qui émerge de la ritualisation dans le christianisme : C. HUMPHREY et J. A. LAIDLAW, *The Archetypal Actions of Ritual*, *op. cit.*, p. 7.

[1164] La question du sens de ce qu'ils ont fait n'est d'ailleurs pas une question que se posent les fiancés. J'ai ainsi été frappée de la manière dont, à l'issue de la célébration de leur mariage, ils parlaient de leur cérémonie : il n'était jamais question de la signification de ce qui avait été fait, et si la question du « sens » était mobilisée, c'était d'une manière abstraite qui reprenait la terminologie mobilisée lors de la préparation : « voilà, tout ça, c'était plein de sens on va dire ». (Entretien semi-directif de deux heures, réalisé en octobre 2015 auprès d'Aurélie, sur son lieu de travail, à Chablis) Le déroulé de la cérémonie était bien plutôt associé à l'idée de « profiter », de « se laisser porter », d' « être sur un petit nuage », que les époux mettent toujours en regard avec les efforts de gestion que leur impose le reste du mariage (on reviendra sur la manière dont la gestion des différentes étapes de la célébration parasite la capacité des époux à « profiter » de leur mariage dans la partie 3.2 du chapitre VIII).

le sens que revêt la cérémonie dépend étroitement de son intrication à une telle préparation, pour laquelle elle constitue un aboutissement ou une consécration. Le sens de ces deux séquences émerge ainsi de leur mise en relation et de la prise en considération de la chronologie ou de la temporalisation qui les organise. Dans la préparation au et du mariage, les consignes données aux fiancés les conduisent à adopter une posture réflexive, où c'est l'identité du couple – et non l'identité individuelle – qui est constituée comme un objet à cerner, déterminer, saisir. Dans la mesure où ces directives constituent le cœur de ce qui est pensé comme une préparation à un mariage futur, la question du retour à soi est toujours articulée à la projection dans la réalisation future de l'action rituelle : s'il faut revenir à soi et mieux se connaître, c'est pour pouvoir s'engager pleinement et en première personne dans une cérémonie dont les actions sont pourtant stipulées par la tradition et qui doivent être suivies indépendamment de ses dispositions individuelles.

La spécificité du mariage catholique devient ainsi palpable lorsqu'on s'intéresse à la manière dont la relation entre une préparation centrée sur la réflexivité et la recherche de dispositions de couple d'une part, et une cérémonie aux actions stipulées d'autre part, détermine la forme d'un engagement complexe dans l'action. Dans la préparation au mariage, l'injonction à élaborer des choix communs qui reflètent l'identité du couple participe à la constitution progressive de cette identité. Cette dernière n'est pas un donné, mais l'objet d'un travail d'élaboration continu dans le cadre des activités conduites en CPM – comme nous l'avons montré dans les chapitres IV, V et VI. Parce qu'elle précède et conditionne tout engagement dans la cérémonie, la préparation peut être comprise comme un temps de travail de soi sur soi pour qualifier et ressentir ce que doit vouloir le couple en tant que « nous », et le distinguer de ce qu'on veut en tant que « soi » individuel. De ce point de vue, la cérémonie se donne comme une consécration ou une confirmation de l'identité de couple : dans la forme des actions qu'ils ont à réaliser, les futurs époux retrouvent leurs choix. Mais ce n'est pas pour autant l'entité qu'est le couple qui est réellement à l'origine de l'action réalisée durant la célébration : celle-ci étant stipulée, sa forme ne dépend pas d'une intention collective qui serait celle du couple. Émerge donc de l'articulation des deux séquences rituelles que sont la préparation et la cérémonie une complexité fondamentale : lors de la première est explicitement affirmée la propension de l'action prescrite à refléter une disposition de couple que les fiancés apprennent à construire, alors même que cette propension est niée par la prescription à suivre un certain modèle rituel. Néanmoins, le mariage étant censé être « à l'image » des époux, ceux-ci font fonctionner l'action complexe comme un prisme à partir duquel se retrouver eux-mêmes : le « nous » constitué tout au long de la préparation, objet d'un travail de réflexion fort, peut ici être ressaisi comme un donné évident, dont l'existence semble être attestée par la forme même de la célébration. Parce qu'elle s'articule à une préparation fondée sur la réflexivité, la cérémonie s'appuie sur une forme d'action rituelle qui produit, chez les futurs époux, des émotions et des affects dans la mesure même où elle est supposée refléter leur capacité à être un « nous », à avoir des désirs communs, et à être touchés par les mêmes choses.

L'expérience qui se joue dans la cérémonie – et telle qu'elle est rendue possible par la préparation – est l'expérience (et non la représentation ou la conceptualisation claires[1165]) d'une *coïncidence*. L'invitation à personnaliser et adapter la cérémonie parasite l'aspect prescrit des actions rituelles ; dans le même temps, l'injonction à se reconnaître dans son mariage masque l'écart existant entre les dispositions de départ des fiancés et les dispositions produites par l'engagement dans une action complexe. S'ouvre ainsi une brèche entre le « il faut faire ainsi » et « je veux faire ainsi » : les futurs époux font l'expérience d'une conjonction singulière entre ce qu'ils ont appris, tout au long de la préparation, à former comme désirs – et qui trouvent dans la réalisation du mariage leur confirmation –, et les actions stipulées de la cérémonie.

4. Conclusion : Une première réalisation de couple

Si, dans le chapitre II, nous avions proposé de nous appuyer sur l'ontologie singulière de l'action rituelle pour revenir à nouveaux frais sur la théorie de l'action, il semble possible, à partir de l'étude des nouveaux formats rituels mis en place par l'Église catholique – qui impliquent l'articulation d'une préparation fondée sur la réflexivité et d'une célébration fondée sur la stipulation –, de franchir un pas supplémentaire. Il apparaît ainsi que le modèle selon lequel l'engagement dans une action est l'effet d'une intention ou d'une visée individuelle peut être concurrencé par de nombreux autres modèles entendant décrire de manière complexe les rapports entre actions et dispositions subjectives. Dans le cas du mariage contemporain, il semble ainsi que la prescription de la forme de l'action peut être associée à une injonction à se reconnaître et se retrouver dans celle-ci – si bien que, pour le sujet, le rapport à l'action effectuée devient complexe, puisqu'il fait l'expérience d'une action dont il est et n'est pas l'auteur. Il est ainsi possible de penser le mode d'engagement dans l'action comme étant issu d'un système de prescriptions qui, en rendant ambigu le rapport à ce qu'on fait, génère une expérience inédite et extraordinaire qui n'est pas intégrable au quotidien mais le reconfigure. Une telle manière d'envisager les choses ouvre de nouvelles perspectives pour comprendre les transformations sociales émergeant de l'engagement dans certains types d'action. En effet, tant que l'action est envisagée comme un effet – et donc un miroir – des intentions ou dispositions subjectives, on ne peut comprendre comment l'engagement dans telle ou telle action peut transformer les individus qui l'accomplissent. En revanche, la construction de modèles alternatifs pour penser l'action, qui proposent de complexifier le rapport entre engagement dans l'acte et dispositions, permettent de comprendre les effets subjectivants de certaines actions à la forme particulière, et donc leur capacité à agir sur les manières de s'engager dans le monde des individus qui les réalisent.

[1165] L'engagement dans le rituel ne fournit, à proprement parler, que des expériences. Si celles-ci peuvent participer à transformer le rapport à certaines choses des individus, ou leurs sentiments ou affects à l'égard de telles autres, ce n'est jamais d'une manière conscientisée ou clairement conceptualisée. « Ainsi, la réflexivité que mettent en pratique ces rituels […] est plus ressentie et agie que représentée et raisonnée. Elle relève davantage de l'expérientiel que du conceptuel, et peut donc facilement se traduire en une expérience corporelle. » (M. HOUSEMAN, « Comment comprendre l'esthétique affectée des cérémonies New Age et néopaïennes ? », *op. cit.*, p. 232)

La dimension subjectivante du mariage catholique réside largement dans la manière dont la préparation constitue la subjectivité qui, dans la cérémonie, fera l'expérience d'une coïncidence entre ses désirs et la forme des actions qu'elle réalise. La préparation au mariage constitue ainsi une subjectivité complexe, ou, tout du moins, duale : comme nous l'avons montré au chapitre IV, les techniques de soi mises en place dans le cadre de la préparation au mariage visent avant tout à produire, à partir de deux « je » hétérogènes, un « nous » unifié. La préparation au mariage apprend donc aux fiancés à rechercher en eux deux types de dispositions, leurs dispositions individuelles et leurs dispositions en tant que couple. Par ailleurs, nous avons montré que la cristallisation et l'unification de ces dispositions de couple se fondent largement sur la projection dans la construction de la cérémonie, cette dernière permettant de faire les premiers choix confirmant une identité de couple – notamment, par opposition à la famille[1166]. La cérémonie de mariage ne constitue qu'une partie d'un ensemble rituel plus vaste, ce qui affecte son sens : elle n'est plus un événement fondateur du couple à proprement parler, mais l'aboutissement d'un processus plus long de construction du couple – la préparation au mariage. Elle n'est pas non plus supposée être un événement qui concerne les familles des époux – en tant qu'elle viendrait fonder une alliance –, mais bien un événement qui concerne la genèse – ou la re-création – du couple[1167]. Comme nous l'avons montré aux chapitres IV et V, la préparation au mariage consiste en un certain nombre d'exercices et d'activités visant à déconstruire l'unité apparente du couple qui a choisi de s'unir et à construire une nouvelle entité, un nouveau « nous », dont l'unité dépend largement – nous l'avons montré dans ce chapitre – de sa capacité à opérer des choix communs dans la construction de son union. En ce sens, nous pouvons comprendre la totalité rituelle qui articule préparation du mariage et célébration comme une production collective impliquant le prêtre et les futurs époux. C'est ce que mettent particulièrement en valeur les formats des homélies que nous avons étudiés, ainsi que les modifications de certaines séquences rituelles par le prêtre pour les adapter aux personnalités des fiancés. Dans ces séquences, le prêtre ne se présente pas seulement comme spécialiste rituel officiant, mais bien comme ayant élaboré la cérémonie avec et à partir des fiancés. C'est dans la mesure où le prêtre s'engage avec les fiancés dans une relation ternaire qu'il médiatise l'émergence de leur unité de couple : c'est son intervention qui conduit les fiancés à prendre des décisions à deux, et à construire des dispositions et désirs de couple. En ce sens, le prêtre est non seulement celui qui rend possible la cérémonie en médiatisant l'apparition d'une relation unifiée, et celui qui la célèbre, qui, lorsqu'il reçoit les consentements et bénit l'union, est le garant de la ratification de cette nouvelle alliance. En ce sens, la célébration du mariage se donne comme une mise en scène et un aboutissement d'un parcours collectif où la médiation du prêtre a rendu possible la transformation d'une relation conjugale et duelle en une nouvelle unité de couple. C'est donc en tant qu'elle a d'abord été produite à trois – par les fiancés et le prêtre – que la cérémonie peut être, pour les futurs époux, une *première production commune*, dans laquelle ils font

[1166] Nous renvoyons, sur ce point, à la partie 2.2 du chapitre IV.

[1167] Cette idée est notamment mise en valeur par Maillochon à partir des mêmes types de données que celles que nous avons étudiées ici : « Tous ces efforts sont accomplis dans un but unique : "Faire une fête qui nous ressemble", disent les futurs mariés. Cette formule indique en réalité beaucoup de choses dès lors que les jeunes gens sont amenés à préciser leur pensée. Ils indiquent ainsi qu'ils souhaitent que la noce soit une entreprise conjugale plus que familiale. » (F. MAILLOCHON, « Le mariage est mort, vive le mariage ! », *op. cit.*, p. 13)

l'expérience de ce que peut engendrer leur couple sitôt qu'ils résolvent leurs deux identités distinctes en une volonté conjointe. Dans ce cadre, la cérémonie se donne comme une matérialisation, une production objective qui *représente* le couple au sens fort : le fait que les deux fiancés aient, en commun, choisi de donner une forme singulière à leur cérémonie fait de cette dernière l'image de leur volonté, et l'unité de la cérémonie confirme donc rétroactivement l'unicité de cette volonté de couple[1168]. L'engagement dans la cérémonie devient pour les futurs époux une expérience de leur unité en tant que couple – expérience dotée d'une texture tout à fait singulière et distincte du quotidien dans la mesure où elle est publique, où la présence d'une assemblée favorise la fixation et la confirmation de l'unité de l'identité du couple.

Le mariage fait donc de l'unité du couple un travail, une production, mais, plus encore, une production collective. Elle est d'abord médiatisée par les animateurs de la préparation CPM, par le prêtre préparateur et par la nécessité d'opérer des choix pour construire sa cérémonie. Elle est par ailleurs l'objet d'un travail de soi sur soi et de réflexivité des deux membres du couple, qui apprennent tout au long de la conception de leur cérémonie à se rapporter comme à deux éléments différenciés à leurs dispositions individuelles et à leurs dispositions de couple. Elle est enfin l'objet d'un travail d'objectivation et de confirmation de la part de l'assemblée participant à la célébration. Si, dans ce chapitre, nous avons particulièrement étudié la forme de la célébration à partir de sa mise en regard avec le parcours relationnel qu'est la préparation au mariage pour le prêtre et les futurs époux, nous voudrions, dans le chapitre suivant, changer d'angle et analyser cette célébration à partir, cette fois, de la manière dont elle met en rapport le couple et l'assemblée.

[1168] Nous nous inspirons ici de la théorie de la représentation de Thomas Hobbes, qui fait de celle-ci le pivot fondamental de l'unification de la multitude d'hommes qui peut alors composer le corps social : c'est parce que la multitude autorise d'un même consentement le souverain à la représenter, qu'elle est rétroactivement unifiée par l'unité de la personne qu'elle a constitué comme son représentant. « L'unité rétroactive du représenté transforme la multitude disparate en un système réglé subordonné ou souverain de citoyens. La multitude, recevant l'unité juridique par la médiation du représentant se transforme en une personne. » (Y. C. ZARKA, *La Décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Paris, Vrin, 1999, p. 346)

CHAPITRE 8

« Quand on n'a que l'amour pour tracer un chemin[1169] ». Constituer le mariage en événement

[1169] Jacques Brel, *Quand on n'a que l'amour* (1956).

Je rencontre Charlotte en mars 2014 lors d'une session CPM, alors que je m'engage à peine dans mon travail de terrain. Son mariage doit avoir lieu pendant l'été et elle accepte que nous nous rencontrions pour discuter avant. Lors de ce premier entretien, c'est elle qui donne son orientation à la conversation : elle s'engage immédiatement dans un récit circonstancié des activités relatives au mariage qu'elle a entreprises au cours des derniers mois. Alors qu'elle revient mois par mois sur son calendrier, elle fait du mariage le principe fondamental d'organisation de son temps – elle décrit ainsi octobre comme un mois où ils n'ont volontairement rien fait autour du mariage, puis indexe chaque mois à une activité : novembre est le mois des robes, janvier celui des costumes, avril celui de la mise en beauté, etc. Je suis alors frappée par le fait que lorsqu'elle est invitée à parler de son mariage, Charlotte s'engage immédiatement dans la description de ses préparatifs. Des éléments qui, à ce moment-là, me paraissent encore secondaires – le choix de la manucure ou de la coiffure – semblent rythmer son quotidien[1170]. Et lorsqu'elle me précise qu'elle n'aime pas trop le maquillage et les manucures, et que je lui demande pourquoi, dans ce cas, passer par ces étapes apparemment coûteuses en temps, en énergie et en argent, elle me répond que ce sont des étapes nécessaires, parce que le mariage est un jour *extraordinaire*, *unique* – et que comme on ne fait ces choses-là qu'une seule fois, il faut toutes les faire[1171].

Les deux caractéristiques centrales du propos de Charlotte, qui, en avril 2014, suscitaient de ma part un profond étonnement, sont devenues des sortes de *topoï* des échanges avec les fiancés. Lorsque je les invitais à me parler de leur mariage, ces derniers avaient tendance à raconter tous les détails des préparatifs concrets de la cérémonie, question qui semblait les obnubiler. L'engagement dans ces préparatifs chronophages était par ailleurs régulièrement associé au thème de l'« extraordinaire » : s'il fallait faire ceci ou cela, c'était parce que le mariage n'était pas un jour comme les autres – c'était pour faire en sorte qu'il corresponde à sa dénomination de « plus beau jour de la vie ».

[1170] Tout au long de l'année qui précède le mariage, il y a donc deux manières différentes pour les fiancés de préparer l'événement : préparation religieuse et préparation pratique. Les couples soulignent eux-mêmes la différence qui existe entre ces deux manières de se rapporter à leur union, et décrivent spontanément la préparation religieuse comme un moyen de prendre de la hauteur et de la distance par rapport au rythme effréné et aux types de questionnement qu'impose celle de la célébration. Ainsi, Sylvia me confie qu'à l'issue du premier rendez-vous avec le prêtre, elle et Marc-Antoine ont pris conscience de la pause qu'incarnait, dans l'élaboration de la cérémonie, la préparation au mariage : « on s'est dit ça fait du bien de discuter d'autre chose que de préparation de mariage concret, ça fait du bien de sortir un peu de ce carcan-là, et d'avoir une vraie réflexion sur notre mariage. Parce qu'on commençait un peu à en avoir marre de tout gérer nous-mêmes, chercher le traiteur, le DJ, le machin, ça devenait très très crevant. Et c'est la première fois depuis un petit bout de temps qu'on se disait "ah, ça fait du bien de prendre du recul, de discuter du mariage d'une autre manière." » (Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en janvier 2015 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, dans un bar de Chambertin, à côté de l'église)

[1171] Extraits d'un carnet de terrain lors d'une discussion avec Charlotte (non enregistrée) chez elle, à Chambertin, en avril 2014.

C'est donc l'assimilation, par les fiancés, de l'injonction selon laquelle le mariage doit être un jour hors du commun qui les conduit à s'engager dans des préparatifs aussi longs que minutieux[1172]. Comme le souligne Maillochon :

> Loin de simplifier les fêtes de mariage ou de diversifier ses formes, la personnalisation semble en avoir accru et normalisé les contraintes esthétiques. L'expression "le plus beau jour" semble avoir changé de sens. La formule désigne moins *métaphoriquement* un événement à venir, qu'une production à réaliser *littéralement* et totalement. Comme dans un kaléidoscope, chaque lieu du mariage, chaque activité des noces, chaque instant doit être magnifié avec une attention et une implication extrêmes des futurs époux. […] Le mariage n'est pas apprécié *après coup* comme "le plus beau jour", mais conçu et orchestré *en amont* pour l'être assurément[1173].

En ce sens, les préparatifs de mariage peuvent être compris comme autant de stratégies pour constituer le mariage en événement, c'est-à-dire pour faire de ce dernier un moment hors du temps, signe d'une rupture. Dans un cadre où les futurs époux sont en couple depuis de nombreuses années, vivent – voire ont acheté un appartement – ensemble, ont parfois déjà eu un enfant[1174], il est particulièrement difficile de faire du mariage un tournant à proprement parler. Parce qu'il ne conditionne plus l'accès à la vie conjugale, à la corésidence ou à la procréation, il ne constitue plus un passage *stricto sensu* : il n'est plus, comme autrefois, ce qui rend possibles la sortie d'une catégorie sociale (et du mode de vie correspondant) et l'entrée dans une autre[1175]. Il vient au contraire confirmer une identité et une vie de couple solidement établies par ailleurs[1176]. Dans un tel contexte, il n'est plus possible de considérer le mariage comme un « événement social », c'est-à-dire comme une manière de rendre possible le passage d'un avant à un après correspondant à des types de statuts et comportements sociaux différents[1177]. C'est bien plutôt la dimension événementielle du rituel qui semble ici problématique : faire du mariage un événement à proprement parler, un moment qui découpe un *avant* et un *après*, relève de la gageure, dans la mesure où, à l'issue de la cérémonie, les couples retrouveront une vie conjugale largement ancrée dans leur quotidienneté. On comprend mieux, dès lors, l'insistance des fiancés à mobiliser, dans le cadre de leur mariage, un certain nombre d'éléments qui sont absents de leur quotidien – qu'il s'agisse, par exemple, du vernis et du maquillage pour Charlotte, ou,

---

1172 Voir notamment : D. H. CURRIE, « "Here Comes the Bride" : The Making of a "Modern Traditional" Wedding in Western Culture », *Journal of Comparative Family Studies*, vol. 24, nº 3, 1993, p. 408-415 ; M. SEGALEN, *Éloge du mariage*, *op. cit.*, p. 94-95 ; F. MAILLOCHON, « Le mariage est mort, vive le mariage ! », *op. cit.*, p. 11-14.

1173 F. MAILLOCHON, *La passion du mariage*, *op. cit.*, p. 284.

1174 Voir l'annexe 5.

1175 Comme le souligne Segalen, « les mariages d'aujourd'hui, riches de nouveaux rituels, célèbrent tout autre chose que des "passages". Issus de la volonté des jeunes (ou pas si jeunes) protagonistes qui ont depuis longtemps accédé aux nouveaux stades sociaux autrefois acquis uniquement par mariage (corésidence, sexualité, procréation), ces noces sont aussi l'expression d'un compromis entre le couple et la constellation familiale. » (M. SEGALEN, « Comment se marier en 1995 ? Nouveaux rituels et choix sociaux », dans G. Bouchard et M. Segalen (éd.), *Une langue, deux cultures. Rites et symboles en France et au Québec*, Laval (Canada) Paris, Presses de l'Université Laval Éditions la Découverte, 1997, p. 149)

1176 Selon Maillochon, les transformations récentes du mariage doivent nous conduire à voir que celui-ci « entérine davantage une situation de maturité sociale qu'il ne la conditionne.» (F. MAILLOCHON, « Le mariage est mort, vive le mariage ! », *op. cit.*, p. 4), et qu' « il ne fonctionne plus comme le début du couple, mais comme une de ses étapes éventuelles, voire une de ses fins, un de ses aboutissements possibles. » (*Ibid.*, p. 5)

1177 Sur ce point, voir les analyses du mariage de Van Gennep dans A. VAN GENNEP, *Les rites de passage*, *op. cit.* ; A. VAN GENNEP, *Le folklore français. I*, *op. cit.*.

plus généralement, d'une robe qui ne saurait être portée en aucune autre circonstance. Il s'agit en fait, à chaque fois, de convoquer un certain nombre d'objets ou d'activités qui tranchent avec l'espace, la représentation et le rythme du quotidien afin de distinguer ou d'isoler le temps de la célébration de celui de la vie courante – de faire du mariage, à défaut d'un événement social, un événement *vécu*. Nous nous proposons, dans ce chapitre, d'analyser deux stratégies à travers lesquelles les fiancés entendent mettre le jour de leur union « hors du temps ». Dans un premier temps, nous nous intéresserons aux objets convoqués dans le cadre du mariage : nous montrerons que ceux-ci sont moins mobilisés pour leur dimension fonctionnelle qu'en tant qu'ils médiatisent un certain rapport au temps. Nous prendrons alors pour exemple la robe de mariée, support de toutes les projections, objet contraignant et vite remisé dans un placard à l'issue du mariage, qui permet de voir que le mariage est constitué comme événement par la manière dont il médiatise une temporalisation de l'existence. Dans un second temps, nous nous intéresserons à la spatialisation du mariage : nous mettrons en valeur que les stratégies associées à l'occupation de l'espace favorisent la création d'une sorte d'aire rituelle dont l'existence dépend de l'engagement dans la cérémonie – et n'a donc pas de permanence, si bien que ce lieu n'est pas susceptible d'être réinvesti en dehors du mariage. Nous montrerons ainsi que l'ensemble de ces logiques participent à faire du temps du mariage un temps à la qualité particulière – temps mythique, temps hors du temps, temps dilaté et non reproductible – qui caractérise le week-end de noces comme une sorte de parenthèse au sein de l'existence longue du couple.

L'étude de ces stratégies pour constituer le mariage en événement soulève néanmoins un problème fondamental, que ce chapitre s'attachera à affronter dans un troisième temps : est-il réellement possible de *constituer* un *événement* ou cette expression relève-t-elle de l'oxymore ? Si l'événement peut se définir comme un fait qui distingue un avant et un après, c'est dans la mesure où il relève de l'inattendu, de la surprise, où il se donne sur le mode de l'irruption. L'événement, c'est ce qui frappe et n'est pas réintégrable dans la continuité du quotidien parce qu'il n'était pas prévisible. Dans ce cadre, n'est-ce pas fondamentalement un paradoxe de constituer un événement, c'est-à-dire de prévoir l'inattendu, l'inédit ? Nous voudrions donc nous demander ce que peut être un événement volontairement anticipé comme tel : sur quel mode un sujet peut-il se rapporter à et être affecté par un fait qu'il a intentionnellement constitué comme une rupture ? Dans quelle mesure le mariage peut-il effectivement échapper à la continuité des anticipations quotidiennes s'il dépend d'attentes et de projections avec lesquelles il ne rompt guère ? Nous nous demanderons alors si le mariage ne constitue pas un événement d'une nature particulière, dont la dimension de rupture réside non dans sa dimension inattendue, mais dans le suivi même de conventions qui obligent à mettre en forme une expérience difficilement saisissable.

1. « Mais comme tous les beaux rêves, j'ai bien peur qu'il ne puisse durer éternellement[1178] » : des objets éphémères médiateurs de rupture temporelle

Les préparatifs associés au mariage se sont considérablement allongés au cours des dernières décennies[1179] : en général, le processus s'ouvre avec le choix et la réservation de la salle de réception, qui demande l'anticipation la plus importante et peut prendre un à deux ans[1180]. L'augmentation du temps dédié à la préparation de la cérémonie et de la fête qui la suit s'accompagne d'un investissement personnel très important : les activités relatives à la mise en place et l'élaboration de la célébration jalonnent la vie quotidienne, voire la phagocytent. Qu'il s'agisse de choisir la salle, le traiteur, le DJ, le photographe, les tenues, les alliances, toutes ces activités nécessitent à la fois une anticipation importante[1181] et un investissement en temps considérable, puisqu'il faut multiplier les visites, les déplacements, les rendez-vous[1182]. Parce que leur calendrier s'organise désormais autour du mariage, les fiancés ne cessent de se projeter dans leur future célébration, qu'ils anticipent dans les moindres détails, de la composition du repas à la décoration de table, du thème à associer à leur union à la petite touche de couleur devant singulariser le couple[1183]. Parallèlement, leur intérêt pour leur futur mariage les amène à se rapporter à des sites ou forums sur internet, ou à s'impliquer d'une manière inédite lorsqu'ils regardent des émissions de téléréalité où les choix et réalisations faits par des époux pour leur propre mariage sont notés, commentés, critiqués[1184]. Ces

[1178] La Marraine la fée, dans *Cendrillon*, 1950.

[1179] Dès 1997, Segalen souligne que « de la décision de mariage à son terme, le temps n'en finit plus de s'étirer ». (M. SEGALEN, « Comment se marier en 1995 ? », *op. cit.*, p. 150) Voir aussi F. MAILLOCHON, *La passion du mariage*, *op. cit.*, p. 129-134.

[1180] Comme Maillochon, j'ai pu constater que « la recherche d'un lieu de réception revient dans tous les récits comme l'élément inaugural qui conditionne tous les autres préparatifs et qui, à ce titre, concentre une grande attention des époux ». (F. MAILLOCHON, *La passion du mariage*, *op. cit.*, p. 136)

[1181] Au même titre que la réservation de la salle et des prestataires, le choix et l'achat des tenues demandent une importante anticipation – six à huit mois – puisque celles-ci sont faites à la commande, ce qui implique des délais importants pour pouvoir confectionner la robe et l'ajuster. (voir C. BOUCHET, « La "fabrication" de la mariée », *Ethnologie française*, vol. 29, nº 4, 1999, p. 633)

[1182] À titre d'exemple, Xavier et Stéphanie, pour qui nous avons collecté ces données, ont fait 5 visites avant de choisir le lieu de leur réception – ils y sont ensuite retournés 2 fois pour des rendez-vous relatifs à l'organisation – ; et 3 visites pour choisir l'église dans laquelle aurait lieu leur mariage. Comme leur mariage devait avoir lieu dans la ville de résidence des parents de Stéphanie, à Musigny, à 2h30 de voiture de Chambertin, où ils habitaient, il fallait, pour chacun de ces rendez-vous, que les deux fiancés prennent leur week-end. Entre juin 2014 et septembre 2015, date du mariage, le couple (et parfois Stéphanie seule) s'est rendu 13 fois à Musigny dans le cadre d'un séjour d'au moins une journée et demie pour préparer le mariage.

[1183] Il est désormais courant d'inclure dans sa tenue des éléments d'une couleur détonnant un peu avec les costumes, et dont le rappel lie et singularise les deux époux. Stéphanie et Xavier avaient par exemple choisi la couleur verte, qui était déjà présente sur leurs faire-part, et qu'ils rappelaient par leurs lacets, par des nœuds sur les chaussures de Stéphanie et les chaussettes de Xavier. Sylvia et Marc-Antoine avaient adopté schématiquement la même stratégie, avec la couleur jaune – elle aussi présente sur leur faire-part.

[1184] Lorsque je conduisais cette enquête, c'est l'émission *Quatre mariages pour une lune de miel* que les fiancés regardaient : quatre femmes y assistent au mariage les unes des autres et notent la décoration, la nourriture, l'ambiance et la robe. Les mariages représentés dans cette émission ont nécessairement un thème, et la correspondance entre le thème choisi et la décoration est un critère central de la notation – ce qui n'est pas sans effet sur les manières, pour les fiancés, de se rapporter à leur propre décoration. Par ailleurs, la propension de la musique à attirer les gens sur la piste est aussi

éléments fonctionnent comme des normes venant réguler et orienter les projections des fiancés dans leur propre cérémonie, notamment en termes esthétiques. C'est donc l'ensemble des éléments portant sur la décoration et l'esthétique qui fait l'objet d'un investissement en temps et en argent particulièrement important – et ce, notamment à cause du développement du DIY, *do it yourself*[1185], que pratiquent de plus en plus de fiancées, soucieuses de prendre au pied de la lettre l'injonction à construire une célébration *à leur image*. Mais, paradoxalement – et comme ne manquent pas de le souligner certains fiancés au moment où ils doivent trouver des solutions pour financer leur mariage idéal –, l'investissement consacré au choix, à l'achat, à la production ou à la création d'objets relatifs au mariage tranche avec le fait que ceux-ci ne serviront qu'une seule fois. Bien qu'ils soient prêts à de nombreux sacrifices financiers et temporels pour élaborer une cérémonie parfaite, les couples sont conscients de la dimension somptuaire et injustifiée de ces investissements. Cette tension est non seulement subjectivement vécue par des individus qui se sentent alors pris dans un dilemme[1186], mais peut aussi donner lieu à des dissensions au sein du couple, comme dans cet extrait d'entretien entre Xavier et Stéphanie autour de la décoration des tables[1187] :

> *Stéphanie* – On se prend la tête parce qu'on veut un rappel de notre thème sur la table[1188]. Et on trouve rien. Enfin, on a plein d'idées, mais tout est trop cher ! […]
> *Xavier* – C'est juste que ça m'ennuie de lâcher 100 euros pour 30 petits globes comme ça quoi. J'ai du mal à m'y résoudre.
> *Stéphanie* – Dont on ne saura pas quoi faire après.
> *Xavier* – C'est ça ! Qu'on va jeter après : mais qu'est-ce qu'on va faire de ces trucs ? Et hop ! Au final c'est 100 euros qu'on aura jetés quoi ! Que personne n'aura vu…

un critère de notation important. Stéphanie avait d'ailleurs évoqué en entretien la manière dont l'émission lui servait de norme à l'aune de laquelle penser son propre mariage : « En fait, en ce moment, je regarde beaucoup l'émission *Quatre mariages pour une lune de miel*, je sais pas si tu connais. Mais du coup ça permet de voir un peu ce que font les gens, ce qui est vraiment catastrophique, qu'il faut pas faire et tout. Et c'est vrai que, franchement, quand tu mets la musique que j'aime pas, mais qu'il faut passer, on voit bien, les gens, ils dansent, ça met l'ambiance quoi. » (Entretien semi-directif d'une heure, réalisé en février 2015 auprès de Xavier et Stéphanie, chez eux, à Chambertin)

[1185] F. MAILLOCHON, *La passion du mariage*, *op. cit.*, p. 204. Maillochon propose d'ailleurs de faire du nom de cette pratique un symptôme des transformations du sens du mariage : « Exit le "fait maison" qui renvoie à un savoir-faire traditionnel et rituel. C'est le DIY (littéralement "fais-le toi-même") qui s'impose en collant plus aux normes individualistes et expressionnistes actuelles, même s'il désigne *in fine* les mêmes activités. » (*Id.*)

[1186] C'est par exemple le cas d'Aurélie, qui a fait l'expérience de ce dilemme au moment de l'achat de sa robe : « en sachant que je ne veux pas mettre – on pourrait – mais je ne veux pas mettre 2000 euros dans une robe que je ne porte qu'une journée. Ça m'embête ! [Elle rit] Voilà ! D'autant plus qu'on a pas mal de projets à venir, ouais, c'est quand même le démarrage d'une vie de famille, donc je trouve ça dommage de mettre 2000 euros dans une robe qu'on ne met que quelques heures et qu'ensuite on oublie dans un placard. Tout en sachant que je veux quand même être jolie. […] Mais les tarifs sont toujours très très chers, c'est pas forcément exactement ce que je veux donc du coup j'ai pas forcément bien trouvé. » (Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en avril 2015 auprès d'Aurélie et Marc-Jérôme, dans un bar de Gevrey, à côté de l'église)

[1187] C'est d'autant plus le cas qu'il est fréquent que la division des tâches au sein de la préparation au mariage soit genrée, et que la question de la décoration échoie à la fiancée alors que la gestion des finances est attribuée au fiancé. Sur la question du partage des tâches dans la préparation du mariage, voir notamment F. MAILLOCHON, « La femme du ménage. La préparation du mariage au principe du "partage inégal" du travail domestique », *Temporalités. Revue de sciences sociales et humaines*, nº 9, 28 septembre 2009 et T. SNIEZEK, « Is It Our Day or the Bride's Day? », *op. cit.*.

[1188] Le thème du mariage est « voyage » ; la discussion porte sur le fait de mettre sur les tables des petites figurines rappelant ce thème : petits globes terrestres, mini tour Eiffel ou bus londoniens, etc.

Stéphanie – Mais si. Ça fait partie de l'esthétique de la table et de la salle. C'est un tout.[1189]

La conscience aiguë, de la part de Stéphanie, du paradoxe qu'il y a à investir dans des objets « dont on ne saura pas quoi faire après » ne l'amène pas à renoncer à son projet de décoration : la verbalisation du problème ne constitue pas ici une manière de chercher à le dépasser. Si pour Stéphanie la perception de la contradiction est claire, elle s'articule néanmoins à la volonté de conserver le projet à l'identique.

Stéphanie – En même temps, je m'en fous aussi. *Je m'en fous, mais* je voudrais qu'on trouve au moins un truc pour rester dans le thème. Un truc sur la table. J'ai pas l'impression que ce soit quand même trop dur ! Nan ?
Xavier – Mais sinon on met un petit globe. Juste un petit globe par table.
Stéphanie – Ça fait un peu vide, non ?[1190]

« *Je m'en fous, mais* » : cette expression met en évidence ce qui pourrait passer de l'extérieur pour une forme de contradiction pragmatique ou de dissonance cognitive. Pourtant, on voudrait faire l'hypothèse que cette formulation rend compte d'une logique propre à l'élaboration de la cérémonie, à savoir l'articulation d'une conscience claire de la gratuité de l'investissement avec le sentiment de la nécessité de ce dernier. C'est donc cette tension qu'on voudrait ici analyser et interroger : quel rôle jouent ces objets, qui cristallisent autant de projections et d'investissements, alors même qu'ils ne seront utilisés que dans le contexte unique du mariage ? Dans quelle mesure incarnent-ils, pour les futurs époux et leurs invités, des médiations centrales pour constituer le mariage en événement ?

1.1 Une projection de longue durée dans des objets éphémères

Durant l'année où ils se préparent au mariage et construisent leur cérémonie avec prêtres et animateurs, les fiancés s'engagent, parallèlement, dans des activités à travers lesquelles ils élaborent la forme que prendra la célébration dans son ensemble – où s'articulent cérémonie et fête. Ce qui est considéré comme un « à côté » sur lequel ils n'ont pas de prise par les animateurs de la préparation au mariage est au centre des pensées des futurs époux, qui voient là une condition centrale de la réussite de l'événement. S'opère ainsi une division des tâches : si la préparation au mariage est le lieu d'une interaction entre fiancés et membres de la paroisse et l'occasion d'une socialisation religieuse, les préparatifs de la célébration concernent en revanche les fiancés et leur cercle relationnel et dépendent d'un système normatif qui n'est plus celui de la religion[1191]. Ce deuxième aspect de la construction du mariage est décrit par Maillochon

[1189] Entretien semi-directif d'une heure, réalisé en mars 2015 auprès de Xavier et Stéphanie, chez eux, à Chambertin.

[1190] Entretien semi-directif d'une heure, réalisé en mars 2015 auprès de Xavier et Stéphanie, chez eux, à Chambertin ; c'est nous qui soulignons.

[1191] De ce point de vue, les préparatifs de la célébration du mariage catholique se rapprochent de ceux faits pour un mariage civil. Or, à propos de ces derniers, Maillochon souligne que ce n'est pas parce que les couples entendent

comme un temps central de l'engagement dans l'union, parce qu'il représente « un *travail*, un moment où le rêve de mariage devient une réalité concrète, à la fois stimulante et épuisante, avec des lourdeurs, des imprévus, des incohérences, des résultats et des gratifications, mais aussi des injustices[1192] ». On peut dresser une liste générale des activités qui composent ce travail d'élaboration – même si chaque élément ne revêt pas la même importance pour tous les fiancés : le choix de la salle (et parfois de l'église) ; le choix du traiteur, du menu, des boissons et de la pâtisserie ; le choix du DJ et de la playlist ; le choix du photographe ; le choix, les essayages et l'achat de la robe, du costume, des accessoires et des bijoux ; la préparation, la réalisation et l'envoi des faire-part ; la création d'un site internet relatif au mariage[1193] ; l'élaboration de la décoration ; la réservation des baby-sitters ; la confection d'un cadeau pour les invités[1194] ; et la préparation de la nourriture pour le brunch du lendemain. Cela représente, pour chaque activité, des dizaines d'heures de réflexion, organisation, travail. Quelques exemples sont de ce point de vue éloquents si on rapporte le temps passé à chaque élément au nombre total d'activités impliquées par la préparation du mariage. Ainsi, pour confectionner les pâtisseries de son brunch, Sylvia a fait plusieurs allers-retours au Pouilly, le manoir de sa famille, à 2h30 de chez elle :

> *Sylvia* – Ah oui, si, j'avais fait 250 cannelés. […]
> *Marc-Antoine* – Ouais, on est allés deux-trois fois, enfin, plusieurs fois au Pouilly avant, et à chaque fois…
> *Sylvia* – Ouais, on faisait des trucs. 150 muffins. Ah ouais, j'avais oublié que j'avais fait des trucs.[1195]

De la même manière, la construction des décors qui serviront à faire une partie des photographies du mariage[1196] a pris tout un week-end à Stéphanie – qui est très sensible au DIY et y a beaucoup eu recours pour son mariage :

élaborer eux-mêmes une célébration qui leur ressemble qu'ils sont « pour autant démunis en termes de modèles pour organiser leur fête. Ils doivent plutôt faire face à un excès de recommandations et de conseils imposés par les nouveaux "entrepreneurs de morale" que représentent en quelque sorte la presse, les guides spécialisés, les forums, sites et autres blogs sur internet, omniprésents dans tous les domaines […]. Il s'agit donc de montrer comment les individus qui cherchent à "personnaliser" leur mariage, et s'affranchir ainsi des traditions, obéissent encore à des normes sociales tout aussi contraignantes. » (F. MAILLOCHON, *La passion du mariage*, *op. cit.*, p. 8-9)

[1192] *Ibid.*, p. 131.

[1193] Les trois couples dont j'ai suivi la préparation avaient créé un site sur l'interface https://www.petit-mariage-entre-amis.fr/. D'autres supports existent et sont mentionnés sur des blogs relatifs au mariage, comme https://www.mariages.net/, https://www.weebly.com/fr, https://www.zankyou.com/fr, http://www.prettyparade.com/2013/02/upiix-com-le-site-pour-organiser-son-mariage/.

[1194] Si, autrefois, les invités repartaient avec un sachet de dragées, aujourd'hui, les cadeaux prennent des formes de plus en plus diverses – biscuits, confitures, petits sachets de lavande ou bougies faites maison, petites bouteilles de vin, etc.

[1195] Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en février 2016 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, chez eux, à Chambertin.

[1196] Il s'agit des décors qui serviront au « photobooth », pratique très à la mode aujourd'hui : il s'agit de mettre à disposition des invités un ensemble comprenant un appareil photo et un décor, afin qu'ils puissent prendre des photographies instantanées. Le « photobooth » ne remplace pas le photographe professionnel, mais le complète.

> *Stéphanie* – J'ai fait un fond, j'ai acheté une toile, un support, pour mettre au fond, j'ai prévu de mettre – parce que du coup je voulais rester sur le thème du voyage – donc je me suis dit, tiens, je vais essayer de, entre guillemets, reconstruire un quai de gare. Mais en fait c'est juste que je vais mettre un fond, avec un banc ou deux chaises, une valise, et puis peut-être que je vais mettre derrière « Quai n° » que je vais un peu fixer sur la toile, et après tous les accessoires c'est sur le thème du voyage. En fait, j'ai fait quatre pays. […] Et après j'ai divisé en deux couleurs. Bleu pour les garçons et rose pour les filles. […] Donc en gros, il y a huit séries, quatre séries de filles et garçons, donc quatre séries de deux, et voilà, j'ai fait tout ça à la main. […] J'ai passé mon week-end à faire ça ! [Elle rit] Et du coup ça m'a rien coûté ![1197]

Qu'il s'agisse de la nourriture, des éléments de décoration, des compositions florales, et même du site internet[1198], on est frappé du hiatus entre le temps passé à préparer et confectionner ces éléments, et la longévité et l'utilité de ceux-ci. Les fleurs, qui n'ont d'autre fonction que d'embellir les lieux, seront jetées dès le lendemain de la fête. Les 150 muffins qui avaient nécessité un week-end de travail seront mangés en moins d'une heure. Les éléments de décoration ne serviront plus jamais et, au mieux, seront oubliés dans les placards des époux à l'issue de la fête. Si l'on tente, dans la lignée de Jean Baudrillard, de comprendre la manière dont les objets médiatisent des relations et des conduites[1199], force est de constater que leur présence dans le mariage ne se justifie pas par leur valeur utilitaire ou fonctionnelle. On est en effet face à des objets qui se caractérisent tous, soit par leur gratuité – après tout, pourquoi décorer les tables ? –, soit par le fait que leur fonction aurait pu être avantageusement remplie par d'autres objets, dont ils ne se distinguent que par leur dimension esthétique – finalement, n'importe quelle voiture peut emmener les mariés de l'église au lieu de réception, mais toutes les voitures n'ont pas l'aspect des voitures anciennes ou de sport louées pour l'occasion (voir Figure 29) et, de la même manière, n'importe quelle boîte, même non décorée, pourrait permettre de collecter les cadeaux des uns et des autres.

[1197] Entretien semi-directif de deux heures, réalisé en août 2015, auprès de Xavier et Stéphanie, dans un café de Chablis. Le temps passé à la simple confection des décors photographiques est sensiblement le même pour chaque accessoire composant les décorations : Stéphanie a ainsi confectionné elle-même des plaids pour les invités, le coussin des alliances, les supports pour plan de table, une boîte servant de tirelire pour que chacun puisse déposer un chèque, les enveloppes de ses faire-part, etc.

[1198] Les sites internet, qui pourraient constituer un souvenir ou une trace matérielle et facilement remobilisable du mariage, finissent en réalité par disparaître avec les années – au moment de la rédaction de ce chapitre, je n'ai pu retrouver aucun site des mariages auxquels j'avais assisté il y a quelques années.

[1199] Dans l'introduction à *Le système des objets*, Baudrillard présente ainsi son projet d'analyse des objets : « Il ne s'agit donc pas des objets définis selon leur fonction, ou selon les classes dans lesquelles on pourrait les subdiviser pour les commodités de l'analyse, mais *des processus dans lesquels les gens entrent en relation avec eux et de la systématique des conduites et des relations humaines qui en résultent*. » (J. BAUDRILLARD, *Le Système des objets*, Paris, Gallimard, 1968, p. 9 ; c'est nous qui soulignons)

IMAGE SOUMISE AU DROIT D'AUTEUR

Figure 29 - La voiture de collection louée par Stéphanie et Xavier pour leur mariage pour un budget de 400 euros, septembre 2015. Photographie prise par l'auteur (tous droits réservés)

La valeur ou le sens de ces objets ne se trouvent donc pas dans leur fonction, dans leur dimension utilitaire – comme le montre le fait qu'ils sont destinés à un usage unique. Ils sont bien plus caractérisés par leur dimension éphémère que par leur emploi, par leur qualité esthétique que par leur valeur d'usage. Pour le dire autrement : les envisager par le prisme de leur fonctionnalité condamne à les envisager comme des dépenses stériles de temps et d'argent ; il n'est donc possible de comprendre l'attitude paradoxale des fiancés à leur égard (« *je m'en fous, mais* ») qu'à la condition de les envisager sous le prisme de leur capacité à devenir des signes[1200], et, en tant que tels, à opérer une distinction[1201]. Depuis plusieurs années maintenant, l'anthropologie, le design et une branche de la philosophie esthétique ont cherché à mettre en évidence une agentivité des objets[1202] : il a ainsi été montré que ceux-ci n'ont pas qu'une valeur d'usage ou une dimension

[1200] « *Pour devenir objet de consommation, il faut que l'objet devienne signe*, c'est-à-dire extérieur de quelque façon à une relation qu'il ne fait plus que signifier – *donc arbitraire* et non cohérent à cette relation concrète, mais prenant sa cohérence, et donc son sens, dans une relation abstraite et systématique à tous les autres objets-signes. C'est alors qu'il se "personnalise", qu'il entre dans la série, etc. : il est consommé – non jamais dans sa matérialité, mais dans sa différence. » (*Ibid.*, p. 277)

[1201] Sur ce point, voir : T. VEBLEN, *Théorie de la classe de loisir*, Paris, Gallimard, 1970 ; P. BOURDIEU, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

[1202] Pour une présentation synthétique des nouvelles manières d'envisager l'objet, nous renvoyons à : M. SEGALEN et C. BROMBERGER, « L'objet moderne : de la production sérielle à la diversité des usages », *Ethnologie française*, vol. 26, nº 1, 1996, p. 5-16 ; M.-P. JULIEN *et al.*, « (Re)penser l'anthropologie de la culture matérielle », dans M.-P. Julien et C. Rosselin (éd.), *Le sujet contre les objets... tout contre. Ethnographies de cultures matérielles*, Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2009, p. 19-166 ; É. ANSTETT et M.-L. GELARD (éd.), *Les objets ont-ils un genre ? Culture matérielle et production sociale des identités sexuées*, Paris, Armand Colin, 2012.

utilitaire, mais qu'ils peuvent médiatiser des comportements[1203], des relations[1204], des rapports au temps[1205] ou la construction d'une identité[1206]. Pour cerner le type de relations et comportements dont les objets du mariage sont les médiateurs, on se propose d'analyser un élément paradigmatique du rituel à cet égard : la robe et le costume des mariés[1207].

1.2 « J'ai souvent rêvé que dans la soie et la dentelle, un soir je serais la plus belle[1208] »

Il est possible d'envisager la robe comme un objet qui médiatise et détermine trois types de relations ou comportements en fonction de la phase du mariage dans laquelle il est pris.

La « robe blanche » devient support de comportements et de relation avant même d'être un objet matériel *stricto sensu*. C'est d'abord sous sa forme virtuelle – l'idéal de robe – qu'elle organise les premiers essayages, amenant les fiancées à envisager les robes concrètes et à les juger en les rapportant à cette projection imaginaire qui joue le rôle de norme. Alors même qu'elle n'existe pas encore à proprement parler, cette robe virtuelle médiatise de nombreuses projections dans le mariage et fonctionne comme un révélateur des représentations que chacun se fait de la célébration. L'essayage des robes est en effet une activité qui se réalise en groupe et qui est source d'échanges, discussions, négociations. Parce que la fiancée s'y rend le plus souvent accompagnée de sa mère, de ses témoins ou de ses amies proches, elle découvre à cette occasion

---

[1203] Voir par exemple : V. BEAUBOIS et C. CHAMOIS, « Pluraliser les régimes de signe pour rendre compte de l'usage », dans B. Darras et S. Vial (éd.), *Design et communication*, Paris, L'Harmattan, 2017, p. 131-139.

[1204] Jean-Claude Kaufmann propose ainsi d'envisager les relations de couple à travers les objets qui les médiatisent (linge, ustensiles de cuisine, lit, etc.). Voir par exemple : J.-C. KAUFMANN, *La trame conjugale. Analyse du couple par son linge*, Paris, Nathan, 1992 ; J.-C. KAUFMANN, *Casseroles, amour et crises. Ce que cuisiner veut dire*, Paris, Hachette littératures, 2006 ; J.-C. KAUFMANN, *Un lit pour deux. La tendre guerre*, Paris, Pocket, 2016. Dans ce cadre, il propose d'envisager les objets comme reflétant des logiques relationnelles et sociales qui les dépassent, comme il le théorise par exemple très clairement pour le linge : « Les vêtements et le linge de maison cristallisent une composante implicite mais fondamentale de la personnalité, par incorporation d'une conception du propre et du rangé sédimentée dans des enchaînements de gestes devenus automatismes, l'ordre des choses étant, à travers la médiation du corps, matrice et reflet de ce que l'on est. » (J.-C. KAUFMANN, *La trame conjugale*, *op. cit.*, p. 6) Voir aussi : D. MILLER, « Aliénation et appropriation : le cas de la cuisine dans une cité anglaise de H.L.M. », *Ethnologie française*, vol. 26, nº 1, 1996, p. 100-114.

[1205] Ou, à tout le moins, « une répartition temporelle de l'action », comme le soulignent Bernard Conein et Éric Jacopin. (L. CONEIN, BERNARD et É. JACOPIN, « Les objets dans l'espace. La planification dans l'action », dans B. Conein, N. Dodier et L. Thévenot (éd.), *Les objets dans l'action. De la maison au laboratoire*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1993, p. 63)

[1206] C'est par exemple ce que fait Kaufmann autour du sac à main, dont il montre que cet objet médiatise la construction et la fixation de l'identité – au double sens d'identité narrative et d'identité civile. (J.-C. KAUFMANN, *Le sac. Un petit monde d'amour*, Paris, J.-C. Lattès, 2011, p. 222-232)

[1207] La robe de mariée est un objet qui participe à rejouer et ancrer les rapports de sexe et de classe. Elle médiatise notamment une manière de former les corps féminins et organise les imaginaires genrés du mariage. Ces points ayant fait l'objet de nombreuses études, on s'intéressera donc moins à produire une analyse des rapports entre objet et genre qu'une description du type de comportement que l'objet médiatise. Pour le rapport entre robe de mariage et intériorisation d'une identité de genre, voir : F. MAILLOCHON, *La passion du mariage*, *op. cit.* ; S. BODEN, « 'Superbrides': Wedding Consumer Culture and the Construction of Bridal Identity », *Sociological Research Online*, vol. 6, nº 1, 2001, p. 1-14 ; C. C. OTNES et E. PLECK, *Cinderella Dreams: The Allure of the Lavish Wedding*, Berkeley, California, University of California Press, 2003.

[1208] Sylvie Vartan, La plus belle pour aller danser (1965).

les images – parfois concurrentes – que les autres ont formées de son union[1209]. Le fait d'acheter la robe ne met pas fin à cette dynamique de projection. D'abord, les magasins ne mettant pas les robes à disposition dans toutes les tailles, il n'est pas possible de repartir du magasin avec sa robe[1210], si bien que les futures épouses continuent à se rapporter à elle comme à un objet virtuel pendant toute la durée de la confection. Par ailleurs, le fait d'acquérir la robe, d'entrer en contact direct avec l'objet fantasmé ne change pas fondamentalement le type de rapport qui lie la fiancée à lui : dans la mesure où il n'est pas question de porter la robe avant le mariage, celle-ci est remisée quelque part et continue à servir de supports d'attentes. Enfin, l'acquisition de la robe à proprement parler médiatise une relation particulière entre les deux membres du couple, la tradition étant que le marié ne doit pas voir la robe de la mariée avant la cérémonie[1211]. Dans ce cadre, la robe devient le support d'un secret et donc d'une asymétrie relationnelle : si les représentations de la cérémonie de la fiancée sont orientées et guidées par la connaissance et la maîtrise des éléments qui constitueront le tableau final, celles du futur marié reposent sur des projections fantasmées. Ce n'est donc pas la valeur utilitaire de la robe qui permet de comprendre le type de relations et comportements qu'elle organise : c'est bien plutôt sa valeur évocatrice. En tant que principal symbole du mariage, auquel sont associées de très nombreuses représentations[1212], la robe fonctionne moins comme un vêtement ou comme un élément esthétique que comme un embrayeur de projections, d'attentes – voire de fantasmes.

[1209] C'est notamment le cas de Stéphanie, qui m'a raconté avoir cherché à faire plaisir à sa mère pendant le choix de la robe alors même qu'elle prenait conscience de l'opposition entre leurs représentations : « Elles étaient très frou-frou, avec plein de dentelle et tout, et je pense que, comme tu as vu sur les photos, ma robe elle est plutôt simple. Et ma mère, elle partait du principe qu'une femme, enfin une femme qui se marie, doit avoir une robe féminine. Donc féminine c'est avec des dentelles, des perles, et du tulle, voilà quoi. Je pense que c'est l'image qu'elle avait de sa fille qui allait se marier. Et du coup c'est vrai que j'ai plus fait ce magasin pour lui faire plaisir parce que je savais déjà que les robes qu'elle m'avait fait mettre de côté me plaisaient pas. » (Entretien semi-directif d'une heure, réalisé en décembre 2014 auprès de Xavier et Stéphanie, chez eux, à Chambertin). C'est aussi dans ce cadre que peuvent émerger les premiers antagonismes autour de la mise en forme de la célébration, comme cela a été le cas pour Sylvia : « Ça a été source de crispations avec ma mère. En gros, c'est ma mère qui me l'offre. […] Par rapport au budget, j'avais le droit à 2000 en tout, avec le voile, le machin, tous les trucs. Et grosso modo, quand j'ai commencé à regarder les tarifs et tout… je connais pas en fait les trucs vraiment pas chers. Dans les chaînes un peu bien, grosso modo, c'est plutôt 2000, mais c'est 2000 la robe, sans les accessoires. […] Grosso modo, les crispations, c'était que je trouvais jamais exactement ce que je voulais, que c'était toujours trop cher, et gnagnagna, et que ma mère me disait que j'étais pas une princesse et que en gros, c'était à moi de me démerder quoi. » (Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en janvier 2015 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, dans un bar de Chambertin, à côté de l'église)

[1210] C. BOUCHET, « La "fabrication" de la mariée », *op. cit.*, p. 632-633.

[1211] Dans l'ensemble, c'est une tradition très respectée par les couples, même si elle a légèrement changé de forme : si, autrefois, ceux-ci devaient se découvrir à l'église, aujourd'hui, les logiques internes à la mise en photographie de l'événement ou les contraintes que peuvent créer une union civile ayant lieu le même jour que l'union religieuse amènent beaucoup de fiancés à se contenter de se découvrir le jour de la cérémonie. Sur les modalités de négociations avec la logique de la « découverte » de la mariée, voir *Ibid.*, p. 633-634.

[1212] Sur ces questions on renvoie à l'abondante littérature sur la « robe blanche », son sens et son symbolisme : C. BOUCHET, « La "fabrication" de la mariée », *op. cit.* ; C. BOUCHET, « La robe "fait" la mariée », dans Musée Galliera, *Mariage. Exposition du 16 avril-29 août 1999, Musée Galliera-Musée de la mode de la Ville de Paris*, Paris, Paris-musées Éditions Assouline, 1999, p. 124-131 ; M. SEGALEN, « Mode et tradition », dans Musée Galliera, *Mariage. Exposition du 16 avril-29 août 1999, Musée Galliera-Musée de la mode de la Ville de Paris*, Paris, Paris-musées Éditions Assouline, 1999, p. 66-73 ; A. ZAZZO, « La robe à mille temps », dans Musée Galliera, *Mariage. Exposition du 16 avril-29 août 1999, Musée Galliera-Musée de la mode de la Ville de Paris*, Paris, Paris-musées Éditions Assouline, 1999, p. 102-116 ; C. CICCHELLI-PUGEAULT, « Le devenir des robes et des photographies de mariage », *Dialogue. Recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille*, nº 148, 2000, p. 21-35 ; F. MAILLOCHON, « Le coût relationnel de la "robe blanche" », *Réseaux*, vol. 115, nº 5, 2002, p. 51-90 ; F. MAILLOCHON, *La passion du mariage*, *op. cit.*, p. 216-304.

Le jour de la cérémonie, c'est la première – et la seule – fois que la fiancée porte sa robe et se rapporte à elle comme à un vêtement. On pourrait donc en déduire que le jour du mariage, c'est la fonction utilitaire de la robe qui est mobilisée. Pourtant, deux éléments permettent de nuancer cette idée et de montrer que la valeur instrumentale de la robe est parasitée par la forme qui la caractérise. Par contraste avec « le vêtement souple, confortable et simple d'apparence, vite enfilé et vite retiré, lavé et remis[1213] », conçu pour accompagner le mouvement et l'action de celui qui le porte, la robe de mariée se caractérise par sa rigidité et sa dimension contraignante, qui participent à réorganiser ce qui constituera le champ des actions possibles et impossibles pour la mariée[1214]. Le jour de la cérémonie, la robe ne cesse de déterminer la forme possible des actions de la mariée : elle accompagne moins ses mouvements qu'elle ne les limite. Lors des entretiens menés à l'issue du mariage, les mariées mettent ainsi toutes en évidence la manière dont leur robe *se rappelait à elles* de manière systématique : loin de permettre de s'engager indifféremment dans les différentes étapes de la célébration, elle impliquait toujours une négociation préalable – comment remonter la traîne pour danser, comment se tenir pour que les photographies soient jolies, etc.

> *Sylvia* – Arrivés vers une heure du matin on s'est dit, tant pis, on lance la danse et on verra après pour le dessert. Voilà. Là, j'ai demandé à ma mère de m'aider à remonter, parce que tu sais il y avait une petite traîne, et normalement il y a un moyen très simple de remonter la traîne, on avait testé à la maison avant. Évidemment, ça n'a pas marché. Donc on a passé 20 minutes à essayer de remonter la traîne, à essayer avec une pince, avec une autre pince, avec je sais pas quoi. […] Moi, je n'en pouvais plus, j'avais juste envie d'arracher ma robe, enfin j'étais vraiment trop saoulée ! Mais donc ça s'est fini : j'ai demandé des ciseaux et j'ai coupé ma robe.[1215]

De son côté, et alors qu'elle vient de me redire que la spécificité de sa robe était d'être sans « chichis », Stéphanie souligne qu'elle l'a quand même trouvée « volumineuse » (voir Figure 30) :

> *Stéphanie* – Mais elle était très confortable sur le haut, le corps et tout, mais c'est que t'as pas l'habitude de marcher avec… c'est lourd en fait, un poids quoi, et puis t'es toujours obligée de faire comme ça, bon en plus je suis pas très à l'aise avec ce genre de trucs, j'ai trouvé que c'était quand même… le plus chiant, c'était le soir pour danser quoi. […] Et en fait j'ai

[1213] A. ZAZZO, « La robe à mille temps », *op. cit.*, p. 110. Sur le fait que la dimension symbolique d'un vêtement peut s'articuler à sa fonctionnalité, on renvoie par exemple à : A. MONJARET, « Le bleu de travail, une affaire d'hommes ? Pratiques populaires autour d'un symbole ouvrier masculin », dans É. Anstett et M.-L. Gélard (éd.), *Les objets ont-ils un genre ? Culture matérielle et production sociale des identités sexuées*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 47-62.

[1214] La rigidité de la tenue favorise l'immobilité et la posture droite, et, en un sens, rend plus évidentes et simples les activités relatives au mariage privilégiant la fixité – la messe, où les futurs époux restent globalement très immobiles, ou les photographies posées. Sur ces questions voir C. BOUCHET, « La "fabrication" de la mariée », *op. cit.*, p. 630-632 et C. BOUCHET, « La robe "fait" la mariée », *op. cit.*, p. 126-127.

[1215] Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en février 2016 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, chez eux, à Chambertin.

trouvé que c'était trop chiant, j'avais envie de la couper pendant que je dansais. Nan mais ! Tu peux pas en fait ! Je faisais que bouger le haut là ! […]

Xavier [parlant du retour à l'hôtel] – Les lacets là ! En fait, c'était des lacets comme ça qui s'entrecoupaient sur je sais pas moi, 20, 30 croisements comme ça ! Alors moi j'en défais, attends, en me disant, bon, je vais pas tout défaire, je vais essayer de pas tout défaire. Alors j'en défais quelques-uns, j'essaie de tirer, mais ça passe pas, alors j'en défais un peu plus, défais un peu plus, puis ça passe toujours pas alors je défais… Ça m'a pris 10 minutes je crois ! […] Il était six heures du matin en plus…

Stéphanie – Oh, j'en pouvais plus, après en plus j'avais trente milliards de pinces dans les cheveux. […] Rien que pour se déshabiller fallait être patient quoi ![1216]

IMAGE SOUMISE AU DROIT D'AUTEUR

Figure 30 - La robe sans "chichis", pas "trop meringuée", mais "volumineuse" de Stéphanie. Photographie prise par l'auteur (tous droits réservés)

[1216] Entretien semi-directif de trois heures, réalisé en octobre 2015 auprès de Xavier et Stéphanie, à mon domicile. Au cours du même entretien, Stéphanie a par ailleurs souligné que sa robe a été l'occasion d'un autre embarras, puisqu'elle était en fait trop grande pour elle. C'est dès le moment de l'« habillage », dont Stéphanie voulait pourtant qu'il soit immortalisé par un photographe, que la robe est devenue un sujet de contrariété : « J'ai pas de belles photos de l'habillage parce que ça s'est fait dans le stress et en plus elles arrivaient pas à me mettre ma robe, donc j'arrivais pas… on voit juste des photos où je suis coincée comme ça dans ma robe. Après, quand elles ont enfin réussi à me décoincer, j'avais taché ma robe avec du fond de teint parce que j'étais comme ça dans ma robe, et du coup mon visage avait frotté ma robe. Donc c'était taché à l'intérieur, c'était pas grave, mais c'était taché là sur le bord. Personne l'a vu sauf moi. Mais tu vois, déjà, là, ça m'a saoulée. Et après, quand elles ont enfin réussi à me la positionner, eh ben elles avaient beau serrer, c'était pas assez serré. Et en fait, bon, ce qui s'est passé c'est que je sais pas comment, par quel miracle j'ai perdu genre presque ou plus de quatre kilos entre la retouche 15 jours avant et le jour du mariage. Et du coup, en fait, c'était trop grand. […] Donc ça m'a un peu contrariée parce que moi je l'ai pas vu, enfin, je voyais mon décolleté qui était trop grand, c'est pour ça que j'ai eu plein de lavande dedans. […] Il y a quelques photos où c'est pas très joli. »

Si le côté peu pratique, lourd et contraignant de la robe fait que la mariée ne peut manquer d'avoir cette dernière à l'esprit et de se sentir assujettie aux nécessités propres à l'objet, son côté ostentatoire, hors du temps[1217] et symboliquement chargé capte l'attention de l'assemblée tout en signifiant l'existence d'une séparation claire entre la mariée et les invités[1218]. De ce point de vue, la fonction pratique de la robe semble parasitée par sa fonction esthétique et signifiante : comme un costume de théâtre, elle détermine l'espace de ce qui constitue le spectacle et donc les jeux de regards mais aussi les rôles assignés à chacun – vu et voyant.

À l'issue de la cérémonie, la robe, qui ne devait être portée que ce jour, perd toute fonction utilitaire pour la mariée, qui peut la reléguer dans un placard ou choisir, comme c'est de plus en plus le cas aujourd'hui[1219], de la revendre ou de la louer. Le fait qu'elle ne va pas porter à nouveau la robe est une évidence pour la mariée, comme le souligne Sylvia qui a pris la décision de couper sa robe au beau milieu de sa fête de mariage : « En soi, franchement, je m'en fous. Enfin, j'étais pas du tout choquée sur le principe, en même temps je la remettrai pas, donc voilà[1220] ». La robe, qui a été l'objet, pendant de nombreux mois, de toutes les projections et de toutes les angoisses, ne fixe plus ni l'attention ni la pensée – elle perd son rôle de médiateur des comportements. Ainsi, lorsque nous nous revoyons après son mariage, Stéphanie me dit qu'elle ne sait pas ce qu'elle va faire de sa robe, qu'elle a pour l'instant laissée chez ses parents :

> *Stéphanie* – Je sais pas, si je la vends pas… Je vais pas la jeter quand même, ma mère et ma grand-mère, elles ont dépensé leurs sous mais…
> *Xavier* – Bah ça restera chez tes parents, dans une armoire.
> *Stéphanie* – Bah non, pourquoi faire ? Je suis pas très conservatrice… […] Mais c'est vrai, [ma mère] m'a dit « si tu la revends, les sous, tu pourras les utiliser pour ton voyage ». C'est vrai que… mais je pense que ça lui ferait trop mal au cœur. […] Donc j'ai tout laissé là-bas, je sais pas quoi en faire. À un moment, je me suis dit, je vais la couper, je vais la teindre. En même temps, si c'est pour me rendre compte que dans deux mois, trois mois, je rentre plus

[1217] Jusqu'aux années 1970, la forme des robes de mariée suivait la mode, leur style ne détonnant donc pas avec celui de l'époque (M. SEGALEN, « Mode et tradition », *op. cit.*, p. 72-73). C'est depuis les années 1980 qu'est revenue sur le devant de la scène la robe de type « princesse », dont le style est en décalage avec toute mode et connote une sorte de temps mythique, temps des « contes de fées » (A. ZAZZO, « La robe à mille temps », *op. cit.*, p. 110). Comme le souligne Bouchet, « les robes de mariée actuelles s'inspirent du vestiaire historique : robe de style Empire, robe à tablier drapé sur l'avant suivant la mode qui fut prisée au XVIIIe siècle. La "robe de princesse" évoque la silhouette du milieu du XIXe siècle […]. Les fabricants affichent clairement leur adhésion au rêve situé hors du temps en donnant aux robes des noms empruntés au théâtre, à l'opéra, à la littérature, à la mythologie, à la géographie ou à l'histoire […]. » (C. BOUCHET, « La "fabrication" de la mariée », *op. cit.*, p. 629) En ce sens, l'apparente convocation d'un style inscrit dans le passé – mais largement remanié – favorise la mobilisation de robes dont l'esthétique semble « hors du temps » ou prise dans un temps mythique.

[1218] « Cette incitation à porter une robe "de rêve", "de star" ou "de conte de fées", c'est-à-dire un vêtement spectaculaire aux connotations historiques nombreuses, instaure une coupure, une sorte de signe de démarcation entre la jeune femme et son "public", constitué par les invités, témoins du mariage. » (C. BOUCHET, « La robe "fait" la mariée », *op. cit.*, p. 126)

[1219] La revente et la location de la robe de mariée est une pratique récente, peu ou pas envisagée par les jeunes mariées dans les années 1990, comme le met en valeur Catherine Cicchelli-Pugeault (C. CICCHELLI-PUGEAULT, « Le devenir des robes et des photographies de mariage », *op. cit.*, p. 25-26).

[1220] Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en février 2016 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, chez eux, à Chambertin.

dedans ou autre… Ça va me faire bader plus qu'autre chose. Je sais pas. En fait, je m'en fous. En fait. Je m'en fous.[1221]

C'est dans la manière dont la robe est remisée au rang de souvenir qu'apparaît clairement que celle-ci fonctionne nécessairement comme un objet éphémère, dont le mode d'existence est solidement arrimé à son rapport à la cérémonie : avant celle-ci, elle est objet de projections ; pendant celle-ci, elle médiatise des situations d'inconfort et réorganise les comportements – détermine, pour les invités, ce qui doit être objet des regards, et pour la mariée, les actions possibles ou impossibles – ; à l'issue de celle-ci, elle est un objet dont il faut se détacher pour entrer de plain-pied dans la vie conjugale.

1.3 Signifier la sortie du temps

La robe est ainsi le support de modes de relation et de comportements singuliers, et participe à déterminer les modes d'engagement à l'égard du mariage selon qu'il soit à venir, présent ou passé. Les différents états de la robe – robe virtuelle dans laquelle on se projette, tissu contraignant dont on s'habille, objet qu'on remise ou qu'on vend – qualifient chacun un temps du mariage. L'objet robe est donc moins caractérisé par sa fonction que comme participant à découper du temps. Il constitue un élément paradigmatique à partir duquel penser l'ensemble des objets du mariage évoqués plus haut : ce ne sont pas des objets auxquels *on donne du sens* par l'utilisation qu'on fait d'eux – comme c'est généralement le cas avec les objets du quotidien –, mais bien des objets qui *donnent du sens* à une situation qu'ils qualifient. Qu'il s'agisse des éléments de décoration, des fleurs ou encore des tenues, le mariage convoque et se fonde sur un ensemble d'objets dont la forme altère leur fonction pratique. À propos de ce genre d'objets dont la valeur ne se réduit pas à sa valeur d'utilisation, Baudrillard souligne :

> Il n'a plus d'incidence pratique, il est là uniquement pour signifier. […] Pourtant il n'est pas afonctionnel ni simplement "décoratif", il a une fonction bien spécifique dans le cadre du système : il signifie le temps[1222].

Contrairement aux objets du quotidien, dont la valeur se réduit à leur usage actuel, les objets du mariage parasitent la propension à s'engager pleinement dans le temps du présent. Ainsi, selon Baudrillard, les « objets fonctionnels, qui n'existent qu'actuellement, à l'indicatif, à l'impératif pratique, s'épuisent dans leur usage sans avoir eu lieu jadis et […] s'ils assurent plus ou moins bien l'environnement dans l'espace, [ils] n'assurent pas l'environnement dans le temps[1223] ». Par contraste, loin de « s'épuiser dans leur usage », les objets du mariage excèdent toujours ce dernier : en tant que supports de projections, contraintes

[1221] Entretien semi-directif de trois heures, réalisé en octobre 2015 auprès de Xavier et Stéphanie, à mon domicile.

[1222] J. BAUDRILLARD, *Le Système des objets*, *op. cit.*, p. 104. Dans cette citation, Bachelard décrit en fait les objets anciens, mais il précise à l'occasion d'une note que cette analyse vaudrait pour l'ensemble des objets qu'il désigne comme « marginaux » (*Id.*).

[1223] J. BAUDRILLARD, *Le Système des objets*, *op. cit.*, p. 106.

physiques ou souvenirs, ils existent d'abord au conditionnel, puis à l'impératif et au passé – médiatisant ainsi une temporalisation complexe de l'événement.

D'une part, en tant que supports de projection pendant de nombreux mois, ils signifient toujours un engagement et un travail qui contraste avec leur inutilité relative. En ce sens, ils médiatisent un rapport au temps complexe, puisque les utiliser revient toujours à s'engager dans le présent en convoquant le passé – la préparation qu'ils rappellent – ou le futur – les photographies et souvenirs qu'ils impliquent. D'autre part, formes esthétiques qui contrastent largement avec celles du quotidien, ils signifient le caractère unique de leur usage, et qualifient ce dernier comme exceptionnel. Ce dernier point est d'autant plus important qu'il est explicitement évoqué par les fiancés comme un critère de choix, comme l'évoque Marc-Antoine à propos de son costume, qu'il a choisi de louer.

> *Marc-Antoine* – Je l'ai loué. Parce que j'aurai pas tant d'occasions que ça de mettre un costume à jaquette, voilà. […] On a eu pas mal de mariages où les mariés avaient un costume qui était un costume – enfin, des costumes un peu comme j'en ai cinq dans mon armoire quoi. Et euh…
> *Sylvia* – Un peu plus jolis quand même.
> *Marc-Antoine* – Un peu plus jolis que ceux que j'ai, d'accord. Mais c'était quand même des costumes que chacun peut remettre à son travail le lendemain.
> *Sylvia* – En tout cas, moi, je voulais pas du tout me marier avec un mec qui va au boulot !
> *Marc-Antoine* – Et voilà, et la mariée elle va pas remettre sa robe de mariée le lendemain au boulot ou à une soirée de gala. Donc je voulais pas pouvoir remettre mon costume pour le travail. En plus, j'ai un travail qui fait que je suis en costume tous les jours, donc ça avait rien de particulier de mettre un costume pour moi.[1224]

La forme singulière des objets du mariage, ainsi que leur usage unique et non itérable rendent perceptible une rupture avec le temps du quotidien. Ils fonctionnent à ce titre comme des accessoires et décors de théâtre.

D'une part, leur aspect formel, en les différenciant des objets d'usage, rend manifeste une démarcation entre ce qui a lieu dans le cadre de la célébration et le temps du quotidien. En ce sens, ils n'ont pas une fonction exclusivement ornementale, mais qualifient un temps « dramatique » (ou temps de l'action représentée) par distinction avec le temps de la représentation (ou durée objective sur laquelle s'étend le spectacle)[1225]. Ils deviennent vecteurs du sentiment que, si le mariage s'ancre, concrètement, dans un week-end, il concentre et met en scène une temporalité bien différente : la convocation de la tradition place le mariage hors du temps de son actualisation, comme s'il était répétition d'un processus pris dans

[1224] Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en janvier 2015 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, dans un bar de Chambertin, à côté de l'église.

[1225] P. PAVIS, *L'analyse des spectacles. Théâtre, mime, danse, danse-théâtre, cinéma*, Paris, Armand Colin, 2016, p. 167.

l'éternité[1226] ; la présence d'objets faits main par les fiancés convoque le temps de la préparation, si bien que le week-end condense en fait une temporalité qui l'excède ; la convocation d'objets à usage unique met aussi en évidence que le temps de l'événement est un temps non reproductible, loin du temps répétitif des habitudes du quotidien.

D'autre part, les objets du mariage donnent leur forme à des relations : la robe constitue ainsi la mariée comme objet de regards, participant ainsi à distinguer les acteurs – ou ceux qui sont vus – des spectateurs – ou ceux qui regardent ; les décorations participent à construire un décor, un espace censé refléter la personnalité des fiancés et que les invités sont donc exhortés à contempler et non à investir, s'approprier, modifier[1227]. En ce sens, les objets convoqués ici déterminent des places dans le champ relationnel : ils constituent les époux à la fois en acteurs – leurs « costumes » font d'eux des « comédiens » – et en metteurs en scène du mariage – la marque de leur investissement dans la décoration ou l'organisation de la fête les plaçant dans la position de réalisateurs. Par contraste, ils constituent les invités en spectateurs d'une pièce dont ils attendent qu'elle se déroule sans incident, qu'elle ne fasse jamais tomber le « quatrième mur » ou rende visibles les coulisses. Les objets mobilisés à l'occasion du mariage participent ainsi à la « *spectacularisation*[1228] » de ce dernier. Ils fournissent en effet des indices qui permettent de faire du temps du mariage un temps dramatique, qui constituent l'espace en scène de spectacle et qui font des époux les acteurs sur lesquels un public doit porter son attention. En même temps, le rituel de mariage n'est jamais que « spectacularisé », il ne se confond jamais avec un spectacle : le temps de l'action ne se réduit pas au temps dramatique, mais s'intrique au temps de la représentation ; l'espace se donne en effet comme une scène où se déroule un tableau, mais c'est en même temps un lieu effectivement investi par les participants ; les invités ne se contentent jamais d'être le public d'un spectacle dont les époux sont les héros – ils sont liés à eux par d'autres faisceaux de relations, amicales, familiales, professionnelles. Une telle spectacularisation du rituel laisse ainsi planer un doute sur la nature de ce qui se joue : les invités s'en sentent à la fois participants mais aussi spectateurs, on est bien conscient d'investir soi-même un espace concret tout en se rapportant à celui-ci comme à un décor, on a le sentiment d'être un peu hors du temps tout en pouvant très bien se situer dans un calendrier.

[1226] C'est notamment ce que matérialise la convocation de modèles de robes qui appartiennent à une tradition supposément ancrée dans une histoire longue et qui placent le mariage dans un temps mythique – alors même que ces formes de robes correspondent à des modes récentes, et sont des reconstructions inspirées de traditions largement fantasmées. En ce sens, le modèle de la robe « fait entrer la catégorie du temps sans son histoire – et souvent son aspect –, quand elle puise dans le vestiaire historique et les matériaux traditionnels. Le vêtement, qui crée une temporalité propre au rite, imprime cette temporalité sur le corps enveloppé […]. » (A. ZAZZO, « La robe à mille temps », *op. cit.*, p. 110)

[1227] On retrouve cette idée dans l'intuition de Bouchet selon laquelle des objets comme la robe participent à produire un *tableau*, c'est-à-dire, finalement, une scène qui ne peut être qu'observée, à laquelle on ne participe pas. À propos du choix de la robe, elle écrit en effet qu'on prendra « celle qui correspond à la mise en scène du mariage, qui correspond à la composition de ce tableau offert aux regards des invités, témoins de la cérémonie : la mariée dans son cadre, l'harmonie constituée entre elle, le décor et les invités ». (C. BOUCHET, « La "fabrication" de la mariée », *op. cit.*, p. 636)

[1228] M. SEGALEN, « Comment se marier en 1995 ? », *op. cit.*, p. 161 ; C. BOUCHET, « La "fabrication" de la mariée », *op. cit.*, p. 629.

2. La spatialisation du mariage : la production d'un espace-temps qui n'est plus un cadre pour l'action, mais une expérience à vivre

Convoquer des objets apparemment afonctionnels et ornementaux dans le cadre du mariage permet ainsi de parasiter les modalités habituelles de se « sentir être » dans le temps, en forçant les participants à se représenter le temps, à le pluraliser. En ce sens, les objets médiatisent une « spectacularisation » de la cérémonie qui la singularise et l'isole par rapport au temps du quotidien. De ce point de vue, la célébration est moins prise dans la continuité temporelle de la vie courante qu'elle ne constitue une rupture par rapport à elle. Elle s'inscrit moins dans le temps qu'elle ne permet de le séquencer : le mariage devient ainsi un point de référence ou une balise temporelle à partir duquel peut s'opérer un découpage qualitatif de la durée et depuis lequel il est possible d'organiser le déroulement d'une histoire.

Les fiancés ont une conscience assez aiguë de la manière dont l'engagement du rituel permet un changement du rapport au temps – que ce soit parce qu'il fige le temps, qu'il rend possible la constitution de souvenirs éternels ou qu'il conduit à de nombreuses anticipations. La question du rapport au temps est ainsi centrale dans la réflexion sur la construction de la cérémonie :

> *Aurélie* – L'idée de faire un mariage civil différent, enfin, à une date différente voire même très différente, c'est que moi je souhaitais vraiment que l'on garde entre guillemets en mémoire, avec toute ma famille, le 1er août, parce que je connais beaucoup de mariages où effectivement on saute de la mairie, ensuite on va à l'église, et j'ai le sentiment qu'on courait ; en fait, on court beaucoup. Et je voulais vraiment qu'on prenne le temps, et, enfin, qu'il y ait un moment un peu sacré, à l'église de préférence […] Le cumul des cérémonies ne me plaît pas comme démarche. Parce que du coup, on les apprécie pas. On les apprécie pas forcément à leur juste valeur.[1229]

Aurélie lie la question de la temporalité à celle du mode d'engagement dans le mariage à partir de l'articulation de trois idées : pour s'engager pleinement dans le rituel, en profiter (l'« apprécier »), pouvoir en garder une « mémoire » vive, il est nécessaire de sortir d'un rapport utilitaire à la durée et « prendre son temps », c'est-à-dire s'extraire du temps de l'action pour pouvoir adopter une attitude réflexive sur cette dernière. Ce faisant, Aurélie met en évidence la nécessité de scander le temps pour empêcher que celui-ci ne « file » ou ne soit exclusivement soumis au passage et pour rendre possibles des moments de ressaisie réflexive favorisant une rétention claire de l'événement sous forme d'images mémorielles et de souvenirs. Cette scansion du temps passe par la pluralisation effective des moments qui composent le mariage dans le cas d'Aurélie : une telle organisation, en tant qu'elle distingue temporellement chaque constituante de

[1229] Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en avril 2015 auprès d'Aurélie et Marc-Jérôme, dans un bar de Gevrey, à côté de l'église.

l'union, permet la ressaisie réflexive et donc la constitution en événement singulier de chaque élément du processus, au lieu de les associer dans la ligne continue du temps de l'action. Cette scansion du temps passe aussi par une pluralisation des lieux qui rend les changements plus facilement perceptibles. Ainsi, lors d'un entretien réalisé après son mariage, alors que je lui demande pourquoi ils n'ont pas fait le brunch dans l'hôtel restaurant dans lequel a eu lieu le dîner et où tous les invités ont dormi, Aurélie me répond : « *Parce que ça change !*[1230] ». Il apparaît ainsi que le choix des espaces investis à l'occasion de la célébration appartient aux stratégies mobilisées par les fiancés pour rendre plus perceptible la scansion du temps.

Dans cette partie, on se propose d'analyser les logiques de spatialisation du mariage, en cherchant à montrer comment elles rendent possible une temporalisation particulière de l'événement. Pour ce faire, on commencera par décrire les types de lieux investis à l'occasion du mariage. On montrera alors que les caractéristiques esthétiques des lieux privilégiés pour les mariages semblent faire d'eux des décors propices à une « spectacularisation » du rituel. On soulignera ensuite que ces logiques de spectacularisation ne doivent pas pour autant conduire à envisager les espaces rituels comme de simples toiles de fond pour une mise en scène de l'union, dans la mesure où, à la différence des décors de théâtre, ils présentent la particularité d'avoir une existence strictement temporelle et ponctuelle. À partir d'une analyse des déplacements associés à la célébration du mariage, on mettra ainsi en lumière que dans le rituel de mariage, l'espace est moins un cadre pour l'action qu'il n'est un produit des actions qui composent l'ensemble de la célébration. En ce sens, si le mariage constitue un événement singulier, isolable du temps continu de la vie quotidienne, c'est dans la mesure où il favorise l'investissement d'un espace-temps singulier, où la durée se donne sous forme spatiale et où les distances sont temporalisées.

2.1 Un lieu symbolique : quand la localisation de l'union dit quelque chose de l'histoire du couple

Choisir les différents lieux du mariage est un processus long et complexe. Même si, en théorie, le choix du lieu du mariage est régi par la loi et n'est pas laissé à la seule appréciation des fiancés[1231], les couples disposent d'une marge de manœuvre importante et investissent personnellement leur décision. Le processus de choix implique de nombreuses étapes. Il faut d'abord décider dans quelle commune aura lieu le mariage – ce qui peut faire l'objet d'un accord rapide, mais susciter aussi quelques hésitations. Si, traditionnellement, le mariage est uxorilocal et a lieu dans la commune de résidence des parents de la jeune femme[1232], depuis

[1230] Entretien semi-directif de deux heures, réalisé en octobre 2015 auprès d'Aurélie, sur son lieu de travail, à Chablis ; c'est nous qui soulignons.

[1231] La loi prévoit en effet que le mariage sera célébré dans une commune avec laquelle au moins un des fiancés peut attester de « liens durables », c'est-à-dire soit dans la commune de domicile, soit dans la commune de résidence, soit dans la commune de domicile ou de résidence d'un des parents. (voir : « Mariage en France », sur *Service-Public.fr*, https://www.service-public.fr/particuliers/vosdroits/F930, 2018 ; F. MAILLOCHON, *La passion du mariage*, *op. cit.*, p. 243)

[1232] M. BOZON, « Sociologie du rituel de mariage », *Population*, 47e année, nº 2, 1992, p. 421.

les années 1970, la tendance à l'uxorilocalité baisse au profit de la néolocalité[1233] – ce qui a ouvert un nouvel espace de choix aux fiancés. Dans le cas des mariages catholiques, où l'attachement à la tradition est plus manifeste que dans d'autres types d'union, la plupart des cérémonies demeurent uxorilocales[1234] – la question étant d'ailleurs peu débattue, parce que « c'est comme cela qu'il faut faire »[1235]. Le choix de l'uxorilocalité et de la néolocalité n'est pas anodin, dans la mesure où il conditionne deux manières hétérogènes de configurer les relations familiales. Le mariage impliquant de rencontrer, évaluer et sélectionner de nombreux prestataires locaux, le choix de l'uxorilocalité conduit à une multiplication des déplacements dans la commune de résidence des parents de la jeune femme, donc à un renforcement des relations familiales et à un réinvestissement à nouveaux frais de la maison parentale[1236]. D'une part, la fiancée est amenée à revenir plus fréquemment dans la maison familiale – tissant avec ses parents des liens plus étroits qu'il sera donc d'autant plus complexe de défaire à nouveau à l'issue du mariage[1237]. D'autre part, l'investissement répété de la maison familiale par le couple pour préparer le mariage change la place assignée au fiancé et favorise son intégration comme membre à part entière de la famille de sa future épouse. Ainsi, lorsque je demande à Sylvia s'ils allaient beaucoup dans le manoir familial avant de commencer à préparer le mariage, elle me répond :

> *Sylvia* – Bah, pas tant que ça.
> *Marc-Antoine* – On n'allait pas au Pouilly très souvent.
> *Sylvia* – Non, en fait, en gros, donc le Pouilly, c'est la maison de famille, c'est la maison de mes grands-parents, même si maintenant c'est beaucoup mes parents. Et toute la famille est quand même assez tradi, donc tant qu'on n'était pas fiancés, il n'était pas vraiment invité.
> *Marc-Antoine* – Donc, j'y allais quand même…

1233 *Ibid.*, p. 421-422 ; F. MAILLOCHON, *La passion du mariage*, *op. cit.*, p. 243-245.

1234 Voir le tableau de Bozon matérialisant les lieux de célébration du mariage selon le type de mariage : M. BOZON, « Sociologie du rituel de mariage », *op. cit.*, p. 422.

1235 « *Sylvia* – Euh, *a priori*, c'était plus dans la région de ma famille. Je sais pas. Parce que c'est la fille qui choisit. [Rires] Un peu tradi quoi ! » (Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en janvier 2015 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, dans un bar de Chambertin, à côté de l'église)

1236 Parmi les trois couples pour qui j'ai collecté ces données de manière systématique, deux avaient pris la décision de faire un mariage uxorilocal. Entre juin 2014 et septembre 2015, Stéphanie, qui se marie à Musigny, où se trouve le domicile de ses parents, s'est rendue à 13 reprises chez eux pour préparer le mariage. Elle me précise en entretien qu'elle y va, schématiquement, deux fois plus qu'avant, puisqu'elle y allait tous les mois et demi, et y va, à l'occasion du mariage, toutes les trois semaines. (Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en mai 2015 auprès de Xavier et Stéphanie, chez eux, à Chambertin). Dans le cas de Sylvia, l'année de préparation a donné lieu à une dizaine de trajets au Pouilly, manoir de sa famille situé à Chitry, à 2h30 de route de Chambertin.

1237 C'est particulièrement palpable dans un entretien avec Stéphanie : « Et puis le mercredi, quand on est parti de chez mes parents, ça m'a vraiment, franchement, ça m'a perturbée encore, même quand on est rentré à Chambertin… Quand on est parti et que ma mère s'est mise à pleurer toutes les larmes de son corps, alors qu'elle a pas pleuré pendant le mariage, […] mais voilà, on partait, c'était fini toute cette année où on allait chez eux, où on a ramené des copains […]. C'était toute cette animation en fait qui avait disparu. Bah elle était super triste, elle a pleuré comme c'est pas possible, franchement, ça m'a vraiment fait super mal au cœur. Et puis voilà, le fait aussi qu'elle me dise que je changeais de nom, parce qu'elle aussi elle me l'a dit du coup. Quand on est parti le mercredi, quand j'étais dans la voiture, voilà, j'avais l'impression de les quitter pour toujours quoi ! » (Entretien semi-directif de trois heures, réalisé en octobre 2015 auprès de Xavier et Stéphanie, à mon domicile) Voir aussi la partie 2.2 du chapitre IV et la partie 3.1 du présent chapitre.

Sylvia – Donc on y allait, mais franchement…

Marc-Antoine – Deux fois par an. […]

Sylvia – Nan mais vraiment, pour le coup, il y a un énorme changement. On n'y a jamais été autant. On y va surtout pour le mariage. […]

Marc-Antoine – Nous, on a commencé un peu à investir le Pouilly ! [Rires] Maintenant, on a notre chambre et tout ! On investit le Pouilly.

Sylvia – Ouais, nan, nous ça a eu une influence.

Marc-Antoine – On investit carrément les lieux depuis qu'on sait qu'on va se marier.[1238]

La maison parentale est investie à nouveaux frais par les fiancés : ils y arrivent non plus comme « enfants de », suivant les règles imposées par les générations précédentes, mais bien comme adultes à proprement parler, auteurs de décisions et de règles – ce qui est renforcé par le fait que, venant pour préparer le mariage, ce sont eux qui organisent le calendrier des activités quand ils sont dans la maison.

La néolocalité participe aussi à réorienter les relations familiales, mais d'une autre façon : elle implique que l'effort de déplacement soit fait par la famille à l'occasion de la cérémonie et non par les fiancés pendant la préparation. Ainsi, Franck et Léonie, tous deux originaires de La Martinique, ont choisi de faire leur mariage à Corton, en métropole, à 350 kilomètres de leur ville de résidence, Chambertin. Alors que je leur demande pourquoi ils ont fait ce choix, Léonie me répond :

Léonie – La Martinique c'est loin. [Rires] Donc ça nous revient plus cher, et comme c'est notre mariage, on aime bien l'idée de tout faire nous-mêmes. […]

Franck – Mais bon… On se marie hein ! C'est eux qui font l'effort ![1239]

Dans le choix de la néolocalité se révèle ainsi une volonté de se présenter comme un noyau conjugal ou familial ayant sa propre cohérence et stabilité, et devant être découvert et appréhendé comme tel par les autres. Le fait de pouvoir choisir entre un mariage uxorilocal ou néolocal a par ailleurs pour effet de conduire les fiancés à donner du sens à ce choix. L'uxorilocalité permet de marquer son appartenance à une tradition familiale longue, de se sentir faire partie d'une histoire partagée en réinvestissant les lieux qui la symbolisent. C'est notamment ce qu'évoque Sylvia, qui souhaitait que la réception suivant son mariage ait lieu dans le manoir de ses grands-parents au Pouilly – ce qui n'a pu avoir lieu, faute de place :

[1238] Entretien semi-directif de trois heures et demie, réalisé en avril 2015 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, chez eux, à Chambertin.

[1239] Entretien semi-directif de deux heures et demie, réalisé en avril 2016 auprès de Franck et Léonie, chez eux, à Chambertin.

Sylvia – Ma tante s'est mariée là-bas, je sais pas, pour moi c'était hyper symbolique de me marier là-bas.[1240]

La néolocalité permet par contraste au couple de construire ses propres symboles, d'associer à certains lieux une signification qui les excède, en les faisant incarner un aspect de leur existence.

Franck – Et puis y'a surtout le fait, moi ça a une symbolique là-bas, l'église. C'est là où ma foi a explosé un petit peu, quand je suis revenu ici. […]
Léonie – Six heures de train, toutes les six semaines, c'est une chouette période quoi ! Donc ça a du sens de se marier là-bas en fait.
Franck – Ouais, ça va devenir, c'est déjà, ça va encore plus devenir un symbole pour nous. Un symbole pour notre couple quoi.[1241]

La symbolique portée par un lieu – qu'elle renvoie à l'histoire de la famille ou à l'histoire individuelle – est donc centrale dans l'organisation spatiale du rituel. Comme on l'a déjà mis en évidence pour les objets convoqués à l'occasion du mariage, le lieu est supposé refléter certaines facettes de soi : son appartenance à une lignée familiale plus vaste, son parcours singulier, des valeurs partagées par le couple. À travers la localisation du mariage, il s'agit donc aussi de déterminer ce qu'on choisit de montrer de soi, ce qu'on veut faire ressortir de sa vie – c'est-à-dire de personnaliser la cérémonie[1242].

2.2 Choisir un lieu d'exception : investissement d'un cadre de « rêve » et spectacularisation du rituel

Pourtant, dans le choix du lieu, le critère symbolique demeure subordonné à un critère beaucoup plus décisif – et qui tend moins vers la différenciation et la singularisation de la cérémonie que vers son uniformisation : sa qualité esthétique. Si la dimension signifiante du lieu est importante, elle est minorée au profit de son aspect extérieur, de sa capacité à rendre possibles de belles photographies. Sylvia et Marc Antoine ont par exemple choisi, en dépit de leur volonté de s'ancrer dans une tradition longue, de se marier dans une autre église que l'église familiale à cause de l'aspect de cette dernière – suscitant par-là de vives réactions parmi leurs proches :

[1240] Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en janvier 2015 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, dans un bar de Chambertin, à côté de l'église.

[1241] Entretien semi-directif de deux heures et demie, réalisé en avril 2016 auprès de Franck et Léonie, chez eux, à Chambertin.

[1242] On se trouve ici face à une conception de l'esthétique relativement partagée : comme le met en valeur Jean-Marie Schaeffer, l'art et l'esthétique sont globalement associés à l'idée qu'il faut que l'œuvre « exprime » le « moi artistique », qu'elle représente son auteur, qu'elle reflète son originalité. (J.-M. SCHAEFFER, « Originalité et expression de soi », *Communications*, vol. 64, nº 1, 1997, p. 89-115) De ce point de vue, il est donc possible de dire, de manière un peu analogique, que les fiancés se font ici les artistes de la mise en scène de leur mariage.

Marc-Antoine – Ça aurait dû être dans l'église du village. Où il y a la maison des grands-parents. Mais…
Sylvia – Mais elle est moche en fait.
Marc-Antoine – Là, c'est vrai, elle est moche. Ça c'est moi qui ai dit « non, ça je peux pas ». Pourtant, c'est l'église où a été baptisé…
Sylvia – … mon frère, mes cousins, et mariés mon oncle et ma tante. Donc pareil c'était hyper important.
Marc-Antoine – Donc l'église c'était important et symbolique pour eux. Mais là j'ai quand même dit non : « c'est moche, j'aime pas, c'est pas possible ». Donc on a trouvé une autre église pas très loin et qui est beaucoup plus belle. [Rires] Ça aussi c'est pas facile à annoncer aux parents. Enfin aux beaux-parents pour moi. […] Ni à l'oncle et la tante. [Rires]
Sylvia – Toi t'avais dit : « on n'a pas choisi celle-là parce qu'elle est moche ».
Marc-Antoine – Ouais, en me rappelant au moment où je le disais que c'était là où elle s'était mariée. [Rires] Bon, elle a pas relevé ![1243]

La « beauté » du lieu, sa capacité à constituer un décor adéquat pour des photographies, sa dimension pittoresque, historique ou extraordinaire constituent autant d'éléments qui orientent le choix de l'église et du lieu de réception. Xavier et Stéphanie ont ainsi visité plus de trente églises dans la région de Musigny, avec deux critères exclusivement esthétiques : « On regardait s'il y avait un cimetière devant la porte de l'église, et puis si c'était le cas, on se barrait et on repartait à la suivante. Les églises désaffectées, pareil, suivante[1244] ». Sylvia et Marc-Antoine opèrent eux-mêmes le rapprochement entre le lieu de réception et un décor de cinéma :

Marc-Antoine – Ce château est immonde.
Sylvia – Enfin, « immonde »… C'était un château de film genre…
Marc-Antoine – Bah c'est un gros truc majestueux moyenâgeux, sauf que c'était délabré, trop d'arbres, des corbeaux morts, des douves.
Sylvia – Ouais, c'était un peu Hitchcock quoi !
Marc-Antoine – Jamais de ma vie je me marie là-dedans ! […] Et juste après, je crois c'est directement dans la foulée, on a fait le trajet de retour, on l'a fait dépités en disant « ohlala, c'était horrible », en fait on allait vers le deuxième château, Vosne-Romanée.

[1243] Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en janvier 2015 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, dans un bar de Chambertin, à côté de l'église.

[1244] Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en mai 2015 auprès de Xavier et Stéphanie, chez eux, à Chambertin.

> *Sylvia* – Qui est celui qu'on a choisi, et qui est un château Renaissance, enfin, rien à voir comme style.[1245]

Ces considérations mènent à juger les lieux du mariage à partir de leur capacité à devenir de bons décors pour la cérémonie et les photographies qui en seront faites – et donc, en fait, à les évaluer à partir de représentations préalables ou images types du mariage, fournies par les sites internet, les émissions de télévision ou la participation à d'autres mariages. Cela conduit dès lors à investir des lieux somme toute assez stéréotypés[1246], représentant la tradition et l'histoire, connotant le luxe tout en ayant un caractère pittoresque, si possible associés à de la verdure[1247] (voir Figure 31, Figure 33, Figure 32).

IMAGE SOUMISE AU DROIT D'AUTEUR

Figure 31 - Capture d'écran des résultats obtenus sur Google image à partir des mots clés "choisir son lieu de mariage". Page consultée le 16 août 2018

[1245] Entretien semi-directif de trois heures et demie, réalisé en avril 2015 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, chez eux, à Chambertin.

[1246] Un autre élément permet de comprendre le fait que les lieux de mariage se ressemblent beaucoup d'une cérémonie à l'autre : peu d'espaces présentent la caractéristique de pouvoir accueillir plus de 100 personnes. Cet élément permet donc, entre autres, de comprendre que châteaux et hôtels particuliers soient des lieux de prédilection pour les mariages.

[1247] Alors que je demande à Franck et Léonie pourquoi ils ont choisi de ne pas se marier à Chambertin, ils s'exclament : « *Léonie* – Y'a pas assez de verdure ! *Franck* – Ouais. [Rires] – *Léonie* – C'est vraiment esthétique en fait. » (Entretien semi-directif de deux heures et demie, réalisé en avril 2016 auprès de Franck et Léonie, chez eux, à Chambertin) On retrouve exactement la même idée dans un échange avec Aurélie : « C'est le côté extérieur. Nature. Le soleil. C'est surtout le soleil, la luminosité en fait. […] Alors si on pouvait se rapprocher, enfin, si y'avait un lac, quelque chose comme ça, un petit cours d'eau, ce serait aussi parfait, parce que j'aime beaucoup l'eau aussi. On aime la mer en général, mais avant d'avoir la mer à Chablis… ! [Elle rit] Voilà. Mais un cours d'eau ce serait sympa, mais au moins la végétation. » (Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en juin 2015 auprès d'Aurélie et sa mère, à mon domicile)

IMAGE SOUMISE AU DROIT D'AUTEUR

IMAGE SOUMISE AU DROIT D'AUTEUR

Figure 33 - Le moulin loué pour leur réception par Xavier et Stéphanie, septembre 2015. Archives personnelles des fiancés (tous droits réservés)

Figure 32 - Le château loué pour le mariage de Sylvia et Marc-Antoine, juillet 2015. Archives personnelles des fiancés (tous droits réservés)

Apparaît ainsi une sorte de paradoxe : les lieux du mariage doivent posséder des caractéristiques qui les distinguent des espaces de vie habituels, mais ils ne doivent pas déparer par rapport à l'image que chacun se fait du décor type du mariage. S'ils détonnent par rapport aux espaces du quotidien, ils ont en même temps les caractéristiques du « cliché », au double sens de lieu commun ou stéréotype et de décor rendant possible un bon cliché, une belle photographie. On trouve cette double idée dans la formulation de Bouchet :

> Comme dans toute situation théâtrale, le souci de jouer cette action "*dans un monde différent",* de mettre en scène et d'organiser le mariage à la campagne, au bord de la mer, dans une abbaye provençale, dans un moulin ou dans un manoir du XVIIe siècle est manifeste parmi la clientèle des deux boutiques parisiennes[1248].

Le fait que Bouchet souligne, d'une part, que les lieux de mariage se caractérisent par leur différence par rapport au monde de la vie quotidienne, mais qu'elle décrive, d'autre part, cinq types de lieux que nous avons nous-même retrouvé tout au long de notre terrain, montre que le lieu choisi pour le mariage est, tout en même temps, *lieu d'exception* et *lieu commun*. En ce sens, comme le met en évidence l'auteure, il présente des similarités avec un décor de théâtre : il est un « monde différent », il marque une rupture et un décalage par rapport au cadre spatial de l'action ordinaire et signifie ainsi le statut singulier des actions se jouant pendant la cérémonie ; il est à la fois évocateur et un peu cliché, pour rendre possibles une localisation, une compréhension et une reconnaissance intuitives du sens de la scène qui se joue.

En effet, châteaux, moulins et manoirs ne sont pas des lieux anodins : ce sont des cadres bucoliques, largement investis par la littérature, le cinéma, la peinture. Ils sont ainsi associés à une certaine représentation de l'amour et ils connotent une certaine atmosphère. Convoquer ces lieux dans le cadre du mariage, c'est donc les utiliser comme des décors signifiants, renvoyant à un imaginaire partagé qui a une influence sur la forme des actions qui y seront réalisées. L'esthétique des lieux du mariage les fait fonctionner comme des signes renvoyant à un temps passé mythifié par l'art, à une atmosphère signifiante qui implique certains schémas d'actions plutôt que d'autres. Cela est palpable dans la manière dont Aurélie, qui avait initialement

[1248] C. BOUCHET, « La "fabrication" de la mariée », *op. cit.*, p. 630.

choisi de faire son mariage aux Canaries avant de décider de se marier dans la commune où elle et Marc-Jérôme vivent, articule le choix du lieu à l'esthétique globale du mariage. Elle m'explique qu'elle a choisi pour thème de son mariage l'expression créole « en temps longtemps », qui signifie « autrefois », et qu'elle a décidé, pour signifier son thème, d'imprimer les faire-part sur du papier vergé :

> *Aurélie* – Donc vergé, ancien, donc dans une grande enveloppe, et scellée à la cire avec un sceau qu'on a acheté à Versailles, c'est le sceau de Louis XIV. Voilà, on a fait l'enveloppe comme ça, et donc du coup, le thème transpire à travers le faire-part. Voilà, avec un côté ancien, avec une écriture anglaise, etc. […] Bon tu vois, si j'avais été aux Canaries, j'aurais pas fait du tout le même faire-part. Quand même dans l'ambiance un peu élégant, mais il y aurait pas eu le cachet de cire – peut-être pas de la cire, mais différente, avec un côté un peu plus tropical, parce c'est sur une île…[1249]

Ce que montre ici Aurélie, c'est que l'esthétique du lieu constitue un critère pour déterminer ce qu'il est approprié d'y faire, ce qui crée une cohérence d'ensemble entre le décor et les actions qui s'y déroulent. La localisation du mariage n'est donc pas qu'un problème spatial : elle a ensuite un effet sur les choix effectués, de la mise en page du faire-part au thème général du mariage, du menu commandé pour le repas – on ne fait pas un buffet dans un château à Versailles – aux animations qui sillonneront la fête – le cadre d'un château se prête peu au jeu de la jarretière. Aurélie souligne ainsi que le choix du château et son association au thème « en temps longtemps » ont participé à déterminer l'organisation des animations par les invités :

> *Aurélie* – Au départ, quand je commençais à parler de l'organisation du mariage, je parlais d'une appellation qu'on dit « en temps longtemps », donc c'est une expression créole qui veut dire « autrefois ». Donc quand même les invités – enfin, en tout cas le cercle rapproché – avaient en tête qu'on voulait quelque chose d'autrefois. Mais sans préciser particulièrement. Et c'est certainement pour ça qu'ils ont... Et voilà, maintenant je remets pourquoi ils ont trouvé la danse ! Il y a eu une danse antillaise. [...] Donc traditionnelle, qui s'appelle Gwo Ka, et donc voilà, c'était ancestral par rapport à notre culture. Le lieu est historique. Voilà.[1250]

Le lieu participe ainsi à la mise en place d'une atmosphère au sens fort : il met en scène une certaine époque ou un temps mythifié, impose une certaine gestion de la temporalité, crée une ambiance visuelle particulière et détermine un réseau d'actions considérées comme corrélées au lieu. En ce sens, la dimension évocatrice des lieux de mariage les apparente à ce que Bakhtine désigne, dans le champ de l'analyse littéraire,

[1249] Entretien semi-directif d'une heure, réalisé en décembre 2015 auprès d'Aurélie, sur son lieu de travail, à Chablis.
[1250] Entretien semi-directif d'une heure, réalisé en décembre 2015 auprès d'Aurélie, sur son lieu de travail, à Chablis.

sous le nom de « chronotope ». Ce concept désigne une fonction de l'espace romanesque, qui matérialise et ordonne une temporalité et un type d'action. Le chronotope est un lieu permettant de rendre manifeste la coupure entre le monde représenté et le monde représentant, en faisant des lieux autre chose que des cadres spatiaux de l'action, mais des signes dont la forme détermine une certaine articulation entre temps, espace et action[1251] – et, à ce titre, bien que le concept ait été élaboré par Bakhtine pour analyser l'espace romanesque, il est possible d'étendre son champ d'application au décor de théâtre[1252].

On voudrait donc ici faire l'hypothèse que l'espace du mariage présente un certain nombre de caractéristiques qui l'apparentent à un décor de théâtre. Dans le cadre de la célébration, les époux mobilisent des lieux hors de l'ordinaire, qui se distinguent des espaces habituellement parcourus et singularisent l'événement. Ces lieux présentent par ailleurs la particularité d'être très évocateurs : les types d'espace convoqués dans le cadre du mariage sont empruntés à une culture artistique et littéraire partagée, qui leur a associé une valeur chronotopique – c'est-à-dire que ce sont des espaces qui connotent un temps et un type d'action particulier et mettent ainsi en forme une atmosphère générale. Cette similarité ou analogie entre l'espace de la célébration et le décor de théâtre participe à spectaculariser le temps du rituel, c'est-à-dire à le distinguer de la vie courante, à le placer hors de l'ordinaire. Pour autant – et c'est pour cette raison qu'on parle ici de *spectacularisation*[1253] et non de spectacle –, l'espace du mariage ne saurait être confondu avec un décor de théâtre : à la différence de ce dernier, conçu pour être susceptible d'une utilisation répétée – la performance théâtrale se caractérisant par sa répétabilité[1254] –, l'espace du mariage présente la particularité de n'être constitué comme tel que par l'actualisation nécessairement unique du rituel.

[1251] Cela est palpable dans l'analyse que Bakhtine propose de la ville de province chez Flaubert : la ville romanesque n'est pas un reflet ou une représentation de la ville réelle, elle fonctionne comme une incarnation d'un type de temps et d'action singulier. « Une telle ville est le lieu du temps cyclique de la vie quotidienne. Il ne s'y passe aucun événement, rien que la répétition de "l'ordinaire". Le temps y est privé de son cours historique progressif. » (M. BAKHTINE, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1987, p. 388) Voir, plus généralement : *Ibid.*, p. 384-394.

[1252] Dans son analyse de l'espace théâtral, Anne Ubersfeld met en effet en évidence que l'espace théâtral est un « espace-temps », qui articule une certaine extension à une certaine temporalité ; elle souligne aussi qu'il n'a pas seulement une valeur iconique – au sens où il serait une image fidèle du monde – mais plutôt un « *principe d'organisation des signes* ». Sous tous ces aspects, l'espace théâtral s'apparente donc profondément à un chronotope. (A. UBERSFELD, *Lire le théâtre. II L'école du spectateur*, Paris, Belin, 1996, p. 49-105)

[1253] Par ce terme on entend ainsi désigner un processus par lequel la célébration du mariage emprunte un certain nombre de ses caractéristiques au spectacle. Néanmoins, ce n'est jamais qu'un phénomène d'emprunt : si la célébration tend ainsi à s'en rapprocher, elle ne se confond jamais avec un simple spectacle – dont elle se distingue par le fait qu'elle ne repose pas sur un simple jeu ou sur une logique de *mimesis*. Sur ce point, voir notamment : M. HOUSEMAN, « Vers un modèle anthropologique de la pratique psychothérapeutique », *op. cit.*, p. 299-300.

[1254] Comme le souligne Schechner, la performance se caractérise par sa capacité à reproduire ou répéter un comportement : « La performance dans le sens de comportement restauré signifie qu'elle n'a jamais lieu pour la première fois, mais toujours pour la seconde fois et jusqu'à la énième fois : un comportement redoublé. » (R. SCHECHNER, *Performance studies: an introduction*, London, Routledge, 2002, p. 33, cité et traduit par J. FERAL, « De la performance à la performativité », *Communications*, vol. 92, n° 1, 2013, p. 213)

2.3 « Emmenez-moi au bout de la terre[1255] » : créer un lieu isolé

Si l'espace du mariage peut être analysé à partir d'une analogie avec le décor de théâtre, celle-ci n'épuise pas la spécificité de la spatialisation rituelle. Mettre en évidence les logiques propres à la spectacularisation permet de montrer que l'espace ne constitue pas qu'un cadre neutre pour l'action : les lieux possèdent un certain nombre de caractéristiques, de qualités, qui orientent la forme que peuvent prendre les actions qui s'y déroulent et qui constituent une atmosphère particulière, qui donne au mariage un caractère un peu exceptionnel. Reste que, par contraste avec le spectacle ou la performance, le mariage ne peut et ne doit être rejoué : dans le contexte catholique, il est un événement nécessairement unique. On voudrait donc maintenant s'intéresser aux logiques qui constituent l'espace du mariage comme un espace unique, non susceptible d'être utilisé ou investi pour d'autres occasions. Pour ce faire, on propose de changer de prisme d'analyse : plutôt que de focaliser la description sur les caractéristiques symboliques ou esthétiques des lieux du mariage, on voudrait les envisager à partir de la manière dont ils sont mis en rapport ou connectés aux espaces de vie quotidiens[1256]. En effet, les lieux du mariage présentent la particularité d'être facilement pénétrables[1257] et pourtant difficiles à rejoindre. Si une analyse des caractéristiques propres aux espaces du mariage montre qu'ils sont, en droit, absolument accessibles, une analyse de leur position relationnelle par rapport aux espaces de la vie quotidienne fait pourtant apparaître que ce sont des espaces isolés, qui requièrent investissements et efforts pour pouvoir être rejoints. Ainsi, lorsqu'on met en regard les coordonnées spatiales des lieux du mariage et les adresses des invités ou des fiancés, on est frappé de constater que la localisation de l'événement implique que, pour y participer, il est nécessaire de réaliser d'importants trajets. On voudrait désormais s'intéresser à la nature de ces déplacements, et ce, en nous fondant sur l'étude de cartes réalisées à partir des déplacements impliqués par le mariage de trois couples[1258]. Faut-il dire, comme le fait Schechner à propos des trajets qui mènent au théâtre, que ces déplacements sont

[1255] Charles Aznavour, Emmenez-moi (1967).

[1256] On se propose ainsi d'envisager ces lieux à partir d'une étude de ce que l'analyse spatiale appelle la « localisation » en son sens topologique, c'est-à-dire comme une situation spatiale envisagée de manière relationnelle – la qualification du lieu dépendant alors intrinsèquement des types de rapports qu'il entretient à d'autres lieux. Voir : D. PUMAIN et T. SAINT-JULIEN, *Analyse spatiale : Les localisations [Tome 1]*, Paris, Armand Colin, 2010. Nous devons à la géomaticienne Juliette Morel ces réflexions épistémologiques sur la question du lieu et de l'espace, ainsi que les cartes produites pour rendre compte des logiques spatiales propres au mariage (voir notamment : J. MOREL et D. LE ROUX, « L'espace, acteur du mariage », dans *Prendre position. Métissages disciplinaires et professionnels autour des questions spatiales*, Strasbourg, à paraître).

[1257] En droit, ce sont des espaces fondamentalement ouverts : on doit pouvoir entrer dans l'église et la mairie où a lieu la cérémonie à tout instant, et de nombreux espaces publics, comme les parcs ou les parvis des églises, sont investis.

[1258] Dans le cadre de mon enquête de terrain, j'ai pu suivre sur la durée la préparation de trois couples, qui m'ont également communiqué la liste de leurs invités. Tous avaient adopté la même méthode : pour faciliter l'envoi des faire-part et des remerciements, les couples avaient créé un tableur Excel, comprenant la liste des invités classés par famille (les amis du couple étant isolés), leur adresse, le nombre de personnes par foyer ainsi que les éléments de la fête auxquels ils étaient invités à participer (vin d'honneur, dîner, brunch). Les cartes présentées dans les pages qui suivent ont été réalisées à partir de la compilation des données de ces tableurs.

des procédures et des pratiques qui encadrent l'événement et le différencient du champ du quotidien[1259] ? Ou bien faut-il admettre que ces trajets sont une partie de l'événement lui-même, en sont la matière ?

Le fait qu'une importante proportion des mariages catholiques soit caractérisée par son uxorilocalité[1260] a pour effet que le lieu du mariage n'est pas le lieu de vie des fiancés. Sylvia et Marc-Antoine ont par exemple choisi de se marier à environ 280 kilomètres de leur domicile ; Stéphanie et Xavier se sont unis à environ 220 kilomètres de chez eux. Une telle distance entre les lieux du mariage et les domiciles des fiancés oblige ainsi ces derniers à investir, l'espace de quelques jours, d'autres lieux de vie. Sylvia et Marc-Antoine ont ainsi passé quelques nuits dans le manoir des grands-parents de Sylvia, avant de rejoindre le château loué pour la réception, où ils ont passé les nuits du vendredi et du samedi. De leur côté, Stéphanie et Xavier ont choisi de s'installer presque une semaine chez les parents de Stéphanie – à l'exception de la nuit du samedi, passée dans un hôtel réservé pour l'occasion. L'analyse des adresses des invités permet par ailleurs de mettre en évidence que les futurs époux ne sont pas les seuls à ne pas habiter à proximité des lieux de mariage. Dans le cas du mariage de Sylvia et Marc-Antoine, de nombreux invités venaient du Brésil et des États-Unis, si bien que des chambres du manoir et du château avaient été mises à leur disposition. Par ailleurs, et plus généralement, comme seulement 1,9 % des invités habitaient aux alentours du lieu du mariage, la grande majorité des participants à la cérémonie ne pouvait rentrer chez elle et avait dû louer un hébergement dans les environs (voir Figure 34). On retrouve les mêmes caractéristiques dans le cas du mariage de Stéphanie et Xavier : seuls 13% des invités habitaient la ville où avait lieu la cérémonie (ou ses alentours), si bien que la majorité d'entre eux ne pouvait pas, à l'issue de la cérémonie, rejoindre leur domicile (voir Figure 35).

L'étude des flux de déplacements associés aux mariages uxorilocaux montre ainsi que le lieu de la cérémonie est isolé et différencié par rapport aux espaces de vie quotidiens des participants, d'une manière qui n'est pas seulement symbolique, mais aussi kilométrique. En ce sens, la localisation du rituel a des effets concrets. Elle parasite toute possibilité de s'engager dans des activités qui ne seraient pas directement liées au mariage : l'isolement relatif des lieux par rapport aux espaces de vie empêche de revenir à ses activités quotidiennes. Dans la mesure où les fiancés privilégient les lieux bucoliques pour leur union, le mariage se déroule souvent dans des espaces enclavés de la campagne, dans des salles ou des châteaux dédiés à la fête,

[1259] « En marge du spectacle, un certain nombre d'observations, de pratiques et de rituels extraordinaires précèdent et suivent le spectacle. Le cérémonial commence sur le trajet menant au quartier des théâtres et se poursuit aussi à l'intérieur du bâtiment […] : toutes ces étapes, dont les procédures varient d'une culture et d'un événement à l'autre, encadrent et définissent la performance. La fin du spectacle et le départ du théâtre donnent aussi lieu à un cérémonial : des applaudissements ou une manière formelle de mettre fin à la performance et d'effacer la réalité du spectacle pour rétablir à sa place la réalité de la vie quotidienne. […] Peu d'études ont été consacrées à la manière dont à la fois les spectateurs et les interprètes approchent et quittent la performance : comment des publics particuliers se rendent-ils au spectacle et entrent-ils dans l'espace de la performance, comment quittent-ils l'espace, quels sont les liens entre le rassemblement/la dispersion et la préparation/le refroidissement ? » (R. SCHECHNER, *Performance. Expérimentation et théorie du théâtre aux USA*, A. Cuisset et M. Pecorari (éd.), Montreuil-sous-Bois, Éditions théâtrales, 2008, p. 94)

[1260] Sur l'année de préparation 2015-2016, par exemple, 58 % des 36 mariages préparés à Chambertin n'étaient pas néolocaux (50% étant célébrés dans le reste de la métropole, et 8% hors de la métropole). De tels chiffres étaient par ailleurs relativement exceptionnels, puisque, par rapport à 2014-2015, les mariages célébrés à Chambertin avaient augmenté de 18% : il apparaît ainsi que l'uxorilocalité est une tendance largement dominante. Sur ce point, voir l'annexe 9.

sortes de non-lieux qui n'ont d'autre fonction que d'accueillir les réceptions, ce qui participe à enrayer toute velléité de s'engager dans une autre activité que le mariage lui-même. De plus, la localisation du mariage oblige à investir collectivement de nouveaux espaces de vie : comme le montrent les exemples des mariages de Sylvia et Marc-Antoine ou Stéphanie et Xavier, les fiancés sont amenés à devoir vivre plusieurs jours avec des membres de leur famille, ou leurs témoins. La vie collective elle-même est donc organisée par le rituel : ce sont moins les affinités qui président à l'organisation de groupes que des contraintes spatiales. En ce sens, il apparaît que la localisation du mariage a des conséquences relationnelles et pratiques : elle implique de longs et coûteux trajets pour se rendre au mariage, elle suppose de ne pas pouvoir revenir à ses activités quotidiennes durant le temps de la célébration, et elle oblige à vivre et à faire collectif avec des personnes avec qui on n'a pas nécessairement l'habitude de vivre.

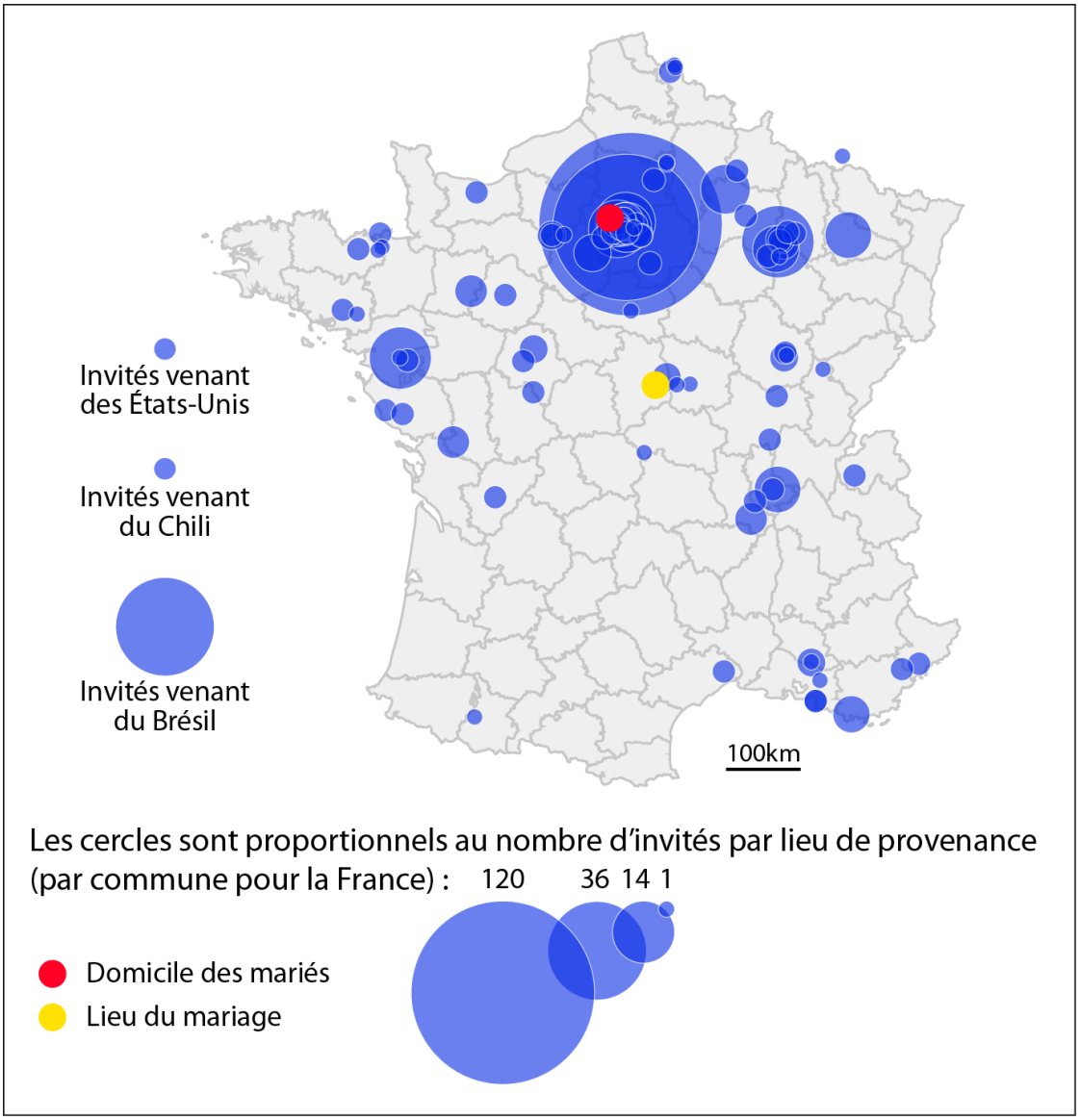

Figure 34 - Provenance des invités du mariage de Sylvia et Marc-Antoine en juillet 2015. Source : données issues de l'enquête de terrain ; cartographie : Juliette Morel (tous droits réservés)

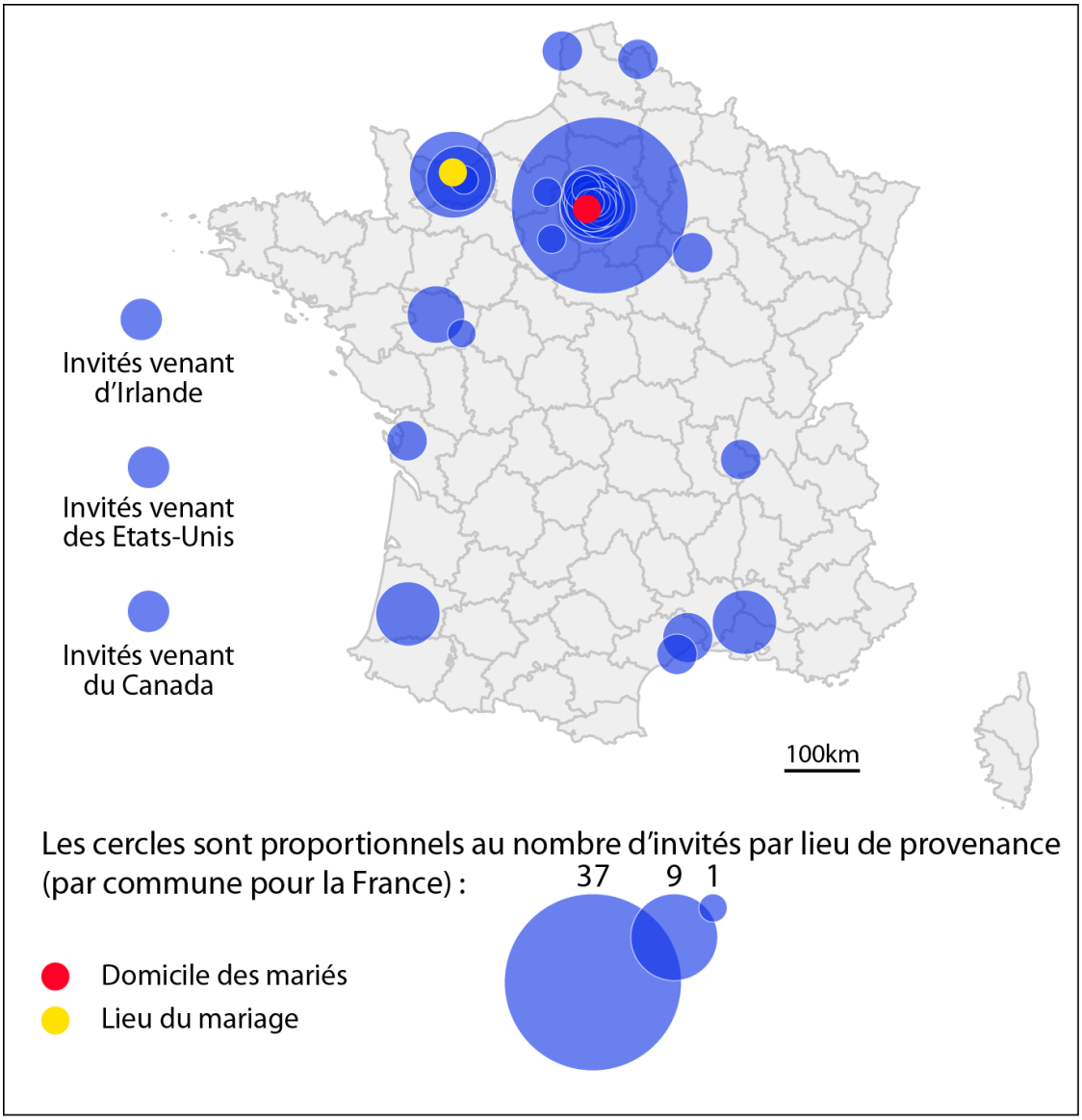

Figure 35 - Provenance des invités du mariage de Xavier et Stéphanie en septembre 2015. Source : données issues de l'enquête de terrain ; cartographie : Juliette Morel (tous droits réservés)

Dans le cas des mariages néolocaux, si l'engagement des fiancés dans la cérémonie n'est pas conditionné par un premier trajet fondateur qui vient, par sa matérialité et sa temporalité, couper l'espace du rituel de l'espace de la vie quotidienne, les déplacements faits par les invités gagnent souvent en importance[1261]. C'est notamment le cas pour le mariage d'Aurélie et Marc-Jérôme, où moins de 40% des invités habitaient dans des départements limitrophes de celui où habitaient les époux, et moins de 10% habitaient dans le même département que les fiancés – alors même que 45 % des invités venaient de

[1261] Les villes où nous avons mené cette recherche présentent en effet la particularité d'appartenir à un département où, en 2013, la part de personnes arrivées dans un nouveau département de résidence est supérieure à 45 %, faisant ainsi partie des départements français où cette proportion est la plus importante. (voir : INSEE ANALYSES CORSE, « La croissance de la population portée par l'excédent migratoire », sur *Insee Analyses*, https://www.insee.fr/fr/statistiques/2553590#tableau-Figure_2, 2017) Parce que les entourages familiaux sont peu ancrés dans ces départements d'établissement, on comprend l'importance des trajets pour rejoindre ces mariages néolocaux.

Guadeloupe, et plus de 50% des invités avaient traversé l'océan Atlantique pour se rendre au mariage (voir Figure 36).

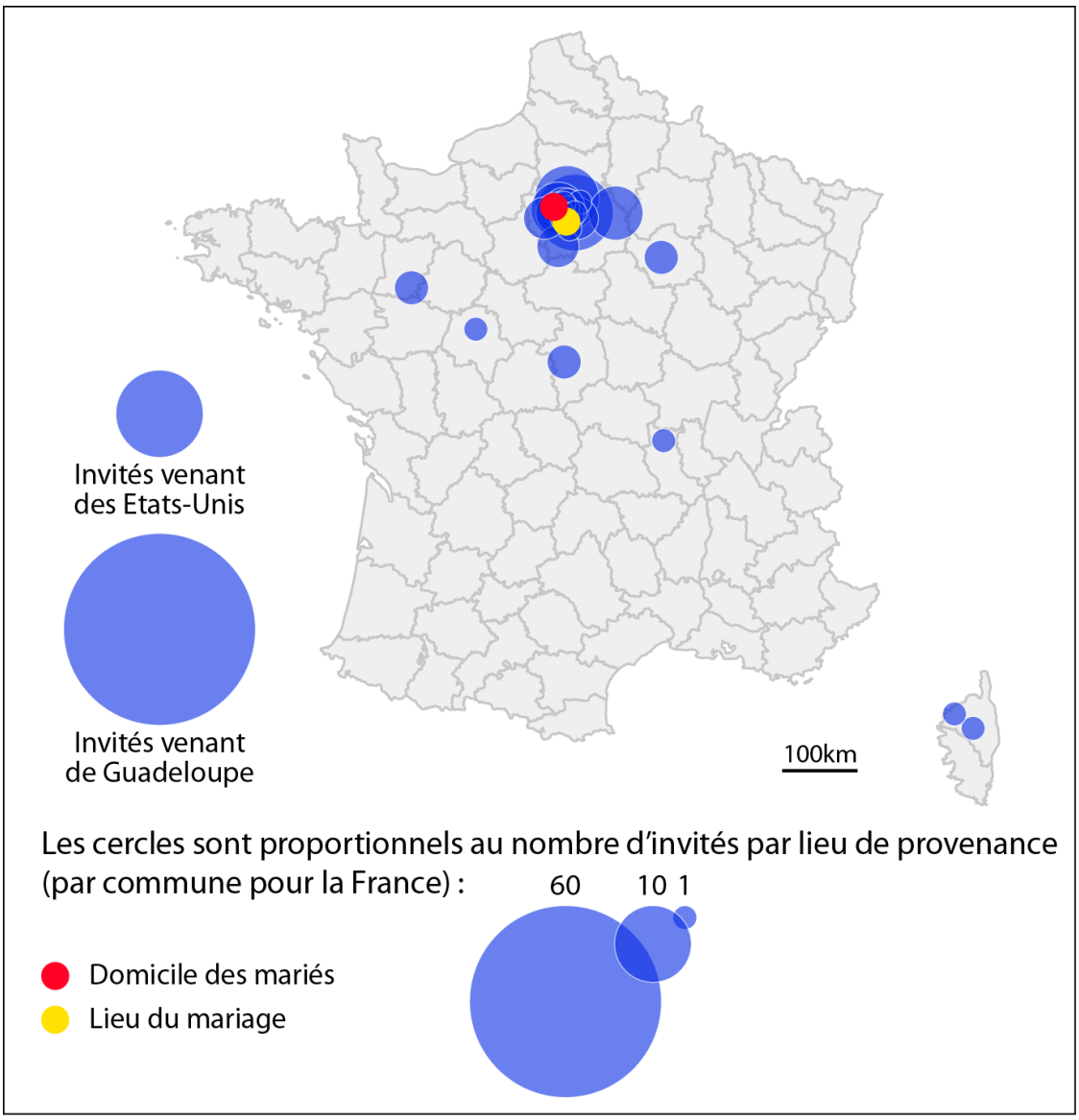

Figure 36 - Provenance des invités du mariage d'Aurélie et Marc-Jérôme en août 2015. Source : données issues de l'enquête de terrain ; cartographie : Juliette Morel (tous droits réservés)

Comme il apparaît ici sur les cartes, les membres de la famille ou les amis peuvent venir de très loin – et dans ce cas, le couple a la charge d'organiser la vie collective dans les jours qui précèdent et suivent le mariage. Aurélie et Marc-Jérôme avaient par exemple loué une maison pour que le père d'Aurélie, venu de Guadeloupe, puisse s'y installer une semaine avant le mariage et y réunir toute la famille. Le soir de la cérémonie, le couple avait réservé un hôtel particulier, l'hôtel Richelieu, où avait lieu le dîner, et où l'ensemble des chambres avaient été réservées pour la famille. Finalement, parce que, dans le cas des mariages néolocaux, la cérémonie se déroule loin des lieux de vie des familles, la spatialisation de l'événement implique là encore une vie collective d'une nature particulière pendant plusieurs jours.

Une analyse de la localisation des mariages met ainsi en évidence que les déplacements qui permettent de rejoindre la ville des festivités participent à isoler celle-ci : si rien n'empêche, à proprement parler, de rejoindre les lieux du mariage qui se caractérisent par leur ouverture, ces derniers demeurent difficiles d'accès parce que leur localisation génère de nombreuses contraintes concrètes. D'une part, la commune de résidence et la commune de la cérémonie sont suffisamment éloignées pour que le trajet les reliant fonctionne comme un moment liminaire, ou comme un seuil[1262]. Ainsi, le trajet matérialise le passage d'une situation à une autre, et devient une sorte de sas entre la sphère de la vie quotidienne et celle du mariage[1263]. D'autre part, l'isolement relatif des lieux de mariage implique un changement de mode de vie concret. D'un côté, les futurs époux sont amenés à vivre avec de nombreuses personnes qui n'appartiennent pas nécessairement à leur réseau relationnel quotidien – famille proche ou lointaine, témoins, amis de la famille, etc. De l'autre, les invités du mariage, amenés eux aussi à investir un espace commun à l'occasion du mariage, investissent un réseau relationnel distinct de leur réseau habituel. Ces éléments, loin d'être périphériques, favorisent l'émergence de tensions ou de nouvelles relations qui imprègnent de manière forte la texture émotionnelle des relations et les souvenirs du mariage[1264]. Ainsi, lorsque je demande à Xavier de me raconter comment s'est passé le mariage, il commence par m'expliquer que les trois jours précédant l'arrivée de ses parents, il était « exécrable » :

> *Xavier* – Un rien m'irritait. Et la mère de Stéphanie qui, bon, est comme elle, qui parle un peu trop, qui répète tout ce qu'on dit, qui, parfois, est un peu difficile à vivre, eh ben je l'ai rembarrée plus d'une fois. […] Donc j'ai eu trois jours avant que mes parents arrivent qui étaient un peu… délicats.[1265]

[1262] La liminarité désigne une situation de marge. Suivant en cela l'idée de Van Gennep selon laquelle les rites de passage impliquent des séquences rituelles liminaires qui rendent possible la séparation d'un groupe puis l'agrégation à un nouveau groupe, Victor Turner fait de la liminarité un espace social singulier, de marge, à partir duquel il est possible de réinvestir la communauté à nouveaux frais (V. W. TURNER, *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, Presses universitaires de France, 1990, p. 126) La liminarité caractérise ainsi les marges qui produisent des effets de seuil.

[1263] On retrouve une idée similaire chez Bouchet, qui mobilise, elle, la notion d'« écart » avec le lieu de vie habituel du couple. Voir C. BOUCHET, « La robe "fait" la mariée », *op. cit.*, p. 130.

[1264] Sylvia avait ainsi décidé d'organiser un repas supplémentaire un soir avant le mariage pour accueillir sa famille brésilienne, gardant un souvenir vif du mariage de son frère. Celui-ci avait eu lieu en Argentine et des repas supplémentaires avaient été organisés pour tous les invités venant de loin, faisant du mariage l'occasion d'une socialisation particulière qui avait durablement imprégné les émotions et les souvenirs de Sylvia : « Mon frère s'est marié en Argentine il y a deux ans […]. Et donc pour tous les Français qui sont venus de très loin, et puis après pour les Brésiliens, ils avaient organisé un petit dîner, mais c'était un peu genre "bon ben merci d'avoir fait le déplacement quoi". Et surtout vous êtes pas venus juste pour une journée. Et en fait c'était vraiment génial parce que… *Marc-Antoine* – On se retrouve, ça nous met dans l'ambiance. *Sylvia* – Du coup, on a eu l'impression que le mariage durait trois jours ou quatre, enfin je sais même plus. […] Nan, c'était quatre jours magiques quoi. Et là, en gros, ça va ressembler un petit peu – en différent parce que c'est nous qui nous marions. Mais c'est hyper cool de se dire qu'on va pouvoir avoir nos témoins et la famille très proche, on va vraiment pouvoir les avoir pendant quasiment trois jours. » (Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en avril 2015 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, à mon domicile)

[1265] Entretien semi-directif de trois heures, réalisé en octobre 2015 auprès de Xavier et Stéphanie, à mon domicile.

Il faut que Stéphanie le corrige, rappelant qu'ils sont arrivés à Musigny le mercredi et que les parents de Xavier sont arrivés le jeudi, pour qu'il prenne conscience que ce qu'il a décrit comme trois jours n'est en fait qu'une journée.

> *Xavier* – Ah ben ça va en fait !
> *Stéphanie* – Ça t'a paru si long que ça la torture ?
> *Xavier* – Bah ouais ! Parce que… Bah ouais ![1266]

De la même manière, les souvenirs qu'Aurélie conserve de son mariage sont durablement marqués par la nécessité de prendre en charge sa famille venue de loin et d'organiser la dernière semaine avant le mariage autour de ses proches :

> *Aurélie* – La semaine avant, franchement, c'était dur ! Émotionnellement, la semaine avant, ben déjà il y avait le compte à rebours, donc je pense qu'il y a une forte volonté, enfin moi j'ai tendance à vouloir faire très très bien, je veux que tout le monde s'en souvienne, je veux qu'on passe un super moment. […] Donc la semaine avant, il y a ma famille qui arrive, il y a les sollicitations, en fait, l'entourage ne se rend pas compte que… comment dire… que c'est à eux d'être là pour la mariée, et en fait c'est l'inverse qui se passe, donc je me suis retrouvée à faire les courses… [Rires] Voilà voilà. Il faisait froid. Ça je me souviens, il faisait froid.[1267]

Les discours de Xavier et Aurélie mettent ici en évidence combien la spatialisation du mariage, même à l'échelle la plus macroscopique, participe à produire des logiques relationnelles inhabituelles, qui favorisent l'émergence d'affects dont on se souvient d'autant plus qu'on ne les avait pas anticipés – Aurélie avait ainsi initialement prévu de passer une semaine sans son fiancé pour « prendre soin d'elle[1268] ». De la même manière, la localisation de l'événement conduit les protagonistes à focaliser l'ensemble de leur attention et de leurs relations autour du mariage – et donc à former une sorte de nouvelle communauté affective, dont le centre et l'origine est le couple des mariés. Cette communauté affective est certes d'abord

[1266] Entretien semi-directif de trois heures, réalisé en octobre 2015 auprès de Xavier et Stéphanie, à mon domicile.

[1267] Entretien semi-directif de deux heures, réalisé en octobre 2015 auprès d'Aurélie, sur son lieu de travail, à Chablis.

[1268] Lorsqu'elle m'avait parlé de son projet en juin, Aurélie avait expliqué qu'elle prendrait une semaine de congé avant son mariage et irait habiter chez sa mère pour ne pas voir son fiancé. Lorsqu'en juin je lui demande comment elle pense remplir sa semaine, elle me répond : « Eh ben mise en beauté, manucure… [Rires] […] Je prends soin de moi. » (Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en juin 2015 auprès d'Aurélie et sa mère, à mon domicile) Quand, en octobre 2015, deux mois après son mariage, nous en reparlons, le discours n'est plus le même : elle souligne alors combien cette semaine a été complexe d'un point de vue organisationnel et affectif. « Franchement, semaine difficile ! […] Faut prévoir que les gens soient accueillis correctement, en même temps il fallait que je m'organise pour me coiffer donc c'est ma cousine qui m'a coiffée, et j'avais des problèmes de rubans, les demandes et les requêtes de dernière minute du lieu de réception, finaliser les livrets de messe… et mon chéri que je vois pas ! [Rires] » (Entretien semi-directif de deux heures, réalisé en octobre 2015 auprès d'Aurélie, sur son lieu de travail, à Chablis)

façonnée par la logique présidant aux invitations[1269] ; mais la spatialisation du rituel, si elle ne participe pas directement à la détermination des individus qui composeront la nouvelle communauté affective du couple, agit en revanche sur les relations que les différents groupes d'invités vont tisser autour de l'union du couple et de l'expérience partagée et non itérable du rituel. D'une part, les membres de chaque famille – qu'ils se soient déjà rencontrés ou non – vont être amenés à former de nouveaux liens autour de cette alliance. D'autre part, les différents groupes d'amis vont être conduits à la fois à entrer en relation les uns avec les autres et avec la famille. Tout au long de l'année, la perspective du mariage est en effet l'occasion pour les fiancés de mettre en relation des individus qui ne se connaissaient pas nécessairement auparavant, et se rencontrent et apprennent à se lier autour de l'événement qu'est le mariage. Dans le cas de Xavier et Stéphanie, par exemple, la préparation de la célébration a été l'occasion de présenter les familles respectives : les parents de Xavier ont été invités en janvier chez les parents de Stéphanie pour un week-end, tandis que ceux de Stéphanie ont été invités chez les parents de Xavier en août pour quelques jours de vacances. Mais l'organisation du mariage a aussi été une raison pour le couple d'inviter leurs amis les plus proches – qui étaient aussi leurs témoins – dans leur famille. Parallèlement, la réalisation, avant le mariage, d'un enterrement de vie de jeune fille (EVJF) et d'un enterrement de vie de garçon (EVG) permet de mettre en relation les témoins, les amis les plus proches des fiancés et certains membres de leur famille respective, et les soude autour de la réalisation d'activités communes[1270]. Dans un tel cadre, l'isolement spatial du mariage vient parachever la construction de ce nouveau réseau relationnel dont le couple constitue le centre, en favorisant les contacts entre des individus ne se connaissant pas encore très bien.

> *Xavier* [à propos de ses parents] – Ils ont dit que c'était un très beau mariage, où on était vraiment entre nous, un beau mariage familial où au final y'avait pas de mondanité et t'étais pas obligé d'aller parler à des gens parce qu'il fallait aller leur parler et qu'au contraire tout le monde se connaissait. [...]
> *Stéphanie* – C'est pour ça aussi que c'était convivial, parce que mes parents ils étaient beaucoup, bon, ils allaient voir plein de gens, ils connaissaient déjà un peu ta famille...
> *Xavier* – Ouais, mais c'était que la famille. [...]

[1269] Comme le montrent les travaux de Maillochon sur le choix des invités, l'ensemble de ceux qui sont invités au mariage constitue un nouveau groupe, le cercle des proches : « La cérémonie de mariage n'est pas seulement une des rares occasions de rencontre entre amis et familles, mais aussi un événement au cours duquel la nature même de ces rapports se reconfigure, chacun empruntant à l'autre : certaines relations amicales sont en quelque sorte promues au rang de quasi-liens familiaux ; des liens familiaux, parfois distendus, deviennent au contraire des relations plus personnalisées. » (F. MAILLOCHON, « Le coeur et la raison. Amis et parents invités au mariage », *Genèses*, n° 83, 2011, p. 111) Voir aussi : F. MAILLOCHON, « Le coût relationnel de la "robe blanche" », *op. cit.* ; A.-M. CASTREN et F. MAILLOCHON, « Who chooses the wedding guests, the couple or the family? », *European Societies*, vol. 11, 2009, p. 369-389.

[1270] C'est notamment ce qu'évoque Stéphanie, que son EVJF avait pourtant un peu déçue : « C'était sympa, mais c'est vrai qu'on s'est pas éclatés quoi. [...] Mais tout le monde s'est bien entendu, on a tous bien discuté, tout le monde a fait connaissance, et tout. [...] Mais ouais, c'était pas le week-end de ouf où on s'éclatait quoi. Mais c'est vrai que mon objectif c'était que chacun fasse connaissance et cet objectif-là il a été bien rempli. » (Entretien semi-directif de deux heures, réalisé en août 2015, auprès de Xavier et Stéphanie, dans un café de Chablis)

Stéphanie – Mais y'avait pas de scission ! Je trouve que y'avait pas de grosse scission entre nos familles. Au contraire je trouvais que...

Xavier – Les gens allaient bien se voir.

Stéphanie – Comme nos parents se connaissaient bien, que nos frères, nos soeurs, nos témoins, ils se connaissaient tous, je trouvais qu'il y avait pas de clan...[1271]

L'isolement spatial des participants les conduit ainsi à approfondir des relations, à se retrouver et se relier autour de l'événement. Il constitue ainsi la forme d'une expérience partagée, un événement par lequel une communauté acquiert son unité[1272]. En ce sens, la spatialisation donne une épaisseur singulière à ce nouveau réseau relationnel, en liant ses membres autour du partage d'une expérience commune, si bien que, si l'invitation détermine les termes du réseau, la spatialisation, elle détermine la façon dont ils font réseau.

2.4 Logiques spatiales de la dramatisation du changement

L'étude des logiques spatiales au niveau macroscopique met ainsi en évidence une pluralité de dynamiques qui dramatisent la sortie du temps du quotidien[1273]. D'une part, la localisation du mariage contraint les participants à faire d'importants trajets qui fonctionnent comme des sortes de sas qui isolent le temps du mariage de celui de la vie quotidienne. D'autre part, l'isolement des lieux du mariage parasite le retour aux activités habituelles et fait émerger de nouvelles relations : la spatialisation du rituel conduit ainsi les participants à sortir du rythme de leurs habitudes. Sous ce double point de vue, la spatialisation rend ainsi possible l'émergence d'un contraste : le temps du mariage se donne comme distinct de la vie quotidienne, comme une sorte de parenthèse au sein du *continuum* temporel des habitudes. L'analyse des logiques spatiales au niveau macroscopique montre ainsi que, si l'espace est choisi pour des raisons esthétiques et symboliques, la spatialisation, elle, a des effets sur la mise en forme du temps : elle crée des discontinuités, isole des événements, rend palpables des changements. Mais les déplacements effectués pour rejoindre la ville du mariage ne sont pas les seuls trajets effectués à l'occasion de la célébration. Si on change d'échelle, il apparaît en effet que le mariage connecte une pluralité de lieux, entre lesquels sont élaborés des trajets, et qui scandent et délimitent ainsi comme telle chaque étape du mariage[1274]. Dans cette sous-partie, on se propose d'étudier ces déplacements pour mettre en évidence que la spatialisation de la célébration

[1271] Entretien semi-directif de trois heures, réalisé en octobre 2015 auprès de Xavier et Stéphanie, à mon domicile.

[1272] On pourrait expliciter cette idée par analogie avec la colonie de vacances : dans ce cadre aussi, les individus sont géographiquement éloignés de leurs lieux de vie et de leurs réseaux habituels. Cela favorise l'apparition de nouvelles relations, organisées et orientées par cette particularité géographique. Ces sortes de liens faibles – les enfants ne restant pas nécessairement en contact les uns avec les autres en dehors du temps de la colonie – forment une communauté affective unifiée par le partage d'une expérience commune, et susceptible de se réactualiser à l'occasion d'une nouvelle rencontre dans le même contexte.

[1273] C. BOUCHET, « La "fabrication" de la mariée », *op. cit.*, p. 636.

[1274] Les cartes présentées dans les pages qui suivent ont été réalisées à partir de données extraites d'entretiens et de la participation aux cérémonies. Les photographies qui accompagnent les cartes ont pour partie été réalisées par mes soins lors des observations des cérémonies, et pour parties été réalisées par les photographes professionnels recrutés pour l'occasion – elles m'ont alors été communiquées par les époux.

participe non seulement à isoler le temps du mariage du quotidien, mais que, plus encore, elle constitue un espace fondamentalement temporalisé, et qui n'est donc pas susceptible d'être reproduit ou réinvesti.

Lorsqu'on s'intéresse aux déplacements réalisés à l'occasion des mariages, on est frappé par le fait que ceux-ci sont nombreux, prennent du temps et de l'attention – l'organisation des trajets se donne ainsi souvent comme un problème qui suppose de l'anticipation –, permettent de convoquer des univers esthétiques distincts tout au long de la journée et constituent une partie significative de la célébration. Pour rendre cela palpable, on peut partir de l'analyse de plusieurs cas. La Figure 37 met ainsi en évidence la multiplicité des trajets réalisés à l'occasion du mariage de Xavier et Stéphanie[1275]. Les deux époux se sont préparés dans des endroits différents – Stéphanie chez ses parents, Xavier dans la maison louée par les siens –, à une demi-heure d'intervalle, pour que le photographe du mariage puisse immortaliser les deux séances d'habillage. Puis Xavier est parti en voiture chercher Stéphanie chez ses parents (flèche 1), avant que tous deux se rendent au Jardin des Plantes de la ville, accompagnés du seul photographe, pour y réaliser leurs photographies de mariage (flèche 2). De là, tous deux se sont rendus à la mairie (flèche 3), où les attendait déjà une partie de leurs invités. À l'issue de la cérémonie, l'ensemble des invités et les mariés se sont rendus en cortège à l'église (flèche 4), avant de se rendre, de nouveau en cortège, au lieu de réception (flèche 5). Tard dans la nuit, chacun a regagné son hôtel ou la maison louée pour l'occasion – Stéphanie et Xavier, au lieu de rentrer chez les parents de la mariée, chez qui ils habitaient depuis le mercredi précédant le mariage, sont partis dormir dans un hôtel Première Classe (flèche 6). Le lendemain matin, les invités se sont retrouvés au brunch au moulin de Dully, où avait déjà lieu la réception la veille (la flèche 7 symbolise le déplacement des fiancés pour s'y rendre depuis leur hôtel). À l'issue du brunch, les époux sont retournés chez les parents de Stéphanie (flèche 8), d'où ils sont repartis le mercredi suivant pour rentrer chez eux, à Chambertin.

[1275] La Figure 37 ne représente que les déplacements réalisés à partir de midi – mais, dès le matin, plusieurs allers-retours ont eu lieu, puisque Stéphanie s'est rendue à Musigny (la maison des parents de Stéphanie se trouve en périphérie de Musigny) pour se faire coiffer et que Xavier est parti porter son costume et ses affaires dans la maison louée par ses parents, avant de se rendre à l'église pour réceptionner un piano, puis de retourner auprès de ses parents.

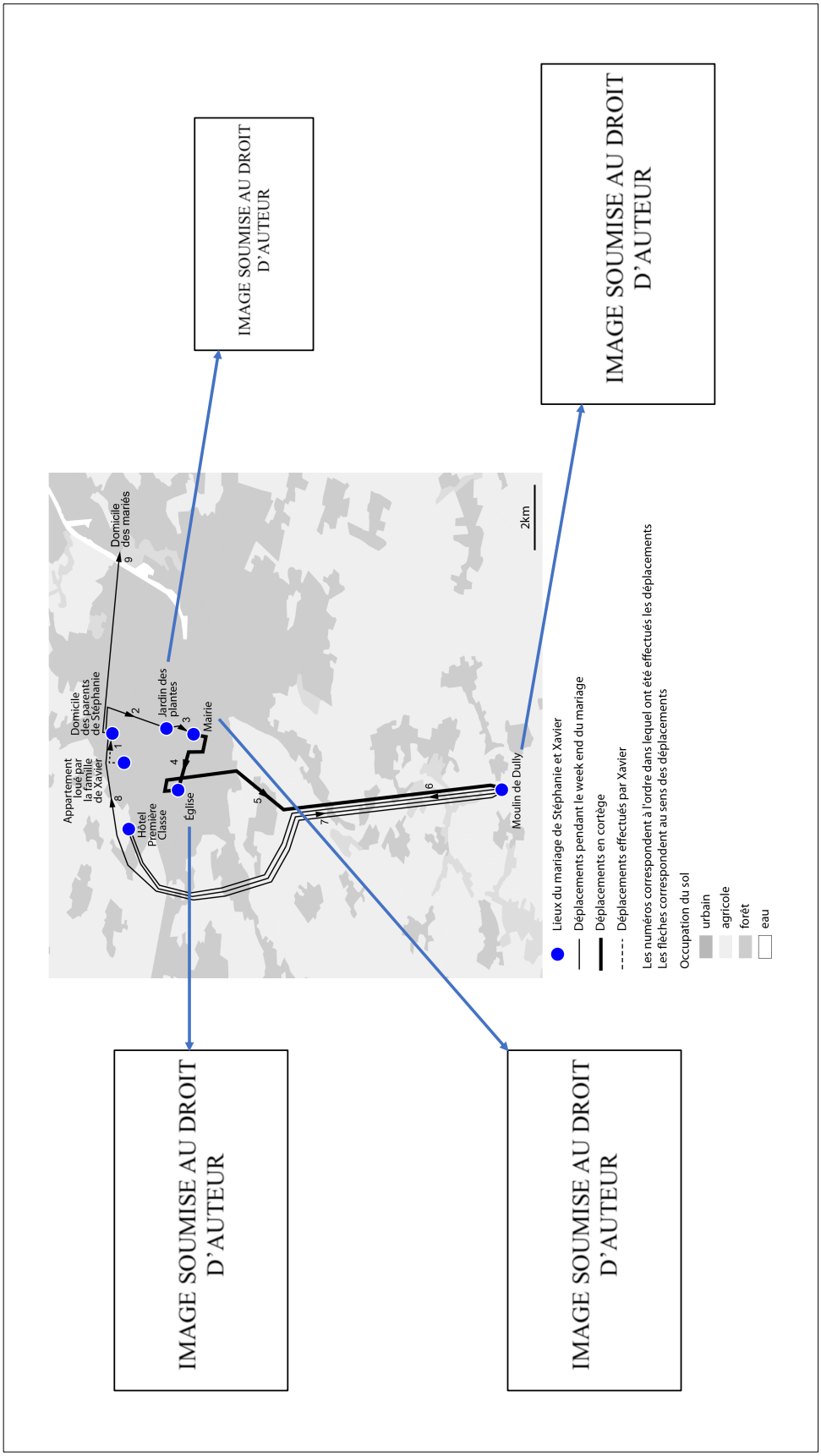

Figure 37 - Carte représentant les déplacements réalisés à l'occasion du mariage de Stéphanie et Xavier en septembre 2015. Source : données issues de l'enquête de terrain ; cartographie Juliette Morel. Imagess issues des archives des fiancés (tous droits réservés)

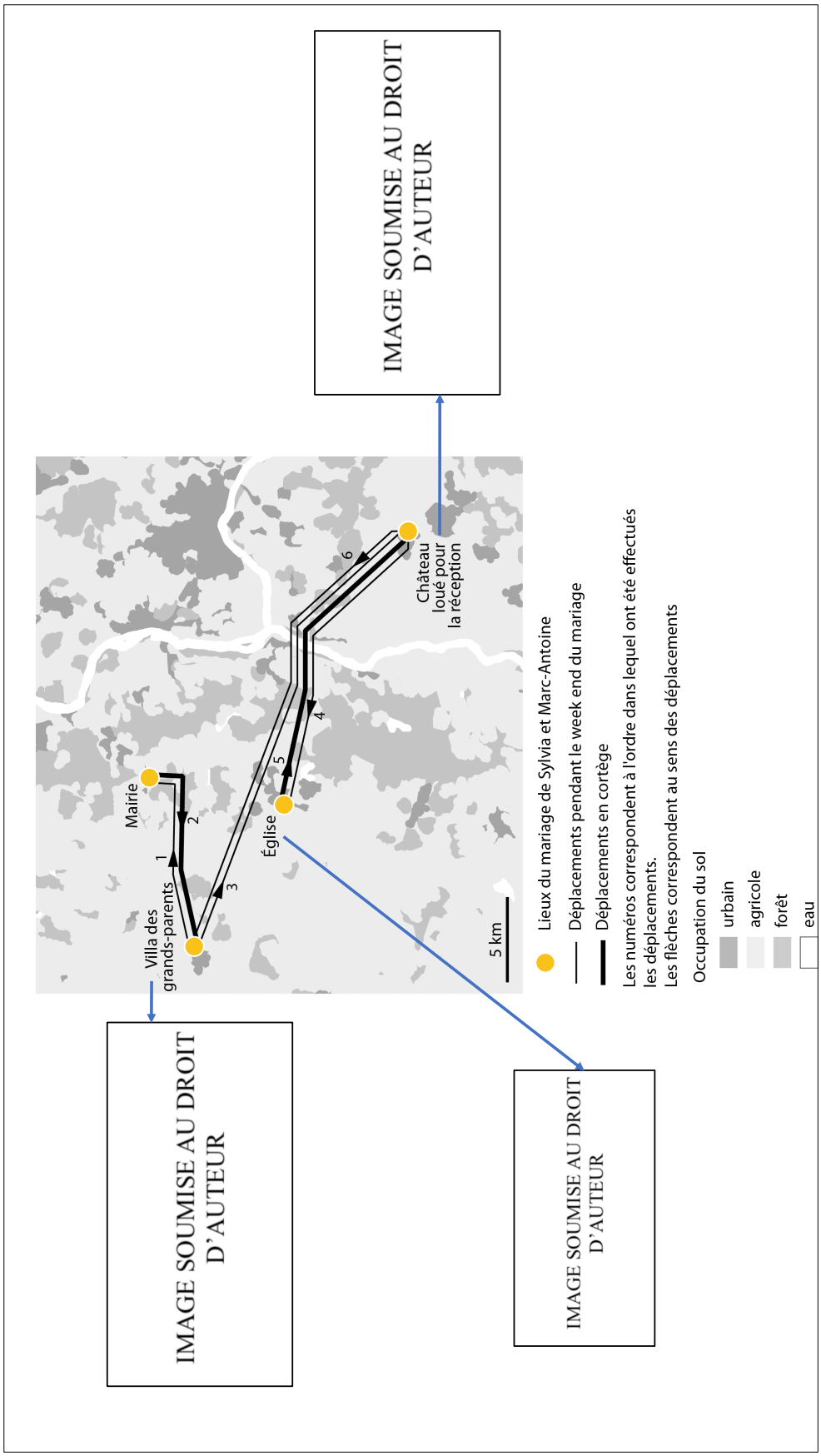

Figure 38 - Carte représentant les déplacements réalisés à l'occasion du mariage de Sylvia et Marc-Antoine en juillet 2015. Source : données issues de l'enquête de terrain ; cartographie Juliette Morel. Imagess issues des archives des fiancés (tous droits réservés)

On retrouve les mêmes logiques dans le cadre du mariage de Sylvia et Marc-Antoine, à la différence près que, le mariage étant étendu ici sur trois jours plutôt que deux, la démultiplication des lieux est associée à une fragmentation des temps du mariage (voir Figure 38). Le vendredi, après être allés à la mairie (flèche 1), les nouveaux époux, leur famille et leurs amis proches rejoignent le manoir des grands-parents de Sylvia, où ont été installées deux grandes tentes et où un apéritif puis un dîner sont servis (flèche 2). À l'issue de la soirée, Marc-Antoine et Sylvia rejoignent le château loué pour l'occasion, où ils ont choisi de passer la nuit – et où logent aussi leurs témoins et une partie de la famille brésilienne de Sylvia (flèche 3). Le lendemain, après avoir fait les photographies de mariage au château, les mariés se rendent à l'église (flèche 4), avant de revenir en cortège au château (flèche 5). À l'issue de la réception, et alors que mariés et témoins dorment sur place, les autres invités rejoignent leurs hôtels ou le manoir des grands-parents de Sylvia. Le lendemain, le brunch a lieu au château, où les invités doivent de nouveau se rendre. Après le brunch, les époux retournent dîner au Pouilly avec les parents de Sylvia (flèche 6), avant de prendre un train pour rentrer chez eux à Chambertin autour de minuit, de faire leurs valises, et de partir autour de quatre heures du matin en Crète, pour leur voyage de noces.

On peut tirer plusieurs conclusions de l'étude de ces déplacements réalisés dans le cadre de la célébration elle-même. D'abord, les photographies associées à chaque lieu du mariage mettent en lumière que la démultiplication des trajets rend possible une démultiplication des univers esthétiques convoqués. Les déplacements rendent ainsi perceptible le passage d'une activité à une autre, puisque, pour chaque nouvelle étape du rituel, on investit un lieu différent : comme au théâtre, ils permettent un changement de décor qui souligne le passage d'une « scène » à une autre. C'est d'ailleurs pour cette raison que Maillochon associe, dans *La passion du mariage,* la question de la multiplication des trajets à une préoccupation esthétique :

> La volonté de maîtriser l'esthétique du mariage entraîne la démultiplication de ses temps et de ses espaces ainsi qu'un contrôle aigu de leur qualité. […] La dissociation de plus en plus fréquente du lieu, voire de la date, des mariages civil et religieux est une conséquence directe de l'accroissement des exigences esthétiques qui portent sur le bâtiment de la mairie, mais aussi sur l'édifice religieux, et plus généralement sur les opportunités de bénéficier d'un "beau cadre" pour les noces[1276].

Si cette explication est heuristique, elle revient néanmoins à envisager les déplacements comme des moyens de connecter différents espaces qu'on souhaite également investir et ainsi à minimiser le rôle du déplacement en tant que tel en ne l'appréhendant que comme une manière de relier des lieux sur lesquels on focalise l'analyse. Or il nous semble que la démultiplication des trajets – et, sous certains aspects, leur gratuité – doit forcer à admettre que ceux-ci n'ont pas qu'une dimension fonctionnelle : ils ne sont pas de simples moyens de se rendre d'un point à un autre, sans quoi ceux-ci pourraient être rationalisés, écourtés, faits individuellement plutôt qu'en cortège. C'est particulièrement palpable si on prend l'exemple, cette fois, du mariage néolocal d'Aurélie et Marc-Jérôme. Par contraste avec les mariages uxorilocaux précédemment décrits, l'espace du rituel ne diffère ici pas fondamentalement de l'espace vécu : c'est la ville habitée,

[1276] F. MAILLOCHON, *La passion du mariage*, *op. cit.*, p. 248-249.

quotidiennement investie, qui sert de cadre à la célébration. Or, lors de leur mariage civil, Aurélie et Marc-Jérôme n'ont pas démultiplié les trajets : au contraire, ils les ont rationalisés, se contentant d'assigner une étape du mariage à un unique lieu et faisant des trajets des moyens efficaces et simples de se rendre d'un point à un autre. Les déplacements associés au mariage civil (qui apparaissent sur la Figure 39 en bleu et sont commentés dans l'encadré qui suit) montrent que le parcours réalisé à cette occasion est caractérisé par sa fonctionnalité et sa simplicité.

Or, à l'issue du mariage civil, et à l'occasion d'un entretien, Aurélie me raconte qu'elle et Marc-Jérôme ont pris la décision de vivre l'un sans l'autre la semaine précédant le mariage, et qu'elle a prévu d'aller vivre chez sa mère. Elle souligne alors :

> *Aurélie* – Déjà, le fait, comme on a fait le mariage civil, on s'est préparé à Gevrey, que les parents de Marc-Jérôme étaient venus, étaient avec nous à Gevrey, et le cadre en fait, ne marquait pas le, comment dire ?, l'événement. Donc c'était le mariage civil, mais ça nous a permis de vraiment nous rendre compte que, effectivement, un autre cadre, hors de la maison, nous permettait de rentrer dans l'événement, dans le côté un peu féérique du jour J. Donc, dans un autre lieu, ce serait mieux que chez nous.[1277]

Aurélie montre ici que le caractère « féérique » de l'événement ne tient pas exclusivement à la dimension esthétique des lieux investis. En effet, lors de son mariage civil, la réception avait lieu dans un hôtel particulier du XVIIIe siècle (l'Hôtel Richelieu) – qui sert de nouveau de cadre à la réception pour le mariage religieux. C'est la solution trouvée pour rendre l'événement « féérique », exceptionnel, qui doit attirer notre attention : plutôt que de changer de cadre, Aurélie et Marc-Jérôme ont pris la décision de multiplier les déplacements (voir Figure 39 et l'encadré explicatif). La comparaison des trajets du mariage civil (en bleu) et du mariage religieux (en rouge) permet de mettre en évidence ce que les déplacements réalisés à l'occasion du mariage religieux ont de « gratuit ». Non seulement ils peuvent faire l'objet de redoublements apparemment inutiles (on voit que des lieux font l'objet de plusieurs allers-retours et que certains trajets sont démultipliés, chacun des époux se déplaçant par ses propres moyens), mais, plus encore, ils sont presque systématiquement faits en voiture, alors même que les lieux qu'ils connectent sont accessibles à pied. Les logiques spatiales à l'œuvre ordonnent une dynamique qu'on pourrait qualifier de labyrinthique : la multiplication des trajets construit le territoire non comme un espace habitable mais comme un parcours inédit et complexe. Par contraste avec le mariage civil, où les trajets sont exclusivement fonctionnels – connectant les lieux, les rapprochant en permettant de se rendre d'un point à un autre –, les déplacements du mariage religieux créent plutôt une manière de se perdre au sein d'un espace pourtant habituellement fréquenté : ils ne relient pas les lieux mais étendent et diluent l'espace.

[1277] Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en juin 2015 auprès d'Aurélie et sa mère, à mon domicile.

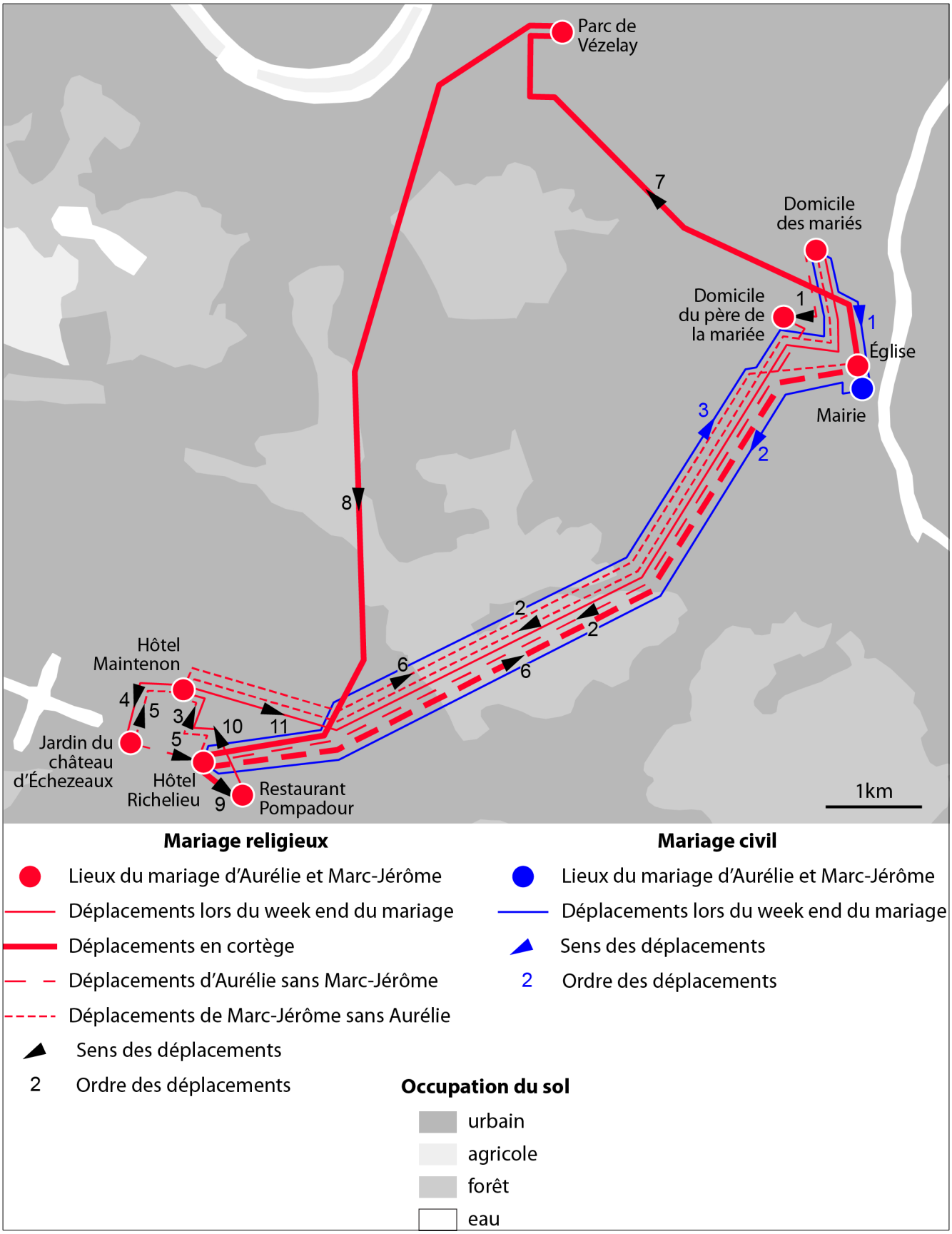

Figure 39 - Carte représentant les déplacements réalisés à l'occasion du mariage civil (en mai 2015) et du mariage religieux (en août 2015) d'Aurélie et Marc-Jérôme. Source : données issues de l'enquête de terrain ; cartographie Juliette Morel (tous droits réservés)

Commentaire de la carte représentant les déplacements réalisés à l'occasion du mariage civil et du mariage religieux d'Aurélie et Marc-Jérôme

Aurélie et Marc-Jérôme se sont mariés civilement en mai 2015 (flèches bleu). À cette occasion, les trajets se caractérisent par leur fonctionnalité et leur simplicité. Le matin du mariage, le couple quitte son domicile, et se rend à la mairie (flèche 1). À l'issue de la cérémonie, et accompagnés des invités – le mariage civil se déroulait en petit comité, seules 12 personnes étaient présentes –, les mariés se sont rendus à l'Hôtel Richelieu, où avait lieu le déjeuner (flèche 2). Puis ils sont rentrés chez eux (flèche 3).

Les déplacements du mariage religieux (flèches rouge) sont eux, beaucoup plus complexes et caractérisés par leur gratuité. Le couple a pris la décision de cesser de cohabiter une semaine avant le mariage : initialement, Aurélie devait aller s'installer chez sa mère, mais a fini par s'établir dans la maison qu'elle avait louée pour son père, et qui n'était qu'à quelques centaines de mètres de chez elle (flèche 1). La veille du mariage, Aurélie et Marc-Jérôme ont tous deux quitté la commune de Gevrey et se sont rendus parallèlement dans deux hôtels de luxe de la ville d'Échezeaux pour y passer la nuit – elle avec sa mère à l'Hôtel Richelieu, lui avec son témoin à l'Hôtel Maintenon (voir les deux flèches 2). Chacun s'est préparé dans son hôtel et Aurélie a ensuite rejoint Marc-Jérôme à l'Hôtel Maintenon, où ils ont fait leurs photographies en couple (flèche 3) – on notera que, comme Aurélie souhaitait que Marc-Jérôme la découvre à l'église, elle avait prévu une robe supplémentaire pour la séance de photographies de couple. Puis tous les deux se sont rendus au jardin du Château d'Échezeaux, pour une autre session de photographies (flèche 4), avant qu'Aurélie ne regagne l'Hôtel Richelieu pour se préparer et mettre la robe destinée à la cérémonie (flèche 5). Les deux futurs époux sont ensuite allés chacun de leur côté à l'église, Aurélie étant précédée d'un cortège (voir les deux flèches 6). À la fin de la cérémonie, les époux et l'ensemble de leurs invités ont de nouveau changé de commune et se sont rendus en cortège au parc de la ville de Vézelay pour y faire des photographies (flèche 7). Puis ils ont à nouveau changé de commune : après les photographies, tout le monde s'est rendu en cortège à Échezeaux, à l'Hôtel Richelieu où avait lieu la réception et où dormaient les invités et le couple (flèche 8). Le lendemain, le brunch avait lieu au restaurant Pompadour, à quelques centaines de mètres de l'Hôtel Richelieu, mais où l'ensemble des participants s'est rendu en cortège, en voiture (flèche 9). Après le brunch, une fois les invités partis, Aurélie et Marc-Jérôme, plutôt que de rentrer chez eux, sont allés passer la nuit à l'Hôtel Maintenon à Échezeaux (flèche 10). Ce n'est que le lundi, à l'issue d'une promenade dans le domaine du Château d'Échezeaux, qu'ils sont rentrés chez eux, à Gevrey (flèche 11).

Comment interpréter ces déplacements ? Il apparaît d'abord que ceux-ci rythment, à proprement parler, les journées : ils séquencent et découpent le temps, en distinguant non seulement les différents moments du rituel en les assignant chacun à un espace différent[1278], mais aussi en créant des contrastes entre l'émulation propre à la célébration et à la fête et le calme des trajets. Sous ce point de vue, ils ne sont d'ailleurs pas considérés par les participants comme des sortes d'entractes nécessaires à la réalisation d'une célébration à laquelle ils n'appartiennent pas totalement : ils sont bien plutôt investis comme une étape essentielle de celle-ci. Ainsi, lorsqu'ils me racontent leur mariage, Marc-Antoine et Sylvia en viennent à mettre en parallèle leur trajet de l'église au lieu de réception avec la cérémonie religieuse.

> *Marc-Antoine* [à propos de la cérémonie religieuse] – C'était le seul moment hors du temps de tout le mariage.

[1278] Les cartes des Figure 37, Figure 38, Figure 39, permettent de voir que des espaces de natures différentes sont investis à l'occasion d'un même mariage. Si ce sont principalement des espaces urbains qui constituent le décor des cérémonies (civiles ou religieuses), en revanche, ce sont généralement des espaces plus « naturels » (forêts ou territoires agricoles) qui sont investis à l'occasion des photographies et de la fête qui suit le mariage.

> *Sylvia* – On a eu ça et le petit moment, mais pas pareil, enfin c'était pas profond mais c'était quand même agréable, le petit moment en voiture pour aller jusqu'au lieu de la réception, où en plus c'était un ami de mes parents et grands-parents qui nous a conduits dans sa voiture. Et il a vraiment fait quelque chose de bien, c'était pas la première fois qu'il accompagnait des jeunes mariés alors du coup y'avait des petites limonades, y'avait des fleurs à l'arrière de la voiture, enfin c'était trop mignon. Et comme c'était une vieille voiture, ça faisait vachement de bruit, ce qui faisait qu'on pouvait de toute façon quasiment pas discuter. Il pleuvait. On roulait pas hyper vite. Enfin, en fait, y'avait tout pour qu'on soit dans notre petit truc. Que tous les deux.[1279]

Les trajets constituent ainsi un moment de recentrement : alors que, dans le temps de la célébration et de la fête, la multitude d'invités oblige à condenser les interactions et favorise les prises de contact rapides[1280], les trajets en voiture restreignent le nombre de voyageurs et rendent possibles des interactions interindividuelles. Plus encore, dans la mesure où les trajets sont le plus souvent réalisés en cortège[1281], ils deviennent plus longs et plus complexes. Créer un cortège implique en effet d'attendre les autres véhicules, ou rattraper ceux qui seraient partis en avance. En ce sens, on insiste moins sur la capacité du trajet à relier des espaces – sans quoi, chacun pourrait faire celui-ci individuellement. Les déplacements relient ainsi moins les espaces qu'ils ne créent un type de temps : par contraste avec l'activité et l'effervescence de la fête, le cortège étire le temps, le dilue – si bien qu'il peut être plus long de parcourir un trajet en cortège qu'à pied[1282].

[1279] Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en février 2016 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, chez eux, à Chambertin.

[1280] Les mariés soulignent régulièrement que le nombre important d'invités a un effet sur la forme des échanges possibles : le jour de la cérémonie, les mariés ne peuvent se permettre d'avoir que des contacts brefs avec chaque invité, sans quoi ils n'ont pas le temps de parler à tous ; et les invités eux-mêmes n'ont parfois pas l'occasion de se parler les uns aux autres à cause du monde et de l'effervescence. C'est l'une des raisons pour lesquelles, par exemple, Marc-Antoine et Sylvia disent avoir particulièrement aimé le brunch : les invités étant beaucoup moins nombreux, « les gens qui avaient pas pu se parler la veille se sont mis à se parler, donc, moi, j'ai pu beaucoup plus parler, on a plus parlé aux gens. » (Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en février 2016 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, chez eux, à Chambertin)

[1281] La logique des déplacements peut être très codifiée et excéder la volonté des futurs époux, ainsi que le met en valeur Aurélie : « Moi je voulais qu'on se retrouve à l'église, mais ma tante m'a déjà fait une réflexion comme quoi il y avait un cortège de voitures, donc il y a des règles à suivre pour aller à l'église, donc je pense qu'on ira tous ensemble. » (Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en juin 2015 auprès d'Aurélie et sa mère, à mon domicile) Sur la question du cortège, voir F. MAILLOCHON, *La passion du mariage*, *op. cit.*, p. 260-262 ; N. BELMONT, « La fonction symbolique du cortège dans les rituels populaires du mariage », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 33e année, nº 3, 1978, p. 650-655.

[1282] Cela est particulièrement palpable dans le cas d'Aurélie, qui souligne la dimension « folklorique » des cortèges et parle même de « sketch » dans le cas du cortège qui les conduisait du lieu où ils avaient dormi à celui où devait se dérouler le brunch, pourtant distants de quelques 500 mètres : « Le matin, fallait voir, c'était le sketch, parce que soixante personnes s'attendant – parce que du coup comme c'était au restaurant Pompadour, y'avait pas d'adresse précise donc personne ne savait comment aller sur le lieu. Et les personnes qui connaissaient le lieu n'ont pas pris l'initiative de prendre les devants pour emmener les gens. Je passe... [Rires] Du coup, tout le monde nous attendait tout du moins pour nous suivre pour arriver au restaurant Pompadour, donc qui est à l'intérieur du domaine, donc du coup c'était folklorique parce que y'avait du monde partout, les voitures qui se suivent en cortège encore une fois le lendemain... [...] Du coup, après, on s'est suivi. Du coup, tout le monde a suivi notre voiture. Y'a quand même des gens qui ont réussi à se perdre, alors qu'il y a 500 mètres, mais bon... » (Entretien semi-directif de deux heures, réalisé en octobre 2015 auprès d'Aurélie, sur son lieu de travail, à Chablis)

Sous tous ces aspects, il apparaît que la spatialisation du rituel participe à constituer un espace qui est toujours, en même temps, durée. Non seulement, le parcours que construit le mariage présente la singularité de n'exister qu'un seule fois – l'agencement spécifique de lieux connectés à l'occasion du mariage est un agencement unique, qui n'existe que dans le temps éphémère du rituel : il ne saurait donc être stabilisé en territoire vécu, qu'il serait possible de réinvestir une fois le temps du mariage fini. Mais plus encore, les déplacements effectués sont moins des conditions spatiales de l'action qu'ils ne sont eux-mêmes actions – si bien que leur réalité dépend fondamentalement de l'engagement en première personne dans la cérémonie.

La spatialisation du rituel diffère en ce sens des logiques propres à la spatialisation de la performance : si l'espace du rituel présente des caractéristiques qui le rapprochent d'un décor qui spectacularise le mariage, il s'en distingue néanmoins dans la mesure où il est moins une toile de fond pour l'action qu'il n'est une partie de l'action elle-même. Dans le cadre du mariage, et par contraste avec ce que Schechner mettait en évidence à propos de la performance, les trajets ne délimitent pas la performance en l'isolant de la vie ordinaire : la gestion et la formation d'un espace dans le temps du rituel font à proprement parler partie de l'événement. L'espace dont il est question se distingue ainsi du décor dans la mesure où n'évoque pas seulement un type de temps, mais il a une existence qui est temporelle : l'espace du mariage est constitué par les déplacements que l'événement impose et il n'existe ainsi que dans le temps du rituel, en tant qu'il est parcouru et investi. On a vu dans la première partie que la robe de mariée était un objet présentant la particularité d'être moins mobilisé pour sa valeur fonctionnelle que pour sa valeur esthétique – laquelle permettait par ailleurs de construire une temporalisation particulière de l'événement. De manière analogue, on voudrait souligner que la multiplication des déplacements parasite la dimension fonctionnelle de l'espace : celui-ci n'est plus seulement un cadre dont les caractéristiques orientent la forme des actions qui pourront y avoir lieu[1283]. Dans le cadre du mariage, à travers la réalisation de nombreux trajets, l'espace est parcours et donc durée vécue. La célébration construit ainsi un cadre spatio-temporel hétérogène à celui de l'existence quotidienne : temps et espace n'y sont plus deux dimensions distinctes, deux cadres de l'action. Le découpage du temps y est rendu perceptible par la spatialisation, et l'organisation de l'espace émerge de la temporalisation rendue possible par les déplacements. Le temps et l'espace n'y sont pas les contextes de l'action mais les produits de celle-ci. Étudier les espaces du mariage ne doit donc pas consister à en produire une analyse seulement symbolique ou sociospatiale[1284], mais cela doit permettre d'ouvrir des perspectives

[1283] C'est sous cet angle que l'espace est généralement appréhendé, que ce soit en géographie sociale ou en anthropologie. Ainsi, Gustave-Nicolas Fischer montre que la psychosociologie de l'espace envisage ce dernier comme une réalité différenciée qui oriente les comportements : « l'espace assure les conditions d'une vie sociale par un système de fixation et de circulation, désigne à chacun une place, mais, en même temps, répartit des valeurs ». (G.-N. FISCHER, *La psychosociologie de l'espace*, Paris, Presses universitaires de France, 1981, p. 54) La majorité des études portent ainsi sur l'impact de l'espace sur les comportements et les rapports sociaux.

[1284] L'analyse symbolique focalise principalement l'attention sur les espaces sacrés et la manière dont ils donnent du sens à, ou influencent, les comportements. C'est notamment ce que met en valeur Jeanne Halgren Kilde : « Les espaces religieux […] contribuent de manière importante au sens des pratiques rituelles et à donner forme et contenu aux systèmes religieux eux-mêmes. Prenons par exemple les églises chrétiennes. Les églises influencent les pratiques de culte, facilitent certaines activités, en rendant d'autres imminentes. Elles centrent l'attention des croyants sur le divin et elles médiatisent fréquemment la relation entre l'individu et Dieu. Elles changent en même temps que les activités religieuses. [….] Ainsi, les églises sont des agents dynamiques dans la construction, le développement et la persistance du christianisme. » (J. H. KILDE, *Sacred Power, Sacred Space. An Introduction to Christian Architecture and Worship*, Oxford-

sur les rapports entre spatialisation, temporalisation et transformation subjective. L'engagement dans la célébration du mariage constitue en effet un espace-temps qui est moins la trame de fond sur laquelle peut avoir lieu une expérience, qu'il *n'est*, à proprement parler, une expérience[1285].

3. Le mariage comme modèle pour penser des événements conventionnels

On a montré que les objets convoqués à l'occasion du mariage et les logiques spatiales propres à la célébration médiatisent un rapport au temps particulier. D'un côté, les objets deviennent les supports d'une projection, puis d'une mémorisation, qui isolent et démarquent le temps du mariage de la vie quotidienne. De l'autre, la spatialisation met en forme une temporalité dilatée, en convoquant à la fois un temps mythique hors du temps et en se fondant sur le parcours de trajets labyrinthiques qui conduisent à allonger le temps. Ces différentes logiques permettent de comprendre comment le temps du mariage est constitué comme une sorte de rupture ou de parenthèse au sein du *continuum* de la vie quotidienne. Ce dernier point est d'ailleurs rendu palpable par les logiques mises en œuvre pour ménager des sortes de sas et ne pas replonger dans la vie quotidienne après le mariage : soit partir immédiatement en voyage de noces, soit prolonger son séjour chez les parents ou à l'hôtel après le mariage. C'est particulièrement saillant dans le propos d'Aurélie, qui, n'ayant pu partir en voyage de noces à l'issue du mariage, a choisi de rester à l'hôtel une nuit supplémentaire :

> *Aurélie* – On avait prévu le dimanche soir de rester à Échezeaux, de ne pas avoir à rentrer, de ne pas avoir à déprimer, rentrer chez nous. Donc on est restés à l'hôtel où Marc-Jérôme s'était préparé. […] Parce que c'est un lieu où on a l'habitude d'aller en fait, qu'on apprécie beaucoup et donc on a voulu poursuivre notre week-end à nous, cette fois-ci en restant tous

New York, Oxford university press, 2008, p. 3 ; c'est nous qui traduisons) L'analyse sociospatiale, elle, s'intéresse à la manière dont « l'espace propose des repères qui permettent d'organiser la vie quotidienne ». (J. REMY, « Spatialité du social et transactions », *SociologieS*, 16 juin 2016 [En ligne]. Disponible sur : https://sociologies.revues.org/5354) Dans ce cadre, est donc en jeu la manière dont la forme de l'espace marque la nature des rapports sociaux. (M. BLANC, « La spatialité du social. Introduction au Dossier "Espaces et transactions sociales" », *SociologieS*, 2016 [En ligne]. Disponible sur : http://journals.openedition.org/sociologies/5353)

[1285] Parce que c'est un concept qui articule une pensée de l'espace à une analyse des transformations subjectives, le concept foucaldien d'hétérotopie peut sembler être un outil heuristique pour rendre raison de la capacité de la spatialisation du mariage à être non pas un cadre de l'expérience mais une expérience à part entière. Philippe Sabot souligne ainsi que « l'hétérotopie se constitue fonctionnellement à partir de la transformation des individus ou des groupes qui les traverse. L'hétérotopie, par conséquent, ne résulte pas seulement d'un certain découpage de l'espace vécu et social. Elle définit, au sens fort de ce terme, une *expérience*, c'est-à-dire la trajectoire d'un devenir individuel ou collectif en tant qu'elle s'articule à un déplacement topologique. » (P. SABOT, « Langage, société, corps. Utopies et hétérotopies chez Michel Foucault », *mf/materialifoucaultiani*, 2012, p. 10) Néanmoins, il nous semble que le concept tend à s'épuiser dans cette intuition : si Foucault met en évidence que certains lieux constituent des expériences, déterminent des changements de point de vue sur les lieux habituellement investis, participent à séquencer le temps, il ne précise pas selon quelles modalités particulières les espaces donnent sa forme à une expérience. On propose une analyse et une critique de ce concept dans l'annexe 13.

> les deux en fait. Du coup, on était très entourés le vendredi, le samedi et le dimanche pour le brunch et donc le dimanche soir, ça nous permettait de rester dans une atmosphère sympa autour du mariage, et par contre d'être tous les deux. Ne pas tout d'un coup être tous les deux et puis, en plus, revenir à la routine, à la maison, voilà.[1286]

De nombreuses stratégies interactionnelles, spatiales ou de médiations objectales sont ainsi organisées autour du mariage, pour isoler celui-ci comme un événement fondateur au sein de la vie du couple. Loin de s'intégrer à la routine, à l'ensemble des faits qui constituent le *continuum* temporel de l'existence, le mariage est organisé, élaboré de manière à venir incarner une rupture : parce qu'elle se caractérise par ce qui la distingue du temps de la vie quotidienne, la célébration est isolable dans le flux de l'existence, elle peut devenir une balise ou un marqueur temporels permettant de distinguer un avant et un après. Sous cet aspect, et comme tout rituel, le mariage constitue une rupture qui est sans commune mesure avec l'ensemble des changements imperceptibles qui organisent le passage du temps quotidien :

> Les changements quotidiens se font généralement au moyen d'ajustements progressifs régis par des processus de rétroaction impliquant des individus particuliers : lorsqu'une personne adopte des attitudes et des façons d'agir nouvelles, d'autres répondent en modifiant leurs propres attitudes et comportements vis-à-vis d'elle ; ces modifications peuvent à leur tour inciter la personne en question à introduire d'autres changements et ainsi de suite. Le genre de transformation ou de réévaluation médiatisé par les événements rituels est d'un ordre plus holiste ou systémique : lorsqu'un adolescent subit une initiation, ou lorsque deux personnes se marient, ou lorsqu'on effectue un sacrifice ou qu'on entreprend un rituel de guérison, c'est tout un ensemble de relations interconnectées qui évolue. [...] D'un côté, le rituel occasionne une véritable rupture : une des caractéristiques des actes rituels est le fait que pour ceux qui les exécutent l'avant et l'après ne sont pas pareils[1287].

De ce point de vue, le mariage peut donc être pensé comme un événement, au sens où il participe à distinguer un avant et un après, et n'opère pas des changements intégrables à la continuité de l'existence, mais participe à transformer le sens de celle-ci. D'un point de vue phénoménologique, on tend en effet à envisager les événements comme des changements d'un ordre particulier, qui n'est pas sans rappeler l'opposition entre changements quotidiens et changements rituels qu'on vient d'évoquer. Claude Romano, dans *L'événement et le temps* propose en effet de distinguer les « faits intramondains », qui sont « des changements du monde lui-même *sous une certaine description*[1288] » des événements à proprement parler,

> qui ne surviennent pas seulement *dans* le monde, en prenant place dans un contexte préalable à la lumière duquel leur sens devient interprétable et compréhensible en tant que tel, mais qui transcendent leur propre contexte en bouleversant radicalement son *sens* : tels sont les événements au sens événemential[1289].

Si le rituel de mariage participe à découper un avant et un après, peut-on admettre pour autant qu'il constitue un événement au sens phénoménologique du terme ? Dans cette dernière partie, on voudrait

[1286] Entretien semi-directif de deux heures, réalisé en octobre 2015 auprès d'Aurélie, sur son lieu de travail, à Chablis.

[1287] M. HOUSEMAN, « Qu'est-ce qu'un rituel ? », *L'Autre*, vol. 3, nº 3, 2002, p. 537.

[1288] C. ROMANO, *L'événement et le temps*, Paris, Presses universitaires de France, 1999, p. 145.

[1289] *Ibid.*, p. 145-146.

affronter cette question en mettant d'abord en valeur que le mariage, comme l'événement, met en jeu un rapport au temps particulier qui rend possible la distinction d'un avant et d'un après – non seulement en tant qu'il incarne un épisode difficilement intégrable dans la continuité de la vie du couple, mais aussi en tant qu'il reconfigure le tissu de relations et de possibles objectifs dans lequel sont pris les membres du couple. Pourtant, on montrera que la spécificité du mariage tient à ce qu'au lieu d'être – comme c'est le cas des événements au sens « événemential » – inattendu, absolument imprévisible, il est l'objet de toutes les prévisions et de toutes les anticipations. Si le mariage réorganise le temps plus qu'il ne s'y inscrit, ce n'est jamais qu'en tant qu'il est volontairement élaboré, constitué, organisé pour avoir cette fonction. On envisagera alors le mariage comme un modèle à partir duquel proposer une définition du rituel comme *événement conventionnel*, c'est-à-dire comme présentant la particularité de tirer sa dimension événementielle du respect de conventions qu'il suppose, et qui le rendent donc à la fois prévisible et tout en même temps non-intégrable dans le *continuum* de l'existence.

3.1 Découpage du temps et reconfiguration de possibles

On a mis en valeur que l'engagement dans le mariage impliquait l'investissement d'une spatialité et d'une temporalité particulières, qui étaient difficilement réintégrables au temps linéaire du quotidien, et faisaient de la célébration un épisode particulier, sorte de parenthèse au sein du flux de l'existence permettant de séquencer l'histoire du couple. En ce sens, l'engagement dans le mariage participe à produire de la discontinuité temporelle, et à rendre perceptible une rupture par rapport au temps de l'ordinaire. Cela apparaît dans les récits *a posteriori* des époux, qui décrivent leur mariage comme un jour d'autant plus exceptionnel qu'il est trop éprouvant pour pouvoir être répété :

> *Marc-Antoine* – Mon sentiment maintenant c'est beaucoup « bon, c'est fait, et heureusement que c'est qu'une fois quoi ! » Je me relancerais pas dans un truc comme ça. […]
> *Sylvia* – Ouais, un peu comme les gorges de San Maria [randonnée qu'ils ont faite à l'occasion de leur voyage de noces].
> *Marc-Antoine* – C'est ça : c'est incroyable à vivre, c'est incroyable et tout, mais bon, une fois hein !
> *Sylvia* – C'est épuisant, c'est trop bien, je suis contente de l'avoir fait, mais une fois hein ![1290]

> *Aurélie* – On est juste soulagés que ce soit terminé, enfin ! Ah, j'envoie de mauvais messages hein, mais franchement… Jusqu'à aujourd'hui [j'ai dit à] Marc-Jérôme « ne me demande pas

[1290] Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en février 2016 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, chez eux, à Chambertin.

de renouveler les vœux, mais alors rien du tout, c'est une fois pour toutes et on n'en parle plus ! » [rires][1291]

Le mariage est donc d'abord un événement en tant qu'il est quelque chose qui ne peut et ne doit être reproduit : les émotions, les souvenirs et la fatigue qu'il génère conduisent les couples à l'appréhender comme un phénomène nécessairement unique, non itérable et dont le caractère exceptionnel est signifiant.

Un tel sentiment se trouve renforcé par le fait qu'à l'issue du mariage, les époux voient certaines de leurs habitudes ou des relations dans lesquelles ils sont pris être durablement modifiées. D'abord, c'est la manière dont leur entourage s'adresse à eux qui fait l'objet d'un changement à l'issue du mariage. Dès après la cérémonie, les membres de la famille ne manquent en général pas de s'adresser à la jeune mariée en utilisant le nom de son mari – et donc de sa belle-mère : si les premières utilisations d'un tel appellatif peuvent relever de l'humour ou de la taquinerie, elles sont parfois mal vécues par l'épouse, à qui elles assignent une nouvelle position sociale dont elle n'avait pas nécessairement conscience. C'est notamment ce dont témoigne Stéphanie à l'occasion d'un entretien :

Stéphanie – Et puis quand j'ai réalisé que j'avais changé de nom de famille, aussi, ça, ça m'a fait mal au cœur. J'ai pleuré toutes les larmes de mon corps. […] Quand mon oncle m'a dit… je sais plus ce qu'il m'a dit, mais il m'a dit…
Xavier – « Au revoir madame Banier ! »
Stéphanie – Voilà. Au revoir madame Banier. Et là, ça m'a fait un choc… énorme. En plus, que ce soit quelqu'un de ma famille qui me le dise ; après il m'a dit « ah, ben oui, tu t'appelles plus Gassette. », enfin, là, je sais pas, ça m'a fait comme un électrochoc et là je me suis dit « oh, là, c'est horrible ! » […] Je sais pas, j'avais l'impression de quitter ma famille en fait. Le fait que ce soit quelqu'un de ma famille qui me le dise, eh ben c'était pas comme quand c'est quelqu'un de Xavier, de la famille de Xavier, qui… ça fait un peu je l'accueille, voilà. Là, c'était vraiment, ça y est, tu es partie de chez nous, quoi. Et du coup je me suis sentie un peu, pas exclue, mais, pas rejetée non plus, c'est pas ce que je veux dire, mais… [...] J'ai bien mis une semaine pour m'y faire. En fait, ce qui me gêne aussi, c'est le fait qu'on m'appelle madame Banier. Parce que je trouve que ça fait trop référence à sa mère. […] Les gens te le font beaucoup une fois que t'es marié pour rigoler. Tout le samedi et tout le dimanche on n'a eu que ça, de tout le monde quoi. Et à la fin, franchement, moi, déjà, j'avais un peu de mal à vivre le truc, tu vois, correctement, et à la fin j'en avais super marre quoi. Puis après t'arrives au bureau et tout le monde te dit « Oh ! Ça va madame Banier ? » [Elle rit] Du coup, à la fin, nan mais à la fin je disais clairement que ça me gênait et que j'avais besoin d'un peu de temps.[1292]

[1291] Entretien semi-directif de deux heures, réalisé en octobre 2015 auprès d'Aurélie, sur son lieu de travail, à Chablis.
[1292] Entretien semi-directif de trois heures, réalisé en octobre 2015 auprès de Xavier et Stéphanie, à mon domicile.

La manière dont les proches s'adressent à la jeune épouse n'a, comme le montre le récit de Stéphanie, rien d'anodin : les appellatifs mobilisés pour l'interpeller lui assignent au contraire une nouvelle place au sein de son espace familial et relationnel – ce qui explique l'émotion que peut susciter le fait de s'entendre ainsi désignée pour la première fois. Le fait de s'adresser à la jeune mariée en l'appelant du nom de son mari a donc moins vertu à l'identifier et à la distinguer – l'appellation qu'elle reçoit étant, comme le souligne Stéphanie, la même que celle qui sert à désigner sa belle-mère – qu'à entériner sa nouvelle situation sociale, à rappeler qu'elle est passée du statut d'« enfant de » à « femme de » et qu'elle est désormais un membre de la famille de son mari – l'appellation ayant alors une fonction classificatoire[1293]. Parallèlement, le mariage a pour effet de contraindre les époux à mobiliser de nouveaux appellatifs lorsqu'ils font référence l'un à l'autre en société. C'est là aussi un élément qui peut sembler anodin, mais qui n'est pas sans poser de difficultés, puisqu'il contraint les jeunes mariés à modifier leurs manières de se narrer et de se désigner – ce qui n'est pas sans provoquer des malaises et des renégociations permanentes. C'est notamment ce que soulignent Sylvia et Marc-Antoine à l'occasion d'un entretien :

> *Sylvia* – Toi, tu m'appelles « ma femme » ou pas ? Quand tu parles de moi ?
> *Marc-Antoine* – Nan, je trouve ça bizarre.
> *Sylvia* [rires] – Moi aussi. Je dis encore « mon copain ».
> *Marc-Antoine* – Nan, moi je dis pas ça moi.
> *Sylvia* – Tu dis quoi du coup ?
> *Marc-Antoine* – Ben... Je suis dans la merde. [...] Moi, je dis une fois « ma femme s'appelle Sylvia » et après je dis « Sylvia ».
> *Sylvia* – Ouais, tu triches.
> *Marc-Antoine* – […] Surtout auprès des gens que je connais pas bien, mais genre, je me souviens, c'était au boulot, y'avait quelqu'un avec qui je m'entendais bien, on discutait. Donc je dis « ma copine », parce qu'elle connaît pas Sylvia, et après le mariage j'ai dit « ah ben avec ma copine », « bah nan t'as pas le droit de dire ça, c'est ta femme ». Et alors là, c'était la première fois où j'ai dû le dire, c'était horrible. Du coup c'est ma collègue qui me forçait en disant « maintenant tu dis les choses ! C'est ta femme ! »
> *Sylvia* – Moi c'est ma chef qui m'a dit ça : « Alors, comment ça va avec ton mari ? ». « Euh... C'est-à-dire, euh ? »[1294]

[1293] Christian Bromberger rappelle dans son article « Pour une analyse anthropologique des noms de personnes » que les fonctions identificatrices et classificatrices des appellatifs ne se recoupent pas, soulignant même que « *la faiblesse distinctive d'un système de noms propres n'est que l'envers de sa richesse classificatoire* ». (C. BROMBERGER, « Pour une analyse anthropologique des noms de personnes », *Langages*, vol. 16, nº 66, 1982, p. 106) Il souligne ainsi que « le nom propre peut avoir un double statut, celui de repère classificatoire assignant à l'individu dénommé une ou des positions déterminées dans la structure sociale, celui de symbole participant d'une vision du monde, système organisé de représentations et de croyances ». (*Ibid.*, p. 111)

[1294] Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en février 2016 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, chez eux, à Chambertin.

C'est donc la capacité à se reconnaître dans les interpellations des autres, à endosser une nouvelle identité et à la revendiquer publiquement, à se laisser définir et saisir par le nom de son époux qui fait l'objet d'un travail à l'issue de la célébration du mariage. Si celle-ci fait événement, c'est donc dans la mesure où sa simple réalisation entraîne des changements relationnels ou sociaux palpables et objectifs : les nouveaux époux ne peuvent plus se rapporter l'un à l'autre exactement de la même manière, ils ne peuvent plus faire référence à l'autre par les mêmes appellatifs, ils ne sont plus nommés de la même manière par leur entourage[1295].

De manière plus générale, le mariage est régulièrement décrit par les futurs ou nouveaux époux comme un embrayeur de changements de vie. Parce qu'il est « le grand saut », qu'il est considéré comme un événement fort, il change le sens des décisions à prendre – d'inaccessibles, certaines options deviennent possibles, comme le rappellent Marc-Antoine et Sylvia qui, à l'issue de leur mariage, ont tous deux pris la décision de changer de métier et de déménager dans une autre région :

> *Sylvia* – Là, on se sent suffisamment sûrs de nous pour se poser les vraies questions. Enfin, maintenant on doit faire des choix quoi. On a fait un choix déjà vachement dur, qui est de se marier. Franchement, les autres choix, c'est de la gnognotte à côté !
> *Marc-Antoine* – C'est un très bon résumé !
> *Sylvia* – Une fois que t'as fait un saut en parachute [lors de son EVJF] et que tu t'es mariée, tu peux tout faire ![1296]

Le mariage reconfigure donc le champ des possibles qui se donnent comme tels aux membres du couple, si bien que l'engagement dans le rituel n'est pas un fait parmi d'autres : c'est un événement qui reconfigure le sens de tous les autres phénomènes quotidiens. Ainsi, Sylvia et Marc-Antoine soulignent dans leur récit que leur mariage a moins changé leur rapport l'un à l'autre que la perception de leur travail :

> *Sylvia* – Ce qui a changé, c'est lié au boulot et pas du tout au mariage. Forcément comme c'était vraiment au même moment, on s'est dit « franchement ça sert à rien de se marier quoi ». Je finissais tous les soirs à minuit, on se voyait pas.... [...] Y'a plein de trucs, y'a plein de choix qu'on n'aurait pas pu faire avant. Genre, là, le fait que je quitte mon boulot, je pense que je l'aurais pas fait avant, pas pareil. Enfin... [...] On s'est marié... Bon c'était quand même y'a vraiment moins d'un an et clairement, on est en train d'essayer de faire des choix qui nous correspondent mieux, et je pense qu'on ne l'aurait pas fait sinon. Ou pas bien. Enfin, je sais pas. Moi j'aurais jamais pris le temps de me dire « qu'est-ce que je vais faire

[1295] À ces différents éléments relevant des interactions sociales s'ajoutent les démarches administratives qui découlent du mariage : il faut, comme me le rappelaient les épouses lors d'entretien, faire une demande de changement de nom d'usage et changer ses adresses mail personnelles et professionnelles.

[1296] Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en février 2016 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, chez eux, à Chambertin.

> dans ma vie, comment est-ce que je peux être vraiment épanouie au travail ? ». Je me serais vachement moins posé la question. Alors que maintenant le but c'est quand même qu'on soit heureux tous les deux.[1297]

Il apparaît ici que le mariage n'est pas intégrable à la continuité de l'expérience quotidienne : il peut être qualifié d'événement dans la mesure où il constitue un contrepoint à partir duquel le sens assigné aux éléments du vécu fait l'objet d'une renégociation ou d'un décalage. C'est en ce sens qu'il est possible de dire que le mariage est un événement au sens phénoménologique : il ne s'inscrit pas dans l'expérience, mais la reconfigure, en changeant la valeur qui lui est assignée, la signification qu'elle peut prendre, les possibles qu'on y décèle[1298]. Pour expliciter cela, Romano prend l'exemple du deuil – mais les exemples développés dans les pages qui précèdent montent qu'on pourrait dire la même chose du mariage :

> Ce que l'événement atteint à sa racine, c'est la configuration de possibles qui articule le monde et qui en détermine, par conséquent, le sens. Un deuil, par exemple, n'altère pas simplement ma relation au défunt, il me rendra insupportable ma propre oisiveté, me plongera à corps perdu dans le travail ou dans les voyages, jettera sur toute chose un voile, obscurcira jusqu'au séjour radieux de ces lieux que j'aimais, me rendra plus intime et plus dolente ma destinée mortelle […][1299].

Le mariage présente ainsi une double caractéristique : d'une part, il met en place une temporalité particulière qui l'isole par rapport au temps de la vie quotidienne ; d'autre part, il n'est pas commensurable aux autres phénomènes de l'existence, dans la mesure où il incarne plutôt un contrepoint à partir duquel la valeur et le sens de ces derniers sont transformés.

3.2 Un événement paradoxal : prévisions, anticipations et surgissement d'inattendu

Reste que, si on suit la définition phénoménologique de l'événement, celui-ci ne peut opérer une reconfiguration des possibles et le changement de sens du monde d'un sujet que dans la mesure où il se caractérise par son imprévisibilité radicale. Ce n'est que parce qu'il est fondamentalement inattendu qu'il n'est pas possible de le réintégrer à la continuité de l'existence et qu'il crée une ouverture au sein du monde et du donné :

> En survenant, il ouvre dans le possible la faille de la surprise : n'ayant plus prise sur ce qui passe la mesure de son attente, l'advenant ne peut plus se tenir à rien, ni se tenir devant le rien de cette imprévisible effraction. Déchirure et hiatus, brisure irréparable, l'événement lacère la trame de nos attentes et

[1297] Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en février 2016 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, chez eux, à Chambertin.

[1298] On soulignera à cet égard que Sylvia et Marc-Antoine n'ont pas été les seuls jeunes époux à prendre la décision, à l'issue de leur mariage, de se reconfigurer professionnellement : c'est aussi le cas d'Aurélie, qui a pris la décision de devenir *wedding planner*. Le fait de déménager à l'issue du mariage n'a pas non plus concerné que Sylvia et Marc-Antoine : c'était aussi le projet de Franck et Léonie. Le mariage a aussi pu marquer l'entrée dans la parentalité, comme cela a été le cas pour Aurélie et Marc-Jérôme, qui ont appris moins d'un an après leur union qu'ils attendaient un enfant.

[1299] C. ROMANO, *L'événement et le temps*, *op. cit.*, p. 146.

> bouleverse le plan de nos projets. In-attendu, non pas simplement en un sens contingent, mais nécessaire et structurel : car quand bien même il serait attendu, prévu, l'événement n'advient jamais que *contre toute attente* […][1300].

En phénoménologie, la définition de l'événement articule donc nécessairement ces deux dimensions – reconfiguration du monde de sens d'un sujet et imprévisibilité fondamentale. Or, si le mariage semble incarner un surgissement de nouveauté au sein de l'existence des membres du couple, ce ne saurait être en raison de son advenue radicalement imprévisible. Par distinction avec les faits qui servent d'exemples paradigmatiques à la phénoménologie de l'événement – deuil, accident, coup de foudre par exemple –, le mariage fait au contraire, comme on l'a vu, l'objet de toutes les prévisions, de toutes les anticipations et projections. De ce point de vue, le mariage ne saurait arriver comme une « *effraction*[1301] », comme une rupture dans un ordre des choses qui était intégralement tourné vers lui et dans lequel il semble donc devoir s'inscrire. Dans quelle mesure est-il alors possible que ce phénomène social ne s'inscrive pas dans la continuité d'une existence qui le contient pourtant déjà sous forme d'anticipation, mais reconfigure cette dernière ? Comment comprendre que le rituel de mariage puisse constituer un événement si on admet que celui-ci est consciemment et volontairement constitué comme tel ?

On est souvent frappé, lorsqu'on entend les jeunes époux parler de leur mariage, de constater que ceux-ci s'y engagent sous deux modalités apparemment différentes : à la fois comme acteurs à proprement parler – ce sont eux sont au centre de l'événement – et comme metteurs en scène de ce dernier – parce qu'ils gèrent les imprévus, coordonnent les opérations, ils sont ceux qui rendent possible le fait que les autres participants de la célébration la vivent pleinement. Pour prendre un vocabulaire théâtral, le couple est à la fois sur scène, dans les coulisses et spectateurs de la représentation, occupant ainsi des positions qui semblent incompatibles. C'est notamment ce que soulignent Marc-Antoine et Sylvia, qui, à l'occasion du dîner suivant leur mariage civil, ne cessent de rappeler le décalage entre le contenu de l'événement – un repas –, leur vécu de l'événement – un ensemble d'activités rendant possible pour les invités la tenue du repas, mais qui les a empêchés de participer à ce repas – et la perception de cet événement par leurs proches :

> *Sylvia* – Moi j'ai pas du tout aimé.
> *Marc-Antoine* – Oui, non, non, c'est ça ! On devait faire plein de trucs, les gens venaient tous nous voir, y'a pas ci, y'a pas ça, moi j'ai dû être au téléphone, j'ai mon frère, sa fille qui a… une nièce qui était malade, donc j'ai dû moi-même m'occuper de ça…
> *Sylvia* – Et tes parents qui sont allés chercher le champagne ! Ils étaient absents pendant la moitié en fait de la soirée, enfin !
> *Marc-Antoine* – Parce qu'ils avaient oublié le champagne au château… C'est n'importe quoi ! On a une copine qui n'avait plus de train ou je sais pas quoi, j'ai dû téléphoner à un copain

[1300] *Ibid.*, p. 164. Voir aussi : H. MALDINEY, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, p. 422 ; F. DASTUR, « Pour une phénoménologie de l'événement : l'attente et la surprise », *Études phénoménologiques*, nº 25, 1997, p. 59-75 ; F. DASTUR, « Phénoménologie de la surprise : horizon, projection et événement », *Alter. Revue de phénoménologie*, nº 24, 2016, p. 31-46

[1301] C. ROMANO, *L'événement et le temps*, *op. cit.*, p. 164

> qui habitait en dessous de Toulouse, qui pouvait passer. Bref, mais j'avais vraiment que ça à faire ! Donc nan, ouais, c'était pas génial. Même si les gens étaient vraiment très contents. Et que moi j'ai eu plein de gens, de jeunes qui m'ont dit que c'était hyper bien. […]
> *Sylvia* – Ah nan, j'ai pas du tout aimé ! *Mais en vrai, si jamais j'avais été chez quelqu'un à un mariage comme ça, je me serais dit : « ouais, c'est cool ».*[1302]

Dans le cas présent, une sorte de paradoxe ressort des propos de Sylvia et Marc-Antoine : leur récit du dîner suivant le mariage civil ne parle en fait presque pas du dîner lui-même, mais de l'ensemble des micro-actions qui ont été réalisées par les époux pour rendre possible, *pour les autres*, l'existence du dîner[1303]. D'autre part – et de manière tout à fait corrélée –, le récit souligne l'existence de deux points de vue absolument hétérogènes et incompatibles sur l'événement : comme le souligne Marc-Antoine, pour lui, « c'était pas génial », mais pour la majorité des invités « c'était hyper bien ». C'est Sylvia qui met le plus directement en évidence cette disjonction des points de vue, soulignant qu'elle n'a pas du tout aimé ce moment du mariage, tout en précisant qu'elle l'aurait aimé si elle avait été du côté des invités. On voit ainsi que seuls les mariés sont mis en situation de ne pas pouvoir être présents à l'événement, ce qui n'est pas sans augmenter le sentiment d'un déphasage : le couple est non seulement en décalage par rapport à ce qui advient, mais aussi par rapport à l'expérience des autres participants. Les époux ne peuvent jamais que postuler que *les autres ne doivent pas avoir vécu l'événement comme eux* et se fier à leurs récits alternatifs du mariage. La tonalité des récits met ainsi régulièrement en évidence que l'engagement dans la célébration conduit le couple à investir des positions apparemment incompatibles qui rendent incertain le sens de ce qui a eu lieu – et ce, indépendamment de toutes les prévisions faites ou des précautions prises pour anticiper les imprévus[1304].

C'est le fait que les époux soient ainsi conduits à investir des rôles inconciliables dans le temps du mariage qui fait que le sens de ce qui a lieu n'est pas transparent à l'événement : si celui-ci est difficilement saisissable, c'est parce que ce qui a eu lieu *pour le couple* ne recoupe pas exactement le contenu objectif de l'événement tel qu'il se donnerait pour un spectateur externe, pas plus que la perception que les autres

[1302] Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en février 2016 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, chez eux, à Chambertin ; c'est nous qui soulignons.

[1303] On retrouve des récits tout à fait analogues quand les époux racontent leur passage de table en table lors des dîners : parce qu'ils savent qu'ils doivent avoir salué tous leurs invités, mais que le nombre de ceux-ci implique de ne pas prendre trop de temps pour chacun, les époux se retrouvent à naviguer d'une table à l'autre, sans avoir le temps de manger, et entamant des conversations qu'ils ne peuvent pas finir – si bien que, si les invités ont le sentiment clair d'avoir participé à un dîner, et d'avoir échangé avec le couple, ce dernier, lui, s'est contenté d'être *un élément* du dîner des autres et de leurs conversations, ne pouvant jamais investir pleinement aucune activité.

[1304] C'est particulièrement palpable dans les récits d'Aurélie, qui met régulièrement en parallèle les dispositions qu'elle avait prises pour éviter certaines déconvenues et la manière dont les choses se sont finalement passées : « La séance photo, en famille, je voulais pas être en train de crier à l'autre bout du parc en disant : "Tatie untel ! Viens prendre la photo !" Voilà. J'avais chargé une cousine de s'en occuper, mais bon. Pris dans le mouvement familial et le moment, du coup, elle oublié ce côté où elle avait un rôle, et du coup elle était en train de boire un verre [rires] avec quelqu'un d'autre, et du coup je ressemblais à une mariée folle dans le parc, pour appeler mes invités, à essayer de prendre une photo avec nous. Histoire d'avoir des souvenirs. Oh, j'ai une tante qui s'est perdue donc j'ai même pas de photo avec elle. Enfin bref. Le sketch. » (Entretien semi-directif de deux heures, réalisé en octobre 2015 auprès d'Aurélie, sur son lieu de travail, à Chablis.)

participants ont eue de l'événement. Dès lors, la saisie du sens de ce qui a eu lieu fait l'objet d'un travail de *a posteriori* pour les époux : pour déterminer le sens de ce qui a eu lieu, ils doivent à la fois tenter de se mettre à la place de leurs invités, convoquer des vidéos ou des photographies, collecter les récits et les impressions de leurs proches. Le sens assigné à l'événement ne découle donc pas de son vécu, mais d'un travail d'élaboration « perspectiviste », qui repose sur la prise en charge de points de vue alternatifs sur ce qui a eu lieu – si bien que l'événement et sa signification se donnent comme deux dimensions distinctes, qui ne sont reliées qu'au prix d'un travail interprétatif.

Une telle idée devient plus manifeste encore lorsqu'on s'intéresse aux photographies de mariage[1305], souvenirs matériels de la célébration. Les photographies de mariage ont déjà fait l'objet de nombreuses études, qui ont mis en évidence leur fonction de monstration et de reproduction de la famille[1306], leur apport à une réflexion sur les logiques qui président à la formation du couple et qui organisent la parenté[1307], leurs transformations esthétiques depuis les années 1950[1308]. Elles ont, de ce point de vue, été étudiées en tant qu'archives mettant en scène et fixant certaines logiques propres au mariage. Néanmoins, peu d'études se sont penchées sur les rapports existant entre la scène représentée sur la photographie et ce qu'elle est supposée dénoter. Si la question du rapport entre photographie, représentation et vérité a déjà été largement discutée[1309], la manière dont le *medium* photographique peut participer à constituer la mémoire qu'on a d'un événement, surtout dans le cas du mariage, est restée, à notre connaissance, peu analysée. Comme le met en évidence Maillochon, les innovations techniques dans le domaine de la photographie ont participé à transformer son sens et sa fonction au cours des dernières décennies : prendre une photographie demande un temps de pose moins long, et favorise ainsi la prise « sur le vif », qui semble « permettre d'accéder à une certaine "vérité" du mariage au lieu d'en proposer un témoignage formalisé[1310] ». De manière parallèle, se développent de plus en plus les « photo reportages », où des photographes suivent les mariés tout au long de leur journée, depuis les préparatifs jusqu'à tard dans la nuit, pour fixer les différentes étapes du mariage dans leur « authenticité ». Pourtant, lorsqu'on regarde des photographies de mariage, on est frappé par tout ce qui les distingue de l'événement : leur caractère figé et immobile tranche avec le bourdonnement et le mouvement du jour J ; elles isolent des individus en portraits alors même que c'est le collectif qui est au

[1305] Dans son article « Cérémonies en images : albums et cassettes de mariage en Italie », Clara Gallini travaille aussi sur le statut des vidéos de mariage réalisées par des professionnels, et qui proposent un montage des séquences essentielles du mariage. À l'occasion de mon observation, il ne m'a jamais été donné de remarquer la présence de vidéastes ou de me faire transmettre par les époux de telles vidéos de mariage. Une telle pratique ne me semble donc plus très courante en France et paraît avoir été remplacée par les films individuels réalisés à l'aide de téléphones. (Voir : C. GALLINI, « Cérémonies en images. Albums et cassettes de mariage en Italie », *Separatdruck aus dem Schweizerischen Archiv für Volkskunde*, vol. 3-4, 1988, p. 211-232)

[1306] P. BOURDIEU, L. BOLTANSKI et R. CASTEL, *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, Paris, Éditions de Minuit, 1989.

[1307] M. SEGALEN, « Photographie de noces, mariage et parenté en milieu rural », *Ethnologie française*, vol. 2, 1/2, 1972, p. 123-140.

[1308] M. TREMBLAY, « La mise en scène de l'amour : la photographie de mariage dans la deuxième moitié du XXe siècle », *Enfances, Familles, Générations*, nº 7, 2007, p. 76-92.

[1309] Voir notamment H. S. BECKER, « Les photographies disent-elles la vérité ? », *Ethnologie française*, vol. 37, nº 1, 2007, p. 33-42.

[1310] F. MAILLOCHON, *La passion du mariage*, *op. cit.*, p. 319.

cœur du mariage ; elles prennent pour décor des lieux qui n'ont parfois été investis que pour cela et ne sont en aucun cas des espaces où s'est déroulé le mariage[1311] ; elles représentent le point de vue du photographe, professionnel engagé pour l'occasion, qui capte donc une scène plus qu'un vécu dont il est irréductiblement, et par principe, exclu. Ces caractéristiques des photographies de mariage ne sont pas anodines si on les rapporte à la fonction que les époux et leur famille entendent leur faire jouer, à savoir « retrouver *ex post* les différentes émotions des moments successifs du mariage et re-vivre cet événement avec leurs proches[1312] ». En effet, si elles matérialisent une « trace » de l'événement, elles donnent sur ce dernier un point de vue qui n'est pas et ne peut être le point de vue d'aucun participant ayant vécu l'événement. Elles constituent ainsi une mémoire paradoxale de l'événement, dans la mesure où la mémorisation fonctionne normalement comme rétention d'images perçues, c'est-à-dire comme rétention de faits vécus au présent et devenus passés ; ici, ce n'est pas le passé qui est retenu – ou plutôt : ce n'est pas le vécu passé qui fait l'objet d'une rétention plus ou moins déformée[1313]. En ce sens, les photographies de mariage viennent révéler *a posteriori* le sens de l'événement, en permettant aux fiancés d'adopter sur leur propre vécu un point de vue en troisième personne qui lui donne unité et cohérence, et elles participent à la construction d'une mémoire dont le paradoxe tient à ce qu'elle ne se fonde pas sur la rétention d'un passé, qu'elle n'est pas intériorisation et fixation d'un vécu antérieur qui a d'abord été un présent[1314].

Parce que l'engagement dans le rituel de mariage implique une disjonction entre le vécu subjectif qu'en a le couple, le sens qu'il est susceptible de lui assigner *a posteriori* et les souvenirs qu'il en retient, on comprend mieux pourquoi il constitue un événement, en dépit de sa dimension éminemment programmée et anticipée. Il présente en effet la particularité de ne pas être saisissable et compréhensible dans son expérience même : sa signification n'est pas consubstantielle à son vécu. En même temps, il doit être expérimenté en première personne pour que devienne palpable ce qui fait sa singularité, à savoir ce hiatus existant entre le vécu qu'il ordonne et le sens qui lui est ensuite assigné.

[1311] Sur ce point, voir les cartes de déplacements des mariages de Stéphanie et Xavier et d'Aurélie et Marc-Jérôme : voir Figure 37, Figure 39.

[1312] F. MAILLOCHON, *La passion du mariage*, *op. cit.*, p. 322. Pour les couples, la question des photographies de mariage est ainsi tout particulièrement importante dans la mesure où, pour citer Aurélie, « c'est tout ce qu'il nous reste à la fin » (Entretien semi-directif d'une heure, réalisé en décembre 2015 auprès d'Aurélie, sur son lieu de travail, à Chablis)

[1313] Sous ce point de vue, la photographie permet de voir le mariage non pas sous son propre point de vue, en focalisation interne, mais, en fonction des photographies, soit en focalisation externe, soit en focalisation zéro. En ce sens, les époux ont accès à une perspective sur le mariage qu'ils *ne peuvent fondamentalement pas* avoir. Le fait d'avoir comme principales médiations mémorielles des photographies qui apprennent à construire des souvenirs sur son vécu à partir d'une focalisation externe constitue donc un paradoxe fondamental, puisqu'on retient comme un vécu ce qui se donne précisément comme ne pouvant être qu'un point de vue externe sur l'action.

[1314] En ce sens, l'hypothèse de Maillochon selon laquelle les photographies permettent de « vivre en partie un nouvel événement », offrant « en quelque sorte une seconde vie à un jour trop dense, et trop intense, pour avoir été épuisé sur le champ » (F. MAILLOCHON, *La passion du mariage*, *op. cit.*, p. 323), nous semble tout à fait fondamentale. Ce sont néanmoins les conclusions qu'elle en tire avec lesquelles il nous semble nécessaire de prendre nos distances : pour la sociologue, les photographies du mariage augmentent la réalité visible, fournissent une vision plus large et plus globale du mariage, si bien qu'elles permettent « de le vivre à une autre distance ou par procuration, grâce au don d'ubiquité qu'elles fournissent, confortant encore la fonction documentaire qui leur est attribuée. » (*Ibid.*, p. 324) Une telle analyse, qui voit les photographies comme médiatisant une extension de la connaissance des événements composant le mariage, nous semble perdre de vue que, le mariage ayant, précisément, été trop dense, intense et complexe, pour faire l'objet d'une mémorisation claire, les photographies participent à opérer une réelle *reconstruction* des souvenirs des fiancés, les faisant intérioriser un vécu sans sujet.

4. Conclusion : le rituel comme événement conventionnel

Nous avions ouvert cette troisième partie sur l'apparente similarité entre le rituel de mariage et un événement (entendu en un sens phénoménologique) : tous deux s'inscrivent moins dans le temps qu'ils ne le reconfigurent, en ouvrant un monde de sens et de possibles qui distingue un après d'un avant[1315]. Nous avions néanmoins nuancé cette analogie : si l'événement est un phénomène radicalement imprévisible, le rituel de mariage, par contraste, fait l'objet de nombreuses prévisions, attentes, anticipations. Son événementialité n'est donc pas la même que celle des phénomènes qui n'adviennent « que *contre toute attente*[1316] » : l'engagement dans le rituel ne bouleverse pas le donné, mais donne sa forme à une expérience complexe, difficilement saisissable dans la mesure où son sens et la représentation qu'on en garde n'est pas immanente au vécu qu'on en a. Il devient ainsi possible de comprendre pourquoi le mariage parvient à distinguer un avant d'un après sans relever de l'imprévisible : il repose sur le suivi rigoureux d'un certain nombre de prescriptions et d'injonctions – qu'on peut synthétiser par la formule : il faut que ce soit le plus beau jour de notre vie – qui conduit nécessairement à endosser des positions incompatibles, à s'engager dans des actions gratuites, à mettre en forme un vécu incertain, c'est-à-dire au sens et à l'unité peu clairs. L'événementialité du rituel repose ainsi sur le respect de conventions dont la particularité réside dans le fait qu'elles donnent sa forme à une expérience difficilement saisissable ou interprétable.

Le mariage n'incarne donc un tournant ou une rupture dans les vies individuelles des époux que dans la mesure où il se fonde sur le respect de conventions instituées et stabilisées. C'est dans la mesure où sont suivies les injonctions consistant à en faire le plus beau jour de sa vie, à le singulariser par rapport à la linéarité du quotidien, que le mariage parvient à incarner une rupture et une balise temporelles. À ce titre, on voudrait proposer de le décrire comme un *événement conventionnel*, c'est-à-dire comme un fait échappant à toute temporalisation non pas en raison de son imprévisibilité mais en raison de sa coïncidence à certaines prescriptions partagées et traditionnelles. Son événementialité n'est qu'individuelle : s'il distingue un avant et un après, c'est d'un point de vue subjectif ; son actualisation, au niveau social, ne correspond en effet qu'à la répétition ou la réitération de conventions, au maintien d'un ordre social préexistant[1317]. La réalisation du

[1315] Cette proximité entre le rituel catholique et l'événement n'est sans doute pas anodine : si on suit Joel Robbins, qui fait remarquer que l'une des spécificités de la chrétienté tient à sa manière de concevoir et mettre en forme le temps, il apparaît en effet que les rituels chrétiens (et principalement les rituels associés à la conversion) sont principalement construits, perçus et vécus comme des ruptures temporelles. (J. ROBBINS, « Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture », *op. cit.*, p. 10-14) L'anthropologue souligne ainsi que, dans de nombreux rituels, « quelque chose ne se contente pas d'arriver dans le temps, mais arrive au temps. » (*Ibid.*, p. 12 ; c'est nous qui traduisons) De ce point de vue, on pourrait ainsi mettre en évidence que la conception même de l'événement dérive d'une conception ou d'une représentation chrétienne du temps.

[1316] C. ROMANO, *L'événement et le temps*, *op. cit.*, p. 164.

[1317] C'est notamment ce que souligne Houseman dans sa description du rituel : si celui-ci occasionne une rupture ce n'est qu'en rejouant et en renforçant un ordre social préexistant : « D'un côté, le rituel occasionne une véritable rupture : une des caractéristiques des actes rituels est le fait que pour ceux qui les exécutent l'avant et l'après ne sont pas pareils. Mais en même temps, cette rupture implique une confirmation du système d'interconnections unissant les différentes personnes (et les autres entités) concernées. Ainsi le rite corrobore l'ordre préexistant qu'il présuppose. Bref, dans le type de réévaluation ou changement que favorise l'action rituelle, les discontinuités locales sont

mariage repose sur le suivi de normes sociales qui conditionnent à la fois la forme de la célébration et les comportements et les interactions qui suivront l'engagement dans la cérémonie : si celles-ci s'inscrivent dans une tradition largement connue et partagée, elles marquent néanmoins une rupture dans la vie individuelle des jeunes époux. Ainsi, la transformation des appellatifs mobilisés pour s'adresser au couple ou la volonté de déménager ne proviennent pas de décisions individuelles à proprement parler : elles consistent plutôt à suivre une norme sociale connue et commune – qui peut être rappelée par des injonctions émises par les proches[1318] –, dont le fait d'être sujet peut néanmoins conduire à se sentir durablement transformé. Ainsi, on a beau savoir qu'on sera appelé du nom de son mari à l'issue du mariage, le fait de le vivre en première personne ne saurait totalement correspondre à l'idée qu'on s'en fait en troisième personne – si bien que c'est l'expérience d'un tel changement qui détermine un événement subjectif.

Prenant appui sur le cas du mariage, on voudrait donc proposer d'envisager les rituels comme des *événements conventionnels,* c'est-à-dire des phénomènes dont l'événementialité repose paradoxalement sur le suivi d'une tradition et de prescriptions données. Une telle proposition nous semble permettre, du point de vue philosophique, d'ouvrir la théorie phénoménologique des événements à des faits sociaux qui en demeuraient jusque-là exclus. En tant qu'ils reposent sur le suivi de conventions et de normes, de nombreux phénomènes sociaux n'adviennent ni contre toute attente, ni sur le mode de l'effraction – pour autant, d'un point de vue subjectif, ils participent à la transformation et la reconfiguration du monde de sens des individus. Élargir la théorie des événements au rituel entendu comme événement conventionnel ouvre ainsi la voie à une phénoménologie de l'engagement dans des faits sociaux. D'un point de vue anthropologique, recourir à la notion d'événement permet de rendre compte de la propension du rituel à créer chez le sujet la distinction entre un avant et un après. Si l'ethnographie focalise sa description sur la nature des conventions, des prescriptions et de l'ordre social qui sont réactualisés tout au long de la réalisation du rituel, le recours à la notion d'événementialité semble ouvrir de nouvelles perspectives pour comprendre dans quelle mesure le suivi de certaines injonctions ou normes aboutit à la réalisation d'actions qui s'inscrivent moins dans la linéarité de l'existence individuelle qu'elles ne la reconfigurent.

systématiquement enchâssées dans la supposition de continuités plus englobantes. » (M. HOUSEMAN, « Qu'est-ce qu'un rituel ? », *op. cit.*, p. 537-538)

[1318] Le mariage ne rend pas nécessaire, en lui-même, de changements : ceux-ci font souvent l'objet d'injonctions de la part des proches. On l'a montré à propos du changement de noms ou de dénominations des époux lorsqu'ils parlent l'un de l'autre : les membres du couple ne le font généralement pas spontanément, mais sous la pression de leur entourage. Le fait de déménager (comme le fait d'avoir des enfants) à l'issue du mariage fait aussi l'objet d'une injonction indirecte dans certaines familles, comme le rappellent Sylvia et Marc-Antoine : « *Sylvia* – Y'a aussi le côté où y'a vachement de gens qui nous ont dit : "alors, maintenant que vous êtes mariés, où est-ce que vous allez habiter ?". Enfin, alors que pour moi y'a pas un lien – vu qu'on habitait ensemble pour moi y'avait pas un lien direct, mais en fait y'en a plein qui déménagent après être mariés. » (Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en février 2016 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, chez eux, à Chambertin)

CONCLUSION GÉNÉRALE

Ils se marièrent et eurent beaucoup d'enfants…

Fruits théoriques de la rencontre entre philosophie et ethnologie

Les transformations du mariage catholique depuis les années 1970 en ont fait un objet difficile à appréhender, pour lequel aucune grille analytique ne semble bien taillée. Alors que le mariage paraissait pouvoir être rangé du côté des « rites de passage » rendant possible l'accès à l'âge adulte, à la procréation, à la vie conjugale, il est devenu sujet d'interrogations. Dans la mesure où la construction de la cérémonie repose de moins en moins sur le respect de conventions et de prescriptions, et où elle est le fruit de nombreuses adaptations, personnalisations, innovations, est-il encore pertinent de décrire la célébration du mariage comme un « rituel » ? Comment rendre compte de son caractère à la fois *gratuit* – se marier à l'église semble simplement redoubler l'union à la mairie – et fondamentalement *dispendieux* – si se marier catholiquement n'ouvre pas de droit supplémentaire au couple, cela ajoute en revanche de nombreux frais ? Faut-il, parce que les fiancés évoquent désormais leur noce en des termes qu'ils empruntent au lexique du « spectacle », supposer que ce concept est une catégorie analytique pertinente pour décrire le mariage contemporain[1319] ? Ou doit-on insister sur le caractère dispendieux de l'événement et l'analyser à travers le registre de la « fête », catégorie qui souligne qu'il n'est qu'une parenthèse dans le temps du quotidien, placée sous le signe du faste, de l'excès et de la joie[1320] ? Ces catégories, apparemment séduisantes, présentent néanmoins plusieurs défauts : d'abord, elles appartiennent au champ des concepts émiques, employés par les futurs époux et leur famille – mais dont il n'est cependant pas évident qu'elles rendent raison des mécanismes propres à la célébration du mariage. Par ailleurs, elles s'appliquent aussi bien à la célébration du mariage civil qu'à celle du mariage religieux : cela n'est pas sans poser problème, puisque nous avons précisément souligné que les deux formes d'union présentaient des différences essentielles – l'une étant juridiquement instituante, l'autre non. Si ces catégories s'appliquent de la même manière aux deux unions matrimoniales, ne faut-il pas imaginer qu'elles ne s'appliquent qu'à ce qui leur est commun – c'est-à-dire à la fête qui suit la cérémonie à proprement parler –, et donc qu'elles empêchent de cerner les mécanismes du mariage catholique envisagé comme totalité complexe ou système ?

Dans ce travail, notre objectif était de montrer que ces questions ne pouvaient plus se poser dans les mêmes termes sitôt que l'on considérait que la cérémonie de mariage catholique est aujourd'hui indissociable d'une préparation longue et regroupant de nombreuses activités. Il n'est pas anodin que cet agencement entre préparation et cérémonie émerge et commence à être formalisé dans les années 1970 :

[1319] C'est une hypothèse de lecture que propose par exemple Segalen, qui prend ainsi au sérieux l'adoption d'un lexique du spectacle par les fiancés : « Le langage de la noce montre qu'elle est devenue largement spectacle : les mariés évoquent, par exemple, les "animations" ; il n'est question que de noces "réussies" ou "ratées". » (M. SEGALEN, « Comment se marier en 1995 ? », *op. cit.*, p. 161) Voir aussi : M. SEGALEN, *Rites et rituels contemporains*, Paris, Armand Colin, 2009, p. 111-112 ; C. BOUCHET, « La "fabrication" de la mariée », *op. cit.* ; S. BODEN, « 'Superbrides' », *op. cit.*.

[1320] C'est une autre clé de lecture proposée par Segalen, qui souligne qu'« aujourd'hui les futurs conjoints font de leur union une grande fête accompagnée de comportements somptuaires. […] La fête devra être "réussie" et son souvenir éternel sera conservé en photo, vidéo, mis en image sur le net. » (M. SEGALEN, « L'invention d'une nouvelle séquence rituelle de mariage », *op. cit.*, p. 163) C'est aussi une hypothèse développée par Maillochon, qui souligne que la fête n'accompagne plus le rituel mais que c'est pour elle qu'est accompli le rituel : « Les jeunes ne disent pas qu'ils font la fête pour célébrer leur union matrimoniale, mais qu'ils se marient "pour faire la fête", comme si les jeunes couples souhaitaient "se marier" plutôt qu'"être mariés". » (F. MAILLOCHON, *La passion du mariage*, *op. cit.*, p. 5)

c'est au moment où les transformations sociétales qui ont lieu en France font perdre au mariage sa fonction instituante que l'Église élabore un travail réflexif important sur sa liturgie et cherche à assigner un nouveau rôle au rite matrimonial. Sitôt que l'on envisage le mariage catholique comme un complexe incluant une préparation et une célébration, il n'est plus possible d'analyser cette dernière à travers les paradigmes du rite de passage, de la fête ou du spectacle : il apparaît que son sens dépend de sa mise en relation avec une préparation qui la conditionne et qu'elle parachève. Mais la préparation au mariage est composée d'un tissu d'exercices et d'activités qui sont eux-mêmes difficiles à saisir : ce ne sont, à proprement parler, ni des actions « rituelles », c'est-à-dire stipulées, ni des actions « quotidiennes », c'est-à-dire intentionnelles. Ce n'est qu'à condition d'analyser ces techniques dans leur spécificité qu'il devient possible, non seulement de se doter de concepts plus fins pour l'analyse rituelle, mais aussi de réévaluer les effets de l'engagement dans des pratiques religieuses. C'est là la démarche que nous avons adoptée dans la deuxième partie de cette thèse, où nous avons décrit les activités composant la préparation au mariage à partir du concept foucaldien de technique de soi. Cela nous a permis de mettre en évidence leur dimension subjectivante et la manière dont elles donnaient sa forme à la constitution d'un sujet apprenant à se saisir, se percevoir et se décrire comme « membre d'un couple ». Il devenait alors possible – et c'est ce que nous avons cherché à faire dans la troisième partie de cette thèse – de proposer une analyse du rite et de la célébration du mariage qui ne le réduisait plus à une fête, mais rendait palpable le type d'effectivité que pouvait avoir un tel événement quand il succédait à une préparation longue, sanctionnait son aboutissement et objectivait pour la première fois cette nouvelle identité de couple vis-à-vis de la communauté de la famille, des amis et des proches.

Dans la mesure où ce travail avait aussi pour but de mettre à l'épreuve la valeur heuristique d'une philosophie de terrain, nous nous proposons, dans cette conclusion, de faire émerger des pistes de réflexion qui ne soient plus, *stricto sensu*, disciplinaires. Pour cela, nous suivrons un parcours en quatre étapes, permettant de dégager les apports de ce travail et d'inviter à les inscrire dans une réflexion plus générale sur les modalités contemporaines de la formation de la subjectivité. Dans un premier temps, nous discuterons l'intérêt d'introduire une description de la préparation dans l'analyse du rituel et la manière dont cela amène à repenser l'effectivité du rituel. Dans un deuxième temps, nous proposerons de mettre en perspective nos descriptions du mariage catholique : il s'agira à la fois de montrer leur caractère situé mais aussi ce qui les lie à l'ensemble des rituels chrétiens, en tentant de réinsérer notre propre travail au sein de l'« anthropologie de la chrétienté ». Dans un troisième temps, nous reviendrons sur la diversité des sources qui inspirent la construction des techniques catholiques : loin d'être anecdotiques ou simplement problématiques, ces effets d'échos entre des champs de la vie sociale apparemment hétérogènes sont le signe d'une tendance générale dans la construction des techniques de soi, qu'il est nécessaire d'analyser. Enfin, dans un quatrième temps, nous élargirons un peu la focale et nous nous demanderons s'il n'est pas nécessaire de tracer les linéaments d'un projet comparatiste qui viserait à caractériser les modalités contemporaines de la constitution de la subjectivité.

1. De la formation des identités à leur objectivation

Qu'est-ce qui distingue un couple marié catholiquement d'un couple qui ne serait marié que civilement, voire de tout autre couple ? C'est une question qui a traversé l'ensemble de ma recherche, parce qu'elle paraissait, d'une certaine manière, insoluble. Rien, d'un point de vue juridique, ne distingue les couples que j'ai suivis des couples mariés civilement – pour la simple raison que tous les couples mariés catholiquement le sont aussi à la mairie. Rien, d'un point de vue pratique, ne me différenciait des fiancées avec lesquelles j'échangeais – nous partagions des manières de faire couple semblables et je me reconnaissais dans de nombreuses expériences qu'elles me racontaient. Rien, donc, à part ce qui semble relever de la tautologie : ces couples mariés religieusement sont passés par une expérience que ni moi, ni les couples mariés civilement n'avons vécue. Aucun critère, objectivement, ne permet de différencier les couples mariés catholiquement des couples « tout court » ; de leur point de vue, en revanche, tout les sépare. Rien, donc, ne distingue ces couples, à part la conscience qu'ils ont de cette distinction.

C'est précisément cette tension que la notion de « rite de passage » ne permet pas d'expliquer. En revanche, ce problème n'en est plus un sitôt qu'est analysée la préparation au mariage ; sitôt que devient tangible le statut moins *instituant* que *constitutif* de cette dernière. L'ensemble des dispositifs mis en place à l'occasion de la préparation au mariage participent en effet à donner son contenu et sa forme à une identité, tout en apprenant aux fiancés à investir celle-ci, à s'y reconnaître. Cette dynamique s'opère selon deux modalités. D'une part – comme nous l'avons montré dans les chapitres IV et V –, une partie des activités proposées par le CPM et les prêtres constituent des procédés discursifs où les fiancés apprennent à investir le couple à nouveaux frais. Ils acquièrent des techniques pour constituer une perspective ou des désirs communs, pour réencoder le sens et les affects qu'ils associent à certaines interactions quotidiennes, pour apprendre à se décrire dans un « nous ». D'autre part – c'était là l'objet du chapitre VI –, d'autres exercices leur permettent de réinvestir une identité catholique, conçue comme identité profonde. Les fiancés sont alors amenés à adopter certains schèmes pour se narrer, à reconnaître leur expérience dans les textes catholiques, et, finalement, à se sentir appartenir à une communauté d'expérience qui partage avec eux ce répertoire et ces valeurs.

Il n'existe pas, à proprement parler, de frontière à franchir pour devenir un couple marié catholiquement : ce que va changer pour eux l'engagement dans le rite de mariage n'est pas clair pour les fiancés eux-mêmes. Dans ce cadre, la préparation au mariage doit être lue comme un agencement d'activités et d'exercices permettant de donner un contenu à cette identité, qui reposent exclusivement sur l'acquisition de dispositions et qui travaillent la manière de faire couple des sujets. Il s'agit donc d'*élaborer* une identité – ce qui s'appuie sur deux dynamiques. D'une part, la préparation est un temps de définition de cette identité : les fiancés apprennent à la caractériser positivement – ils découvrent et investissent l'idée que le couple marié catholiquement s'engage à se demeurer fidèle tout en restant libre, à être fécond, à ne pas se séparer, et ils se voient surtout dotés d'une série de « trucs » permettant, potentiellement, d'atteindre ces objectifs. D'autre part, les dispositifs mis en place dans le cadre de la préparation favorisent l'acquisition d'une attitude

éminemment réflexive, ce qui a pour effet qu'en apprenant à investir leur nouvelle identité, les fiancés apprennent en même temps à prendre conscience qu'ils changent et à se distinguer de ce qu'ils étaient avant. Pour le dire autrement : s'il arrive fréquemment qu'on acquière des savoir-faire ou des techniques relationnelles[1321], l'assimilation de ces compétences ne s'accompagne que rarement de la conscience réflexive qu'on les a acquises[1322]. Or, c'est précisément ce point qui caractérise, en revanche, les dispositifs mis en place dans la préparation au mariage : on y apprend non seulement un ensemble de techniques pour « faire couple » et donc un ensemble de compétences relationnelles qui seront indexées à l'identité « couple marié » ; mais on y acquiert surtout une attitude réflexive permettant de découvrir dans un double mouvement qu'on dispose désormais de ces compétences et que ce n'était pas le cas avant. C'est ce dernier point qui permet d'expliquer que les fiancés ne sont pas seulement changés par leur engagement dans la préparation au mariage – comme ils pourraient l'être par l'engagement dans n'importe quelle activité – mais qu'ils se *sentent* changés par cette pratique. La préparation au mariage permet d'acquérir non seulement des techniques, compétences, dispositions attachées à une identité dont les fiancés apprennent en même temps à tracer les contours, mais aussi une attitude réflexive qui leur permet de se retourner vers leur ancienne identité de « couple-tout-court », qu'ils caractérisent alors comme différente de l'identité de « couple marié » qu'ils sont en train d'investir[1323].

Analyser la préparation au mariage, c'est ainsi se donner la possibilité de mettre en évidence deux éléments centraux pour l'analyse rituelle. D'abord, il peut être indispensable dans l'analyse du rituel de prendre en compte la préparation qui lui donne son sens, qu'il vient parachever et clore. Ensuite, l'analyse de la préparation permet de voir que le rituel est moins le lieu d'un passage que le temps de la *production*, de la *constitution,* de l'*élaboration* en actes, en relations ou en mots, de l'identité que les individus sont censés

[1321] Comme le souligne Moisseeff, les compétences relationnelles ne sont pas innées : « la compétence relationnelle s'acquiert dans le cadre des interactions et elle renvoie à un apprentissage continu ». (M. MOISSEEFF, « Le couple comme espace initiatique », *op. cit.*)

[1322] Si une telle proposition peut s'étendre à d'autres champs, elle est particulièrement évidente dans le cas des techniques relationnelles qui permettent de faire couple. Ainsi, Moisseeff souligne que, dans les couples, un des facteurs de souffrances ou de crises est le résultat d'une contradiction entre, d'une part, le fait que les compétences relationnelles font l'objet d'un apprentissage continu dans un contexte interactionnel et, d'autre part, le fait que les individus croient que ces compétences relationnelles sont naturelles et innées, et ne font pas l'objet d'un travail. (*Ibid.*, p. 159-162) Une telle disjonction montre précisément que l'acquisition de techniques ou de savoir-faire – au moins relationnels – ne s'accompagne pas nécessaire d'une conscience réflexive que cette acquisition a eu lieu : celle-ci est le plus souvent tout à fait inconsciente.

[1323] Pour être précis, il faudrait ici distinguer deux manières d'investir une nouvelle identité tout en se différenciant d'identités alternatives. D'une part, les couples apprennent dans la préparation au mariage à se différencier de leur ancienne identité de couple : la différence est alors envisagée comme un *changement* ou une *transformation* – ils acquièrent, en même temps que les nouvelles techniques pour faire couple, la conscience qu'ils ne possédaient pas ces techniques avant, qu'ils étaient donc un couple d'une autre nature, dont ils se distinguent désormais. D'autre part, on l'a montré au chapitre VI, les couples apprennent aussi à se différencier des autres identités de couples possibles (et principalement des identités de couples mariés civilement ou non mariés), mais cette fois-ci par une logique de *désidentification*. Si nous insistons sur cette différence, c'est dans la mesure où il ne faudrait pas analyser le premier processus à partir de la grille analytique du second : contrairement à ce qui est en jeu dans les processus de néo-conversion (voir : J. ROBBINS, « The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions. An Introduction to Supplement 10 », *Current Anthropology*, vol. 55, nº S10, 2014, p. 167 ; J. S. BIELO, « Belief, Deconversion, and Authenticity among U.S. Emerging Evangelicals », *op. cit.*), les couples ne sont pas enjoints de rejeter leur précédente identité ou leur manière de vivre passée – ils sont bien plutôt conduits à penser leur transformation en tant que couple comme venant s'ajouter, en la modifiant, à leur expérience passée de couple.

acquérir au terme de la procédure. Pour le dire autrement : lorsqu'on intègre la préparation à l'analyse rituelle, il devient manifeste que les identités sociales ne sont pas données, mais font l'objet d'un travail d'élaboration collective complexe. Au cours de ce travail, on donne à l'identité un certain contenu – la possession de certaines compétences, techniques, schèmes narratifs, comportements, etc. – ; on éprouve et on évalue, dans un contexte collectif, qu'on est bien assignable à une telle identité ; et on apprend à distinguer cette identité des autres formes d'identités sociales possibles[1324]. Ainsi, analyser le rituel en intégrant la préparation au mariage permet de repenser l'effectivité singulière du rite à proprement parler : celui-ci vient entériner, sanctionner le double processus de constitution et d'investissement de l'identité. Dans ce travail, nous avons ainsi montré que prendre en charge la préparation au mariage permet de répondre à la question apparemment insoluble : qu'est-ce qui distingue un couple marié catholiquement de tout autre couple ? Il devient en effet palpable que deux choses les différencient. D'une part, les couples mariés catholiquement se sont engagés dans une préparation au mariage au cours de laquelle ils ont appris à élaborer, constituer, puis subjectiver une identité singulière, que le rite a ensuite sanctionnée ou entérinée socialement – à ce titre, ils sont les seuls à être passés par cette expérience, donc à avoir une compréhension intuitive de ce qui fait la singularité du couple marié catholiquement, et à être reconnus par la société comme tels. D'autre part, ces couples mariés catholiquement ont en même temps acquis une disposition à la réflexivité qui les conduit à avoir un positionnement particulier sur leur identité – qu'ils n'ont pas seulement investie, mais qu'ils ont appris à construire par contraste avec d'autres identités possibles.

2. Pour un comparatisme à l'échelle de la chrétienté

Si notre propos n'est en aucun cas de dire que tous les rituels sont constitués sur un modèle similaire au mariage catholique, il nous semble néanmoins important de tirer toutes les conclusions théoriques de l'analyse de cet exemple particulier afin que, si d'autres rituels s'avèrent avoir une forme semblable, il soit possible de disposer d'outils conceptuels efficaces pour les analyser. Or le rituel de mariage catholique

[1324] De ce point de vue, il est frappant que le mariage catholique – si on l'analyse comme un complexe liant nécessairement préparation et rite – présente de nombreuses similarités avec le processus associé au changement de sexe, tel qu'il est décrit par Hérault. Cette dernière montre en effet que la procédure médicale précédant tout changement de sexe implique de cerner les contours d'une « identité transsexuelle » qui ne s'exprimait pas d'abord sur le mode affirmatif (« je suis transsexuel ») mais sur le mode de l'incertitude ou du malaise (« j'ai un corps inadéquat »). Le processus consiste donc à assigner un contenu à cette identité, à « répertorier » une expérience qui n'était d'abord que malaise – processus qui se conclut par la reconnaissance par le certificat du médecin venant authentifier l'identité transsexuelle et rendant possible l'opération. (L. HERAULT, « Le rite de passage et l'expérience de "changement de sexe" », *op. cit.*) Il semble ainsi qu'il y ait un gain heuristique à envisager les choses ainsi : cela permet de voir émerger de nouvelles « formes rituelles », où c'est le temps long de la préparation et de la constitution des identités qui devient central ; et cela ouvre la possibilité de tracer des ponts entre des pratiques qu'on a tendance aujourd'hui à envisager comme relativement hétérogènes parce qu'elles ne semblent *a priori* pas appartenir aux mêmes domaines de la vie sociale (religieux, médical, sociétal, etc.). Il semble donc que cette piste d'analyse ouvre la voie à un comparatisme renouvelé, où on chercherait à penser la proximité entre ces pratiques de long cours, mobilisant des techniques de soi discursives ou pratiques pour apprendre à constituer et investir une identité qui est ensuite sanctionnée, validée, assignée par le passage par un rituel ponctuel.

présente une forme qui doit nous amener à interroger et renégocier la pertinence ou au moins les domaines possibles d'application de certaines dichotomies régulièrement mobilisées dans l'analyse rituelle, comme la différence entre dogme et rituel, pratiques rituelles répétitives et pratiques rituelles « paroxystiques[1325] » (*climactic*) ou encore pratiques non-rituelles et rite. Le mariage catholique montre en effet que la réalisation du rite prend parfois sens à l'aune de pratiques qui, à proprement parler, ne reposent pas sur la stipulation propre à l'action rituelle, mais qui participent à constituer la subjectivité susceptible d'être affectée par l'engagement dans le rituel. Faut-il pour autant les exclure de l'analyse rituelle ? Que perd-on en termes analytiques et heuristiques si l'on prend la décision de donner des frontières hermétiques au concept de rituel, si l'on exclut de l'observation l'ensemble des micro-techniques, micro-pratiques qui précèdent et conditionnent sa réalisation ? Nous avons tenté de montrer que, dans le cas du mariage, ne pas s'intéresser à ce qui semble pourtant se distinguer du rite à proprement parler, empêche de comprendre l'effectivité interne au rituel et oblige à le rapporter à d'autres catégories analytiques – spectacle, fête, dépense fastueuse. Nous voudrions maintenant élargir un peu notre hypothèse et souligner que ces remarques relatives au mariage catholique peuvent se généraliser à d'autres formes de rituels – et notamment à ceux appartenant à la tradition chrétienne.

Alors que depuis une vingtaine d'années s'est mise en place une « anthropologie de la chrétienté[1326] », de plus en plus d'auteurs – principalement dans le champ des études portant sur les évangélistes, les pentecôtistes ou les membres des religions charismatiques – ont souligné que changer de paradigme d'analyse pour l'étude des chrétiens permettait de sortir d'une approche conduisant nécessairement à identifier des « pratiquants » ou des « non-pratiquants », des « croyants » ou des « non-croyants ». Contre une approche qui mesure la réussite d'une conversion à l'adhésion à des croyances ou au recours à certaines pratiques plutôt qu'à d'autres, Joel Robbins souligne ainsi que :

> quand on décide de se demander si une culture est chrétienne, ce qui est important, ce n'est pas de mettre en balance le nombre d'idées chrétiennes que ses membres ont adoptées et le nombre d'idées traditionnelles qu'ils ont conservées. Nous devrions plutôt considérer quelles valeurs organisent les relations entre ces idées[1327].

Ce changement de paradigme a ainsi conduit plusieurs auteurs à relever que l'identité chrétienne, la croyance, la valeur de l'engagement dans le rituel se construisaient dans un espace intermédiaire, qui était celui des relations, techniques, disciplines quotidiennement investies. Certains ont ainsi montré que l'action religieuse pouvait excéder les contours qu'on lui attribuait naturellement et innerver le tissu des relations

[1325] H. WHITEHOUSE, « Religious Reflexivity and Transmissive Frequency », *op. cit.*.

[1326] Pour une histoire de ce que Joel Robbins appelle « l'anthropologie de la chrétienté » – qui ne correspond pas aux ethnographies éparses existant sur le monde chrétien, mais à un projet global de produire une anthropologie où l'ensemble des chercheurs travaillant sur des groupes chrétiens élaboreraient ensemble des problèmes communs et se sentiraient contribuer à une recherche collective –, nous renvoyons d'abord à l'article où Robbins l'appelle de ses vœux, en 2003 (J. ROBBINS, « What is a Christian? », *op. cit.*), ainsi qu'à l'examen qu'il propose de ce qui a été accompli dans ce domaine, onze ans plus tard. (J. ROBBINS, « The Anthropology of Christianity », *op. cit.*, p. 157-162)

[1327] J. ROBBINS, « Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture », *op. cit.*, p. 16 ; c'est nous qui traduisons.

sociales – qu'elles soient médicales par exemple[1328] ou qu'elles concernent la vie au sein de la communauté[1329]. D'autres ont insisté sur l'importance de prendre en charge, non seulement les rituels, mais des « disciplines religieuses[1330] » qui les excèdent. D'autres enfin ont mis en évidence l'importance de l'« engagement[1331] » (*commitment*) dans la construction de l'identité chrétienne, qui ne devient perceptible qu'à la condition de prendre en charge l'ensemble des pratiques non-rituelles des individus – engagement missionnaire[1332], engagement dans des groupes de lecture[1333] ou de prière[1334], etc. – mais qui participent à donner forme à la subjectivité qui s'engage ensuite dans le rituel et qui donnent un sens différent à la réalisation du rite. De manière paradigmatique, les travaux de Tanya Luhrmann montrent que les événements qui semblent les plus caractéristiques d'une religion – nommément, pour les évangélistes qu'elle étudie, la transe ou le fait d'entendre la voix de Dieu[1335] – sont les effets d'un « entraînement », de l'engagement dans des « techniques[1336] ». À partir de la lecture de ces textes, il devient ainsi clair qu'on ne peut comprendre le sens et la nature de ce qui a lieu lors des rituels de retraite ou des messes évangélistes qu'à la condition de les analyser à l'aune d'un apprentissage continu, de l'engagement dans des techniques ou des disciplines quotidiennes.

L'idée de ne pas cantonner l'analyse des pratiques chrétiennes à la mesure de la participation à la messe ou aux rituels saisonniers et de l'ouvrir au champ des techniques ou disciplines quotidiennes n'est donc pas nouvelle. Néanmoins, cette méthode – et plus largement, l'anthropologie de la chrétienté – se donne pour objet privilégié l'évangélisme[1337]. Cela crée le sentiment diffus – les anthropologues de la chrétienté ne l'affirmant eux-mêmes jamais, au contraire – que ce sont les caractéristiques spécifiques à cette forme religieuse qui la rend tributaire d'une telle analyse. Nous voudrions soutenir l'hypothèse inverse. Nous avons montré, dans ce travail, que le sentiment d'avoir une identité catholique ne reposait pas sur l'adhésion

---

1328 A. STREET, « Belief as relational action », *op. cit.*.

1329 James Bielo souligne ainsi que « les évangélistes émergents insistent sur une foi relationnelle qui implique des relations engagées entre les adhérents d'une même communauté locale ». (J. S. BIELO, « Belief, Deconversion, and Authenticity among U.S. Emerging Evangelicals », *op. cit.*, p. 266 ; c'est nous qui traduisons)

1330 « Les conceptions évangéliques contemporaines de la foi influencent la pratique de rituels performatifs et de disciplines religieuses qui instillent les ambitions morales – qui sont liées à mais distinctes des croyances doctrinaires – qui en retour caractérisent et constituent la personne évangélique. » (O. ELISHA, « Faith Beyond Belief. Evangelical Protestant Conceptions of Faith and the Resonance of Anti-humanism », *Social Analysis*, vol. 52, nº 1, Spring 2008, p. 57 ; c'est nous qui traduisons)

1331 B. M. HOWELL, « The repugnant cultural other speaks back », *op. cit.*.

1332 J. S. BIELO, « The 'Emerging Church' in America: Notes on the interaction of Christianities », *Religion*, vol. 39, nº 3, 2009, p. 225-227.

1333 J. S. BIELO, « On the failure of 'meaning' », *op. cit.*.

1334 T. LUHRMANN, H. NUSBAUM et R. THISTED, « "Lord, Teach Us to Pray": Prayer Practice Affects Cognitive Processing », *Journal of Cognition and Culture*, nº 13, 2013, p. 159-177.

1335 Pour une typologie complète de ces modalités d'« expériences de Dieu », voir : T. M. LUHRMANN, « Allumer le Dieu. L'expérience spirituelle chez les évangélistes américains », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, nº 66, 2016, p. 86-105.

1336 T. LUHRMANN, « Metakinesis : How God Becomes Intimate in Contemporary U.S. Christianity », *op. cit.*, p. 519. Voir aussi : T. LUHRMANN, H. NUSBAUM et R. THISTED, « "Lord, Teach Us to Pray": Prayer Practice Affects Cognitive Processing », *op. cit.* ; T. M. LUHRMANN, *When God talks back: understanding the American evangelical relationship with God*, New York, Alfred A. Knopf, 2012.

1337 J. ROBBINS, « The Anthropology of Christianity », *op. cit.*, p. 161.

à un dogme mais bien sur l'engagement dans des activités collectivement réalisées, où les couples sont amenés à investir des logiques d'identification et de reconnaissance et donc à développer le sentiment d'un partage d'expérience qui les unit (Chapitre VI). Il est aussi apparu que la formation du couple catholique, conçu comme totalité transcendant les individus qui le composent, repose sur des logiques qui n'ont rien de très rituelles (Chapitre III, IV, V). Il est ainsi devenu patent que la préparation conditionnait des modes d'appropriation du rituel qui changeait le sens de ce dernier pour les participants (Chapitre VII). Il émerge ainsi de notre observation des pratiques associées à l'engagement religieux catholique que, même dans le cas d'une religion qui se caractérise par son attachement aux sacrements et à la liturgie, il est heuristique d'élargir le champ d'analyse et de porter le regard hors de l'arène rituelle, afin, précisément de réexaminer le rôle et la valeur de la ritualité contemporaine, ainsi que son insertion au sein d'un réseau de pratiques plus complexes. De ce point de vue – et sans minimiser pour autant les différences entre la religion catholique et les formes contemporaines d'évangélisme[1338] –, nous voudrions insister sur la nécessité d'un comparatisme entre les différentes techniques mises en place, au sein de la chrétienté, pour former la subjectivité et l'identité de l'individu. Cela permettra, à notre sens, de mieux cerner les dispositifs techniques ou tendances communs aux différentes religions se présentant comme appartenant à un même ensemble et de réfléchir à l'unité de ce dernier. Mais cela ouvrira surtout des pistes pour une réflexion plus générale sur la formation de la subjectivité dans un contexte religieux. En effet, comme nous l'avons déjà évoqué à partir des analyses de Robbins, on a encore trop souvent tendance à envisager qu'on est ou non chrétien, que certains processus de conversion ont réussi et d'autres échoué – c'est d'ailleurs d'un tel découpage intuitif du monde religieux que découle l'expression aujourd'hui commune de « déchristianisation », qui suppose qu'on est plus ou moins chrétien. Ce que montrent au contraire les travaux des anthropologues de la chrétienté, c'est qu'il existe une pluralité de *manières d'être* chrétien, qui dépendent de la forme des interactions auxquelles on participe, des techniques de prière ou de lecture qu'on acquiert, de la manière dont on apprend à faire collectif ou à donner de la valeur aux idées du dogme et à les réutiliser au quotidien. Il y a un gain heuristique à envisager les pratiques catholiques à partir d'un tel cadre analytique. Nous défendons qu'il est décisif – et plus précisément dans un contexte contemporain où l'on tend à identifier des phénomènes de *recul* puis de *retour* du religieux – de prendre en charge l'ensemble des techniques, dispositifs, « trucs » qui sillonnent l'engagement religieux, donnent sens à la ritualité et forment les subjectivités – sans chercher à « mesurer » ou « évaluer » des appartenances, sans parler de « déchristianisation », de chrétiens « orthodoxes » ou de chrétiens qui ne le sont que « nominalement »[1339].

[1338] Comme on l'a déjà évoqué au chapitre VI, les modalités de lecture de textes, ainsi que le statut assigné à la Bible n'est pas exactement le même dans les deux cas. On pourrait ajouter – et la liste n'est pas exhaustive, loin s'en faut – que les techniques de prière mises en place dans le contexte évangéliste sont très différentes de celles qui ont cours dans le monde catholique ; que la transe, importante chez les évangélistes, est absente de la ritualité catholique ; que le déroulement de la messe n'est pas exactement le même dans les deux cas, etc.

[1339] On reprend ici les termes de Jean et John Comaroff, dont l'ouvrage *Of Revelation and Revolution*, qui porte sur la chrétienté des Tswana, est précisément discuté par Robbins. (J. ROBBINS, « Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture », *op. cit.*, p. 7-9)

3. De la diversité des sources d'inspiration du catholicisme contemporain : pour un décloisonnement disciplinaire

Il n'en demeure pas moins qu'envisager les choses ainsi présente un risque. Si l'on commence à produire une analyse de l'expérience mise en forme par l'engagement dans le catholicisme, non plus à partir d'une observation fine de la ritualité, mais à partir de l'ensemble des techniques, dispositifs, entraînements qui l'entourent, la précèdent, la conditionnent ou se juxtaposent simplement à elle, ne risque-t-on pas de diluer ce qui relève réellement de la sphère du catholicisme ? Distribuer des tracts pour la participation à la Manif pour Tous a-t-il encore quelque chose de « catholique » à proprement parler ? Participer à la kermesse de l'église relève-t-il encore de l'engagement « religieux » ? Lorsque les animateurs CPM parlent de Communication Non Violente aux fiancés[1340], faut-il intégrer cela à leur apprentissage « catholique » ? On pourrait considérer qu'une limite de cette analyse est qu'elle ne permet plus de cerner l'essence ou ce qui fait la spécificité du « catholicisme » – contrairement aux perspectives ouvertes par une étude du seul contenu doctrinaire ou une attention exclusivement portée sur la construction des sacrements. Étendre l'observation à l'ensemble des techniques de soi qui constituent l'arrière-plan de la vie religieuse semble ne produire que de l'indétermination : on créerait ainsi une indistinction fondamentale entre des domaines qui apparaissent pourtant comme des champs autonomes, à savoir la psychothérapie, le *New Age*, la ritualité traditionnelle, le développement personnel, l'éducation catholique, l'engagement politique, la socialité associative, etc.

Pourtant, ce qui peut être conçu comme un manque ou un défaut constitue en réalité un gain théorique. Le catholicisme n'étant pas un îlot autonome au sein des sociétés, il s'inspire d'autres types de pratiques pour mettre en forme ses propres techniques : il est donc heuristique de déterminer précisément quelles passerelles il emprunte, quels liens il tisse – c'est-à-dire, *in fine*, de comprendre au sein de quel réseau global de pratiques de soi il se situe. *De facto*, la préparation au mariage est moins organisée autour d'activités proprement « catholiques » – comme l'exégèse textuelle, la confession, la prière – qu'elle n'est innervée par un réseau de techniques qu'on s'attendrait plutôt à trouver dans le cadre de sessions de coaching de couple ou dans des formations de développement personnel. Il existe donc une première forme de porosité, entre les pratiques qu'on aurait tendance à classer du côté du développement personnel – et qui peuvent inclure le *New Age* et certaines formes de psychothérapies – d'une part, et le catholicisme d'autre part. Cette perméabilité est particulièrement visible dans les activités que nous avons décrites dans les première et seconde parties de cette thèse. Le photolangage constitue un emprunt direct à la psychothérapie (Chapitre III). La réflexion sur la distinction entre le « je » et le « tu » au sein du « nous » (Chapitre IV) rappelle des exercices créés par des psychothérapeutes proposant des « thérapies orientées solution »[1341]. Les exercices

[1340] Sur la place de la CNV dans la préparation au mariage et dans les mouvements catholiques de spiritualité conjugale, voir l'annexe 12.

[1341] On pense particulièrement aux exercices proposés par Yvonne Dolan (voir : Y. DOLAN, *One Small Step. Moving Beyond Trauma and Therapy to a Life of Joy*, Watsonville, Papier-Mache Press, 1998), psychothérapeute confondatrice de la *Solution-focused Brief Therapy Association* (SFBTA). Moisseeff propose par exemple de s'inspirer de ces exercices « pour favoriser le maintien de ses modalités de différenciation et d'autonomie lorsqu'on est en présence d'intimes » (M.

sur les langages de l'amour et le mot d'amour (Chapitre V) sont inspirés par des formes contemporaines de thérapies conjugales – elles-mêmes difficilement distinguables du champ du développement personnel. L'exposition, que ce soit de manière purement descriptive ou par le biais de jeux de rôle, de stratégies de communication mises en place par l'approche CNV (Annexe 12), se présente explicitement comme une manière de créer des ponts avec ces courants de développement personnel. Il apparaît ainsi que la préparation au mariage ne peut être réduite à un objet univoque, et que son contenu relève à la fois de la catéchèse et des nouvelles techniques de construction de soi – thérapeutiques, communicationnelles, etc.

D'autres formes de porosités, plus discrètes, sont repérables dans des activités dont la forme est inspirée de sources composites. Ainsi, le devoir de s'asseoir (Chapitre IV) est un exercice créé par les très catholiques Équipes Notre Dame dans les années 1940, mais la présentation qu'en proposent aujourd'hui les animateurs CPM ou les prêtres passe par des parallèles explicites avec l'entretien individuel annuel pratiqué en entreprise[1342]. De manière parallèle, en soirée communication dans le couple, les fiancés sont invités à jouer au « jeu du stylo » (partie 1.4 de l'annexe 12), exercice aujourd'hui notamment mobilisé dans le cadre d'activités de *team building*[1343]. Il existe donc des continuités entre le monde catholique et le champ du néomanagement. Celles-ci s'expliquent d'autant plus facilement que les modalités d'activités sur lesquelles s'appuie le néomanagement sont en grande partie empruntées au développement personnel[1344] – ce que montre notamment le développement des stratégies de coaching en entreprise[1345]. Il y a donc des parallèles entre les reconfigurations du management en entreprise et le développement des techniques de

MOISSEEFF, « Le couple comme espace initiatique », *op. cit.*, p. 159), ce qui montre que ces exercices constituent une source d'inspiration pour les psychothérapies de couple, qui sont elles-mêmes des sources d'emprunt pour les activités construites dans le cadre du CPM (voir Chapitre IV). On trouvera une présentation des exercices de Dolan en annexe de l'article de Moisseeff. (*Ibid.*, p. 168-169)

[1342] L'entretien annuel est un entretien d'évaluation mené par un supérieur, au cours duquel les employés sont invités à évaluer leurs activités, comportements, expériences passés et à fixer les objectifs à atteindre pour une période déterminée. Un entretien d'évaluation débouche sur des engagements mutuels posant des objectifs et des moyens de les atteindre. L'entretien de l'année suivante commencera donc par évaluer si les objectifs ont été atteints. Il existe donc une proximité formelle importante entre ce type de pratique et le devoir de s'asseoir que nous avons décrit au chapitre IV. C'est par exemple le père François qui propose un tel parallèle, dans sa préparation : « Ça arrive, des différences qui s'accentuent beaucoup ou des manières de voir la vie, et du coup on s'éloigne et on se sent étranger l'un à l'autre. Ça peut mener à la question de la discussion de fond, qui est difficile au quotidien. Il est important de faire des temps de pause. Dans l'entreprise, il y a une idée intéressante : on fait un entretien annuel. Dans le couple, on pourrait traduire ça par exemple à l'anniversaire de mariage. » (Extraits de carnet de terrain lors d'une séance de préparation au mariage par le père François, à l'église de Chambertin, en janvier 2016)

[1343] Le *team building* est une méthode qui est apparue dans les années 1980 et qui est mobilisée en entreprise – mais aussi dans la fonction publique et, plus généralement, lorsqu'il s'agit de constituer des collectifs de moyen ou long termes – pour renforcer le sentiment d'appartenir à une équipe, notamment à travers la réalisation d'activités en groupe supposées créer « cohésion » et « liens » (nous utilisons ici des guillemets pour indiquer que ce sont les termes employés de manière émique).

[1344] Ce sont des personnalités comme Abraham Maslow, Sumantra Ghosal ou Christopher Barlett qui ont participé à introduire les questions de développement personnel au sein du monde du management.

[1345] Le coaching est en effet une technique d'accompagnement professionnel, qui emprunte des activités à différentes techniques – comme la Programmation Neuro-Linguistique (PNL), l'Analyse transactionnelle, la CNV –, et qui trouve ses origines dans différents courants aux statuts très hétérogènes – et notamment dans la psychologie cybernétique issue des travaux de l'école de Palo Alto et dans le *New Age*. (voir : B. RAPPIN, « Essai philosophique sur les origines cybernétiques du coaching », *Communication et organisation*, n° 43, 2013, p. 165-182) Le coaching est introduit dans le monde du travail français à la fin des années 1980 par Vincent Lenhardt, thérapeute formé en Analyse transactionnelle.

développement personnel[1346]. Tous ces effets d'enchâssements expliquent qu'on soit frappé par les liens, les proximités et les connexions existant entre les techniques déployées dans les mondes catholique, thérapeutique, du travail ou du bien-être personnel : ces différents domaines communiquent, s'enrichissent et s'inspirent les uns des autres[1347].

Les influences d'autres sphères de prise en charge de la vie individuelle sont ainsi facilement identifiables dans le catholicisme et ne doivent pas être occultées. Mais on pourrait franchir un pas supplémentaire : puisqu'il est possible de mettre en lumière des effets de continuité avec d'autres domaines de la vie sociale, est-il pertinent d'envisager certaines pratiques comme étant spécifiquement « catholiques » ou « religieuses » ? Assez intuitivement, on serait tenté de penser que les techniques décrites ici sont empruntées à d'autres pratiques, mais qu'elles se greffent sur un substrat qui est, lui, fondamentalement chrétien : prière, pénitence, repentir, purification par exemple. Mais y a-t-il réellement un intérêt heuristique à catégoriser ces pratiques comme « religieuses » ou, plus spécifiquement, comme « catholiques » ? Le fait d'envisager la prière comme un acte fondamentalement chrétien n'oriente-t-il pas, *a priori*, l'analyse qu'on en fait ? Plutôt que d'examiner cette pratique dans le détail, cela ne conduit-il pas nécessairement à l'envisager d'emblée comme le moyen spirituel d'entrer en relation avec un autre absent, Dieu ? Il semble au contraire plus heuristique de ne pas postuler la dimension religieuse de la prière et de l'envisager comme une technique de soi parmi d'autres, qui implique qu'on examine, non pas la fonction qui lui est assignée par ceux qui la pratiquent, mais l'ensemble des procédures codées et réglées qu'elle inclut. Elle est alors comparable à de nombreuses autres pratiques qui ne s'en distinguent qu'à la condition qu'on maintienne une dichotomie entre religieux et séculier – méditation, contemplation, relaxation, parler dans sa tête, etc. Plutôt que de postuler la « religiosité » de certaines pratiques – qui conduit, *in fine*, à envisager la majorité des pratiques contemporaines comme le fruit d'une sécularisation du sacré[1348] – il est plus heuristique de ne pas admettre *a priori* cette distinction conceptuelle pour ouvrir la voie à un comparatisme renouvelé. Cela peut permettre produire une typologie des pratiques ou techniques de soi qui se fonde sur une analyse de leur forme, plutôt que de leur fonction – et mieux appréhender leurs types d'effectivité sur les comportements, la psychologie, l'organisation du monde social, etc.

Cependant, une question reste ouverte : s'il n'y a, *a priori*, rien qui puisse être caractérisé comme proprement « religieux » ou « séculier », cela n'indique-t-il pas que les catégories d'analyse dont disposent aujourd'hui les chercheurs ne sont pas tout à fait adaptées aux objets qu'elles prétendent saisir ? Est-il encore pertinent d'isoler comme des disciplines autonomes la sociologie du travail, l'anthropologie des religions, la

[1346] Parallèles clairement mis en valeur par cette formule de Paltrinieri et Nicoli : « La technologie néomanagériale n'est plus seulement un moyen pour augmenter les performances de l'entreprise : elle devient, pour le sujet, une occasion et une promesse de "se réaliser" entièrement par un "travail sur soi", c'est-à-dire par un travail qui lui permettra d'atteindre son véritable "moi" et parallèlement obtenir la reconnaissance d'autrui ». (L. PALTRINIERI et M. NICOLI, « Du management de soi à l'investissement sur soi », *op. cit.* ; disponible en ligne sur : https://journals-openedition-org.faraway.parisnanterre.fr/teth/929)

[1347] Sur ce point, voir annexe 12.

[1348] On pense à cet égard aux travaux emblématiques de Régis Debray (voir, par exemple : R. DEBRAY, *Jeunesse du sacré*, Paris, Gallimard, 2011 ; R. DEBRAY, *Le feu sacré. Fonctions du religieux*, Paris, Gallimard, 2005) ou de Camille Tarot (C. TAROT, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, Éditions la Découverte MAUSS, 2008).

psychologie, la philosophie du sujet ? La mise en évidence des connexions existant entre des champs *a priori* hétérogènes nous conduit à nous demander quelles méthodes, quels objets et quels corpus il faut convoquer pour analyser les différentes modalités par lesquelles la subjectivité se trouve aujourd'hui mise au travail. Peut-on actuellement, en tant qu'ethnologue, refuser de prendre en charge les pratiques issues du développement personnel, parce qu'elles seraient moins traditionnelles, moins « dignes » d'intérêt, voire trop populaires – et ce, alors même qu'elles informent les pratiques soi-disant plus « traditionnelles » qu'on entend observer ? Est-il encore possible, dans un contexte où il existe une telle communication entre les sphères participant à former les sujets, de ne pas se donner pour but de déterminer comment peuvent s'articuler, au sein d'un projet plus général, sociologie du travail, anthropologie de la religion et philosophie du sujet ?

Ces questions sont nées de mon choix de faire une philosophie de terrain. En m'engageant sur mon terrain catholique, il ne me serait jamais venu à l'esprit que j'allais découvrir ce qu'est « communiquer comme une girafe », qu'il était possible de se « connecter à la nappe phréatique de ses besoins », ou qu'on pouvait considérer les cadeaux comme un « investissement » dans son couple. Il ne serait pas juste de dire que ces assertions m'ont déconcertée : elles procèdent d'un registre discursif auquel j'ai été habituée – que ce soit par les dossiers proposés dans les journaux pour ressouder le couple, par les injonctions à s'épanouir que l'on entend ici et là, par les récits de formations en communication ou en développement personnel des uns et des autres. Ce qui m'a d'abord médusée, c'était de les entendre *là où je les entendais*, dans un presbytère devant un crucifix, dans la bouche d'un prêtre en soutane, entre deux récitations de prières. Il n'était évidemment pas dans mon intention, au moment où j'ai commencé ce terrain, de me perdre dans la découverte des nouvelles formes de ritualité *New Age* – mon objet n'avait-il pas pour lui son ancrage dans une noble et ancienne tradition ? –, de passer des heures à déceler les rouages de la Communication Non Violente et des langages de l'amour, de me plonger dans une littérature sur le néomanagement dont j'ignorais tout. C'est la spécificité – la dimension éminemment composite – des activités observées sur le terrain qui m'a poussée à convoquer des domaines, des corpus, des champs disciplinaires dont je croyais pouvoir affirmer avec assurance qu'ils ne me regardaient pas. Un des acquis – apparemment collatéral, mais en réalité fondamental – de ce travail est ainsi de montrer que la nature des pratiques contemporaines occidentales doit obliger à un double décloisonnement, disciplinaire et conceptuel. La proposition de philosophie de terrain qu'est cette thèse est, de ce point de vue, une contribution à ce qui paraît devoir s'amorcer comme un projet plus général de réflexion sur les modalités contemporaines de formation de la subjectivité.

4. Des techniques de soi à la production du sujet réflexif

Il y aurait donc à faire l'étude d'un champ qui se donne comme à la fois extrêmement fragmenté et en même temps doté d'une continuité importante, à savoir le champ des pratiques contemporaines de constitution de la subjectivité. S'il est fragmenté, c'est qu'il concerne des domaines apparemment distincts

– mondes du travail, de la religion, de la psychothérapie, du développement et de l'épanouissement personnels, du coaching, de l'éducation, du sport, de l'hygiène, de la politique. S'il demeure pourtant unifié, c'est parce que ces domaines ne sont distincts que du point de vue de l'analyse : du point de vue empirique, ils ne cessent de communiquer et de se contaminer. Toutes les pratiques que nous avons évoquées plus haut présentent ainsi la spécificité d'être liées par un « air de famille » : elles font toutes de la *réflexivité* le pivot de la constitution de la subjectivité. D'une manière ou d'une autre, il s'agit toujours, à travers elles, de « revenir à soi », « se ressaisir », « se travailler », « s'améliorer ». Il y est toujours question de retourner à soi, de manière à s'épanouir, se développer, progresser. Cette injonction au retour à soi, dont on entend les échos dans le coaching d'entreprise comme dans la diététique, dans le *New Age* comme dans la publicité, dans la thérapie de couple comme à l'église, a souvent été lue et comprise comme un symptôme d'un mouvement plus fondamental de l'histoire de nos sociétés : le développement de l'individualisme. Il est ainsi régulièrement admis que les sociétés contemporaines se caractérisent par un retour à ou une valorisation de l'individu, dont le primat est réaffirmé par rapport aux institutions et au collectif[1349]. Dans ce cadre, l'injonction au retour à soi, à la réflexivité, ne serait qu'un épiphénomène d'une *tendance idéologique* générale, et ne devrait être analysée que comme un indice ou une preuve supplémentaires de l'existence de ce phénomène.

Une telle manière d'envisager les choses est problématique à plusieurs égards. D'abord, en faisant de ces injonctions des dérivés d'une idéologie, elle revient à adopter une « conception représentationnelle et seulement négative (donc non productive)[1350] » du phénomène. Elle situe la question du « retour à soi » au niveau des représentations que se font les individus de leur rapport à eux-mêmes : il s'agirait seulement d'une manière parmi d'autres de parler de soi – en convoquant une intériorité « authentique », « autonome », « riche » ou « originale » qu'il faudrait connaître pour incarner pleinement –, mais qui n'aurait aucun autre effet que de potentiellement masquer au sujet sa situation de dépendance ou d'aliénation réelle. Pur effet de langage, de mise en forme du récit de soi, le « mythe de l'intériorité[1351] » a donc un statut ambivalent : il serait à la fois au cœur de l'identité de nos sociétés et serait en même temps dénué d'effectivité. C'est là l'enjeu d'une seconde critique qu'on peut adresser à ce type d'analyses : quel est le statut de ce phénomène désigné sous le terme d'« individualisme » et dont les prétendues globalité et prégnance n'ont d'égal que le flou définitionnel qui lui est associé ? L'individualisme désigne-t-il une tendance exclusivement idéologique – dissimulant au sujet qu'il dépend en réalité des institutions, que son action est largement orientée par son

[1349] On trouve cette idée chez de nombreux sociologues, parmi lesquels, par exemple, François de Singly, qui écrit que « pour de multiples raisons, à la fois idéologiques et objectives, les sociétés contemporaines ont imposé un impératif : celui de devenir un individu original, c'est-à-dire en accord avec sa nature profonde ». (F. de SINGLY, « La naissance de l'individu individualisé et ses effets sur la vie conjugale et familiale », dans F. de Singly (éd.), *Être soi parmi les autres. Tome 1, Famille et individualisation*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 6)

[1350] O. IRRERA et P. MACHEREY, « Michel Foucault et les critiques de l'idéologie. Dialogue avec Pierre Macherey », *Methodos. Savoirs et textes*, nº 16, 2016 [En ligne], disponible sur : https://journals-openedition-org.faraway.parisnanterre.fr/methodos/4667 ; la formule cité est d'Orazio Irrera. Selon Pierre Macherey, si Foucault critique le concept d'idéologie, c'est en tant qu'il désigne un écart entre la sphère des représentations et la sphère du « réel » : « parler d'idéologie, ce serait faire crédit à ce qui se passe, ou est censé se passer dans la tête des gens, sous forme d'opinion, alors que l'essentiel se passe ailleurs, dans ces formes qui échappent à la conscience, au niveau des corps à la fois dressés, sur un plan individuel, par la discipline et produits, en masse, par le bio-pouvoir, pour reprendre les concepts utilisés par Foucault ». (*Id.*)

[1351] F. de SINGLY, « La naissance de l'individu individualisé et ses effets sur la vie conjugale et familiale », *op. cit.*, p. 6

intégration dans des collectifs, que son identité est moins individuelle et autonome qu'il ne voudrait le croire et qu'il n'est d'abord qu'un numéro de Sécurité sociale ? Ou désigne-t-il une réalité empirique – un phénomène général de déprise des institutions sur la vie sociale, une disparition des collectifs, un renforcement réel de la liberté de choix individuelle ? Répondre à ces questions relève de la gageure. D'abord, l'observation fine des pratiques concrètes qui organisent nos sociétés doit amener à nuancer l'idée que l'individualisme est une réalité empirique. Comme le montre Marika Moisseeff[1352], une analyse du fonctionnement des hôpitaux, maisons de retraites ou administrations par exemple, montre que les institutions des sociétés occidentales dissolvent sous certains aspects l'individu, réduisent les singularités individuelles à des numéros de patients ou de permis, font émerger des collectifs flous – retraités, étudiants, chômeurs, etc. L'individualisme désignerait donc moins un phénomène empirique où l'individu deviendrait l'atome fondamental du social qu'un discours que les sociétés néolibérales produisent sur elles-mêmes – mais cela ne signifie pas pour autant qu'il faille le réduire à une idéologie. Le fait que les sociétés occidentales se présentent spontanément ainsi, que cette conceptualité soit en réalité une conceptualité émique, doit nous obliger à considérer qu'on ne se situe pas ici dans le seul registre des représentations idéologiques.

Sur tous ces points, nous nous inscrivons dans la ligne de la critique ouverte par Bernard Lahire[1353], qui montre que ces questions, parce qu'elles demeurent non tranchées, rendent ce concept peu susceptible de constituer une grille d'analyse heuristique :

> Ce que l'on peut reprocher à certains auteurs […] c'est d'évoquer de "grandes transformations" (déclin des institutions, destruction des cadres traditionnels, montée de la fragmentation, de l'individualisme ou de l'injonction à être soi) et de les considérer comme des postulats. Or, il s'agit de phénomènes qui, dans la mesure où l'on réussirait à en décrire précisément les modalités et à en délimiter les contours, seraient eux-mêmes à expliquer, plutôt qu'explicatifs des comportements. Il faudrait notamment se demander quels sont les origines sociales et les supports institutionnels – économiques, étatiques, scolaires, familiaux, juridiques, religieux, idéologiques – de telle ou telle forme d'individualisation des comportements[1354].

Si l'on suit Lahire et qu'on se refuse à postuler l'existence d'un individualisme généralisé pour expliquer que l'impératif au retour à soi irrigue tous les champs de la vie sociale, il convient donc de changer de paradigme et de prendre pour point de départ les modalités concrètes et matérielles de la formulation de cette injonction. Celle-ci n'est pas de l'ordre de la représentation : elle est énoncée, de diverses manières, dans des contextes particuliers, selon des modalités interactionnelles singulières qu'il est possible d'observer

[1352] Nous empruntons l'ensemble de ces réflexions à une présentation de Marika Moisseeff dans le cadre de l'atelier « Nouvelles formes de médiation relationnelle ». (M. MOISSEEFF, « Les sociétés occidentales sont collectivistes », dans *Communication à l'Atelier « Nouvelles fomres de médiations relationnelles »*, Paris, 2014)

[1353] C'est Lahire qui insiste sur cette indistinction fondamentale du statut de l'individualisme : « On notera d'ailleurs que l'individualisme dont il est question semble parfois être situé *dans les pratiques et l'ordre objectif des choses* et parfois être saisi *dans les représentations que s'en font les acteurs*. On comprend tantôt que les acteurs font *réellement* des choix librement consentis et se construisent *réellement* une culture personnelle, et tantôt qu'ils *pensent* ou *croient* de plus en plus faire des choix librement consentis, disposer librement d'eux-mêmes, etc. Ces deux types d'analyse ne sont évidemment pas équivalents. Mais, le plus souvent, on ne saisit malheureusement pas vraiment à quel niveau – objectif ou subjectif, pratique ou discursif – s'applique l'analyse. » (B. LAHIRE, *Dans les plis singuliers du social. Individus, institutions, socialisations*, Paris, La Découverte, 2013, p. 26-27)

[1354] *Ibid.*, p. 29-30.

et décrire. Une telle injonction prend ainsi forme dans des réseaux de techniques ou de pratiques de soi, ensembles complexes de discours et d'activités, d'interactions et de médiations matérielles.

Nous avons mis en évidence, tout au long de cette thèse, que si l'on s'intéresse aux modalités concrètes d'énonciation des injonctions à revenir à soi, à se ressaisir, à s'améliorer, il est possible de décrire une série de dispositifs donnant une forme particulière à la réflexivité. Celle-ci n'est alors plus un simple mot d'ordre : si elle peut être envisagée comme la fin visée par l'injonction, elle devient surtout une *technique* concrète par laquelle on met en forme un rapport à soi – qu'il faut alors considérer comme une activité parmi d'autres, associée à des procédés particuliers, qui consiste à tourner son attention vers un soi supposé intérieur, supposé avoir des désirs propres qu'il peut exprimer ou modifier, supposé avoir des qualités ou des compétences qu'il peut exploiter ou développer. Nous avons tenté de montrer que l'acquisition de ces techniques réflexives n'est pas sans effectivité : apprendre à réencoder des relations, des émotions, à les associer à certaines valeurs ou certaines trames narratives participe à modifier le tissu relationnel dans lequel se construit l'individu et à transformer la manière dont il est affecté par les événements. Ces différentes conclusions s'appuient sur la conceptualité foucaldienne de la subjectivation et des techniques de soi, qui part des prémisses que la saisie de soi n'est ni intuitive ni évidente, mais qu'elle fait l'objet de procédures historiquement situées, et qu'elle n'est pas la révélation d'un soi existant préalablement – elle le construit, lui donne sa forme et son contenu.

Reste que, comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises, la définition foucaldienne des techniques de soi souffre d'un manque majeur : si elle propose d'envisager le rapport à soi comme reposant sur des procédures codées et réglées, elle laisse dans l'ombre la texture de ces procédures. Il semble ainsi que la réflexivité engagée par les techniques de soi prenne la forme d'un simple travail de soi sur soi, comme si le sujet était avec lui-même dans un rapport d'auto-constitution. Or, nous l'avons montré – et il serait sans doute possible de faire la même chose pour la période antique sur laquelle Foucault concentre plus directement ses travaux sur la formation du sujet dans des pratiques de soi –, les techniques de soi sont certes des procédures codées, mais elles impliquent une multitude de médiations – discursives, interactionnelles, matérielles. Ou, pour le dire autrement : dans les dispositifs contemporains, la réflexivité *ne prend pas* la forme d'un travail de soi sur soi. En dépit de la manière dont les différentes techniques – du néomanagement au développement personnel – se présentent elles-mêmes, soulignant l'importance de la découverte de soi, de l'épanouissement de soi, de l'investissement de soi, elles *ne consistent jamais* en une ressaisie de soi par soi. La spécificité des techniques de constitution de la subjectivité contemporaine réside précisément dans leur propension à convoquer explicitement un sujet « intérieur », « profond » ou « authentique », alors même qu'elles déploient une série de procédures dans lesquelles c'est le regard des autres, la projection dans un soi futur, des objets techniques, qui médiatisent la production du « soi ». Les discours pratiques qui donnent leur sens et leur fonction aux techniques de soi contemporaines ne font donc pas ce qu'ils disent faire : il existe au contraire une disjonction entre ce que les individus sont dits faire – revenir à eux pour se développer, progresser, s'épanouir – et ce qu'ils font effectivement – constituer leur soi à travers l'engagement dans des pratiques éminemment interactionnelles, impliquant de se ressaisir à partir de la position d'un autrui singulier ou grâce à la médiation d'objets techniques. Cet écart entre ce que

les individus *font* et la façon dont ils *parlent* de ce qu'ils font ne doit pas être envisagé de manière négative, comme une marque d'erreur ou comme un manque à combler. Il faut au contraire l'envisager de manière positive et productive : c'est précisément dans cet intervalle que se déploie la subjectivation.

Notre hypothèse est que si les techniques de soi associées au développement personnel ont si souvent rempli le rôle de repoussoir dans les analyses consacrées aux modes contemporains de formation du sujet, c'est dans la mesure où l'écart entre le discours émique sur lequel elles se fondent et les procédés dans lesquels elles consistent était lu comme le signe d'une fausseté constitutive, d'une fraude. On retrouve par exemple cette idée chez Stanley Cavell, qui écrit ainsi :

> Les versions fausses, ou dégradées, du perfectionnisme semblent être partout de nos jours, depuis des livres à gros tirages portant des titres du style *Pour s'aimer soi-même*, jusqu'à la campagne de publicité pour l'Armée de terre à la télévision encourageant à s'engager avec le slogan : "Réalisez-vous complètement"[1355].

De même, chez Foucault, la question de la réflexivité contemporaine n'est mentionnée que comme un contrepoint au souci de soi des Grecs[1356]. Or, si l'on admet que ces techniques ne se réduisent pas au message sans doute superficiel sur lequel elles reposent et qu'elles innervent aujourd'hui presque toutes les sphères de la vie sociale, elles deviennent au contraire un objet digne d'intérêt.

C'est d'ailleurs un pas qu'ont franchi un certain nombre de chercheurs qui s'intéressent au néolibéralisme[1357] : partant d'une intuition de Foucault[1358], ils diagnostiquent l'émergence d'une subjectivité néolibérale, caractérisée par une responsabilisation de l'individu pour en faire un entrepreneur de lui-même. Si ces analyses sont éminemment fécondes et riches, il nous semble néanmoins qu'il n'est pas possible de penser les modalités contemporaines de formation de la subjectivité exclusivement à partir du paradigme du néolibéralisme. Présenter les choses ainsi, c'est accorder – dans une dynamique marxienne – un primat décisif aux formes de l'économie et aux structures du travail sur la construction du sujet. Si le rôle de ces domaines de la vie sociale est fondamental et s'il convient d'insister sur leur influence, il n'en demeure pas

---

[1355] S. CAVELL, *Qu'est-ce que la philosophie américaine ? De Wittgenstein à Emerson*, Paris, Gallimard, 2009, p. 231.

[1356] « Dans ce qu'on pourrait appeler le culte contemporain de soi, l'enjeu c'est de découvrir son vrai moi en le séparant de ce qui pourrait le rendre obscur ou l'aliéner, en déchiffrant sa vérité grâce à un savoir psychologique ou à un travail psychanalytique. Aussi, non seulement je n'identifie pas la culture antique de soi à ce qu'on pourrait appeler le culte contemporain de soi, mais je pense qu'ils sont diamétralement opposés. » (M. FOUCAULT, « À propos de la généalogie de l'éthique », *op. cit.*, p. 1443)

[1357] On pense bien sûr aux travaux de Christian Laval et Pierre Dardot (voir : P. DARDOT et C. LAVAL, *La nouvelle raison du monde*, *op. cit.* ; P. DARDOT et C. LAVAL, « Néolibéralisme et subjectivation capitaliste », *op. cit.*), mais aussi aux travaux de Wendy Brown (voir notamment : W. BROWN, « « Rien n'est jamais achevé » : un entretien avec Wendy Brown sur la subjectivité néolibérale », *Terrains/Théories*, nº 6, 2017), de Luca Paltrinieri et Massimiliano Nicoli (L. PALTRINIERI et M. NICOLI, « Du management de soi à l'investissement sur soi », *op. cit.* ; L. PALTRINIERI, « Anarchéologie du management », *op. cit.*) ; et à l'introduction de J. F. BISSONNETTE et A. CUKIER, « Présentation du dossier : néolibéralisme et subjectivité », *Terrains/Théories*, nº 6, 2017.

[1358] Dans son cours *Naissance de la biopolitique*, Foucault souligne en effet que la forme « entreprise » est exportée hors du monde de l'économie et du travail vers le domaine de la constitution du sujet : « il s'agit de démultiplier le modèle économique, le modèle offre et demande, le modèle investissement-coût-profit, pour en faire un modèle des rapports sociaux, un modèle de l'existence même, une forme de rapport de l'individu à lui-même, au temps, à son entourage, à l'avenir, au groupe, à la famille. » (M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Gallimard Seuil, 2004, p. 247)

moins qu'ils sont eux-mêmes irrigués par des pratiques de développement personnel ou des logiques *New Age* – qui peuvent d'ailleurs se présenter comme résolument antilibérales ou anti-capitalistes. Il semble donc nécessaire, d'un point de vue analytique, de partir de la forme et de l'organisation des techniques de soi, de leur description, de mettre en place un comparatisme rigoureux, pour faire émerger les modalités contemporaines de la formation de la subjectivité – sans les indexer d'abord au néolibéralisme, ce qui permettrait peut-être de résoudre certaines contradictions apparentes et de comprendre comment il est possible qu'un *New Age* qui s'est largement construit contre les formes émergentes du capitalisme constitue pourtant le cœur de sa spiritualité et irrigue l'ensemble des nouvelles manières d'organiser le travail.

Nous voudrions donc proposer deux pistes pour poursuivre cette recherche, qui sont deux manières de prolonger le projet foucaldien. D'une part, il est nécessaire de ne pas perdre de vue que Foucault élabore le concept de technique de soi pour proposer une histoire plus générale de la subjectivité – tout l'enjeu étant alors de distinguer un « soi antique » d'un « soi chrétien ». Les apports théoriques de la notion de « technique de soi » pour analyser les activités de formation du sujet et du couple dans le cadre du mariage contemporain doivent donc, à notre sens, amener à déterminer la forme que peut prendre, aujourd'hui, une philosophie de terrain du « sujet contemporain » – sujet dont la principale caractéristique semble pour l'instant d'être éminemment *réflexif*. D'autre part, il devient alors essentiel d'approfondir la démarche de Foucault en l'élargissant. Méthodologiquement, nous l'avons montré, il n'est plus possible de se concentrer sur les formes du rapport à soi sans prendre en charge les altérités – relationnelles, sociales, technologiques, etc. – qui médiatisent le lien qu'on est susceptible de tisser à soi et qui participent ainsi à donner sa nature à l'objet auquel on est supposé pouvoir se rapporter. Il est donc nécessaire de mettre en place une démarche d'observation et d'analyse susceptible de faire émerger les mécanismes interactionnels et les dispositifs techniques qui constituent toute pratique de soi. Sous ce point de vue, un tel projet appelle d'abord à relativiser la place que Foucault accorde aux archives : celles-ci ne constituent pas des sources sûres pour comprendre le fonctionnement des techniques de soi. Travailler aujourd'hui, par exemple, sur les seuls supports produits par les formations de développement personnel risque de conduire à la même conclusion que Cavell, à savoir que ces techniques reposent sur une conception fallacieuse du perfectionnisme ou du retour à soi. Il n'est en effet possible de comprendre la complexité de ces pratiques qu'à la condition de rapporter ces archives aux procédures auxquelles elles donnent effectivement et concrètement lieu. Une étude des modalités contemporaines de formation de la subjectivité ne peut ainsi se passer d'une observation ethnographique fine et détaillée. Enfin, la mise en place d'un tel projet ne saurait se passer d'une approche plus résolument interdisciplinaire que ne l'était celle de Foucault. Les effets de communication entre les différents domaines de formation de la subjectivité doivent amener à relativiser les frontières disciplinaires. Plus précisément : cela doit nous conduire à reconnaître la nécessité de faire communiquer des outils, des concepts ou modes d'analyse trop régulièrement associés à des traditions disciplinaires distinctes – et donc à créer des unions entre l'ethnographie, la sociologie, l'histoire, la philosophie, mais aussi la psychologie et les sciences cognitives. Gageons que ce mariage s'avérera fécond.

ANNEXES

ANNEXE 1

Glossaire

TERME	DEFINITION
Ambon	Pupitre, placé à l'entrée du chœur, d'où sont faites les lectures et où sont disposés les livres saints.
Cérémonie / célébration	Par le mot cérémonie, on entendra plus particulièrement la réalisation du rite de mariage dans le cadre spécifique de la mairie ou de l'église. Le mot célébration, plus vaste, nous permettra de désigner un ensemble plus large, impliquant à la fois la cérémonie et la fête qui y est associée.
Concile	Dans l'Église, il désigne la réunion de l'ensemble des évêques réunis à Rome. Un concile est dit « œcuménique », c'est-à-dire universel, quand il réunit la totalité des évêques et « général » quand il réunit l'ensemble des évêques catholiques du monde (c'est le cas du concile Vatican II, bien qu'on le qualifie souvent d'« œcuménique »).
Émique (voir aussi : étique)	Renvoie aux concepts, discours, représentations des informateurs ou sujets observés. Il s'agit de la strate des conceptions autochtones.
Énoncé (voir aussi : Énonciation)	On appellera « énoncés » les discours produits dans les situations concrètes. Par ce terme, on insiste sur les contenus et la forme des réalisations discursives.
Énonciation (voir aussi : Énoncé)	On appellera « énonciation » les modalités et le contexte concrets de production des énoncés. À travers ce terme, on insistera sur l'action qu'est l'engagement dans le discours, c'est-à-dire sur la situation interactionnelle discursive (condition de la production) plutôt que les contenus discursifs (produits ou résultats de l'interaction).
Étique (voir aussi : émique)	Renvoie aux concepts, discours, représentations issus de l'analyse du chercheur. Il s'agit de la strate de la description savante.
Eucharistie	Sacrement essentiel du christianisme, au cours duquel est commémoré le sacrifice du Christ, qui est présent sous les espèces du pain et du vin. Aussi appelée « communion » ou « Saint Sacrement », l'Eucharistie désigne le moment de la messe où le prêtre prononce sur le pain et le vin les paroles du Christ : « Prenez et mangez-en tous, ceci est mon corps, ceci est mon sang livré pour vous ».
Homélie	Commentaire prononcé dans le cadre de la célébration eucharistique, après la lecture de l'Évangile, et qui articule cette lecture à l'expérience des fidèles. Contrairement au sermon, elle n'est pas une glose sur un sujet abstrait ; elle n'est pas non plus un exercice d'exégèse biblique ou une prédication moralisante : elle doit mettre en relation le texte sacré avec « l'ici et le maintenant ».
Hylémorphique	La doctrine philosophique de l'hylémorphisme (de *hylè* : matière et *morphè* : forme), dont on doit la première formulation à Aristote, est une théorie selon laquelle tout individu est un composé de forme et de matière. Elle implique donc de penser la formation d'un individu ou d'un objet comme l'imposition d'une forme à une matière qui, en elle-même, est informe.
Injonction (voir aussi : prescription)	On parlera ici d'injonction pour désigner des prescriptions d'un genre particulier. Ce ne sont pas des contraintes ou des règles à proprement parler, mais des consignes qui orientent l'engagement des individus dans leurs actions, avec lesquelles ils peuvent négocier. Si la prescription prend la forme de « il faut faire les choses ainsi », l'injonction prend plutôt la forme de « tente de faire les choses ainsi » ou « tu devrais essayer de faire les choses ainsi ».

Liturgie	Ensemble réglé des sacrements, rites, cérémonies qui composent le culte public officiellement institué par une Église. Dans l'Église catholique, la liturgie est définie comme le temps où le Christ ressuscité est présent et agit dans l'assemblée réunie.
Mystagogie	Pédagogie qui introduit au sens du mystère eucharistique. Elle repose sur l'accompagnement du fidèle dans une réflexion sur le sens des rites.
Néolocalité (voir aussi : uxorilocalité)	Désigne un phénomène qui a lieu dans la commune de résidence du couple. Une célébration néolocale est une célébration qui se déroule dans la commune où le couple a choisi de s'installer et de cohabiter, et non dans une des communes dont ils sont originaires.
New Age	Catégorie d'analyse désignant les nouvelles formes rituelles, qui se fondent sur la réinterprétation et l'adaptation de rituels dits « traditionnels » et qui ont pour spécificité de mettre l'accent sur le développement spirituel, le retour à soi et à la nature. Cette catégorie d'analyse emprunte son nom à un courant de spiritualité apparu aux États-Unis dans les années 1960 et de plus en plus en vogue aujourd'hui.
Pastorale	En son sens général, c'est l'activité qui vise à donner à chacun en fonction de ses besoins spirituels. Elle est un des trois moments de l'évangélisation, avec l'activité missionnaire et l'activité catéchétique. Elle consiste à nourrir et approfondir la foi des fidèles, notamment en célébrant des rites, en transmettant la parole du Christ, en développant l'animation de la vie communautaire et en créant un milieu susceptible de favoriser l'accompagnement personnel dans la foi.
Prescription (voir aussi : injonction)	On parlera ici de prescription pour désigner les contraintes qui donnent forme au rituel. Les prescriptions sont l'ensemble des règles qu'il est nécessaire de respecter pour que le rituel soit reconnu comme tel. Si l'injonction prend la forme « tente de faire les choses ainsi » ou « tu devrais essayer de faire les choses ainsi », la prescription prend plutôt la forme de « il faut faire les choses ainsi ».
Réflexivité critique	Tendance des spécialistes rituels ou des participants au rituel pour s'interroger sur, évaluer, juger et modifier la forme du rituel.
Réflexivité du rite (ou réflexivité interne)	Capacité de certaines activités ou certains discours à produire une certaine manière de se rapporter à soi en se prenant pour objet, et qui peut avoir pour effet de modifier la manière dont on se constitue comme sujet.
Rite / Rituel / rituel	Dans la tradition catholique, un rite désigne l'ensemble des gestes prescrits réalisés et paroles prononcées à l'occasion d'une célébration liturgique. Ces gestes et paroles sont fixés dans un texte qu'on appelle *Rituel*. On distinguera donc plusieurs éléments. On désignera par le terme *Rituel* (avec une majuscule) les textes qui formalisent l'ensemble des prescriptions qui donnent sa forme à la célébration. Par le terme rite, on renverra plus spécifiquement aux cérémonies (ou « performances ») concrètes auxquelles donne lieu l'effectuation particulière et ponctuelle des prescriptions fixées par le *Rituel*. Enfin, le terme rituel (avec une minuscule) devra être compris comme une catégorie analytique ou étique : par ce mot, on ne désigne pas une réalité empirique, mais une forme d'organisation de l'action et une manière pour le sujet de se lier à ce qu'il fait.
Sacrement	Dans le contexte chrétien, un sacrement désigne un rituel au cours duquel c'est Dieu qui agit par l'intermédiaire de son ministre (le prêtre ou le diacre). Le catholicisme reconnaît sept sacrements : le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, le sacrement des malades, l'ordre et le mariage.
Uxorilocalité (voir aussi : néolocalité)	Désigne un phénomène qui a lieu chez l'épouse – et, donc, en général, dans la commune de résidence de ses parents. Une célébration uxorilocale est une célébration qui se déroule non pas dans la commune de résidence du couple, mais dans la commune d'où est originaire l'épouse.

ANNEXE 2

Une forme d'union singulière : l'approche théologique du sacrement du mariage

Le mariage se donne pour l'Église non seulement comme un rituel mais aussi comme un objet de pensée – ce n'est pas seulement quelque chose qu'on *fait*, un événement qu'on *vit* : c'est aussi un problème théologique, dont le sens est interrogé depuis les premiers siècles du christianisme[1359]. Il faut donc distinguer les réflexions menées au sein du monde catholique sur l'*essence* du mariage d'une part, et les transformations de sa *forme* comme rituel d'autre part.

Le mariage apparaît dès la Genèse comme l'événement par lequel est fondée l'unité du couple : « l'homme quittera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme, et tous deux ne feront plus qu'un » (Gn 2 : 24). Mais, à partir du Nouveau Testament, il est surtout qualifié par une série de prescriptions – monogamie, indissolubilité – qui contribuent à lui donner sa forme particulière et à le distinguer des unions telles qu'elles sont pratiquées dans d'autres religions[1360]. Ainsi, dans l'Évangile selon saint Marc (10 : 2-12), la condamnation de la répudiation d'une part, et celle de l'adultère d'autre part, singularisent l'union chrétienne : c'est une union fondée par Dieu et que l'homme ne peut rompre[1361]. Mais, plus encore, c'est le sens symbolique de l'union qui se voit affecté d'une force tout à fait inédite dans le christianisme, puisqu'à partir du Nouveau Testament[1362], le mariage est décrit comme un *analogon*, au niveau humain, de l'amour que le Christ porte à son Église : « Femmes, soyez soumises à vos maris, comme au Seigneur ; car le mari est le chef de la femme, comme Christ est le chef de l'Église, qui est son corps, et dont il est le Sauveur.

[1359] C'est là un élément mis en valeur par les théologiens eux-mêmes, qui rappellent régulièrement que les réflexions sur le sens du mariage, sa forme et sa dimension sacramentelle, sont anciennes. André Haquin, souligne par exemple que la question de la sacramentalité du mariage fait l'objet de débats pluriséculaires : « Celle-ci a fait couler beaucoup d'encre au Moyen Âge avant d'être acceptée par un consensus de théologiens puis par les conciles. Le mariage apparaissait à la fois comme une réalité ancienne et commune au genre humain : fallait-il le déclarer "sacrement" au sens strict, institué par le Christ, et affirmer qu'il confère la grâce ? » (A. HAQUIN, « Le nouveau rituel du mariage (2005). Avancées théologiques et pastorales », *Revue Théologique de Louvain*, vol. 38, nº 4, 2007, p. 520).

[1360] Voir la présentation du mariage « dans le Christ » dans *La doctrine catholique sur le sacrement du mariage* : « Le Nouveau Testament le montre bien, Jésus a confirmé cette institution qui existait "dès le commencement" et il l'a guérie de ses défauts postérieurs (Mc 10, 2-9 ; 10-12). Il lui a ainsi rendu sa dignité entière et ses exigences initiales. » (COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, « La doctrine catholique sur le sacrement du mariage », sur *Le Saint-Siège*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1977_sacramento-matrimonio_fr.html, 1977)

[1361] Voir aussi l'Évangile selon saint Matthieu (19, 3-9), texte d'ailleurs étudié lors de la préparation au mariage : « Des pharisiens s'approchèrent de Jésus pour le mettre à l'épreuve ; ils lui demandèrent : "Est-il permis de renvoyer sa femme pour n'importe quel motif ?" Il répondit : "N'avez-vous pas lu l'Écriture ? […] À cause de cela, ils ne seront plus deux, mais un seul. Donc, ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas !" Les pharisiens lui répliquèrent : "Pourquoi donc Moïse a-t-il prescrit la remise d'un acte de divorce avant la séparation ?" Jésus leur répondit : "C'est en raison de votre endurcissement que Moïse vous a concédé de renvoyer vos femmes. Mais au commencement, il n'en était pas ainsi. Or je vous le dis : si quelqu'un renvoie sa femme – sauf en cas d'union illégitime – pour en épouser une autre, il est adultère." » (Mt, 19 : 3-9)

[1362] Dans l'Ancien Testament, le mariage est déjà décrit comme « une figure de l'alliance entre Dieu et le peuple d'Israël (Os 2 ; Jr 3, 6-13 ; Ez 16. 23 ; Is 54) » mais, dans le Nouveau Testament, « le mariage chrétien revêt une dignité plus haute, car il est la représentation du mystère qui unit le Christ Jésus et l'Église (Ep 5, 21-33). » (COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, « La doctrine catholique sur le sacrement du mariage », *op. cit.*)

[…] Maris, aimez vos femmes, comme Christ a aimé l'Église, et s'est livré lui-même pour elle » (Ep 5 : 22-25). Union monogame et indissoluble, à l'image du lien qui unit Dieu à son Église, le mariage est présenté par les Textes comme un événement dont le sens et la portée dépassent les individus singuliers qui s'y engagent – ce qui permet de mieux comprendre pourquoi il est un objet de débat tout à fait central pour les théologiens. Dans *La doctrine catholique sur le sacrement du mariage*, un lien est ainsi établi entre la forme et le sens singulier du mariage chrétien et sa dimension sacramentelle :

> De cette façon, le mariage chrétien est configuré au mystère de l'union entre le Christ Jésus et l'Église. Le fait que le mariage chrétien soit ainsi assumé dans l'économie du salut justifie déjà l'appellation "sacrement" au sens le plus large. […] Entre l'indissolubilité du mariage et sa sacramentalité, il existe un rapport particulier, c'est-à-dire une relation constitutive réciproque. L'indissolubilité permet de saisir plus facilement la sacramentalité du mariage chrétien ; en retour, du point de vue théologique, la sacramentalité constitue le fondement dernier, bien que non unique, de l'indissolubilité du mariage[1363].

Plus qu'un simple rituel, le mariage est donc un sacrement, c'est-à-dire, pour reprendre les termes des théologiens, « un acte d'Église qui commémore et manifeste le don que Dieu fait à son peuple[1364] ». Plus précisément, un sacrement doit être compris comme une « médiation rituelle » grâce à laquelle les fidèles participent « au mystère pascal du Christ[1365] ». Les sacrements sont donc des cultes institués, qui se distinguent des autres formes de rituels catholiques (les sacramentaux) par le fait qu'ils l'ont été par Jésus Christ, qu'ils sont les opérateurs d'une expérience singulière – celle de la « grâce » –, et qu'en tant que tels ils sont signes et causes du salut. En tant que sacrement, le mariage se donne donc comme *institué* et *instituant* :

> Le sacrement est "institué" ; il est un don gratuit à accueillir et à recevoir, un don non matériel qui vient d'ailleurs. […] Le sacrement résiste donc à toute appropriation. Nul ne peut se baptiser lui-même ; nul ne peut conquérir le salut de Dieu. L'Église elle-même proclame l'origine divine des gestes du salut qu'elle célèbre. […] En même temps, les sacrements sont "instituants" tant pour le corps ecclésial que pour l'individu croyant. S'ils sont des signes révélateurs du "déjà là" de la grâce de Dieu accordée à l'Église, ils sont aussi des "opérateurs" ou donateurs de celle-ci. Par eux, le corps du Christ se construit et la relation d'alliance à Dieu s'actualise[1366].

L'Église catholique reconnaît sept sacrements : le baptême, la confirmation, l'eucharistie, le mariage, l'ordre, la confession et l'onction des malades. Parmi ces sacrements, le mariage occupe une position particulière, puisqu'il est le seul où deux baptisés sont engagés ensemble, et où ce sont les participants – et non le prêtre en tant que ministre de Dieu[1367] – qui *se donnent* le sacrement. Le *Catéchisme de l'Église catholique*

1363 *Id.*

1364 H. BRICOUT, « Le sacrement de mariage, un acte de l'Église », *Célébrer*, nº 336, juin 2005, p. 51.

1365 L.-M. CHAUVET, « La théologie sacramentaire aujourd'hui », *op. cit.*, p. 492.

1366 A. HAQUIN, « Sacrement et sacramentalité. Une évolution en cours », *Revue Théologique de Louvain*, nº 32, 2001, p. 523. L'auteur précise par ailleurs : « Une telle perspective devrait permettre d'échapper à une double déviation : celle de l'objectivisme sacramentel, dans lequel l'homme se sent en situation d'extériorité, bénéficiaire passif des bienfaits de Dieu et celle du subjectivisme sacramentel, où le sujet soucieux d'exercer sa liberté et sa responsabilité, instrumentalise le sacrement, oubliant d'y lire l'événement du salut. » (*Id.*)

1367 Le ministre est celui qui peut célébrer les sacrements : « il le fait *in persona Christi*, donc non pas au titre de ses compétences personnelles (intellectuelles, spirituelles…, si évidemment souhaitables, voire parfois nécessaires, soient-

souligne ainsi que « ce sont les époux qui, comme ministres de la grâce du Christ, se confèrent mutuellement le sacrement du mariage, en exprimant devant l'Église leur consentement[1368] ». À travers l'importance accordée au consentement, l'Église manifeste que le mariage n'établit pas seulement une relation à Dieu, mais est aussi un sacrement fondant une relation entre êtres humains.

Appréhender le mariage catholique en prenant pour point de départ sa singularité en tant que sacrement permet de mieux comprendre les prescriptions et obligations auxquelles il est associé : les quatre *piliers* du mariage. Parce que c'est le consentement des époux qui, à la différence des autres sacrements, donne sa réalité au mariage, ce consentement doit être *personnel* et *libre*[1369]. Par ailleurs, parce que le mariage constitue une relation humaine qui est un *analogon* de la relation que Dieu entretient à l'humanité, celle-ci doit être marquée par la stabilité et l'éternité : pour être réellement marquée par le divin, l'union ne doit pas avoir de fin, elle est donc *indissoluble*[1370] et fondée sur la *fidélité*[1371]. Enfin, parce que le mariage est un sacrement, il doit « donner des fruits » dans le monde : il est donc source de *fécondité*[1372]. Ainsi, lorsqu'ils s'unissent dans le mariage, les futurs époux s'engagent formellement à mener leur vie en conformité à ces quatre prescriptions – liberté, indissolubilité, fidélité, fécondité.

elles par ailleurs) mais bien au titre d'un sacrement appelé l'ordination, c'est-à-dire au titre de "la grâce de Dieu qui l'a choisi" ». (L.-M. CHAUVET, « La théologie sacramentaire aujourd'hui », *op. cit.*, p. 506)

[1368] *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame Plon, 1992, p. 345.

[1369] « §1. C'est le consentement des parties légitimement manifesté entre personnes juridiquement capables qui fait le mariage ; ce consentement ne peut être suppléé par aucune puissance humaine. §2. Le consentement matrimonial est l'acte de la volonté par lequel un homme et une femme se donnent et se reçoivent mutuellement par une alliance irrévocable pour constituer le mariage. » (Can. 1057)

[1370] « Les propriétés essentielles du mariage sont l'unité et l'indissolubilité qui, dans le mariage chrétien, en raison du sacrement, acquièrent une solidité particulière. » (Can. 1056)

[1371] « De même en effet que Dieu prit autrefois l'initiative d'une alliance d'amour et de fidélité avec son peuple, ainsi, maintenant, le Sauveur des hommes, Époux de l'Église, vient à la rencontre des époux chrétiens par le sacrement de mariage. Il continue de demeurer avec eux pour que les époux, par leur don mutuel, puissent s'aimer dans une fidélité perpétuelle, comme lui-même a aimé l'Église et s'est livré pour elle. » (GS, 48 : 2)

[1372] « Une institution, que la loi divine confirme, naît ainsi, au regard même de la société, de l'acte humain par lequel les époux se donnent et se reçoivent mutuellement. En vue du bien des époux, des enfants et aussi de la société, ce lien sacré échappe à la fantaisie de l'homme. […] Et c'est par sa nature même que l'institution du mariage et l'amour conjugal sont ordonnés à la procréation et à l'éducation qui, tel un sommet, en constituent le couronnement. » (GS, 48 : 1)

ANNEXE 3

Les transformations du mariage catholique au XXe siècle et leur signification

Alors que le rite de mariage était demeuré inchangé depuis le concile de Trente (1545-1563), il a subi de nombreuses modifications tout au long du XXe siècle. Celles-ci sont le fruit d'un travail de réflexion sur la liturgie opérée à partir du concile Vatican II et s'inscrivent donc dans un mouvement plus général de réforme liturgique dont les objectifs explicites sont de « signifier plus clairement la grâce du sacrement » (SC III : 77). La réélaboration du rite de mariage est donc à la fois le résultat d'une démarche dont la dimension réflexive est explicitement affirmée et le produit d'une volonté de rendre manifeste le sens latent des actions rituelles. Dans un tel cadre, on ne saurait donc s'étonner du fait qu'une importante production textuelle accompagne le travail d'élaboration rituelle : parce que les différentes éditions du *Rituel* sont le fruit d'un long travail de « réflexivité critique[1373] », elles font l'objet de nombreux commentaires de la part des théologiens – non seulement de ceux qui ont participé à la construction de la nouvelle forme et s'en justifient, mais aussi des commentateurs externes qui évaluent la portée et la signification des transformations.

Ce sont ces textes que nous avons convoqués ici pour présenter les transformations de la liturgie au cours du XXe siècle. Ils constituent en effet une ressource considérable pour avoir accès aux formes anciennes du rituel et proposent un travail de comparaison poussé pour mettre en évidence les modifications à l'œuvre dans chaque réécriture du *Rituel*. Nous voudrions néanmoins préciser qu'on ne les mobilise pas ici comme une littérature *étique*[1374] ou analytique. Quand nous évoquerons, dans les pages qui suivent, la manière dont les transformations de la forme du rite affectent son sens, nous ne prétendons pas affirmer que le rite a une signification – et moins encore que celle-ci est comprise par les individus qui s'y engagent. Nous souhaitons juste souligner que ces transformations sont systématiquement investies d'un sens – qui est en général l'objet de débats – par les théologiens. Les textes mobilisés ici le sont donc en vertu de leur dimension *émique*. Ce n'est qu'en tant qu'ils appartiennent eux-mêmes au processus de production et d'élaboration rituelles qu'ils doivent attirer notre attention. S'ils ne nous permettent pas de comprendre la fonction du rituel, sa valeur symbolique, ou sa signification affective, ils nous renseignent en revanche sur la manière dont, historiquement, l'Église a pensé et narré ses propres transformations rituelles, les a rendues signifiantes, en a fait l'objet de débats et de discussions. Ce dernier point est par ailleurs particulièrement important : le fait que les commentateurs ne parviennent pas à se mettre d'accord sur le sens de telle ou telle reconfiguration rituelle – et ici, plus précisément, sur la place accordée respectivement aux époux et au prêtre dans chaque forme rituelle – doit précisément nous conduire à penser que le sens des actions rituelles est, par nature, objet d'indétermination et de flou – et que c'est même ce qui fait la spécificité de ce type d'actions[1375].

[1373] Voir Glossaire.

[1374] Voir Glossaire.

[1375] Voir chapitres II et III.

1. Les évolutions du mariage : chronologie indicative

XIIe siècle	L'Église fixe progressivement la doctrine associée au mariage. Les époux sont tenus d'échanger leurs consentements *in facie ecclesiae* – c'est-à-dire devant la porte ou sous le porche de l'église.
1215	Quatrième concile œcuménique du Latran (Latran IV). Le mariage est défini comme l'un des sept sacrements.
1545-1563	Dix-neuvième concile œcuménique de l'Église catholique (concile de Trente). Il aboutit à la promulgation du décret *Tametsi* qui impose la présence de témoins pour que le mariage soit valide – dont au moins un prêtre. Il impose le libre consentement comme condition du mariage.
1614	Promulgation du *Rituel Romain* qui donne sa forme au mariage jusqu'en 1970.
1962-1965	Deuxième concile œcuménique du Vatican (Vatican II). Il aboutit à la promulgation de la constitution *Sacrosanctum Concilium* qui donne des orientations pour une révision générale de la liturgie.
1970	Publication en France d'un nouveau *Rituel pour la célébration du mariage*.
1981	Publication de *Familiaris Consortio*, l'exhortation apostolique de Jean-Paul II sur la famille, où sont réaffirmés le rôle du mariage et la nécessité de sa préparation.
1996	Publication par le conseil Pontifical du texte « Préparation au sacrement de mariage » qui donne des directions pour la construction de la préparation au mariage.
2005	Publication en France d'un nouveau *Rituel romain de la célébration du mariage*.

2. Vers un rituel moins « juridique » : l'élaboration du rituel de 1970

2.1 Quelques caractéristiques du rite de 1614

Célébration du mariage selon le Rituel de 1614

Rite ante missam (avant la messe)

- Ouverture (monition et recherche des empêchements de parenté ; exhortation aux mariés rappelant les finalités, les obligations et les conditions liées au mariage)
- Échange des consentements
- Réception des consentements
- Bénédiction et échange de l'anneau
- Rites conclusifs (lectures de psaumes ou de versets)

Messe des épousailles

- Ouverture
- Lecture des textes de la liturgie eucharistique
- Bénédiction nuptiale

Tableau 8 - Séquences composant la célébration du mariage telle qu'elle est fixée par le Rituel de 1614. Tableau réalisé à partir de la description du rite proposé par Hélène Bricout dans son ouvrage : H. BRICOUT, Le mariage entre consentement et bénédiction. Le sacrement et son ministre, Paris, Éditions du Cerf, 2015, p. 183

Les théologiens qui, après Vatican II, commentent la forme du rite de 1614 ne manquent pas de souligner son caractère « juridique[1376] ». Son déroulé est minimaliste :

> Le prêtre commençait par interroger les époux sur leur consentement et à la question posée chacun d'eux répondait par un simple "oui" (*volo*). Puis il les invitait à se donner l'un à l'autre la main droite et disait : "Je vous unis en mariage" (*ego coniungo vos in matrimonium*). Il bénissait alors l'anneau nuptial de l'épouse, que l'époux remettait ensuite à celle-ci, et la messe de mariage était célébrée, au cours de laquelle, immédiatement après le Pater et avant l'embolisme *Libera me*, l'épouse recevait la bénédiction nuptiale[1377].

Une des spécificités de cette forme rituelle tient par ailleurs au fait que la bénédiction nuptiale qui y est prononcée ne concerne que l'épouse : si elle est prononcée alors que les deux époux sont agenouillés et recouverts d'un voile, elle insiste sur les devoirs de l'épouse mais ne mentionne pas ceux de l'époux[1378].

Un autre élément retient l'attention des théologiens qui analysent le rite dans un contexte postérieur à Vatican II : ils soulignent que la forme liturgique donne un rôle particulièrement important au prêtre. C'est là un enjeu de débat particulièrement vif, dans la mesure où, si le prêtre est le ministre du Culte dans tous les autres sacrements, le mariage est supposé avoir un statut particulier : il est ainsi précisé dans le *Catéchisme de l'Église catholique* que les époux sont les « ministres de la grâce du Christ » et qu'ils « se confèrent mutuellement le sacrement du mariage, en exprimant devant l'Église leur consentement[1379] ». Toute la question est donc de savoir ce qui permet, dans la théologie du sacrement d'une part, et dans la forme liturgique d'autre part, de comprendre la nature de la « ministérialité » respective du prêtre et des époux. De ce point de vue, Bricout met en évidence que le rite de 1614 repose sur un « appareil conceptuel » théologique qui permet d'affirmer que les époux sont ministres du sacrement, mais qu'en revanche, la forme du rituel, elle, ne permet en rien de déduire que ce sont les époux qui se confèrent le sacrement[1380]. Au contraire : le rite *ante missam* fait du prêtre « l'acteur principal[1381] » de la célébration. Il vérifie que les conditions pour que le mariage soit licite sont remplies, il conduit la cérémonie, questionne les époux sur leur consentement, réceptionne les consentements en affirmant « Je vous unis en mariage ». En ce sens, il est, à proprement parler, le *ministre* du sacrement : « dans les Rituels post-tridentins, le prêtre agit pour le

---

1376 H. BRICOUT, *Le mariage entre consentement et bénédiction. Le sacrement et son ministre*, Paris, Éditions du Cerf, 2015, p. 183.

1377 P.-M. GY, « Le nouveau rituel romain de mariage », *La Maison Dieu. Cahiers de pastorale liturgique*, n° 99, 1969, p. 125. Soulignons que Pierre-Marie Gy est un liturgiste français, qui a conduit le groupe de travail du Consilium qui était chargé de préparer le *Rituel* de mariage de 1970.

1378 La théologienne Hélène Bricout souligne ainsi que « ce rite est tissé de tensions : à considérer littéralement le texte, la bénédiction nuptiale n'apparaît pas facilement comme une bénédiction *des époux*. En même temps, habituellement, les *deux* époux sont agenouillés et recouverts du voile, ce qui suggère fortement que ce sont les deux qui reçoivent la bénédiction. » (H. BRICOUT, *Le mariage entre consentement et bénédiction*, *op. cit.*, p. 178)

1379 *Catéchisme de l'Église catholique*, *op. cit.*, p. 345. Sur la question des débats autour de la ministérialité du sacrement, voir : A. HAQUIN, « Le nouveau rituel du mariage (2005) », *op. cit.*, p. 529-531 ; H. BRICOUT, « Le ministre du sacrement de mariage. Aux origines de la controverse : Melchior Cano et Robert Bellarmin », *La Maison Dieu. Cahiers de pastorale liturgique*, vol. 4, n° 244, 2005, p. 69-90 ; H. BRICOUT, « Le sacrement de mariage, un acte de l'Église », *op. cit.* ; B.-D. DE LA SOUGEOLE, « Le ministre du mariage. Aspect oecuménique de la question », *Revue thomiste*, n° 101, 2001, p. 565-580.

1380 H. BRICOUT, *Le mariage entre consentement et bénédiction*, *op. cit.*, p. 182.

1381 *Ibid.*, p. 171.

sacrement de mariage de la même façon que pour les autres sacrements : il préside la célébration, procède aux gestes essentiels, et prononce les paroles rituelles[1382] ».

2.2 Une réélaboration rituelle fondée sur une réflexivité critique

La constitution *Sacrosanctum Concilium* donne, en 1965, des orientations pour une révision générale de la liturgie – et notamment du mariage (SC III : 77-78). On peut résumer ainsi les directions qui sont proposées pour réélaborer le rituel. Il s'agit d'une part d'« enrichir » le rituel, afin qu'il puisse « signifier plus clairement la grâce du sacrement et souligner davantage les devoirs des époux » (SC III : 77). Cette injonction a pour effet direct d'impliquer une révision de la bénédiction nuptiale. Il s'agit d'autre part de penser cette élaboration rituelle de sorte que les rites locaux ne soient pas contraires à la foi.

Une des originalités du *Rituel* de 1970 tient à ce que son élaboration repose sur une enquête préparatoire réalisée en collaboration avec le terrain pastoral[1383]. Est ainsi conduite une enquête préalable auprès « de personnes choisies de façon à être représentatives de la situation pastorale », à qui on demande « leur sentiment sur le contenu du rituel[1384] ». Cette manière de faire montre un souci d'adaptation aux réalités locales :

> Cette première consultation montra l'intérêt qu'il y avait à collaborer le plus possible avec des organismes divers et des experts d'autres disciplines. Les nombreuses remarques émises s'inspiraient d'un souci pastoral et exprimaient le désir de célébrer le sacrement du mariage dans une forme adaptée aux différentes situations pastorales et dans un langage facilement compréhensible et qui évite tout juridisme[1385].

C'est aussi dans ce cadre que la question de la préparation au mariage commence à devenir un enjeu décisif, puisque c'est à l'occasion de l'enquête qu'apparaît la nécessité de « revaloriser » cette étape[1386]. Le temps de l'élaboration du rite coïncide ainsi avec un moment de réflexion sur la forme et la nature de la préparation[1387].

[1382] *Ibid.*, p. 182.

[1383] « Le Rituel est le produit d'une réflexion théologique et des aspirations pastorales nourries par le renouvellement de la spiritualité alors effectif depuis une trentaine d'années : en particulier la prise en compte de la qualité de l'amour mutuel, de l'égalité des époux, des exigences du mariage chrétien, et de l'approfondissement spirituel du sacrement. » (*Ibid.*, p. 186)

[1384] N. LE BOUSSE, « Comment a été élaboré le rituel français du mariage », *La Maison Dieu. Cahiers de pastorale liturgique*, n° 99, 1969, p. 162.

[1385] *Ibid.*, p. 161-162.

[1386] *Ibid.*, p. 166-167.

[1387] Souligne ainsi, au moment de la publication du rituel que, « désormais, il sera difficile de célébrer un mariage sans avoir préparé la cérémonie et l'avoir personnalisée en quelque sorte. Le temps de préparation prochaine au mariage qu'une campagne d'opinion s'efforce, depuis plusieurs années, d'étendre jusqu'à trois mois, va trouver là une nouvelle raison d'être. » (M. GAUDILLIERE, « Nouveau rituel et pastorale du mariage », *La Maison Dieu. Cahiers de pastorale liturgique*, n° 99, 1969, p. 202)

2.3 Un rituel moins « juridique »

Le *Rituel* de 1970 introduit de profonds bouleversements par rapport au rite de 1614 : à la forme duale du rite succède une célébration impliquant au moins quatre (quand la célébration a lieu hors de la messe), sinon cinq séquences (quand la célébration a lieu au cours de la messe). Comme le souligne Bricout, le rituel « présente, au regard des Rituels déjà rencontrés, un véritable bouleversement[1388] » :

> Il exprime et révèle les déplacements opérés par une "théologie en voie de développement" dont on peut situer les origines vers le milieu du XXe siècle, dans la foulée du renouveau biblique et patristique, et qu'accompagnent les mouvements de conjugalité en plein essor […][1389].

La réélaboration de la forme liturgique met en évidence, d'après la théologienne, deux éléments centraux : « la place de l'Église dans le sacrement, et la mission des époux dans le mariage[1390] ». D'une part, en effet, l'ajout ou la modification de certaines séquences rituelles renforce le rôle de l'institution et rappelle le sens symbolique en l'inscrivant dans une tradition religieuse longue. On peut prendre plusieurs exemples :

- Sont développés les rites d'ouverture, au cours desquels l'Église accueille les futurs époux[1391]. Elle signifie ainsi qu'elle « les accompagne dans leur démarche[1392] ».
- Est introduite dans le *Rituel* une liturgie de la parole de Dieu, où le lectionnaire est considérablement enrichi par rapport au rite de 1614. C'est donc une séquence dont le rôle est métaréflexif : les textes choisis par les fiancés[1393] participent à donner leur signification à leur amour et à leur union – sens que l'homélie (elle aussi introduite par le nouveau *Rituel*) éclaire et fixe en proposant une interprétation des textes qui les relie à l'événement actuel[1394].

1388 H. BRICOUT, *Le mariage entre consentement et bénédiction*, *op. cit.*, p. 183.

1389 *Ibid.*, p. 183-184.

1390 *Ibid.*, p. 187.

1391 On peut prendre l'exemple des premières lignes de la formule adaptée 1 : « N. et N., soyez les bienvenus, vous et tous vos amis. L'Église accueille de tout son cœur votre amour. Rappelez-vous ses débuts et comment il a grandi : en lui, Dieu est déjà présent. Parce que vous êtes ses amis, vous venez le remercier de ce qu'il vous a donné de vivre, et vous venez recevoir ce qu'il veut encore vous donner. » (CONFERENCE ÉPISCOPALE FRANÇAISE, *Rituel pour la célébration du mariage. À l'usage des diocèses de France*, Paris, Brepols, 1970, p. 36)

1392 H. BRICOUT, *Le mariage entre consentement et bénédiction*, *op. cit.*, p. 190.

1393 C'est là une innovation importante du *Rituel* : l'enrichissement du lectionnaire coïncide avec une possibilité de choix des textes pour les fiancés – qui rend d'ailleurs de plus en plus nécessaire une préparation au mariage longue. « Le fait de choisir les lectures, en impliquant un contact plus étendu avec les textes bibliques, permettait une plus grande affinité des couples avec les textes choisis, et du même coup une plus grande réceptivité. » (*Ibid.*, p. 191)

1394 « Les textes bibliques, en faisant mémoire de l'amour dont Dieu aime l'humanité, et de l'œuvre de salut accomplie par le Fils, éclairent le sens de l'amour humain en le plaçant en étroite connexion avec le mystère pascal ; l'homélie a bien entendu pour fonction d'expliciter ce lien. Devenant pour les époux comme une clé de lecture de leur aventure conjugale, l'Écriture qui révèle l'amour de Dieu se présente comme "la source même de la parole qu'ils vont se donner" en présence de Dieu. » (*Ibid.*, p. 207)

- Est introduit un « dialogue initial » au début de la célébration du mariage, au cours duquel les questions posées montrent que les fiancés ne s'engagent plus uniquement l'un envers l'autre, mais aussi envers l'institution[1395].

D'autre part, l'ajout de certaines formules met en évidence le développement de la notion de « mission des époux ». C'est le cas notamment de la dernière question du dialogue initial (« Dans le foyer que vous allez fonder, acceptez-vous la responsabilité d'époux et de parents ? »). Pour Bricout, cette idée montre l'influence des « mouvements de couple » tout au long du XXe siècle ainsi que le développement d'une compréhension du mariage comme « chemin de sainteté[1396] ».

Dans ce cadre, la ministérialité des époux semble s'affirmer. Certes, le *Rituel* de 1970 – comme, avant lui, le rite de 1614 – ne définit pas le ministre du sacrement de manière précise[1397], mais, pour Bricout, « il apparaît assez nettement qu'implicitement, la place reconnue aux époux soit plus importante que celle du prêtre dans la constitution du sacrement, traduisant la ministérialité des époux alors valorisée dans les mouvements spirituels de couples[1398] ». De son côté, le professeur de liturgie René Mouret insiste sur le fait que la question n'est pas tranchée, et qu'elle reste objet de débat[1399]. Il devient ainsi clair qu'aucune action rituelle ne permet à proprement parler de déterminer qui est l'auteur du sacrement de mariage – c'est là un point de débat et de discussion qui montre l'ambiguïté des actions réalisées et la manière dont elles favorisent un travail indéfini de réflexion et d'élaboration autour de la signification[1400].

[1395] Les questions (auxquelles les fiancés doivent répondre, ensemble ou séparément, par oui) sont les suivantes : « Vous allez vous engager l'un envers l'autre. Est-ce librement et sans contrainte ? », « Vous allez vous promettre fidélité. Est-ce pour toute votre vie ? » ; « Dans le foyer que vous allez fonder, acceptez-vous la responsabilité d'époux et de parents ? » (CONFERENCE ÉPISCOPALE FRANÇAISE, *Rituel pour la célébration du mariage. À l'usage des diocèses de France*, *op. cit.*, p. 41)

[1396] H. BRICOUT, *Le mariage entre consentement et bénédiction*, *op. cit.*, p. 191. Cette idée que le mariage peut être un chemin de sainteté est directement dérivée du mouvement de spiritualité conjugale des Équipes Notre-Dame, fondées par le père Caffarel. Voir, par exemple : H. CAFFAREL, *Les Équipes Notre-Dame. Essor et mission des couples chrétiens*, J. Allemand et A. Allemand (éd.), Paris, Secrétariat des END, 1988 ; H. CAFFAREL, *Grandeurs de l'amour, allocution de mariage*, Paris, Éditions du Feu nouveau, 1948.

[1397] « [La ratification], en effet, pose un problème difficile : que doit dire ou ne pas dire le prêtre ? Est-il ministre du sacrement ou simple témoin d'un sacrement dont les époux sont ministres ? Les deux théologies sont possibles. Le concile de Trente n'a rien voulu définir sur le ministre du mariage. Le 2e concile du Vatican laisse également la question ouverte. » (R. MOURET, « Le rituel français du mariage. Un rituel nouveau et traditionnel », *op. cit.*, p. 180)

[1398] H. BRICOUT, *Le mariage entre consentement et bénédiction*, *op. cit.*, p. 196.

[1399] R. MOURET, « Le rituel français du mariage. Un rituel nouveau et traditionnel », *op. cit.*, p. 180-181.

[1400] Voir chapitre II.

Célébration du mariage au cours de la messe selon le Rituel de 1970	Célébration du mariage en dehors de la messe selon le Rituel de 1970
Rite d'ouverture • Accueil des fiancés à la porte de l'église • Entrée du cortège • Monition par le prêtre, dans l'église Liturgie de la Parole de Dieu • Première lecture • Psaume responsorial • Acclamation pour l'Évangile (Alléluia) • Évangile • Homélie Célébration du mariage • Premier dialogue avec les fiancés • Invitation à échanger les consentements • Échange des consentements • Ratification (silence ; acclamation) • Bénédiction et remise des alliances • Prière des époux[1401] • Prière universelle Liturgie eucharistique • Présentation des offrandes • Prière eucharistique • Bénédiction nuptiale • Communion Rite de conclusion	Rite d'ouverture • Accueil des fiancés à la porte de l'église • Entrée du cortège • Monition par le prêtre, dans l'église Liturgie de la Parole de Dieu • Première lecture • Psaume responsorial • Acclamation pour l'Évangile (Alléluia) • Évangile • Homélie Célébration du mariage • Premier dialogue avec les fiancés • Invitation à échanger les consentements • Échange des consentements • Ratification (silence ; acclamation) • Bénédiction et remise des alliances • Prière des époux[1402] • « Notre père » • Bénédiction nuptiale • Prière universelle Rite de conclusion

Tableau 9 - Organisation générale du rite en 1970. Séquences composant le rite – que la célébration ait lieu au cours de la messe ou en dehors – tel qu'il est fixé par le Rituel de 1970. On reprend ici les formulations des séquences proposées par le texte du Rituel. Source : CONFERENCE ÉPISCOPALE FRANÇAISE, Rituel pour la célébration du mariage. À l'usage des diocèses de France, op. cit.

3. Approfondissement du rôle des époux et présence de l'Esprit Saint : le *Rituel* de 2005

Dans l'ensemble, le *Rituel* de 2005 ne bouleverse par la forme liturgique mise en place en 1970[1403] – il se contente d'y apporter quelques modifications et d'approfondir la démarche ouverte à partir de Vatican II visant à une adaptation des rites aux situations réelles. On notera tout de même que le *Rituel* de 2005 ne propose pas seulement deux modalités de rite (au cours de la messe ou en dehors de la messe), mais également une troisième, qui concerne la « célébration du mariage entre une partie catholique et une partie catéchumène ou non chrétienne ». On ne s'intéressera ici explicitement qu'aux deux premières – d'une part

[1401] Les italiques indiquent une séquence facultative.

[1402] Les italiques indiquent une séquence facultative.

[1403] On renvoie ici au tableau comparatif des *Rituels* de 1970 et 2005 en introduction : voir Tableau 1.

dans la mesure où la célébration du mariage au cours de la messe constitue, du point de vue de l'Église, la norme à partir de laquelle est construite toute célébration, et d'autre part parce que ce sont les formes de célébration les plus fréquentes.

Célébration du mariage au cours de la messe selon le Rituel de 2005	**Célébration du mariage en dehors de la messe selon le Rituel de 2005**
Rite d'ouverture • Accueil des futurs époux et procession d'entrée • Salutation • Gloire à Dieu • Prière d'ouverture Liturgie de la Parole • Première lecture • Deuxième lecture • Troisième lecture • Homélie Célébration du mariage • Profession de foi[1404] • Dialogue avec les futurs époux • Consentement Invitation Échange des consentements Réception des consentements • Bénédiction et remise des alliances • Bénédiction nuptiale • Chant de louange • Prière des époux • Prière universelle Liturgie eucharistique • Prière sur les offrandes • Préface • Prière eucharistique • Bénédiction nuptiale • Prière après la communion Conclusion de la célébration • Bénédiction finale • Souvenir du mariage offert aux époux • Signature de l'acte de mariage	Rite d'ouverture • Accueil des futurs époux et procession d'entrée • Salutation • Prière d'ouverture Liturgie de la Parole • Première lecture • Deuxième lecture • Troisième lecture • Homélie Célébration du mariage • Profession de foi • Dialogue avec les futurs époux • Dialogue avec les futurs époux • Consentement Invitation Échange des consentements Réception des consentements • Bénédiction et remise des alliances • Bénédiction nuptiale • Chant de louange • Prière des époux • Prière universelle • Prière du Notre Père Conclusion de la célébration • Bénédiction finale • Souvenir du mariage offert aux époux • Signature de l'acte de mariage

Tableau 10 - Séquences composant le rite – que la célébration ait lieu au cours de la messe ou en dehors de la messe – tel qu'il est fixé par le Rituel de 2005. On reprend ici les formulations des séquences proposées par le texte du Rituel. Source : CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, Rituel romain de la célébration du mariage, Paris, Desclée Mame, 2005

[1404] Les italiques indiquent une séquence facultative.

3.1 Une logique d'approfondissement

Les théologiens relèvent d'abord que le *Rituel* de 2005 aboutit des logiques déjà à l'œuvre depuis la réélaboration du rituel en 1970. Le développement des rites d'ouverture – qui sont enrichis d'une salutation, d'un Gloire à Dieu et d'une prière d'ouverture – permet ainsi d'insister sur le rôle qui est dévolu à l'assemblée.

> Les rites d'ouverture permettent donc à l'assemblée de se constituer comme telle, à partir du prétexte initial du mariage de personnes proches ou connues, en vue d'une célébration où chacun a sa place comme membre participant de l'assemblée ; le lien entre les membres de l'assemblée n'est plus seulement leur lien de famille ou d'amitié avec les fiancés ou leurs parents, mais également leur lien fraternel et leur lien à Dieu[1405].

Le lectionnaire des textes pouvant être lus à l'occasion de la liturgie de la Parole est lui aussi augmenté. Cela renforce encore l'importance – déjà au cœur du *Rituel* de 1970 – du choix des textes par les fiancés et participe à rendre plus manifeste encore le rôle de métaséquence de la liturgie de la Parole[1406].

De la même manière, l'insertion d'une profession de foi (facultative) au sein de la célébration du mariage réinscrit le rituel du mariage au sein d'une tradition religieuse qui le dépasse et le relie à la foi dans la résurrection du Christ[1407].

Enfin, dans le *Rituel* de 2005, le dialogue initial est désormais composé de quatre questions (au lieu de trois). Si les deux premières sont semblables à celles posées à partir de 1970, les deux dernières « modifient en profondeur la portée de l'engagement, en donnant à celui-ci une dimension confessante que le précédent Rituel ne marquait pas[1408] ». En ce sens, la modification des formulations rend possible une clarification du contenu de l'engagement des fiancés et parachève une préparation dont la durée s'est allongée et le contenu s'est densifié depuis les années 1970.

[1405] H. BRICOUT, *Le mariage entre consentement et bénédiction*, *op. cit.*, p. 205.

[1406] « En ouvrant la Parole à d'autres aspects du mystère du Christ, l'objet de la liturgie de la Parole se déplace vers une annonce plus large de ce dernier et de son impact sur la vie chrétienne dans son ensemble : dans la liturgie de la Parole de la célébration du mariage, la réalité conjugale se présente comme un lieu de reconnaissance privilégié du mystère pascal, constitutif de la vie des baptisés ; le texte de l'hymne à la charité précédemment cité l'illustre bien, mais on pourrait en trouver bien d'autres exemples. » (*Ibid.*, p. 207) Bricout précise par ailleurs : « la réforme a fait preuve de cohérence en situant tous les sacrements dans le sillage de l'Écriture, et en faisant sortir la liturgie de la Parole de son statut d'"avant-messe". De la sorte, l'engagement qui est pris par les conjoints apparaît bien comme la réponse qu'ils donnent à l'appel de Dieu que l'Écriture fait entendre, donnant au mariage le statut d'une authentique vocation. » (*Ibid.*, p. 210)

[1407] H. BRICOUT, *Le mariage entre consentement et bénédiction*, *op. cit.*, p. 212.

[1408] *Ibid.*, p. 213. Les quatre questions sont désormais : « N. et N., vous avez écouté la parole de Dieu qui révèle la grandeur de l'amour humain et du mariage. Vous allez vous engager l'un envers l'autre dans le mariage. Est-ce librement et sans contrainte ? », « En vous engageant dans la voie du mariage, vous vous promettez amour mutuel et respect. Est-ce pour toute votre vie ? », « Êtes-vous prêts à accueillir les enfants que Dieu vous donne et à les éduquer selon l'Évangile du Christ et dans la foi de l'Église ? », « Êtes-vous disposés à assumer ensemble votre mission de chrétiens dans le monde et dans l'Église ? » (CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Rituel romain de la célébration du mariage*, Paris, Desclée Mame, 2005, p. 36)

3.2 Un déplacement significatif : la bénédiction nuptiale

Parmi les transformations les plus notables – et qui ont suscité les commentaires les plus développés –, se trouve le déplacement de la bénédiction nuptiale. Il est en effet proposé par le texte du *Rituel* de 2005 de l'introduire dans la célébration du mariage, alors qu'elle faisait partie de la liturgie eucharistique dans le *Rituel* de 1970. Pour un théologien comme Geoffroy Bovens, un tel déplacement est d'autant plus important que la place de la bénédiction dans le précédent rituel faisait revenir au sacrement alors même qu'on se situait désormais dans les rites de communion – créant ainsi une confusion :

> Son déplacement possible au terme des rites du mariage redonne une nouvelle importance à la bénédiction nuptiale. Il est plus clair désormais que la célébration liturgique du mariage comporte deux pôles, l'un qui est de l'ordre de l'initiative des époux – le consentement –, l'autre qui est comme un sceau imprimé par Dieu – la bénédiction nuptiale[1409].

Cette bénédiction nuptiale est par ailleurs enrichie d'épiclèses, c'est-à-dire d'invocations de l'Esprit Saint. En ce sens, elle insiste donc sur le fait que le sacrement du mariage dépend fondamentalement de la grâce divine, par l'intermédiaire du Saint-Esprit – ce qui place le rituel de mariage sur le même plan que les autres sacrements[1410]. Son rôle semble ainsi de compenser l'importance donnée à l'échange des consentements – désormais effectués « sur le double mode de la réception de l'autre ("Je te reçois") comme don de soi-même ("Je me donne à toi"), et réciproquement, et de la promesse ("Je promets de t'aimer fidèlement")[1411] ». La bénédiction semble d'ailleurs admettre que l'échange des consentements libres suffit à acter le mariage, puisqu'elle s'adresse aux « nouveaux époux ». De l'avis des théologiens, l'ajout de formules épiclétiques crée un équilibre nouveau entre l'action des époux et l'action de Dieu :

> N'y a-t-il pas à rééquilibrer la théologie en acceptant que la ministérialité ne concerne pas uniquement les époux mais également le ministre de l'Église chargé de présider la liturgie sacramentelle, de la préparer et d'accompagner les nouveaux époux dans la suite ? Une telle vision est comme encouragée par le renforcement de la bénédiction nuptiale, signe du don de Dieu et lieu qui exprime l'action sanctificatrice de l'Esprit Saint en faveur des baptisés accédant au "mariage dans le Seigneur"[1412].

C'est aussi ce que souligne Bricout, qui refuse qu'on fasse de l'introduction d'épiclèses un simple ajout de pneumatologie et qui insiste sur le fait qu'il faut au contraire y lire un signe du changement de signification de la bénédiction :

[1409] G. BOVENS, « "Envoie sur eux la grâce de l'Esprit Saint". Le nouveau rituel romain de la célébration du mariage », *Nouvelle revue théologique*, vol. 3, nº 128, 2006, p. 414.

[1410] H. BRICOUT, « L'Esprit Saint dans le nouveau Rituel », *Célébrer*, nº 341, 2006, p. 45.

[1411] H. BRICOUT, *Le mariage entre consentement et bénédiction*, *op. cit.*, p. 215.

[1412] A. HAQUIN, « Le nouveau rituel du mariage (2005) », *op. cit.*, p. 531. On retrouve la même idée chez Bricout : « La "réception" et la "confirmation" laissent donc toute leur place et leur responsabilité aux époux dans l'engagement humain qu'ils ont pris devant Dieu et devant l'Église. Mais elle laisse aussi toute sa place à l'action de Dieu, qui fait de cet engagement un sacrement par sa bénédiction – ce qui sera manifesté juste après. » (H. BRICOUT, *Le mariage entre consentement et bénédiction*, *op. cit.*, p. 216)

> […] elle a changé le statut de la bénédiction nuptiale : non plus une simple intercession un peu développée pour les époux, mais une véritable consécration assortie d'un envoi en mission. L'épiclèse, parce qu'elle manifeste que le sacrement est un don de dieu et qu'elle députe à une mission d'Église, interdit de voir dans l'échange des consentements le lieu ponctuel exclusif du sacrement de mariage – et donc dans les époux les seuls "ministres" du sacrement, qui se le donneraient ou se l'échangeraient – : pas plus qu'ils ne peuvent se donner mutuellement l'Esprit Saint, ils ne peuvent mutuellement s'envoyer en mission[1413].

3.3 Un problème toujours en suspens : la ministérialité du sacrement

Le *Rituel* de 2005 accorde ainsi une place particulièrement importante aux époux, qu'il fait acteurs du sacrement. Pourtant, leur rôle est nuancé par deux éléments du rituel. D'une part, en approfondissant la logique visant à replacer le rite de mariage au sein d'une liturgie et d'une tradition plus vastes, le *Rituel* tend à indiquer que le rite actuellement réalisé a un sens qui le dépasse et ne concerne pas seulement les deux époux – dont l'amour n'est qu'un *analogon* de l'amour de Dieu pour son Église. D'autre part, l'introduction d'épiclèses dans la bénédiction insiste sur le rôle central de Dieu, qui est à la fois témoin et acteur du mariage. En ce sens, il semble qu'au lieu de clarifier la ministérialité respective des époux et du prêtre, le *Rituel* de 2005 maintienne des tensions et des ambiguïtés fondamentales :

> La simple présentation du déroulement attire l'attention sur les tensions bien perceptibles entre deux visions du sacrement : celle qui exprime le primat, sinon l'exclusivité du consentement dans la constitution du signe sacramentel, et une autre, marquée par l'épiclèse consécratoire sur les époux qui vient contredire ou au moins empêcher le primat du consentement[1414].

Il nous semble donc possible de faire l'hypothèse, à partir de la lecture de ces différents commentaires théologiques des transformations rituelles, que le sens des actions ne leur est pas transparent – et ce, même pour des théologiens. On voit au contraire que les transformations du rituel font l'objet de nombreuses interprétations, parfois divergentes, et donnent plus matière à discussion qu'à consensus. Plus encore : la nature de ce qui se joue au sein du rite – c'est-à-dire de l'action qui rend effectif le mariage, qui le réalise à proprement parler – est caractérisée par une ambiguïté constitutive[1415]. Ces différents éléments semblent donc indiquer qu'une analyse symbolique du rite de mariage catholique est vouée à une spéculation indéfinie – la signification des actions étant marquée par une indétermination qui n'est pas accidentelle.

[1413] H. BRICOUT, *Le mariage entre consentement et bénédiction*, *op. cit.*, p. 226.

[1414] *Ibid.*, p. 224.

[1415] Sur ce point on renvoie à la chapitre 2.3 du chapitre III.

ANNEXE 4

Histoire de la construction de la préparation au mariage depuis les années 1950

Au début des années 1950, la préparation au mariage n'existe pas encore : on ne mène alors qu'une enquête canonique, qui consiste à vérifier l'état civil et religieux des mariés et à prouver qu'il n'existe entre eux aucun lien les empêchant de se marier. La préparation au mariage commence à se développer et à être imposée aux fiancés par le clergé dans les années 1960 : elle ne dépend alors pas de la paroisse, mais de mouvements ou associations comme l'Action Catholique[1416], les Équipes Notre-Dame[1417] ou les Centres de Préparation au Mariage (CPM)[1418]. À partir de 1963, ces derniers s'associent progressivement aux diocèses et aux prêtres pour organiser et institutionnaliser la préparation des fiancés. Celle-ci est d'ailleurs évoquée dans le *Rituel* de 1970 comme une « habitude » devant faire l'objet d'une normalisation[1419] :

> L'habitude qui se généralise de se présenter à la paroisse trois mois avant la célébration du mariage doit devenir la coutume normale qui permettra à cette préparation de se faire dans les conditions les meilleures[1420].

[1416] L'Action Catholique désigne un ensemble de mouvements dépendant de l'Église catholique, mis en place au XXe siècle, et qui est conçu comme devant permettre une « participation des laïcs à l'apostolat hiérarchique de l'Église » (B. GIROUX, « De l'Action catholique aux JMJ », *Transversalités*, nº 119, 2011, p. 124). De manière concrète, l'Action Catholique se fonde sur une nouvelle méthode d'évangélisation : « plutôt que de rappeler des normes en demandant au fidèle de s'y conformer, ces évangélisateurs d'un type nouveau privilégiaient une pédagogie active. [...] Cette démarche, résumée par la formule : "Voir, juger, agir", permettait de transmettre les vérités doctrinales en les confrontant à la fois au texte biblique et à l'observation sociale. » (*Ibid.*, p. 125) La JOC (Jeunesse Ouvrière Chrétienne), la JAC (Jeunesse Agricole Chrétienne) ou la JEC (Jeunesse Étudiante Chrétienne) sont autant de mouvements issus de l'Action Catholique.

[1417] Les Équipes Notre-Dame (END), fondées par le père Henri Caffarel en 1938, sont un mouvement de spiritualité conjugale qui se donne pour objectif de « regrouper des couples ayant l'audace de vivre, sans compromis, l'idéal chrétien de l'amour, de la sexualité et du mariage » (H. CAFFAREL, *Les Équipes Notre-Dame. Essor et mission des couples chrétiens*, J. Allemand et A. Allemand (éd.), Paris, Secrétariat des END, 1988, p. 8) pour construire un cheminement collectif, favoriser une réflexion sur la conjugalité chrétienne et son insertion dans la société contemporaine. Ce sont les END qui ont mené les premières réflexions sur les moyens nécessaires à la réussite de son mariage (B. DUMONS, « L'invention de la « préparation au mariage » dans l'Église catholique en France (1930-1960) », *Annales de démographie historique*, nº 134, 2017, p. 176).

[1418] En 1958 est créé à Paris un centre de préparation au mariage, qui s'inscrit dans la lignée des recherches sur le couple des END. Entre 1958 et 1960, une cinquantaine de centres ont été ouverts à travers la France. Dans les années 1960, ces centres sont coordonnés en une fédération, appelée « Centre de Préparation au Mariage » (CPM), celle-ci dépendant d'un comité directeur proche des END. À partir de 1963, s'opère une « diocénisation » de ce mouvement, qui cherche à renforcer le rôle du prêtre dans la préparation des centres. Ce n'est qu'en 1967 que le CPM est officiellement constitué en fédération d'associations. (B. DUMONS, « L'invention de la « préparation au mariage » dans l'Église catholique en France (1930-1960) », *op. cit.*, p. 180-185).

[1419] La question de la préparation au mariage est par ailleurs au cœur du travail d'élaboration du *Rituel* : elle est l'objet d'une thématisation particulièrement importante au moment où est menée l'enquête préparatoire pour réformer le rite de mariage (voir notamment l'annexe 3 ; ainsi que : N. LE BOUSSE, « Comment a été élaboré le rituel français du mariage », *op. cit.*, p. 166-167 ; M. GAUDILLIERE, « Nouveau rituel et pastorale du mariage », *op. cit.*)

[1420] CONFERENCE ÉPISCOPALE FRANÇAISE, *Rituel pour la célébration du mariage. À l'usage des diocèses de France*, *op. cit.*, p. 21

Ce sont les « Notes pastorales » qui ouvrent le *Rituel* qui décrivent la préparation au mariage : une dizaine de pages[1421] y est consacrée à la réflexion sur ce que doit être cette étape de l'engagement dans le rituel, au cours de laquelle il est moins question de la forme que doit prendre cette préparation que du rôle qu'elle doit jouer pour les fiancés :

> La célébration du mariage, en effet, ne se suffit pas à elle-même. [...] Aussi, devant les engagements religieux que les futurs époux vont prendre l'un vis-à-vis de l'autre, de leurs enfants à venir, de l'Église et du monde, l'Église manquerait à sa mission si elle n'aidait pas les fiancés à réfléchir sur leur projet d'union et à découvrir toutes les richesses d'un amour authentique. Un des aspects de la pastorale du mariage consistera donc, dans cette rencontre avec les fiancés, à découvrir les modalités d'un accueil authentique, et la pédagogie adaptée à chaque situation en vue d'une préparation au mariage[1422].

Dans le *Rituel*, les injonctions données pour construire la préparation demeurent relativement floues : il est précisé que les fiancés doivent découvrir à cette occasion « les exigences naturelles de la vie du couple[1423] » ainsi que la doctrine de l'Église. C'est en 1981 que l'Exhortation Apostolique *Familiaris Consortio* franchit un pas supplémentaire, en fixant non seulement le sens que doit revêtir, pour l'Église, cette préparation, mais aussi la manière dont elle doit être construite. Dans ce texte, le pape Jean-Paul II commence en effet par décrire la préparation au mariage comme une réponse aux changements sociétaux récents[1424] :

> Les changements survenus au sein de presque toutes les sociétés modernes exigent que non seulement la famille, mais aussi la société et l'Église, soient engagées dans l'effort de préparation adéquate des jeunes aux responsabilités de leur avenir. [...] C'est pourquoi l'Église doit promouvoir des programmes meilleurs et plus intensifs de préparation au mariage pour éliminer le plus possible les difficultés dans lesquelles se débattent tant de couples, et plus encore pour conduire positivement les mariages à la réussite et à la pleine maturité[1425].

La préparation au mariage est ainsi explicitement liée à un contexte social qui lui donne son sens : elle est un moyen de lutter contre le divorce, les crises conjugales et une mauvaise conception de la procréation. Elle est donc constituée d'un dispositif dans lequel seraient transmises non seulement les connaissances théologiques mais aussi les compétences relationnelles rendant possible une union longue et solide. Cette préparation au mariage est donc pensée comme un processus au long cours, devant permettre de faire intégrer une certaine représentation de la famille et de la conjugalité. L'Exhortation Apostolique

---

[1421] *Ibid.*, p. 18-21 et 26-28.

[1422] *Ibid.*, p. 18.

[1423] *Ibid.*, p. 19.

[1424] La nature de ces changements sociétaux est précisée dans une première partie du texte, « Lumières et ombres de la famille aujourd'hui », qui fait état d'« une conception théorique et pratique erronée de l'indépendance des conjoints entre eux ; de graves ambiguïtés à propos du rapport d'autorité entre parents et enfants ; des difficultés concrètes à transmettre des valeurs, comme bien des familles l'expérimentent ; le nombre croissant des divorces ; la plaie de l'avortement ; le recours sans cesse plus fréquent à la stérilisation ; l'installation d'une mentalité vraiment et proprement contraceptive. » (PAPE JEAN-PAUL II, « Exhortation Apostolique *Familiaris Consortio* », sur *Le Saint-Siège*, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html, 1981, I : 6)

[1425] *FC* IV : 66.

propose ainsi de la découper en trois étapes : « préparation éloignée, prochaine et immédiate[1426] ». La première renvoie à une socialisation et une éducation de longue durée qui échappe partiellement au clergé[1427] : elle n'a pas de forme fixée et repose sur un enseignement et une transmission qui se jouent plutôt au niveau de la cellule familiale. Si la préparation éloignée relève donc de la socialisation primaire, les deux dernières étapes coïncident avec la mise en place d'activités précises et dont la réalisation dépend de la décision de se marier à l'église. La préparation prochaine est ainsi décrite comme une « catéchèse rénovée de tous ceux qui se préparent au mariage chrétien[1428] », qui inclut une double dimension. Elle implique d'une part une réflexion sur le sens des sacrements – qui doit permettre aux fiancés de vivre pleinement la célébration du rite – et d'autre part une préparation à la vie conjugale[1429]. À cette préparation prochaine s'ajoute une préparation immédiate – qui doit avoir lieu dans les derniers mois précédant le mariage. Dans ce cadre, on présente plus précisément aux fiancés la nature de l'engagement chrétien – elle consiste en l'approfondissement de la phase de catéchèse ouverte à l'occasion de la préparation prochaine[1430].

En 1996, le Conseil Pontifical pour la famille reprend et approfondit cette présentation dans un document devant servir de « base de travail pastoral pour la préparation au sacrement de Mariage[1431] ». Ce texte présente un double intérêt : d'une part, il explicite et précise le sens et la forme des actions composant la préparation au mariage ; d'autre part, il inclut des réflexions métatextuelles précisant comment doivent être comprises et appliquées les directions données. La description des étapes de la préparation au mariage – ce sont les mêmes que celles fixées par *Familiaris Consortio* – s'ouvre en effet par ce paragraphe :

> Les moments, ou étapes, qui seront traités ici ne sont pas définis suivant un schéma rigide. En fait, ils ne peuvent être fixés ni par rapport à l'âge des destinataires, ni par rapport à la durée de la préparation. Il est toutefois utile de les connaître en les considérant comme des propositions de parcours ou comme une base de travail, en particulier à cause des contenus, présentés avec ces étapes, qui sont à transmettre[1432].

[1426] *FC* IV : 66.

[1427] Cette préparation éloignée « commence dès l'enfance [...]. C'est la période durant laquelle on inculque peu à peu l'estime pour toute valeur humaine authentique, dans les rapports interpersonnels comme dans les rapports sociaux [...] ». (*FC* IV : 66)

[1428] *FC* IV : 66

[1429] « [U]ne telle préparation, en présentant le mariage comme un rapport interpersonnel de l'homme et de la femme à développer de façon continuelle, devra les encourager à approfondir les problèmes de la sexualité conjugale et de la paternité responsable, avec les connaissances essentielles qui leur sont connexes dans l'ordre biologique et médical, et les amener à se familiariser avec de bonnes méthodes d'éducation des enfants, en favorisant l'acquisition des éléments de base pour une conduite ordonnée de la famille (travail stable, disponibilité financière suffisante, sage administration, notion d'économie familiale, etc.). » (*FC* IV : 66)

[1430] Cela est visible dans la manière dont elle est présentée : « Parmi les éléments à communiquer dans ce cheminement de foi, analogue au catéchuménat, il doit y avoir aussi une connaissance approfondie du mystère du Christ et de l'Église, de ce que signifient la grâce et la responsabilité inhérentes au mariage chrétien, sans compter la préparation à prendre une part active et consciente aux rites de la liturgie nuptiale. » (*FC* IV : 66)

[1431] CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, « Préparation au sacrement de mariage », sur *Le Saint-Siège*, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_13051996_preparation-for-marriage_fr.html, 1996

[1432] « Préparation au sacrement de mariage », II : 21.

Les consignes et indications fournies par ce texte se présentent ainsi explicitement comme des injonctions ou des propositions devant servir comme des directions à suivre, mais n'ayant aucune valeur contraignante. De ce point de vue, les textes fixant la nature et la forme de la préparation au mariage ont un statut distinct des textes des *Rituels* : si les seconds compilent un ensemble de prescriptions devant être suivies pour que le rite ait lieu, les premiers fixent moins un script d'organisation de la préparation – duquel il serait possible de déduire la forme des préparations empiriquement effectuées – qu'un ensemble de buts à atteindre – laissant une marge de manœuvre importante sur les actions à réaliser pour y parvenir[1433]. Les objectifs et les modalités de la préparation font l'objet d'un approfondissement par rapport au texte de 1981 – même s'ils demeurent abstraitement décrits. La préparation prochaine est indexée à la durée des fiançailles – et est donc supposée s'ouvrir au moment où est prise la décision de se marier. Présentée comme une série de cours, elle a pour objectifs explicites d'approfondir la « vie de foi », en proposant « une catéchèse nourrie à l'écoute de la Parole de Dieu », en clarifiant le sens du mariage catholique – et notamment les quatre piliers qui le fondent : liberté, indissolubilité, fécondité et indissolubilité –, et en apprenant à « conserver et cultiver l'amour conjugal[1434] ». Doit suivre une préparation immédiate, précédant la cérémonie, et proposant une synthèse et un approfondissement de la préparation prochaine : elle doit, selon le texte, faire l'objet de « rencontres spéciales à caractère intensif[1435] », qui s'articulent autour de quatre axes :

> a) Synthétiser le parcours de l'itinéraire précédent, plus spécialement dans les contenus doctrinaux, moraux et spirituels en remédiant aux éventuelles carences de la formation de base ;
> b) Faire vivre des expériences de prière (retraites spirituelles, exercices réservés aux fiancés) [...] ;
> c) Réaliser une préparation liturgique adaptée, qui prévoie également une participation active des fiancés, avec une attention particulière au sacrement de la Réconciliation ;
> d) Valoriser, grâce à une connaissance plus approfondie de chacun, les entretiens prévus canoniquement avec le curé[1436].

Les injonctions du *Rituel* de 2005 concernant la préparation au mariage font l'objet de paragraphes spécifiques, isolés des prescriptions portant le rite à proprement parler[1437]. Dans ce texte, les consignes portant sur la préparation demeurent floues : le plus souvent, un système de notes renvoie aux textes de référence sur la question – et notamment à *Familiaris Consortio*[1438] –, qui constituent donc le sous-texte des recommandations. Le déroulement de la préparation n'est évoqué qu'en quelques lignes :

> Les pasteurs, conduits par l'amour du Christ, recevront les futurs époux et chercheront surtout à entretenir et soutenir leur foi : en effet, le sacrement de mariage suppose et requiert la foi.

[1433] La liberté de création est soulignée et valorisée par l'injonction à inventer des modalités de formation : « Il est donc nécessaire "d'inventer" des modalités de formation permanente des adolescents pendant la période précédant les fiançailles et faisant suite au moment de l'initiation chrétienne ; dans ce contexte, il est de la plus grande utilité de s'informer mutuellement des expériences les plus adaptées à ce but. » (« Préparation au sacrement de mariage », II : 31)

[1434] Sur tous ces points, voir « Préparation au sacrement de mariage », II : 32-59.

[1435] « Préparation au sacrement de mariage », II : 50.

[1436] « Préparation au sacrement de mariage », II : 50.

[1437] Les injonctions relatives à la préparation au mariage sont regroupées dans les « Préliminaires » qui ouvrent le *Rituel* et précèdent la description des différentes célébrations possibles.

[1438] Le Code de droit canonique est aussi mentionné, ainsi que la Constitution *Sacrosanctum Concilium*.

> Après avoir rappelé aux futurs époux, si c'est opportun, les éléments fondamentaux de la doctrine chrétienne auxquels on a fait allusion ci-dessus (nn. 1-11), on leur fera une catéchèse aussi bien de la doctrine concernant le mariage et la famille que du sacrement avec ses rites, prières et lectures, de sorte qu'ils puissent le célébrer de façon consciente et fructueuse[1439].

Il est par ailleurs précisé que l'échec de la préparation peut conduire le prêtre à la décision de ne pas unir les époux[1440]. De ce point de vue, le texte du *Rituel* assigne une nouvelle fonction à la préparation au mariage : il en fait un temps de mise à l'épreuve de la volonté et des intentions des fiancés, pour établir s'ils coïncident avec ce que l'Église définit comme la vie dans le mariage chrétien.

La préparation au mariage, telle qu'elle est aujourd'hui pensée et conçue, s'appuie directement sur le *Rituel* de 2005, dont elle suit le déroulement. Si, actuellement, la division entre préparations prochaine et immédiate est peu palpable, c'est dans la mesure où la distinction entre la période de fiançailles et la période précédant immédiatement le mariage est difficile à opérer. Comme le souligne Baptiste Coulmont, les fiançailles catholiques sont « un rite mou, peu pratiqué, à l'existence incertaine[1441] », si bien que dans une importante majorité de cas, les « fiancés » ne le sont que par la réalisation d'un dîner familial où les deux familles sont présentées l'une à l'autre ou par l'annonce du mariage – et non par une célébration particulière associée par le clergé à la mise en place d'une première forme de préparation[1442]. Les deux étapes de la préparation qui sont distinguées dans *Familiaris Consortio* et « Préparation au sacrement de mariage » ne le sont donc pas dans les faits. En revanche, on retrouve dans l'organisation contemporaine de la préparation une influence des injonctions formulées par tous ces textes relativement au but devant être assigné à la préparation au mariage : celle-ci mêle en effet des activités visant à réfléchir collectivement à la conjugalité et à ses difficultés (voir chapitres IV et V), à revenir sur les obligations donnant sa spécificité au mariage catholique (et qui sont regroupées dans ce qu'on nomme les quatre piliers du mariage), à lire collectivement la Parole de Dieu (voir chapitre VI), à revenir sur le sens des sacrements pour rendre possible un engagement actif dans la célébration (voir chapitre VII) et à vérifier les intentions des fiancés à partir de l'évaluation de leur lettre d'intention.

[1439] CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Rituel romain de la célébration du mariage*, *op. cit.*, p. 16-17.

[1440] « Si, malgré toutes les tentatives qu'on a pu faire, les futurs époux manifestent leur refus explicite et formel de ce que l'Église entend faire quand est célébré un mariage de baptisés, le pasteur ne peut les admettre à la célébration. Même si c'est à contrecœur, il a le devoir de faire comprendre aux intéressés que ce n'est pas l'Église, mais eux-mêmes qui, dans de telles circonstances, empêchent la célébration que pourtant ils demandent. » (*Ibid.*, p. 17)

[1441] B. COULMONT, « Les fiançailles catholiques, étude d'un "rite mou" », dans E. Dianteill, D. Hervieu-Léger et I. Saint-Martin (éd.), *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 177.

[1442] Étudiant les bénédictions réalisées pour des fiançailles dans des paroisses parisiennes, Coulmont rappelle en effet que « les fiançailles catholiques, toutes formes confondues, sont très peu nombreuses », soulignant qu'elles n'existent d'ailleurs que dans les paroisses les plus « bourgeoises » et sont totalement absentes des paroisses « moins "bourgeoises" ». (B. COULMONT, « Les plis de la morale. Sociologie des fiançailles catholiques », *Labyrinthe*, n° 8, 2001, p. 58)

ANNEXE 5

Descriptif des personnes rencontrées sur le terrain

1. Fiancés rencontrés dans le cadre de leur préparation au mariage (présentation par couple)

Dans ces tableaux, on trouvera un certain nombre d'informations permettant de mieux cerner le profil des fiancés auprès de qui j'ai fait ces observations de terrain. Il convient néanmoins de préciser que je n'ai pas collecté ces informations de manière systématique, sous forme de questionnaire oral ou écrit. Je ne dispose donc au sujet des couples – à l'exception de ceux dont j'ai suivi la préparation – que des réponses qu'ils ont voulu faire aux questions des animateurs à l'occasion des tours de table proposés au cours des diverses activités du CPM. Les informations sont souvent plus nombreuses lorsque j'ai croisé les fiancés à l'occasion de soirées-partage : en effet, lors des journées de préparation de la cérémonie, le nombre de couples présents a souvent pour effet de réduire le temps consacré au tour de table, qui se concentre alors sur des informations basiques, comme les prénoms de chaque participant et le lieu du mariage. Lorsque l'information n'a pas été communiquée à l'occasion des tours de table, j'indique N.R. pour « non renseigné ».

Par ailleurs, dans la colonne intitulée « Croyants », je propose de distinguer, de manière schématique, trois catégories : « croyants » (qui correspond à « C+ » dans le tableau), « peu croyants » (qui correspond à « C ») et « pas croyants » (qui correspond à « C- »). Ces catégories ne prétendent pas caractériser les états internes des fiancés, qu'il est bien entendu impossible de cerner : elles entendent restituer la manière dont les fiancés se présentent eux-mêmes à l'occasion des tours de table ayant lieu tout au long de la préparation. J'ai pris le parti de regrouper dans « croyants » les fiancés qui choisissent de se présenter comme tels, qui revendiquent leur foi ou leur pratique religieuse. J'ai considéré comme « peu croyants » l'ensemble des fiancés qui manifestaient une forme de distance à l'égard de l'Église. Enfin, j'ai classé dans la catégorie « pas croyants » les fiancés qui manifestaient ostensiblement le conflit qui les opposait à l'Église, leur refus du dogme ou leur scepticisme quant à l'existence de Dieu.

1.1 Fiancés rencontrés à Chambertin (par ordre alphabétique à partir du prénom de la fiancée)

Noms	Âge	Enfants	Durée couple (en années)	Croyants	Vivent ensemble	Occasions de rencontre
Adèle & *Yves-Marie*	32 32	Non	1,5	C C	Oui	Préparation père François (du 11/14 au 03/15) Journée de préparation de la cérémonie (02/15) Soirée-partage (03/15)
Anne & *Adrien*	N.R. N.R.	Non	3	N.R. C-	Oui	Soirée-partage (03/15)
Appollonie & *Jérôme*	N.R. N.R.	Oui (2)	N.R.	N.R. N.R.	Oui	Soirée-partage (04/16)
Armande & *Georges*	N.R. N.R.	N.R.	N.R.	N.R. N.R.	Oui	Journée de préparation de la cérémonie (02/15)
Aurélie & *Nicolas*	N.R. N.R.	Non	12	C- C	Oui	Soirée-partage (11/15)
Béatrice & *Yves*	N.R. N.R.	Non	N.R.	C+ C+	Oui	Soirée-partage (11/14) Journée de préparation de la cérémonie (02/15)
Camille & *Cédric*	27 28	Non	N.R.	C+ C+	Oui	Préparation père François (du 12/15 au 02/16) Journée de préparation de la cérémonie (04/16)
*Charlotte** & *Leonardo*	27 30	Non	2	C C	Oui	Soirée-partage (03/14)
Daniella & *Thierry*	N.R. N.R.	Oui (1)	9	C+ C-	Oui	Soirée-partage (04/16)
Diana & *David*	N.R. N.R.	Non	N.R.	N.R. N.R.	Oui	Soirée-partage (03/14)
Elise & *Alberto*	N.R. N.R.	Oui (2)	+ de 10	N.R. N.R.	Oui	Soirée-partage (01/15) Journée de préparation de la cérémonie (02/15)
Éléna & *Juan*	N.R. N.R.	Non	1,5	C C	Oui	Soirée-partage (11/15)
Gaëlle & *Maël*	N.R. N.R.	Non	5,5	C C-	Oui	Soirée-partage (03/15)

Joanna *&* *Martin*	N.R. N.R.	Non	4,5	C C	Oui	Soirée-partage (01/15) Journée de préparation de la cérémonie (02/15)
Joëlle *&* *Antoine*	N.R. N.R.	N.R.	N.R.	C+ C+	Oui	Soirée-partage (02/16)
Joséphine *&* *Christian*	N.R. N.R.	Oui (N.R.)	17	C C-	Oui	Soirée-partage (03/14)
Julie *&* *Mohammed*	N.R. N.R.	Non	N.R.	C+ C- (non catholique)	Oui	Soirée-partage (03/14)
Julie *&* *Patrick*	N.R. N.R.	N.R.	N.R.	N.R. N.R.	Oui	Journée de préparation de la cérémonie (02/15)
Juliette *&* *Marc*	N.R. N.R.	Non	10	N.R. N.R.	Oui	Soirée-partage (04/16)
*Léonie** *&* *Franck**	27 27	Non	6,5	C+ C+	Oui	Soirée-partage (04/16)
Lydia *&* *Bruno*	27 29	Non	7	C C-	Oui	Préparation père François (du 11/14 au 03/15) Journée de préparation de la cérémonie (02/15) Soirée-partage (01/15)
Magalie *&* *Thierry*	N.R. N.R.	Non	13	C C	Oui	Soirée-partage (03/15)
Manon *&* *Thierry*	N.R. N.R.	Oui (1)	10	N.R N.R.	Oui	Journée de préparation de la cérémonie (02/15) Soirée-partage (03/15)
Marie-Annick *&* *Cédric*	N.R. N.R.	Oui (1)	18	C C-	Oui	Soirée-partage (04/16)
Néphélie *&* *Jean-Pierre*	N.R. N.R.	Non	2,5	C+ C+	Oui	Soirée-partage (01/15)
Nina *&* *Joël*	N.R. N.R.	Non	1	N.R. C-	Oui	Soirée-partage (01/15)
Ninon *&* *Jean-Baptiste*	N.R. N.R.	Non	N.R.	C+ C+	Oui	Soirée-partage (03/14) Journée de préparation de la cérémonie (05.14)
Pauline *&* *Matthieu*	N.R. N.R.	Non	7	C C-	Oui	Soirée-partage (02/16)
Pauline *&* *Emmanuel*	N.R. N.R.	Non	5	C C-	Oui	Soirée-partage (11/15)

Stéphanie & Xavier**	27 27	Non	8	C- C	Oui	Préparation père François (du 11/14 au 03/15) Journée de préparation de la cérémonie (02/15) Soirée-partage (11/14)
Sylvia & Marc-Antoine**	26 26	Non	7	C C	Oui	Soirée-partage (01/15)
Sylvie & Pierre	N.R. N.R.	Oui 3	5	C+ C+	Oui	Soirée-partage (02/16) Journée de préparation à la cérémonie (04/16)
Thérèse & Christophe	56 57	N.R.	3	N.R. N.R.	Oui	Soirée-partage (04/16)
Tiphaine & Jules	N.R. N.R.	Oui 1	N.R.	N.R. N.R.	Oui	Soirée-partage (02/16)

1.2 Fiancés rencontrés à Gevrey (par ordre alphabétique à partir du prénom de la fiancée)[1443]

Noms	Âge	E nfants	Durée couple (en années)	Croyants	Vivent ensemble	Occasions de rencontre
Anna & Marc	N.R. N.R.	Oui (1)	5	N.R. N.R.	Oui	Soirée-partage (01/16)
*Aurélie** & Marc-Jérôme**	32 34	Non	7	C C+	Oui	Journée des fiancés (03/15), puis suivis tout au long de leur préparation.
Bernadette & Anatole	33 34	N.R.	11	N.R. N.R.	N.R.	Soirée-partage (01/16)
Laura & Guillaume	31 33	N.R.	N.R.	C C	N.R.	Soirée-partage (01/16)
Violette & Maxime	N.R. N.R.	Non	2,5	C+ C+	Non	Soirée-partage (01/16)

[1443] À Gevrey, il n'y a pas de tour de table à l'occasion de la journée des fiancés et de la soirée des mariés. J'ai, dans ce cadre, observé de nombreux fiancés pour lesquels je ne dispose d'aucune donnée : ils ne sont donc pas mentionnés dans ces colonnes. Enfin, les animateurs du CPM m'ayant demandé de ne pas être présente à la première séance du cycle de soirées-partage de décembre dont j'ai suivi les dernières séances, je ne dispose d'aucune donnée sur les 5 couples de fiancés présents ; ils n'apparaissent donc pas dans ce tableau.

1.3 Quelques tendances générales dans les profils des fiancés

1.3.1 Environ un quart des couples ont déjà eu un enfant avant de décider de se marier religieusement

		Pourcentages	
	Nombre de couples	**Par rapport à l'ensemble des couples**	**Par rapport à l'ensemble des couples pour qui on dispose d'une réponse**
A déjà des enfants	9	23%	27%
N'a pas d'enfants	24	61%	73%
N'a pas fourni de réponse	6	15%	X

Tableau 11 - Accès à la parentalité parmi les couples se préparant au mariage

Pour les couples ayant des enfants, la moyenne est de 1,33 enfant par couple (données produites pour 9 couples, 1 couple n'ayant pas mentionné combien il avait d'enfants).

Même si une large majorité de couples n'ont pas d'enfants au moment où ils décident de se marier religieusement, la proportion des couples ayant déjà des enfants se révèle significative dans un contexte où l'Église incite à l'abstinence avant le mariage et où le mariage est supposé ouvrir l'accès à la procréation. Comme le montrent Arnaud Régnier-Loilier et France Prioux, dans les années 2000, les naissances hors mariages concernent majoritairement les personnes se déclarant sans religion (elles concernent alors 53% des couples) – même si elles deviennent de plus en plus communes chez les pratiquants (elles concernent alors près de 30% des couples, 31% chez les très pratiquants, 36% chez les moins pratiquants)[1444]. De ce point de vue, les tendances observées sur mon terrain semblent recouper les évolutions générales contemporaines.

[1444] A. REGNIER-LOILIER et F. PRIOUX, « La pratique religieuse influence-t-elle les comportements familiaux ? », *Populations et Sociétés*, n° 447, août 2008, p. 2-3.

1.3.2 Seule une infime minorité de couples ne cohabite pas avant le mariage

		Pourcentages	
	Nombre de couples	**Par rapport à l'ensemble des couples**	**Par rapport à l'ensemble des couples pour qui on dispose d'une réponse**
Cohabitant avant le mariage	36	92%	97%
Ne cohabitant pas avant le mariage	1	3%	3%
N'ayant pas fourni de réponse	2	5%	X

Tableau 12 - Cohabitation prénuptiale parmi les couples se préparant au mariage

Parmi l'ensemble des couples rencontrés à l'occasion des activités relatives à la préparation au mariage, seul un ne cohabitait pas avant le mariage. De ce point de vue, les tendances observées sur le terrain suivent les évolutions générales contemporaines : il est de plus en plus rare de se marier sans avoir préalablement cohabité[1445].

Une analyse des documents que le CPM de Chambertin a bien voulu me transmettre m'a permis de remarquer un léger écart entre les tendances observées à l'occasion de la participation aux activités de préparation au mariage et certaines données. En effet, tous les couples préparés à Chambertin au cours de l'année 2015-2016 cohabitaient, les choses étaient légèrement différentes en 2014-2015. Cette année-là, sur 48 couples préparant leur mariage à Chambertin, 5 ne cohabitaient pas avant leur union (soit 10%). Ces couples n'apparaissent pas dans les tableaux précédents parce que je ne les ai jamais entendus se présenter à l'occasion de tours de table – soit que je n'aie pu assister à la première soirée où chacun se présentait, soit qu'ils ne soient pas venus à la session à laquelle ils étaient inscrits, comme cela ne manque régulièrement d'arriver.

1.3.3 La plupart des fiancés sont en couple depuis plusieurs années

Les fiancés rencontrés à l'occasion de leur préparation au mariage, pour ceux qui ont communiqué cette information (28 couples sur 39), font état d'engagements dans des relations plutôt longues avant de choisir de se marier. Les durées de vie des couples s'échelonnent ainsi d'un an pour les *minima* à 18 ans pour les *maxima*. En moyenne, les couples sont formés depuis 7 ans lorsqu'ils choisissent de se marier – on relève un écart type de 4,5.

[1445] De ce point de vue, on notera qu'en dépit du fait que les fiancés, par le simple fait qu'ils choisissent de se marier catholiquement, doivent être considérés comme des pratiquants saisonniers, ils ne s'inscrivent pas dans la tendance générale, mise en valeur par Régnier-Loilier et Prioux selon laquelle « la religion va de pair avec une fréquence moindre de cohabitation ». (*Ibid.*, p. 2) Du point de vue de la cohabitation prénuptiale, ils semblent au contraire être assez représentatifs des évolutions générales de la société française.

1.3.4 Seulement une minorité de fiancés se présentent comme très croyants ou pratiquants

		Pourcentages	
	Nombre d'individus[1446]	**Par rapport à l'ensemble des individus**	**Par rapport à l'ensemble des individus pour qui on dispose d'une réponse**
Se présente comme croyant (C+)	19	24%	35%
Se présente comme peu croyant (C)	21	27%	39%
Conflit avec le clergé ou des éléments du dogme ; pratiquant d'une autre religion (C-)	14	18%	26%
Éléments manquants	24	31%	X
Total	78	100%	100%

Tableau 13 - Répartition des couples de fiancés d'après la manière dont ils présentent leur rapport à la croyance

Si on s'intéresse à la manière dont les fiancés se présentent à l'occasion des rencontres liées à la préparation au mariage, on ne peut qu'être frappé par le fait que, parmi ceux qui répondent à cette question, seule une minorité (environ un tiers des participants) revendique explicitement sa pratique et son attachement à l'Église. Une large majorité (environ 65%), en revanche, aborde la question de manière négative, en mettant d'abord en évidence un éloignement – que celui-ci soit présenté comme le résultat d'un désintérêt, d'un glissement imperceptible ou de doutes (39%) ou comme la conséquence d'une opposition plus vive, du refus d'un certain nombre d'éléments du dogme, ou d'une critique du clergé (26%).

La majorité des fiancés qui choisissent de se marier catholiquement appartiennent ainsi à la catégorie des « conformistes saisonniers » telle qu'elle est définie depuis les travaux de Gabriel Le Bras : ce sont des fidèles qui ne se rendent pas régulièrement à la messe et qui n'ont de contact avec l'Église qu'à l'occasion de quatre rites – baptême, première communion, mariage, funérailles[1447].

2. Animateurs rencontrés à l'occasion des activités du CPM

Contrairement aux fiancés, qui appartiennent très majoritairement à la catégorie des pratiquants saisonniers, les animateurs appartiennent à la catégorie des « pratiquants » ayant une « sociabilité paroissiale active[1448] ». Ce sont d'abord des « fidèles pratiquants » : lorsqu'ils s'adressent aux fiancés, ils ne manquent

[1446] On distingue ici les deux membres du couple, qui ont parfois des positions différentes sur ces questions.

[1447] G. LE BRAS, *Études de sociologie religieuse. II. De la morphologie à la typologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1956, p. 588-589.

[1448] On utilise ici la typologie proposée par Olivier Bobineau, qui approfondit et précise celle de Gabriel Le bras (voir : O. BOBINEAU, *Dieu change en paroisse. Une comparaison franco-allemande*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005,

pas de souligner qu'ils se rendent à la messe le plus régulièrement possible et que la pratique religieuse participe à leur équilibre de vie[1449]. Mais ce sont aussi des fidèles engagés d'un point de vue « associatif » : de nombreux animateurs font ainsi état de leur engagement dans d'autres activités que le CPM – qu'il s'agisse de la chorale, de leur participation à l'organisation de fêtes ayant lieu à l'église ou encore de leur engagement passé, présent ou à venir dans d'autres activités (éveil à la foi, préparation au baptême, etc.)[1450].

2.1 Animateurs rencontrés à Chambertin

Dans ce tableau et les suivants, les noms des responsables d'équipe sont en gras.

Noms	Durée couple (en années)	Enfants	Remarques
Angèle	N.R.	4	Angèle est secrétaire à l'église de Chambertin. Son mari et elle sont par ailleurs membres des Équipes Notre-Dame et envisagent de s'engager au CPM.
Anne & Erwann	10	4	Anne et Erwann sont devenus animateurs du CPM en 2014-2015, année où ils ont d'abord été observateurs des activités avant de réaliser leur première soirée-partage en mars 2015. Ils ont quitté le CPM alors que j'avais fini mon terrain, avant le début de l'année 2017-2018.
Anne B & Valentin	8	3	Anne B et Valentin sont devenus animateurs du CPM en 2015-2016, année où ils ont d'abord été observateurs des activités avant de réaliser leur première soirée-partage en juin 2016. Anne B est par ailleurs membre de la chorale de la paroisse.
Constance	N.R.	N.R.	Paroissienne active et conseillère conjugale, Constance est présente au titre d'intervenante extérieure à l'occasion de la soirée « Communication dans le couple ».
Corine & Jean	10	3	Corine et Jean sont tous deux animateurs au CPM. Ils sont entrés au CPM avant mon arrivée sur le terrain.
Dominique & Olivier	N.R.	N.R.	Dominique et Olivier étaient membres du CPM avant mon arrivée. Ils l'ont quitté lors de l'été 2015.
Louise & Hervé	11	3	Lorsque je suis arrivée sur le terrain, cela faisait un an que Hervé et Louise étaient devenus animateurs au CPM. En mars 2014, j'assiste ainsi à la deuxième séance qu'ils animent. Ils ont déménagé de Chambertin et ont quitté le CPM au cours de l'été 2015.
Nadine* & Laurent*	27	4	Nadine et Laurent sont entrés au CPM deux ans après leur mariage – alors qu'ils habitaient à Chablis. À Chambertin, avant de devenir animateurs CPM (six ans avant mon arrivée sur le terrain), ils ont d'abord fait de la préparation au baptême, de l'éveil à la foi et du catéchisme.

p. 300-307). Dans la terminologie de Le Bras, il faudrait classer les animateurs dans le groupe des « personnes pieuses ou zélées ».

[1449] Bobineau définit ainsi le fidèle pratiquant : « Ce fidèle conçoit la paroisse comme un lieu de culte où il vient pratiquer en famille et/ou individuellement sa foi. Régulièrement, au moins une fois par semaine, il se déplace pour vivre en communauté un temps de prière et de partage. Le fidèle pratiquant va à la messe parce qu'il se sent bien, parce qu'il considère que cette pratique régulière est nécessaire et vitale pour l'épanouissement de sa foi et de sa personne. » (*Ibid.*, p. 300)

[1450] De ce point de vue, ils ont ce que Bobineau appelle une « sociabilité paroissiale associative », sociabilité qui « se déploie […] sous de multiples formes et nourrit le tissu social local en fédérant diversement les acteurs locaux, croyants et non croyants. » (*Ibid.*, p. 306)

2.2 Animateurs rencontrés à Gevrey.

Noms	**Durée couple (en années)**	**Enfants**	**Remarques**
Anne-Cécile & Michel	+ de 20	N.R.	Ils sont présentés comme des « anciens » du CPM quand ils interviennent à l'occasion de la journée des fiancés.
Corine & Michel	N.R.	N.R.	Membres du mouvement « Vivre et aimer », ils sont présents à l'occasion de la soirée des mariés, au titre d'intervenants extérieurs.
Edith & Daniel	N.R.	N.R.	Animateurs du CPM par ailleurs membres du mouvement « Vivre et aimer ».
Jacqueline & Michel	40	4	
Lydie & Michel	N.R.	N.R.	Membres du mouvement « Vivre et aimer », ils sont présents à l'occasion de la soirée des mariés, au titre d'intervenants extérieurs.
Martine & Vincent	25	4	

2.3 Noms des responsables diocésains durant les années 2014-2016

2015 - 2016 – Florence et Louis
2015 - 2016 – Nadine et Thierry

3. Prêtres et théologiens rencontrés à l'occasion de mes observations des activités de préparation ou des cérémonies

3.1 Prêtres de Chambertin

Nom	Remarques
Père Pierre	Responsable de la préparation au mariage à Chambertin. Lorsque j'ai réalisé ce terrain, il était prêtre depuis près de 25 ans.
Père François	Curé de la paroisse.
Père Pierre	Prêtre ordonné en 2012.

3.2 Prêtres de Gevrey

Nom	Remarques
Père Maurice	Responsable de la préparation au mariage à Gevrey jusqu'à la rentrée 2015.
Père Christian	Responsable de la préparation au mariage à Gevrey de 2015 à 2016.

3.3 Prêtres assurant la formation dans le diocèse

Nom	Remarques
Père Guillaume	Curé d'une paroisse de Bonnes-Mares. Chargé des cours sur la place de la Parole de Dieu dans le mariage et sur le pardon.
Père Jean-Philippe	Vicaire général du diocèse. Chargé des cours sur l'accueil.

3.4 Théologiens

Nom	Remarques
Marie-Charlotte	Théologienne spécialisée en mystagogie. Elle intervient dans les journées de préparation au mariage de Chambertin pour présenter les sacrements et le sens des actions qui y sont réalisées.

ANNEXE 6

Liste des observations effectuées

1. Liste des observations conduites dans le cadre d'activités relatives à la préparation au mariage

1.1 Observations conduites au CPM Chambertin[1451]

Date	Type de rencontre	Animateur	Lieu
Mars 2014	Soirée-partage CPM (1/2)	Louise et Hervé	Chez eux à Chambertin
Mars 2014	Soirée-partage CPM (2/2)	Louise et Hervé	Chez eux à Chambertin
Mai 2014	Journée de préparation de la cérémonie	Marie-Charlotte (mystagogue) et des animateurs CPM (Olivier, Hervé et Louise)	Église de Chambertin
Novembre 2014	Soirée-partage (2/2)	Louise et Hervé	Chez eux à Chambertin
Janvier 2015	Soirée-partage (1/2)	Nadine et Laurent	Église de Chambertin
Janvier 2015	Soirée-partage (2/2)	Nadine et Laurent	Église de Chambertin
Février 2015	Journée de préparation de la cérémonie	Père Patrice et des animateurs CPM (Louise et Hervé, Corine et Jean – Anne et Erwann sont observateurs)	Église de Chambertin
Mars 2015	Soirée-partage (1/2)	Anne et Erwann	Chez eux, à Chambertin
Mars 2015	Soirée-partage (2/2)	Anne et Erwann	Chez eux, à Chambertin
Mars 2015	Soirée communication dans le couple	Sous la direction de Constance, conseillère conjugale, et de 5 couples d'animateurs : Nadine et Laurent, Louise et Hervé, Corine et Jean, Dominique et Dominique, Anne et Erwann	Église de Chambertin

[1451] Les soirées-partage du CPM de Chambertin sont toujours au nombre de deux. Pour chaque observation, il est précisé laquelle des deux séances est concernée : si, la grande majorité du temps, j'ai pu assister aux deux soirées, il est arrivé que pour des raisons techniques – incompatibilité d'emploi du temps, maladie, ou trop grand (ou trop petit) nombre de couples présents – je ne puisse assister à l'ensemble des soirées d'une même session. À titre d'exemple, en novembre 2014, je n'ai suivi que la deuxième soirée partage chez Hervé et Louise, car, lors de la première, des observateurs extérieurs étaient présents, ce qui a conduit les animateurs à me demander de ne pas venir, pour qu'il n'y ait pas trop d'observateurs.

Novembre 2015	Rencontre des mariés de l'année passée	Père Patrice et animateurs CPM (Corine et Jean, Anne et Erwann et Anne B.)	Église de Chambertin
Novembre 2015	Soirée partage (1/2)	Corine et Jean	Chez eux, à Chambertin
Février 2016	Soirée-partage (1/2)	Corine et Jean	Chez eux, à Chambertin
Février 2016	Soirée-partage (2/2)	Corine et Jean	Chez eux, à Chambertin
Avril 2016	Journée de préparation de la cérémonie	Père Patrice et animateurs CPM (Anne et Erwann, Anne B et Valentin)	Église de Chambertin
Avril 2016	Soirée-partage (1/2)	Anne et Erwann	Chez eux, à Chambertin
Avril 2016	Soirée-partage (2/2)	Anne et Erwann	Chez eux, à Chambertin

1.2 Observations de la préparation du père François à Chambertin

Date	Type de rencontre	Couples présents	Lieu
Novembre 2014	Séance de préparation (1/4)	Stéphanie et Xavier, Lydia et Bruno, Adèle et Yves-Marie	Église de Chambertin
Décembre 2014	Séance de préparation (2/4)	Stéphanie et Xavier, Lydia et Bruno, Adèle et Yves-Marie	Chez eux à Chambertin
Février 2015	Séance de préparation (3/4)	Stéphanie et Xavier, Lydia et Bruno, Adèle et Yves-Marie	Église de Chambertin
Mars 2015	Séance de préparation (4/4)	Stéphanie et Xavier, Lydia et Bruno, Adèle et Yves-Marie	Église de Chambertin
Avril 2015	Séance autour de la lettre d'intention et de la cérémonie de Stéphanie et Xavier	Stéphanie et Xavier [Parce que je ne pouvais me rendre à cette réunion, Xavier et Stéphanie ont proposé de l'enregistrer pour moi. J'ai donc établi un *verbatim* de la séance, à partir duquel j'ai travaillé, mais ne dispose pas de mes propres notes]	Église de Chambertin
Décembre 2015	Séance de préparation (2/4[1452])	Camille et Cédric	Église de Chambertin
Janvier 2016	Séance de préparation (3/4)	Camille et Cédric	Église de Chambertin
Février 2016	Séance de préparation (4/4)	Camille et Cédric	Église de Chambertin

[1452] C'est à l'occasion de la première séance que le père François a demandé à Cédric et Camille s'ils accepteraient que je suive leur préparation. Je n'ai donc pas pu assister à la première réunion.

1.3 Observations conduites au CPM de Gevrey

Date	Type de rencontre	Animateur	Lieu
Mars 2015	Journée des fiancés	Sept couples d'animateurs du CPM sous la direction de Martine et Vincent	Église de Gevrey
Octobre 2015	Soirée des mariés de l'année passée	Six couples d'animateurs du CPM sous la direction de Martine et Vincent et en présence du père Christian, responsable du CPM	Église de Gevrey
Décembre 2015	Soirée-partage (3/4)	Martine et Vincent, Jacqueline et Michel, en présence du père Christian	Église de Gevrey
Décembre 2015	Soirée-partage (4/4)	Martine et Vincent, Jacqueline et Michel	Église de Gevrey
Janvier 2016	Soirée-partage (1/4)	Martine et Vincent, Jacqueline et Michel	Église de Gevrey
Janvier 2016	Journée-partage (séances 2-3-4/4),	Martine et Vincent, Jacqueline et Michel, en présence du père Christian	Église de Gevrey

1.4 Observations ponctuelles de la préparation avec le père Maurice à Gevrey

Date	Type de rencontre	Couple présent	Lieu
Mars 2015	Séance de préparation	Aurélie et Yves-Vincent	Église de Gevrey

2. Liste des observations effectuées dans le cadre des réunions entre animateurs et des temps de formation proposés par le CPM

2.1 Réunions organisées par l'équipe diocésaine

Date	Type de réunion	Animateur	Lieu
Mars 2015	Réunion de formation des animateurs CPM du diocèse	Père Guillaume	Église de Chambertin
Mai 2015	Réunion diocésaine des responsables d'équipe CPM	En présence des responsables de l'équipe diocésaine	Église de Marsannay

Octobre 2015	Réunion de formation des animateurs CPM du diocèse	Père Jean-Philippe	Bâtard-Montrachet
Décembre 2015	Réunion de formation des animateurs CPM du diocèse	Père Guillaume	Église de Chambertin
Janvier 2016	Journée diocésaine de formation des animateurs CPM	Évêque du diocèse	Église de Chambertin

2.2 Réunions de discussion sur les contenus des activités du CPM et bilans d'étape au CPM de Chambertin

Date	Type de réunion	Présents	Lieu
Octobre 2015	Réunion de rentrée du CPM	En présence de tous les animateurs et du père Patrice, responsable du CPM	Chez Anne et Erwann, à Chambertin
Juin 2016	Réunion de bilan du CPM	En présence de tous les animateurs, d'Angèle, secrétaire de la paroisse, et du père Patrice, responsable du CPM	Chez Anne et Erwann, à Chambertin

3. Liste des observations effectuées à l'occasion de cérémonies de mariage[1453]

3.1 Cérémonies observées à Chambertin

Date	Cérémonie	Prêtre officiant
Mars 2014	Cérémonie pour le mariage de Julia et Alexandre	Père Pierre
Mars 2015	Cérémonie pour le mariage de Joanna et Martin	Père Patrice [cérémonie enregistrée]
Mai 2016	Cérémonie pour le mariage de Sylvie et Pierre	Père Patrice [cérémonie enregistrée]
Mai 2016	Cérémonie pour le mariage de Camille et Alexis	Père Patrice [cérémonie enregistrée]
Juin 2016	Cérémonie pour le mariage d'Appollonie et Jérôme	Père Patrice [cérémonie enregistrée]

[1453] Il est précisé lorsque les cérémonies ont fait l'objet d'un enregistrement audio.

Juin 2016	Cérémonie pour le mariage de Debbie et Fabien	Père Pierre [cérémonie enregistrée]
Juillet 2016	Cérémonie pour le mariage de Pauline et Nicolas	Père François [cérémonie enregistrée]

3.2 Cérémonies observées dans le diocèse

Date	Cérémonie	Lieu
Juin 2014	Cérémonie pour le mariage de Sarah et Matthieu	Vézelay
Juin 2014	Cérémonie pour le mariage de Manon et Maximilien	Vézelay [cérémonie enregistrée]
Mai 2015	Mariage civil d'Aurélie et Marc-Jérôme	Mairie de Gevrey
Août 2015	Cérémonie pour le mariage d'Aurélie et Marc-Jérôme	Célébrée par le père Maurice, à Gevrey [cérémonie enregistrée]

3.3 Cérémonies de couples rencontrés durant leur préparation à Chambertin et qui se sont mariés hors du diocèse

Date	Cérémonie	Lieu
Juillet 2015	Cérémonie pour le mariage de Sylvia et Marc-Antoine	Chorey-les-Beaunes [cérémonie enregistrée]
Septembre 2015	Mariage civil puis cérémonie pour le mariage de Stéphanie et Xavier	Musigny [cérémonies enregistrées]
Juin 2016	Cérémonie pour le mariage de Léonie et Franck	Célébrée par le père Pierre et le prêtre de l'église de Corton, à Corton [cérémonie enregistrée]

ANNEXE 7

Liste des entretiens semi-directifs réalisés

1. Liste des entretiens avec les couples suivis tout au long de leur préparation et à l'issue de leur mariage[1454]

1.1 Liste des entretiens réalisés avec Stéphanie et Xavier[1455]

Date	Durée de l'entretien	Lieu
Novembre 2014	1h	Chez eux, à Chambertin [non enregistré]
Décembre 2014	1h	Chez eux, à Chambertin
Décembre 2014 [2]	1h	Chez eux, à Chambertin
Février 2015	1h	Chez eux, à Chambertin
Février 2015 [2]	1h	Chez eux, à Chambertin
Mars 2015	1h	Chez eux, à Chambertin
Mai 2015	1h	Chez eux, à Chambertin
Juillet 2015	1h	Par Skype [non enregistré]
Août 2015	2h	Chez eux puis dans un café de Chablis
Octobre 2015	3h	À mon domicile

1.2 Liste des entretiens réalisés avec Sylvia et Marc-Antoine[1456]

Date	Durée de l'entretien	Lieu
Janvier 2015	1h30	Dans un bar de Chambertin, à côté de l'église
Avril 2015	1h30	À mon domicile
Avril 2015 [2]	3h30	Chez eux, à Chambertin
Février 2016	1h30	Chez eux, à Chambertin

[1454] Sauf précision, tous les entretiens ont fait l'objet d'un enregistrement.

[1455] Tous les entretiens réalisés avec Stéphanie et Xavier sont des entretiens avec les deux fiancés.

[1456] Tous les entretiens réalisés avec Sylvia et Marc-Antoine sont des entretiens avec les deux fiancés.

1.3 Liste des entretiens réalisés avec Aurélie et Marc-Jérôme[1457]

Date	Durée de l'entretien	Présents	Lieu
Avril 2015	1h30	Aurélie et Marc-Jérôme	Dans un bar de Gevrey, à côté de l'église
Mai 2015	1h	Marc-Jérôme et son témoin	Dans un bar de Chablis
Juin 2015	1h30	Aurélie et sa mère	À mon domicile
Octobre 2015	2h	Aurélie	Sur son lieu de travail, à Chablis
Décembre 2015	1h	Aurélie	Sur son lieu de travail, à Chablis

2. Liste des entretiens ponctuels avec des fiancés

Date	Durée de l'entretien	Présents	Lieu
Avril 2014	1h	Charlotte	Chez elle, à Chambertin [non enregistré]
Avril 2016	2h30	Léonie et Franck	Chez eux, à Chambertin

3. Liste des entretiens avec des prêtres ou des animateurs CPM

Date	Durée de l'entretien	Présents	Lieu
Février 2014	1h	Père François	Église de Chambertin [non enregistré]
Octobre 2014	1h	Père François	Église de Chambertin [non enregistré]
Janvier 2015	1h	Nadine et Laurent	Chez eux, à Chambertin
Septembre 2017	2h	Père Patrice	Église de Chambertin [non enregistré]

[1457] Ce couple m'a proposé de faire des entretiens de couple ainsi que des entretiens distincts. Pour chaque entretien, les personnes en présence sont précisées.

ANNEXE 8

Descriptif détaillé des activités réalisées dans le cadre de la préparation au mariage

1. Activités réalisées dans le cadre du CPM

1.1 Au CPM de Chambertin

Il n'existe pas à proprement parler de script pour les activités réalisées dans le cadre de la préparation au mariage du CPM. D'une séance à l'autre, ou d'un animateur à l'autre, le contenu d'une soirée-partage ou d'une journée des fiancés est donc susceptible de varier. La présentation des activités que nous proposons ici ne doit donc pas être lue comme donnant accès à un modèle stable. En revanche, animateurs et prêtres disposent de trames générales que nous entendons ici restituer, pour clarifier le déroulement des sessions. Nous indiquerons néanmoins les éléments susceptibles de variation. Seront indiqués en gras les éléments qu'on retrouve dans toutes les séances ; pour les séquences pouvant varier, on indiquera dans une autre colonne le type de modification qui peut les affecter.

1.1.1 Soirée partage[1458]

Vendredi soir
Chez un animateur ou dans une salle de l'église à 20h45.
Durée moyenne : 2 heures

Séance 1 **(Chez un animateur ou dans une salle de l'église**	
Trame	**Variations**
Présentation des soirées-partage	
Tour de table de présentation	
Photolangage	
Échange autour de la question : « pourquoi se marier à l'église ? »	La question « pourquoi se marier à l'église ? » est posée dans chaque session, mais sa place peut varier : il arrive qu'elle soit posée au moment du tour de table initial.
Présentation du mariage civil	Il y a toujours un temps de présentation du type d'engagement auquel donne lieu le mariage civil, mais il peut avoir lieu à différents moments de la séance, et consister soit en un simple topo, soit en une réflexion sur la différence entre mariage civil et mariage religieux.
Présentation de son parcours de foi.	Séquence facultative (elle a lieu chez Corine et Jean)
Réflexion sur la notion de durée et d'indissolubilité	Les questions qui l'organisent peuvent varier : - Est-ce que le mariage fait peur ? Pourquoi ? - Comment faire tenir le couple dans la durée ? - Comment rester unis en dépit des différences ? - Réflexion sur la phrase : « on ne se marie pas parce qu'on s'aime, mais pour s'aimer »
Réflexion sur la communication dans le couple	Séquence facultative. Elle peut se coupler à la précédente séquence sur la durée, ces deux types de réflexions étant solidement articulés au sein du CPM. (elle a lieu chez Corine et Jean)
Questionnaire : « Questions pour un... couple »	
Exercice du cadeau	
Prière ou lecture de texte	Séquence facultative (elle a lieu chez Anne et Erwann, et chez Nadine et Laurent)

[1458] Nous n'avons pas intégré dans ce schéma les soirées organisées par Louise et Hervé, qui présentaient la particularité d'être construites sur des supports différents de ceux proposés par le CPM. Si beaucoup d'activités étaient communes, elles n'étaient jamais agencées de la même manière. Les séquences de Louise et Hervé présentaient par ailleurs la particularité d'être particulièrement focalisées sur le thème de la communication et de la gestion des crises, thème qui leur était particulièrement cher – Hervé étant pratiquant de la Communication Non Violente (ou CNV).

Dimanche soir
Chez un animateur ou dans une salle de l'église à 20h45.
Durée moyenne : 2 heures

Séance 2 **(Chez un animateur ou dans une salle de l'église)**	
Trame	**Variations**
Jeu des piliers : exercice de définition autour des piliers du mariage	
Présentation de son parcours de foi	Cette séquence n'a lieu que lorsqu'elle n'a pas été faite la veille (elle a lieu le dimanche chez Anne et Erwann et chez Nadine et Laurent)
Présentation de la lettre d'intention	
Présentation des activités de la paroisse	Séquence facultative (elle a lieu chez Corine et Jean)
Évaluation de la soirée par les fiancés	Séquence facultative (elle a lieu chez Anne et Erwann, et chez Nadine et Laurent)
Prière ou lecture de texte	Séquence facultative (elle a lieu chez Anne et Erwann, et chez Nadine et Laurent)

1.1.2 Journée de préparation de la cérémonie

Dimanche
Dans une église de Chambertin à 11h
Jusqu'à 16h30 environ

Participation collective à la messe. Présentation des fiancés de l'année à la communauté des fidèles
Déjeuner entre fiancés, animateurs et prêtre
Présentation, discussion et questions autour des grandes étapes de la cérémonie
Exercice de lecture : parmi trois textes des Évangiles, choisir celui qu'on voudrait faire lire à son mariage
Prière

1.1.3 Soirée communication dans le couple. Soirée facultative.

Vendredi soir
Dans une salle de l'église de Chambertin à 20h45
Durée moyenne : 2 heures

Présentation de la soirée et de l'équipe
Jeu du stylo Les conjoints doivent se munir d'un stylo : ils doivent le maintenir en équilibre, en n'utilisant chacun qu'un seul doigt. Ils n'ont pas le droit de se parler et perdent s'ils font tomber le stylo. Les fiancés et les fiancées reçoivent ensuite des consignes secrètes différentes : on enjoint aux femmes d'aller dans un sens, aux hommes dans l'autre. Quand le jeu est lancé, les fiancés doivent trouver des stratégies pour ne pas s'opposer, mais se faire comprendre, sans parler, qu'ils n'ont pas reçu les mêmes consignes.
Questionnaire : « Quelles sont vos attentes de couples ? Quels sont vos rêves ? »
Présentation sur le thème : « Comment communiquer »
Présentation des préceptes de la Communication Non Violente (CNV)
Présentation des langages de l'amour
Exercice : Compléter la phrase « Quand je tiens le stylo avec toi, c'est comme… »
Présentation d'organisations travaillant sur la communication de couple (CLER couple et famille, parcours Alpha Couple)
Prière

1.1.4 Rencontre des mariés (en novembre). Rencontre facultative.

Dimanche
Dans une église de Chambertin à 11h
Jusqu'à 13h30 environ

Participation collective à la messe
Déjeuner entre époux, animateurs et prêtres préparateurs. Chacun raconte son mariage, on échange des photographies.

1.2 Au CPM de Gevrey

1.2.1 Soirées-partage

Le CPM de Gevrey demande un investissement en temps plus important que le CPM de Chambertin : ce ne sont pas deux soirées-partage qui sont prévues, mais quatre. Le schéma « normal » prévoit que ces quatre soirées soient réparties sur un mois : elles ont lieu un soir par semaine, quatre semaines d'affilée. Certains couples ne pouvant se libérer quatre semaines consécutives, sont aussi prévues des sessions « intensives » : la première séance a lieu le vendredi soir, et les trois autres séances sont regroupées la journée du dimanche qui suit. On trouve donc le déroulé suivant :

Sessions « normales » Échelonnées sur 4 semaines	**Sessions « intensives » Échelonnées sur un week-end**
• Séance 1 : Mardi soir à 20h45 (durée : 2 heures) • Séance 2 : Mardi soir à 20h45 (durée : 2 heures) • Séance 3 : Mardi soir à 20h45 (durée : 2 heures). En présence du prêtre. • Séance 4 : Mardi soir à 20h45 (durée : 2 heures)	• Séance 1 : Vendredi soir à 20h45 (durée : 2 heures) • Séance 2 : Dimanche matin à 10h (durée : 2 heures) Déjeuner collectif en présence du prêtre • Séance 3 : Dimanche après-midi à 14h00 (durée : 1 heure 30) • Séance 4 : Dimanche après-midi à 15h30 (durée : 1 heure) Pour le dimanche, les horaires sont indicatifs : la séance du matin est souvent plus longue, et celles de l'après-midi légèrement raccourcies. Mais au cours de la journée, les fiancés réalisent les mêmes activités que celles réalisées au cours des sessions « normales ».

Pour ces raisons, nous n'allons pas présenter le contenu des activités par type de session, mais séance par séance – les contenus des séances étant identiques, quel que soit le modèle de session proposé. On n'omettra pas cependant que dans les sessions « intensives » a lieu, en plus des séances, un déjeuner collectif à l'église, où chaque participant doit amener une contribution – un plat ou un dessert. Le déjeuner, qui dure plus d'une heure, et qui a lieu en présence du prêtre responsable du CPM qui rejoint les fiancés à cette occasion, est une occasion d'échanges entre fiancés, animateurs et prêtre.

On précisera enfin qu'une des spécificités du CPM de Gevrey par rapport au CPM de Chambertin est qu'il demande aux fiancés, à la fin des sessions de préparation, une contrepartie financière. Les choses sont présentées ainsi : on demande aux fiancés de participer aux frais d'énergie que leur préparation a entraînés (frais d'électricité et de chauffage), et on les invite à donner à peu près le prix d'une place de cinéma par personne.

Séance 1 **(Dans une salle de l'église de Gevrey)**
Exercice de présentation : La présentation se fait par groupe de deux couples. Chaque couple doit poser à son binôme des questions pour apprendre à connaître les deux fiancés. Ce sont donc les fiancés qui choisissent les questions qu'ils posent. À la fin de cet échange, les conjoints ne se présentent pas eux-mêmes : ils sont présentés au reste du groupe par les deux fiancés qui leur ont posé des questions.
« Parler librement du mariage » : Les fiancés doivent mettre cinq mots relatifs au mariage sur un papier – avec pour seule consigne d'exclure le mot amour, « parce que tout le monde va le mettre ». Les mots sont ensuite inscrits sur un tableau (Figure 40) puis les fiancés doivent expliquer leur choix ou poser des questions sur les mots qu'ils ne comprennent pas.
Prière

IMAGE SOUMISE AU DROIT D'AUTEUR

Figure 40 - Tableau répertoriant les mots associés au mariage par les fiancés. Soirée-partage au CPM de Gevrey en janvier 2016 ; photographie prise par l'auteur (tous droits réservés)

Séance 2 **(Dans une salle de l'église de Gevrey)**
« Nous écoutons la parole de Dieu » sur la notion « Fonder une famille » : Lecture de l'Évangile selon saint Matthieu (Mt, 19 : 3-6). Après plusieurs lectures, les fiancés, à tour de rôle, doivent donner leurs « phrases cœur » et leurs « phrases pique », c'est-à-dire celles qu'ils ont aimées, qui les ont touchés, et celles qu'ils n'ont pas aimées ou qui les ont choqués. Ils doivent justifier leur choix.
Discussion autour du thème « Quitter ses parents » : Discussion ouverte par la question : « combien de fois par semaine vous appelez ou vous voyez vos parents ? »
« Nous échangeons nos réflexions » : Les fiancés ont reçu lors de la première séance une brochure d'une vingtaine de pages avec des questions auxquelles ils devaient répondre. Les animateurs ou les fiancés choisissent parmi les questions de la brochure celles qu'ils ont envie de traiter et on discute des réponses que les fiancés ont faites chez eux. Exemples de questions de la séance 2 : - À quoi reconnaissez-vous que vous vous aimez ? - Comment souhaitez-vous faire vivre votre amour dans la durée ? - Est-ce que vos projets actuels ou futurs coïncident tous avec vos projets de couple ? - D'après vous, que pense l'Église du plaisir ?
Prière

Séance 3 **(Dans une salle de l'église de Gevrey)**
« Nous écoutons la parole de Dieu » sur la notion « Bâtir sur le roc » (Facultatif : si le groupe est en retard le dimanche, la lecture n'a pas lieu) : Lecture de l'Évangile selon saint Matthieu (Mt 7, 21. 24-29) Discussion autour du texte, présentation des piliers du mariage.
« Nous échangeons nos réflexions » : Les animateurs ou les fiancés choisissent parmi les questions de la brochure celles qu'ils ont envie de traiter et on discute des réponses que les fiancés ont faites chez eux. Exemples de questions de la séance 3 : - Croyez-vous en l'existence de Dieu ? Pourquoi ? - Pourquoi vous-vous mettre votre couple sous le regard de Dieu ? - Selon vous, qu'appelle-t-on les grâces du mariage ? - Pour vous, qu'est-ce que la prière ? - Qu'est-ce que l'Église ? - Que voulez-vous, en tant que couple chrétien, transmettre à vos enfants ?
Prière

Séance 4 **(Dans une salle de l'église de Gevrey)**
« Nous écoutons la parole de Dieu » sur la notion « Consentir au pardon » : Lecture de l'Évangile selon saint Luc (Lc, 15 : 11-32). Après plusieurs lectures, les fiancés, à tour de rôle, doivent donner leurs « phrases cœur » et leurs « phrases pique », c'est-à-dire celles qu'ils ont aimées, qui les ont touchés, et celles qu'ils n'ont pas aimées ou qui les ont choqués. Ils doivent justifier leur choix.
« Nous échangeons nos réflexions » : Les animateurs ou les fiancés choisissent parmi les questions de la brochure celles qu'ils ont envie de traiter et on discute des réponses que les fiancés ont faites chez eux. Au cours de cette séance, la première question est néanmoins toujours : « Pardonner » : qu'évoque pour vous ce mot ? Notez trois mots différents. Les mots sont ensuite inscrits sur un tableau puis les fiancés doivent expliquer leur choix ou poser des questions sur les mots qu'ils ne comprennent pas. Présentation des techniques de communication du hérisson et du rhinocéros. Exemples de questions de la séance 4 : - Qu'est-ce qui peut le plus abîmer, saper l'amour conjugal ? - Quoiqu'il arrive, dois-je tout pardonner ? - Comment évaluons-nous notre capacité de pardon ?
Visionnage d'un film sur le pardon : « Le pardon en famille[1459] » Discussion autour du film.
Prière

1.2.2 Journée des fiancés

Dimanche
Dans une église de Gevey à 10h
Jusqu'à 16h30 environ

Présentation par une animatrice du CPM du déroulé et du sens de la messe. Les animateurs prennent ensuite la parole pour raconter leur rapport personnel à la messe.
Participation collective à la messe. Présentation des fiancés de l'année à la communauté des fidèles
Présentation des cinq langages de l'amour et exercice réalisé par les fiancés (voir chapitre V)
Prière

1.2.3 Soirée des mariés (en octobre)

Jeudi
Dans une église de Chambertin à 20h
Jusqu'à 23h environ

Accueil Les époux retrouvent des couples qu'ils avaient rencontrés l'année passée à l'occasion de leur préparation au mariage. Ils discutent en général de leur mariage.
Lecture de la Première Lettre de Saint Paul Apôtre aux Corinthiens.
Présentation de l'association « Vivre et Aimer »

[1459] Film disponible en ligne à l'adresse suivante : https://www.youtube.com/watch?v=o_9fXzGav-E.

Présentation des techniques de communication transmises dans le cadre de la formation « Vivre et Aimer » sous la forme de petits jeux de rôle. Distribution aux époux d'un livret à compléter en répondant aux questions posées à partir de sa situation personnelle.
Présentation des Parcours Alpha
Clôture de la séance. Temps de discussion libre entre les nouveaux mariés de l'année.

2. Activités réalisées dans le cadre de la préparation avec le prêtre : organisation de la préparation du père François

2.1 Première rencontre : présentation

Après s'être présentés au secrétariat de l'église, les fiancés se sont vus assigner un prêtre préparateur. Lorsque le prêtre qui est chargé de leur préparation est le père François, celui-ci les convoque pour une première session de rencontre. À cette occasion, le père François leur demande de se présenter et d'expliquer pourquoi ils veulent se marier à l'église. Il leur présente ensuite le programme de la préparation : les principaux thèmes qui vont être abordés, ainsi que le déroulement de la préparation. La rencontre dure à peu près une heure.

Le prêtre donne ensuite aux fiancés la petite brochure sur la première séance et leur demande d'avoir répondu aux questions individuellement avant de se rendre à la première rencontre. Suivront quatre soirées de préparation, au rythme d'une par mois à peu près.

2.2 Les quatre rencontres sur les piliers du mariage

Les rencontres sur les piliers du mariage peuvent être conduites individuellement ou en groupe. Le père François, quand il prépare de nombreux groupes, favorise les rencontres collectives. Au cours de l'année 2014-2015, j'ai suivi une préparation collective, impliquant trois couples. Au cours de l'année 2015-2016, le père François avait moins de couples à préparer, et j'ai donc suivi une préparation individuelle. Évidemment, lorsque la préparation est individuelle, la première étape de la première soirée, à savoir le tour de table de présentation, n'a pas lieu.

2.2.1 « Toi et moi – Rencontre n°1 »

Un soir de la semaine
Au presbytère de l'église de Chambertin
De 20h30 à 22h30 environ

Tour de table de présentation
Lecture collective de texte suivie d'une discussion sur ce que les fiancés ont compris de leur lecture. Gn : 1, 26-28.31a Gn : 2, 18-24
Réponse aux questions préparées à la maison : « Des questions pour réfléchir »[1460] (1) Qu'est-ce que j'aime et n'aime pas chez mon partenaire ? Quels sont ses qualités et ses défauts ? (2) Quel est l'essentiel que tu m'apportes ? (3) « Qu'est-ce qui fait le prix d'une vie ? » (4) Qui constitue pour moi un modèle de vie ? (5) Quelles sont les différences entre mon caractère et ton caractère ? (6) Quelles sont les différences entre hommes et femmes ? (7) Est-ce que je crois en Dieu ? Quel est le rôle que j'accorde à la foi dans le mariage ?
Et si on priait ensemble ? Notre père.

2.2.2 « Toi et moi – Rencontre n°2 » : « Je te promets fidélité »

Un soir de la semaine
Au presbytère de l'église de Chambertin
De 20h00 à 22h00 environ

Lecture collective de texte suivie d'une discussion sur ce que les fiancés ont compris de leur lecture. Livre du prophète Jérémie, extrait du chapitre 31
Réponse aux questions préparées à la maison : « Des questions pour réfléchir » (1) Quelle définition donneriez-vous du mot « fidélité » ? (2) Qu'évoque pour moi la fidélité : une chance ou une contrainte ? (3) Quelle différence je fais entre la fidélité du mariage et la fidélité en amitié ? (4) Se promettre fidélité va-t-il apporter un plus à notre amour ? Lequel ? (5) Nous prenons cet engagement malgré nos faiblesses. Quelles sont mes peurs, mes fragilités ? (6) Que veut dire pour moi que Dieu est fidèle ? (7) Que peut apporter la foi chrétienne à notre fidélité en couple ?
Et si on priait ensemble ? Livre de Tobie (8, 5-10)

[1460] Pour cette soirée, je n'ai pas pu avoir accès à la brochure donnée aux fiancés. Les énoncés des questions ne sont donc pas exacts, mais indicatifs : j'en propose ici une formulation reconstituée à partir de mes notes de carnets de terrain.

2.2.3 « Toi et moi – Rencontre n°3 » : « Une alliance pour toute notre vie »

Un soir de la semaine
Au presbytère de l'église de Chambertin
De 20h00 à 22h00 environ

Lecture collective de texte suivie d'une discussion sur ce que les fiancés ont compris de leur lecture. Mt : 19, 3-9
Réponse aux questions préparées à la maison : « Des questions pour réfléchir » (1) Se marier pour toute la vie me fait-il peur ? Pourquoi ? (2) Jésus affirme que les séparations viennent de « l'endurcissement » du cœur. Quels comportements de dureté pourraient menacer l'amour d'un couple ? (3) Ai-je déjà été déçu, ou agacé, par toi ? Comment ai-je surmonté cette déception ou cet agacement ? (4) Nous est-il facile de nous pardonner ? Qu'est-ce qui serait impardonnable pour moi ? (5) Qu'est-ce qui a changé ou évolué en moi, à ton contact, depuis que je te connais ? (6) Auprès de qui pouvons-nous trouver de l'aide ou des conseils pour notre couple ? (7) Comment éviter l'usure de l'amour dans un couple ? (8) Comment Dieu peut-il nous soutenir dans notre mariage au cours des années ?
Et si on priait ensemble ? Psaume 32

2.2.4 « Toi et moi – Rencontre n°4 » : « Un amour qui donne vie »

Un soir de la semaine
Au presbytère de l'église de Chambertin
De 20h00 à 22h00 environ

Lecture collective de texte suivie d'une discussion sur ce que les fiancés ont compris de leur lecture. Jn : 15, 12-16
Réponse aux questions préparées à la maison : « Des questions pour réfléchir » (1) Est-ce que je me sens prêt à transmettre la vie ? (2) Combien d'enfants souhaiterions-nous avoir ? Quand voudrions-nous accueillir notre premier ? (3) Si nous avions des difficultés (retard, stérilité) pour avoir un enfant, que ferions-nous ? (4) Et si un enfant « non désiré » ou menacé d'handicap arrivait, que ferions-nous ? (5) Passer de deux à trois : quel impact peut avoir la venue d'un enfant sur notre vie de couple ? (6) Quelle éducation voulons-nous donner à nos enfants ? (7) Ferons-nous baptiser nos enfants ? Pourquoi ? (8) Comment pourrons-nous les éveiller à la foi ?
Et si on priait ensemble ? Prière de Mère Térésa

À la fin de cette dernière séance, le prêtre annonce la fin de la préparation collective. Il explique alors aux fiancés qu'ils vont devoir écrire leur « déclaration d'intention », c'est-à-dire la lettre dans laquelle ils doivent expliquer la nature de leur futur engagement et affirmer qu'ils acceptent de suivre les piliers du mariage catholique[1461]. Il propose alors à chaque couple de fixer un rendez-vous pour qu'il puisse recevoir et valider ces lettres, qu'il ajoutera au dossier de mariage, qui sera alors complet.

[1461] Dans la brochure qui est remise aux fiancés par le CPM de Chambertin, la lettre d'intention leur est ainsi présentée : « C'est un texte pour lequel, vous, fiancés, précisez vos intentions profondes en accord pour l'essentiel avec la vision

2.3 Rencontre finale : validation de la déclaration d'intention

Un soir de la semaine
Au presbytère de l'église de Chambertin
De 21h00 à 22h00 environ

Les fiancés ont rendez-vous avec le prêtre. L'un après l'autre, ils lui lisent à haute voix leur déclaration. Le prêtre les écoute et les reçoit : il confirme ainsi qu'il complète et valide le dossier de mariage. Puis, il explique aux fiancés le sens de chaque étape du rite de mariage ainsi que les éléments qui sont susceptibles d'une personnalisation ou d'une adaptation. À la fin de cette session, qui clôt leurs rencontres, le prêtre vérifie que les informations nécessaires ont bien été transmises au prêtre qui officiera le mariage et enjoint les fiancés à se confesser avant leur mariage.

3. Activités réalisées dans le cadre de la formation diocésaine

3.1 Matinées de formation

Lorsqu'ils choisissent de s'engager dans le CPM, les animateurs sont invités à effectuer une formation. Celle-ci n'est pas à proprement parler « obligatoire », puisque la présence des animateurs novices ne fait l'objet d'aucun contrôle – elle est plutôt fortement conseillée. Par ailleurs, si elle est souvent présentée comme une formation à destination des nouveaux animateurs, la formation s'adresse en réalité à tous : il arrive que les thèmes des sessions changent d'une année sur l'autre, ce qui peut conduire des animateurs chevronnés à participer à certaines séances. Cette caractéristique permet de mettre en évidence que tous les animateurs ne se rapportent pas à ces formations de la même manière : pour les novices, elles constituent un moment de transmission de contenus et de méthodes pour s'adresser aux fiancés ; pour les anciens animateurs, elles sont un moment d'enrichissement de leur culture théologique qui leur est accessible gratuitement grâce à leur engagement au sein du CPM.

Nous avons assisté à trois séances données dans le cadre de cette formation : l'une portait sur « l'homme et la femme à l'image de Dieu », une autre sur « l'accueil » et la troisième sur le « pardon ». Ces séances sont dispensées par des prêtres (voir Annexe 5).

catholique du mariage. Vous exprimez l'engagement que vous prendrez au jour de votre mariage, sur les points essentiels vis-à-vis du Christ, de l'Église et de vous-mêmes. » (Brochure du CPM de Chambertin, document personnel)

3.1.1 *Formation sur le thème « l'accueil » – première séance de l'année, à destination des nouveaux animateurs.*

Samedi
Dans une église du diocèse
De 9h30 à 12h30

Café collectif
Temps de prière collectif
Exercice Répondre, sur un post-it, à la question suivante : « Que mettez-vous derrière votre mission ? Quelle est l'attente derrière cet engagement que vous avez accepté de prendre ? » Les post-its sont ensuite collés sur un tableau par le prêtre, qui commente les mots donnés.
Lecture de témoignages de fiancés aux parcours personnels très différents
Présentation des chiffres relatifs au mariage, à l'échelle du pays et du diocèse.
Présentation de la mission du CPM et de la théologie du corps.
Point sur la théologie du mariage : question de la procréation, de la liberté et du discernement. Explicitation de la mission du CPM
Récapitulatif de la mission des animateurs CPM : - Accueillir sans juger - Rester ambitieux, même avec les fiancés non croyants - Ouvrir aux Écritures - Aider les couples pour leur libre démarche
Questions des participants
Bénédiction du prêtre

3.1.2 *Formation sur le thème « l'homme et la femme à l'image de Dieu »*

Samedi
Dans une église du diocèse
De 9h30 à 12h30

Exercice : un tableau à remplir La consigne est la suivante : il faut « montrer comment l'amour humain permet de mieux comprendre qui est Dieu ». Est distribuée une feuille avec un tableau à remplir. Dans la première colonne, les animateurs doivent indiquer « Ce que l'homme et la femme sont et vivent ». Dans la seconde, intitulée « Qui est Dieu ? », ils doivent indiquer la caractéristique de Dieu coïncidente. Sur un PowerPoint qui s'affiche au tableau, un premier exemple est proposé : Ce que l'homme et la femme sont et vivent : S'AIMENT Qui est Dieu : Dieu est amour (1Jn4) Les réponses, qui sont élaborées en petit groupe, sont ensuite mises en commun et donnent lieu à une discussion.
Réflexion et commentaire à partir de textes Commentaire des passages de la Genèse concernant la création de l'homme et de la femme (Gn : 1, 26-31) Lettre de Saint Paul apôtre aux Colossiens.
Pause
Lecture de textes avec sélection de passages particulièrement signifiants On distribue aux animateurs un texte des Évangiles (Lc : 24, 13-35). Les animateurs doivent souligner le mot ou groupe de mots « qui prend du relief » pour eux. Ils doivent ensuite, chacun à leur tour, présenter la parole qui les a touchés.
Prière Notre Père

3.1.3 *Formation sur le thème « le pardon »*

Samedi
Dans une église du diocèse
De 9h30 à 12h30

Présentation du Jubilé de la Miséricorde[1462].
Exercice Les participants doivent donner des mots qu'ils associent spontanément au mot « pardon ». Le prêtre les note sur un tableau. Cela donne ensuite lieu à discussion.
Exercice à partir d'une lecture Lecture de la lettre de Saint Paul apôtre aux Corinthiens (chapitre 13). Le prêtre invite ensuite les participants à relire cette lettre dans leur tête en y remplaçant le mot « amour » par le nom de l'être aimé, puis, dans un second temps, par sa mission au CPM.
Présentation du pardon de couple Le prêtre évoque les stratégies de communication quotidiennes favorisant le pardon – se demander pardon pour les petites choses, ne pas s'endormir fâché, etc. Discussion d'une des catéchèses du pape et de la bulle de Miséricorde.
Présentation du pardon de Dieu
Exercice sur les peurs liées au sacrement du pardon Les animateurs doivent noter sur un post-it les peurs qu'ils ont relativement à la confession. Le contenu des post-its est noté au tableau et donne lieu à discussion.
Visionnage d'un film sur la confession[1463]
Pause
Exercice sur le sacrement du pardon Les participants doivent donner des mots qu'ils associent spontanément au mot « sacrement de la Miséricorde ». Le prêtre les note sur un tableau. Cela donne ensuite lieu à discussion.
Présentation du sacrement du pardon
Transmission de « trucs » pour répondre aux questions des fiancés sur les questions qu'ils ont sur le sacrement du pardon.
Visionnage d'une vidéo[1464]
Présentation du rituel de mariage en rapport avec la démarche du pardon.
Réflexion : « Comment nous situer comme animateurs CPM par rapport aux fiancés ? »
Distribution de documents.
Prière collective.

[1462] Jubilé célébré en 2015-2016, sur la décision du Pape François, qui célèbre le cinquantenaire de la clôture de Vatican II, et redonne une place centrale à la Miséricorde Divine et à la question du pardon.

[1463] Film disponible en ligne à l'adresse suivante : https://www.youtube.com/watch?v=2UXPxUJPHPg.

[1464] Film disponible en ligne à l'adresse suivante : https://www.youtube.com/watch?v=h4EgjV9evzA.

3.2 Journée diocésaine

Dimanche
À l'évêché du diocèse
De 9h00 à 17h00

La journée diocésaine est organisée une fois par an par le CPM diocésain. Elle a lieu en présence de l'évêque, et y sont invités l'ensemble des animateurs de CPM du diocèse. Elle est organisée autour d'un thème – l'année où je m'y suis rendue, le thème était « la crise dans le couple ». À cette occasion, est mise en place une petite « librairie », c'est-à-dire quelques tables proposant des ouvrages sur le mariage ou des thèmes d'actualité – quand je m'y suis rendue, l'année était celle du Jubilé de la Miséricorde et de nombreux livres portaient sur la question. Les animateurs présents sont plusieurs dizaines – cette année-là, nous étions à peu près 70. Après avoir été accueillis et s'être fait offrir un petit-déjeuner, les animateurs se regroupent dans une grande salle et la séance commence.

Temps de prière
Présentation de l'équipe diocésaine
Intervention de l'évêque, sur le thème de la Miséricorde Après avoir expliqué le sens de ce mot dans la Bible, l'évêque propose d'aborder la question suivante : « comment tirer un bien plus grand d'un mal qui s'est produit ? ». Il évoque ensuite la question du péché.
Temps de question des participants
Pause
Participation collective à la messe
Déjeuner collectif Chacun a amené son propre repas
Présentation du diocèse : chiffres et analyse
Atelier de réflexion sur la crise dans le couple Les consignes sont les suivantes : il faut faire environ 7 tables de 10 personnes pour échanger sur plusieurs thèmes, qui sont répartis entre les tables : « Quelles sont les causes de la crise ? » ; « Engagement et fidélité » ; « Renouer les liens au détour de la crise ». Pour chaque thème, est distribuée une feuille avec une série de questions. Chaque table doit désigner un rapporteur, qui notera les idées du groupe, puis élaborer une réflexion collective sur le thème donné. Puis a lieu un échange à partir de l'atelier, organisé par les consignes suivantes : « On va s'écouter. Si vous avez des questions, vous les notez. […] On va cheminer pour essayer de trouver des solutions tous ensemble. »
Conclusion de la journée

3.3 Réunions des responsables d'équipe

Un soir de la semaine
Dans une église du diocèse
De 20h45 à 22h30 environ

Ces réunions de responsables sont au nombre de trois par an. Je n'ai assisté qu'à une seule réunion de ces réunions (qui ne concernent donc que les responsables d'équipes CPM locales) – la nouvelle direction de l'équipe diocésaine (arrivée en 2015) estimant que ces réunions ne concernaient pas vraiment mon travail et m'ayant plutôt dissuadé de m'y rendre. Les données collectées ne l'ont donc été qu'à une seule occasion, mais le déroulement de cette séance présente suffisamment de proximités avec les soirées de rentrée et de bilan des CPM locaux qu'il me semble possible d'inférer que cette trame générale est conservée pour la majorité des séances.

Réponse à un questionnaire On distribue à chaque participant un questionnaire, sur lequel se trouvent les questions suivantes : - Quels ont été les « belles réussites » ou les moments forts vécus avec mon équipe auprès des fiancés ? - À quelle(s) difficulté(s) ai-je été confronté pendant cette année ? - En quoi pouvons-nous, équipe diocésaine, vous aider dans votre mission ? - De quelle manière ai-je porté la Foi dans la mission qui m'a été confiée ? - Quelle place avons-nous donnée à la vie fraternelle dans mon groupe ? - Quelle place avons-nous donnée à la formation dans mon groupe ? - Quelle a été la place de la Prière lors de mes rencontres avec les fiancés ? - Puis la direction de l'équipe diocésaine demande si certains animateurs souhaitent partager leurs réponses à haute voix, ouvrant ainsi un tour d'échanges. Chacun en profite notamment pour révéler ses « trucs » pour que les séances marchent bien.
Réflexion collective sur l'accueil des couples. Échange autour de la question : « comment on accueille un couple de 21 ans qui n'a jamais cohabité ? » L'échange donne lieu à une discussion sur la contraception et la difficulté d'aborder ce sujet avec les fiancés.
Annonces pour l'année future
Prière

ANNEXE 9

Localisation de la célébration des mariages pour les couples ayant préparé leur mariage à Chambertin

1. Localisation des mariages pour les 48 couples préparés à Chambertin en 2014-2015

Lieu de la célébration	Nombre de mariages célébrés	Proportion par rapport au nombre total de mariages préparés à Chambertin
Chambertin	11	23%
Île de France (hors Chambertin)	5	10%
Région Centre-Val de Loire	4	8%
Région Occitanie	1	2%
Région Bretagne	4	8%
Région Normandie	4	8%
Région Auvergne	1	2%
Région Nouvelle-Aquitaine	3	6%
Région Pays de la Loire	5	10%
Région Bourgogne	1	2%
Région Grand Est	1	2%
Départements et régions d'outre-mer	3	6%
Portugal	1	2%
Italie	1	2%
Burkina Faso	1	2%
Côte d'Ivoire	2	4%
Total	48	100%

Tableau 14 - Répartition géographique des lieux de célébration des mariages préparés à Chambertin au cours de l'année 2014-2015

On observe qu'à Chambertin, en 2014-2015, moins d'un quart des mariages sont célébrés dans la ville où ils ont été préparés – c'est-à-dire dans la ville de résidence des fiancés. La plupart du temps, cela a pour effet que le prêtre qui célèbre l'union n'est pas le prêtre préparateur – sauf quand, comme cela arrive de temps en temps, le couple demande à ce dernier de « le suivre » et de venir officier le mariage dans l'église choisie hors de Chambertin. On notera que près de 10% des mariages ont lieu hors de France et que près de 16% des mariages ont lieu hors du territoire métropolitain.

2. Localisation des mariages pour les 35 couples préparés à Chambertin en 2015-2016[1465]

Lieu de la célébration	Nombre de mariages célébrés	Proportion par rapport au nombre total de mariages préparés à Chambertin
Chambertin	14	40%
Île de France (hors Chambertin)	2	6%
Région Occitanie	1	3%
Région Bretagne	1	3%
Région Normandie	2	6%
Région Nouvelle-Aquitaine	2	6%
Région Pays de la Loire	2	6%
Région Provence-Alpes-Côte d'Azur	2	6%
Région Hauts-de-France	1	3%
Départements et régions d'outre-mer	5	14%
Portugal	1	3%
Espagne	1	3%
Pologne	1	3%
Total	35	100%

Tableau 15 - Répartition géographique des lieux de célébration des mariages préparés à Chambertin au cours de l'année 2015-2016

On observe qu'en 2015-2016 la néolocalité est en progression par rapport à l'année précédente, mais demeure minoritaire : 40% des mariages sont désormais célébrés dans la ville de résidence des époux, là où ils ont été préparés. La proportion de mariages célébrés à l'étranger reste similaire par rapport à l'année précédente (9%), mais celle des mariages célébrés hors du territoire métropolitain est en revanche en hausse (23%).

[1465] Au cours de cette année, 37 couples étaient inscrits à la préparation, mais un couple a annulé son inscription et un autre a décidé de reporter son mariage.

ANNEXE 10

Ce que disent les images. Tableau récapitulatif des formules utilisées par les fiancés pour justifier leur choix d'images dans le cadre du photolangage.

Images soumises au droit d'auteur.

Images soumises au droit d'auteur.

Images soumises au droit d'auteur.

Images soumises au droit d'auteur.

Images soumises au droit d'auteur.

Images soumises au droit d'auteur.

Images soumises au droit d'auteur.

Images soumises au droit d'auteur.

Images soumises au droit d'auteur.

ANNEXE 11

Les formules prescrites pour la célébration du mariage

1. Le dialogue initial avec les futurs époux

PREMIERE FORMULE[1466]	DEUXIEME FORMULE
Prêtre – N. et N., vous avez écouté la parole de Dieu qui révèle la grandeur de l'amour humain et du mariage. Vous allez vous engager l'un envers l'autre dans le mariage. Est-ce librement et sans contrainte ? *Les futurs époux (séparément)* – Oui. *Prêtre* – En vous engageant dans la voie du mariage vous vous promettez amour mutuel et respect. Est-ce pour toute votre vie ? *Les futurs époux (séparément)* – Oui (pour toute notre vie). [*Prêtre* – Êtes-vous prêts à accueillir les enfants que Dieu vous donne et à les éduquer selon l'Évangile du Christ et dans la foi de l'Église ? *Les futurs époux (séparément)* – Oui.] *Prêtre* – Êtes-vous disposés à assumer ensemble votre mission de chrétiens dans le monde et dans l'Église ? *Les futurs époux (ensemble)* – Oui.	*Prêtre* – Avec N. et N., nous avons écouté la parole de Dieu qui révèle la grandeur de l'amour humain et du mariage. Le mariage suppose que les époux s'engagent l'un envers l'autre librement et sans contrainte, qu'ils se promettent amour mutuel et respect pour toute leur vie, [qu'ils accueillent les enfants que Dieu leur donne et les éduquent selon l'Évangile du Christ et dans la foi de l'Église]. N. et N., est-ce bien ainsi que vous voulez vivre dans le mariage ? *Les futurs époux (séparément)* – Oui. *Prêtre* – Êtes-vous disposés à assumer ensemble votre mission de chrétiens dans le monde et dans l'Église ? *Les futurs époux (ensemble)* – Oui.

[1466] CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Rituel romain de la célébration du mariage*, *op. cit.*, p. 35-37 ; les phrases entre crochets peuvent ne pas être prononcées si les futurs époux sont trop avancés en âge.

2. Échange des consentements

PREMIERE FORMULE[1467]	DEUXIEME FORMULE
Le futur époux – Moi, N., je te reçois N. comme épouse et je promets de te rester fidèle, dans le bonheur et dans les épreuves, dans la santé et dans la maladie, pour t'aimer tous les jours de ma vie. *La future épouse* – Moi, N., je te reçois N. comme époux et je promets de te rester fidèle, dans le bonheur et dans les épreuves, dans la santé et dans la maladie, pour t'aimer tous les jours de ma vie.	*Le futur époux* – N., veux-tu être ma femme (mon épouse) ? *La future épouse* – Oui (je le veux). Et toi, N., veux-tu être mon mari (mon époux) ? *Le futur époux* – Oui (je le veux). Moi, N., je te reçois N. comme épouse et je serai ton époux. Je promets de t'aimer fidèlement dans le bonheur et dans les épreuves tout au long de notre vie. *La future épouse* – Moi, N., je te reçois N. comme époux et je serai ton épouse. Je promets de t'aimer fidèlement dans le bonheur et dans les épreuves tout au long de notre vie.
TROISIEME FORMULE	**QUATRIEME FORMULE[1468]**
Le futur époux – N., veux-tu être ma femme (mon épouse) ? *La future épouse* – Oui (je le veux). Et toi, N., veux-tu être mon mari (mon époux) ? *Le futur époux* – Oui, je veux être ton mari (ton époux). *La future épouse* – Je te reçois comme époux et je me donne à toi. *Le futur époux* – Je te reçois comme épouse et je me donne à toi. *Ensemble* – Pour nous aimer fidèlement dans le bonheur et dans les épreuves, et nous soutenir l'un l'autre, tout au long de notre vie.	*Prêtre* – N., voulez-vous prendre N. comme épouse, et promettez-vous de lui rester fidèle, dans le bonheur et dans les épreuves, dans la santé et dans la maladie, pour l'aimer tous les jours de votre vie ? *Le futur époux* – Oui. *Prêtre* – N., voulez-vous prendre N. comme époux, et promettez-vous de lui rester fidèle, dans le bonheur et dans les épreuves, dans la santé et dans la maladie, pour l'aimer tous les jours de votre vie ? *La future épouse* – Oui.

[1467] *Ibid.*, p. 39-42.

[1468] Cette formule, déconseillée, est proposée dans les cas où « les futurs époux éprouvent de réelles difficultés à prononcer l'une des trois formules indiquées » préalablement. (*Ibid.*, p. 41)

3. Réception des consentements

PREMIERE FORMULE	DEUXIEME FORMULE
Ce consentement que vous venez d'exprimer en présence de l'Église, que le Seigneur le confirme, et qu'il vous comble de sa bénédiction. Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas.	Que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu qui a uni nos premiers parents dans le paradis, confirme et bénisse dans le Christ le consentement que vous venez d'exprimer en présence de l'Église. Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas.

4. Bénédiction nuptiale

BENEDICTION NUPTIALE N. 1[1469]
Prêtre – Père saint, tu as créé l'homme et la femme pour qu'ils forment ensemble ton image dans l'unité de la chair et du cœur, et accomplissent ainsi leur mission dans le monde. Afin de révéler le dessein de ta grâce, tu as voulu que l'amour de l'homme et de la femme soit déjà un signe de l'Alliance que tu as conclue avec ton peuple, et tu veux que dans le sacrement de mariage l'union des époux exprime le mystère des noces du Christ et de l'Église. Nous te prions de bénir N. et N., de les prendre sous ta protection, et de mettre en eux la puissance de ton Esprit Saint. Fais que, tout au long de leur vie commune sanctifiée par ce sacrement, ils échangent entre eux les dons de ton amour, et qu'en étant l'un pour l'autre un signe de ta présence, ils deviennent un seul cœur et un seul esprit. Accorde-leur de pouvoir assurer par leur travail la vie de leur foyer [et d'élever leurs enfants selon l'Évangile pour qu'ils fassent partie de ta famille éternellement]. Accorde à N. – (l'épouse) – la plénitude de ta bénédiction : qu'elle réponde à sa vocation d'épouse [et de mère], qu'elle soit par sa pureté de cœur et sa tendresse la joie de sa maison. Accorde aussi ta bénédiction à N. – (l'époux) – : qu'il se dévoue à toutes ses tâches d'époux fidèle [et de père attentif]. (Et puisqu'ils vont maintenant partager le repas de ton eucharistie,) Père saint, donne-leur à tous deux la joie d'être un jour tes convives au festin de ton Royaume. Par Jésus, le Christ, notre Seigneur. *Tous* – Amen.

[1469] *Ibid.*, p. 55-56.

BENEDICTION NUPTIALE N. 2

Dieu tout-puissant, tu as créé toutes choses et dès le commencement tu as ordonné l'univers ; en faisant l'homme et la femme à ton image, tu as voulu que la femme demeure pour l'homme une compagne inséparable et qu'ils ne soient désormais plus qu'un, nous signifiant ainsi de ne jamais rompre l'unité qu'il t'avait plu de créer ;

Dieu, tu as sanctifié les noces par un si grand mystère que tu en as fait le sacrement de l'alliance du Christ et de l'Église ;

Dieu qui as uni l'homme et la femme, et qui dès l'origine as béni cette union de la seule bénédiction qui soit demeurée après la peine venue de la faute originelle, et la condamnation par le déluge ;

Regarde avec bonté ton serviteur et ta servante N. et N., unis par les liens du mariage et qui demandent le secours de ta bénédiction. Envoie sur eux la grâce de l'Esprit Saint : par ta charité répandue dans leurs cœurs, qu'ils demeurent fidèles à l'alliance conjugale.

Que cette nouvelle mariée soit toute paix et tendresse ; qu'elle se conduise comme les saintes femmes dont l'Écriture a fait l'éloge. Que son époux lui donne sa confiance ; reconnaissant qu'elle est son égale, héritière avec lui de la grâce de la vie, qu'il la respecte et l'aime toujours comme le Christ a aimé son Église.

Et maintenant, Seigneur, nous t'en prions : accorde-leur d'être fermes dans la foi et d'aimer tes commandements ; qu'ils se gardent fidèles l'un à l'autre et que leur vie soit belle aux yeux de tous ; que la puissance de l'Évangile les rende forts et qu'ils soient de vrais témoins du Christ. [Que leur union soit féconde, qu'ils se conduisent en parents justes et bons, et que tous deux aient la joie de voir les enfants de leurs enfants.] Après une vieillesse heureuse qu'ils parviennent à la vie sans fin dans le Royaume des cieux. Par Jésus, le Christ, notre Seigneur.

Tous – Amen.

BENEDICTION NUPTIALE N. 3

Père très saint, créateur du monde, toi qui as fait l'homme et la femme à ton image, toi qui as voulu leur union et qui l'as bénie, nous te prions humblement pour N. et N., qui sont unis aujourd'hui par le sacrement de mariage. Que ta bénédiction descende en abondance sur eux. Que la force de l'Esprit Saint les enflamme de ton amour ; qu'ils trouvent le bonheur en se donnant l'un à l'autre ; [Que des enfants viennent embellir leur foyer et que l'Église en soit enrichie.]

Dans la joie, qu'ils sachent te remercier : dans la tristesse, qu'ils se tournent vers toi ; que ta présence les aide dans leur travail ; qu'ils te trouvent à leur côté dans l'épreuve pour alléger leur fardeau.

Qu'ils participent à la prière de ton Église et témoignent de toi dans le monde. Enfin, après avoir vécu longtemps heureux, qu'ils parviennent, entourés de leurs amis, dans le Royaume des cieux.

Par Jésus, le Christ, notre Seigneur.

Tous – Amen.

BENEDICTION NUPTIALE N. 4

Seigneur notre Dieu, tu as appelé par leur nom N. et N., pour qu'en se donnant l'un à l'autre ils deviennent une seule chair et un seul esprit ; donne-leur le corps de ton Fils en qui s'accomplira leur unité. Tu es la source de leur amour et tu as mis en eux le désir de bonheur qui les anime (; donne-leur le sang de ton Fils qui sanctifiera leur amour et leur joie).

En recevant le pain de vie (et la coupe de bénédiction), qu'ils apprennent à donner leur vie pour les autres ; sous la conduite de ton Esprit Saint [: qu'ils élèvent dans la fidélité à l'Évangile les enfants qui naîtront de leur amour ;] qu'ils recherchent avant toutes choses le Royaume de Dieu et sa justice ; qu'ils soient utiles au monde où ils vivront ; qu'ils se montrent accueillants aux plus pauvres ; qu'ils puissent toujours te rendre grâce, et viennent souvent renouveler leur alliance en communiant ensemble au corps ressuscité de Jésus Christ. C'est par lui que nous te prions ; puisqu'il a sanctifié les noces de Cana, et purifié son Église en se livrant pour elle, nous savons qu'il intercède auprès de toi pour N. et N., aujourd'hui, demain et tous les jours de leur vie, jusque dans les siècles des siècles.

Tous – Amen.

BENEDICTION NUPTIALE N. 5

Seigneur notre Dieu, créateur de l'univers et de tout ce qui vit, tu as fait l'homme et la femme à ta ressemblance ; et pour qu'ils soient associés à ton œuvre d'amour, tu leur as donné un cœur capable d'aimer. Tu as voulu qu'aujourd'hui, dans cette église, N. et N. unissent leur vie. Tu veux maintenant qu'ils construisent leur foyer, qu'ils cherchent à s'aimer chaque jour davantage et suivent l'exemple du Christ, lui qui a aimé jusqu'à mourir sur une croix.

Bénis, protège et fortifie l'amour de ces nouveaux époux : que leur amour soutienne leur fidélité ; qu'il les rende heureux et leur fasse découvrir dans le Christ la joie du don total à celui qu'on aime. Que leur amour, semblable à ton amour, Seigneur, devienne une source de vie ; qu'il les garde attentifs aux appels de leur prochain, et que leur foyer soit ouvert aux autres. En s'appuyant sur leur amour, avec la force de l'Esprit, qu'ils prennent une part active à la construction d'un monde plus juste et fraternel, et soient ainsi fidèles à leur vocation humaine et chrétienne. Par Jésus, le Christ, notre Seigneur.

Tous – Amen.

BENEDICTION NUPTIALE N. 6

Refrain (chanté par tous) – Béni sois-tu, Seigneur, ton amour fait pour nous des merveilles.

Prêtre – Béni sois-tu, Dieu notre Père pour ton amour, source de tout amour. Tu as voulu que l'amour de l'homme et de la femme soient un signe de l'Alliance que tu conclus avec ton peuple. Béni sois-tu !

Refrain (chanté par tous) – Béni sois-tu, Seigneur, ton amour fait pour nous des merveilles.

Prêtre – Béni sois-tu, Père de notre Sauveur, pour l'Alliance nouvelle scellée dans la Pâque de ton Fils. Toi qui veux aujourd'hui que l'union de N. et N. signifie l'union du Christ et de son Église, béni sois-tu !

Refrain (chanté par tous) – Béni sois-tu, Seigneur, ton amour fait pour nous des merveilles.

Prêtre – Béni sois-tu, toi qui envoies ton Esprit pour associer tes enfants à la mission de ton Fils. Toi qui veux que ces nouveaux époux, en étant l'un pour l'autre un signe de ta tendresse, deviennent un seul corps et un seul esprit, béni sois-tu !

Refrain (chanté par tous) – Béni sois-tu, Seigneur, ton amour fait pour nous des merveilles.

Prêtre – Dieu de l'Alliance, nous te prions pour ces époux dont tu as consacré l'union : envoie sur eux ton Esprit et comble-les de tes bienfaits. Qu'ils connaissent ensemble de longues années de bonheur, qu'ils se soutiennent dans les épreuves. Que leur foyer grandisse dans le respect, l'écoute et le pardon mutuel, dans la recherche de la justice, et le souci des pauvres. [Qu'ils connaissent la joie d'une famille heureuse, qu'ils donnent à leurs enfants le goût de vivre selon l'Évangile.] Au terme d'une vie sanctifiée par la grâce de leur mariage, qu'ils parviennent à la plénitude du bonheur avec les saints du ciel dans ton Royaume. Par Jésus, le Christ, notre Seigneur.

Refrain (chanté par tous) – Amen.

ANNEXE 12

Apprendre à communiquer : le développement d'une technique de soi contemporaine

Introduction

Tout au long de mon terrain, je me suis progressivement rendue compte que j'avais été amenée à établir une association entre plusieurs éléments qui ne me semblaient pas nécessairement liés auparavant, à savoir la propension à faire durer son couple et la maîtrise de techniques pour communiquer – qui devenaient des moyens d'enrayer les crises, de rompre avec l'influence de sa famille, de manifester son amour ou d'exprimer à l'autre ses désirs. La manière que j'avais ainsi adoptée pour formuler les choses, les présenter, me rapporter à mes actions tranchait avec celles de mon entourage – si bien que j'ai été amenée à prendre conscience de l'effet qu'avait eu sur moi le temps passé sur le terrain. La façon dont je décryptais et narrais les événements, dont je me projetais dans les actions futures ou encore mes méthodes pour m'interroger sur moi avaient été modifiées par la participation répétée aux activités du CPM. Ce n'était pas un simple effet de contagion : pour rendre cette observation plus « participante », une fois rentrée chez moi, je m'imposais de refaire ces exercices en couple, pour saisir leur intérêt et ne pas les regarder « de haut » ; c'est à ces occasions que je me suis rendu compte du fait qu'une fois expérimentés, ces dispositifs avaient un fort degré d'« adhésivité ». Les expérimenter impliquait en effet d'apprendre à se rapporter à soi et à son couple d'une manière un peu différente – attitude qui, une fois adoptée, devenait facilement récurrente, surtout après plusieurs semaines de pratique. C'est leur dimension ludique qui les rendait facilement contagieuses : on ne trouve pas son langage de l'amour seul, cela implique de mobiliser son conjoint et ses amis ou sa famille, de répondre avec eux à des questions, de vérifier qu'on ne s'est pas trompé, de débattre et de revenir sur des souvenirs communs – on n'apprend pas ce langage seul, mais à plusieurs, si bien que cela fige les conceptualités ainsi acquises, souvent réutilisées pour s'interpeller ou se signifier un défaut. Plus encore, il suffit que les gens vous aient entendu parler du « langage des services rendus » pour vous demander, par simple curiosité, de faire eux-mêmes les tests – chacun en venant à reconstruire les interactions autour de ces fameux langages, si bien que cette modalité de description de soi, même si elle est toujours envisagée comme un effet amusant du jeu, se diffuse et infuse les discours.

Il ne s'agit pas ici de soutenir qu'une fois que l'on a expérimenté ces techniques, elles irriguent toutes les interactions ou toute conceptualisation de son expérience : il arrive que les gens soient peu perméables à ces activités ou qu'ils adoptent sur elles un point de vue suffisamment critique pour qu'ils les rejettent massivement. Si je reviens ici sur ma propre expérience, c'est parce qu'à titre personnel je n'avais *a priori* aucune forme de sympathie pour ces techniques : j'ai donc été particulièrement frappée par leur opérativité – une fois que vous avez trouvé votre langage de l'amour, cette manière de vous décrire est tellement englobante qu'il est difficile de vous en extraire, tous vos faits et gestes semblent le confirmer. Il est donc possible de ne pas *adhérer* aux conceptualités ainsi véhiculées, tout en les mobilisant et tout en se laissant

affecter par elles. C'est notamment de ce constat que provient la nécessité de parler de « techniques de soi » : s'engager dans ces procédures réglées n'implique ni un haut degré d'adhésion, ni la possession d'une théorie qu'on soutiendrait sans faille, mais a plutôt pour effet l'acquisition d'une certaine disposition à envisager les choses, qu'on peut éventuellement utiliser sans s'en sentir partisan. Il en est de même pour de nombreux fiancés, amenés à expérimenter ces techniques pendant toute une année, en n'y voyant souvent rien d'autre qu'un jeu – mais ce qui les conduisait néanmoins souvent à réemployer ces termes parce que ceux-ci étaient ludiques, opérants ou leur avaient appris quelque chose d'eux-mêmes. Dans cette annexe, je voudrais donc présenter ces techniques discursives d'un genre particulier : elles ne sont ni simplement des transmissions de préceptes ni simplement des expressions de ses émotions ou de ses conceptions de l'amour. Elles présentent la particularité d'être des dispositifs pratiques, au cours desquels on investit une certaine manière de se décrire, de se narrer, de se projeter et donc de se rapporter à soi ou d'orienter sa réflexivité. Parce qu'on a tendance à croire qu'échanger, dialoguer ou communiquer sont des interactions spontanées, qui ne sont pas tributaires d'une formation, je focaliserai mon attention sur les techniques de soi orientées autour de la communication – qui présentent la particularité d'être des dispositifs où, en s'engageant dans une interaction dialogique, on apprend en même temps à reconfigurer les modalités selon lesquelles une telle interaction peut s'établir. Je décrirai donc d'abord les techniques de soi relatives à la communication observées sur le terrain, avant de préciser, dans une deuxième partie de cette annexe, pourquoi elles ne sont pas propres au CPM mais irriguent tous les mouvements catholiques orientés autour du couple. Cela me permettra d'évoquer, dans un troisième temps, la grande porosité qui existe entre la formation du soi catholique et les sphères de la thérapie, du conseil conjugal et du développement personnel.

1. Apprendre à communiquer : une thématique centrale de la préparation au mariage

La communication est un axe central de la préparation au mariage – qu'elle soit conduite par le CPM ou menée par les prêtres. Pour ne citer que quelques exemples, la préparation du père Patrice a pour thème dominant « la communication et la gestion du conflit » ; le CPM de Chambertin organise chaque année une soirée sur le thème « communication dans le couple » ; et la soirée des mariés du CPM de Gevrey est axée autour du sujet « communiquer en profondeur ». Pendant le temps passé sur mon terrain, je n'ai cessé d'entendre des injonctions à « bien communiquer », à découvrir de nouvelles techniques pour échanger de manière profonde, à garder en mémoire que, pour durer, un couple doit communiquer, régler les conflits, se pardonner – et ne pas laisser « les yaourts moisir au frigo[1470] ». Néanmoins, réduire à cela l'ensemble des

[1470] J'ai entendu cette expression lors d'un entretien avec Franck : « Faut pas qu'on laisse pourrir des yaourts au frigo. Ça c'est un poète qui l'a dit, ça ! [Rires] Ouais, ça veut à peu près dire "ne pas se coucher fâchés", on va dire ça ! » (Entretien semi-directif de deux heures et demie, réalisé en avril 2016 auprès de Franck et Léonie, chez eux, à Chambertin). L'expression « il ne faut pas se coucher fâchés » est généralement attribuée au pape François, qui donne en effet pour consigne aux fiancés, dans une lettre du 14 février 2014, de ne jamais se coucher sans avoir préalablement

exercices construits autour du thème de la communication ne rendrait pas compte de la richesse des dispositifs mis en place pour faire acquérir aux fiancés des techniques d'échange, pour les amener à intérioriser certains réflexes dans les modalités de dialogue. Dans une première partie de cette annexe, je vais donc présenter quatre activités particulièrement représentatives des exercices mis en place dans le cadre du CPM pour faire acquérir aux fiancés de nouvelles manières de communiquer. À partir de la retranscription d'extraits de carnets de terrain, je présenterai donc successivement la découverte des individus comme « puits d'amour », le jeu de rôle du chacal et de la girafe, la mise en scène de situations de communication en profondeur et enfin le « jeu du stylo ».

1.1 Se découvrir comme « puits d'amour »

La soirée « communication dans le couple » a lieu une fois par an au CPM de Chambertin. Elle est organisée par l'équipe du CPM, en collaboration avec Constance, une paroissienne de Chambertin qui est également conseillère conjugale[1471]. Cette soirée présente la particularité d'être facultative ; néanmoins, de nombreux couples choisissent d'y participer, si bien que l'année où j'ai assisté à la soirée, il y avait environ vingt-cinq couples. Elle a lieu dans une salle mise à disposition par l'église. À l'occasion de la soirée, les fiancés sont amenés à participer à de nombreuses activités et à découvrir certaines idées directrices pour réapprendre à communiquer. C'est donc à cette occasion que Constance propose d'expliquer aux couples qu'il existe *différentes manières de communiquer*. On retrouve donc l'idée, déjà présentée au chapitre IV[1472], que dialoguer, échanger ou se parler ne sont pas des relations intersubjectives évidentes, et que ces modalités d'interaction font l'objet d'un apprentissage. S'il ne s'agit pas de dire aux fiancés qu'ils ne savaient pas communiquer avant de s'engager dans la préparation[1473], on cherche néanmoins à leur faire prendre conscience qu'il leur est possible de *mieux* communiquer, à condition d'acquérir certaines techniques qu'on va leur présenter. Lorsque Constance commence à évoquer cette idée auprès des fiancés, elle s'appuie sur ce qu'on pourrait appeler une sorte d'« anthropologie fondamentale ». Elle expose synthétiquement aux fiancés une représentation de l'homme et de la femme comme êtres de besoins : cette conception anthropologique étant le présupposé à partir duquel il deviendra ensuite possible de construire de bonnes techniques de communication, qui s'adapteront à la singularité de l'humain.

fait la paix : « C'est normal de se disputer entre époux, il y a toujours quelque chose, on s'est disputé… Peut-être que vous vous êtes mis en colère, peut-être qu'une assiette a volé, mais s'il vous plaît, rappelez-vous ceci : ne jamais finir la journée sans faire la paix ! Jamais, jamais, jamais ! […] Ne jamais terminer… parce que si tu termines la journée sans faire la paix, ce que tu as au fond de toi, le lendemain, c'est froid et dur et il est plus difficile de faire la paix. Souvenez-vous bien de cela : ne jamais finir la journée sans faire la paix ! » (PAPE FRANÇOIS, « Aux fiancés qui se préparent au mariage », *op. cit.*)

[1471] Voir annexe 5, partie 2.1.

[1472] Voir chapitre IV, partie 2.1.

[1473] Constance est très claire à cet égard ; lorsqu'elle explique qu'elle veut montrer aux couples comment communiquer, elle précise qu'ils ont déjà de nombreuses compétences en termes de communication.

Constance explique aux couples qu'elle veut leur montrer comment communiquer, afin qu'ils puissent communiquer encore mieux ; « même si, précise-t-elle, vous communiquez déjà très bien, ce qui est la seconde bonne nouvelle de la journée ». Elle a préparé un dessin sur un *paperboard*. Elle commente le dessin en soulignant que la communication peut se faire « de cerveau à cerveau, de cœur à cœur ou de corps à corps ». Elle précise qu'une règle à retenir est que, quand on veut communiquer, avant de communiquer avec l'autre, il faut communiquer avec soi-même. Elle ajoute des éléments supplémentaires sur son dessin et poursuit : « Ce qui est important, c'est d'être connecté à ses besoins avant de communiquer ». Elle mobilise alors les participants en leur demandant : « Qu'est-ce que vous pouvez évoquer comme besoin ? ». Suit un silence de quelques dizaines de secondes. Puis on entend quelques réponses, comme « la complicité » ou « les vacances ». Constance ne commente pas ces réponses : c'est trop loin de ce qu'elle attendait et de ce qu'elle veut développer. Elle reprend la parole et décrit les besoins tels qu'ils ont été décrits par « un auteur » – elle ne dit pas de qui il s'agit[1474] : le besoin d'abri, d'eau, de nourriture, d'intégrité, d'autonomie, d'action et de créativité. Elle explique ensuite que la liste des besoins est très longue et qu'on se rend compte que les besoins sont les mêmes chez l'homme et la femme : « On est relié à la même nappe phréatique de nos besoins ». « C'est comme si chacun était un puits : dans le couple, il faut descendre dans son puits et remonter par le puits de l'autre ». Puis Constance prend une de ses feuilles et commence à la lire : elle explique que si l'on veut écouter, il faut oser prendre la parole, mais que prendre la parole est un risque : parce que prendre la parole, c'est prendre la parole pour dire ce qu'on ressent. Elle explique que cela, les femmes le font plus souvent que les hommes. Puis elle mobilise de nouveau les participants avec une question : « Vous vous sentez comment là ?... Je vous désarme avec cette question ! ». Deux participants lui répondent, mais cela ne prend pas vraiment, ça ne suscite pas de réaction. Constance continue à lire son texte. Elle lit maintenant un texte écrit en deuxième personne, du point de vue de la femme qui s'adresse à son mari et qui est structuré à peu près de la manière suivante : je rentre, tu es devant ton ordi, je voudrais te parler… Dans la salle, monte un léger brouhaha. Constance explique qu'une autre chose caractérise les femmes : elles veulent que les hommes devinent ce qu'elles veulent. Elle prend un exemple pour illustrer son idée : la femme voudrait aller chez le coiffeur et dit : « j'aimerais bien y aller, mais la nourrice ne peut pas garder l'enfant aussi tard ». Constance s'adresse aux participants : « Qu'est-ce que vous répondez à votre femme, messieurs ? » Quelqu'un, dans la salle, lance : « Vas-y samedi ! ». Elle souligne : « C'est la réponse que j'attendais ». Elle veut expliquer que la femme doit effectivement formuler une demande pour que l'homme puisse bien y répondre. Elle insiste sur le fait que « c'est ça la communication ! »[1475]

[1474] Il s'agit en fait sans doute d'Abraham Maslow, qui a établi une « pyramide des besoins ».

[1475] Extraits de carnet de terrain lors de la soirée communication dans le couple organisée par le CPM de Chambertin, à l'église de Chambertin, en mars 2015.

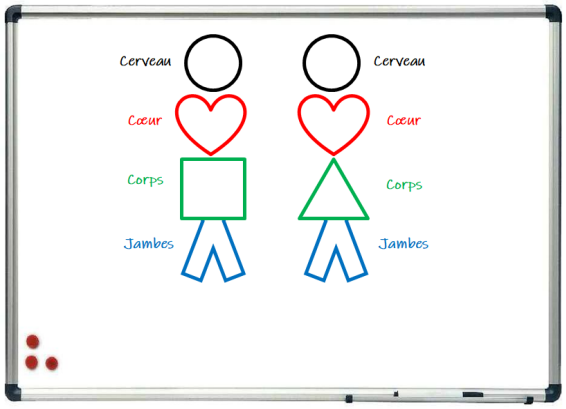

Schéma 1 : « On peut communiquer de cerveau à cerveau, de cœur à cœur ou de corps à corps. »

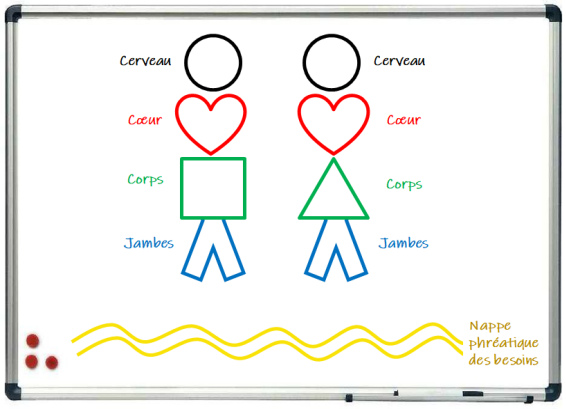

Schéma 2 : « On est relié à la même nappe phréatique de nos besoins. »

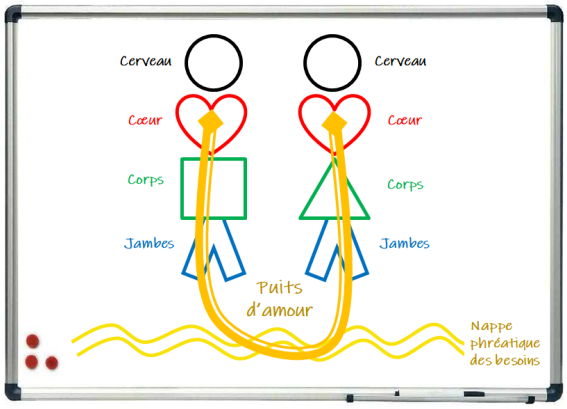

Schéma 3 : « Dans le couple, il faut descendre dans son puits et remonter par le puits de l'autre. »

Figure 41 – Reproduction des dessins élaborés par Constance alors qu'elle présentait aux couples leurs « besoins », à l'occasion de la soirée communication dans le couple, en mars 2015, à Chambertin. Dessin personnel de l'auteur (tous droits réservés)

1.2 Le jeu de rôle du chacal et de la girafe : apprendre à exprimer ses besoins

Une fois que les fiancés se sont vus présenter cette « anthropologie » de l'homme et de la femme comme êtres qui doivent apprendre à se reconnecter à leurs besoins, Constance propose immédiatement de passer à une mise en situation. Ce sont Hervé et Louise qui organisent cette partie de la soirée – Hervé est lui-même membre d'un groupe de Communication Non Violente (CNV). Pour exemplifier ce que Constance vient de présenter aux fiancés, Hervé et Louise annoncent qu'ils vont faire un jeu de rôle.

> Tous deux sont debout devant le *paperboard*. Ils s'engagent dans le jeu de rôle en revenant sur un problème qu'ils rencontrent en couple – apparemment réellement important pour eux, car c'est le même exemple qu'ils utilisent dans le cadre de leurs sessions CPM, lorsqu'ils présentent aux couples présents la CNV : Hervé revient sur le fait que Louise laisse traîner des papiers sur le buffet. Ils se mettent tous les deux à jouer une scène de dispute autour de cette question des papiers. Quand ils ont fini leur saynète, Hervé annonce : « Le langage chacal », dévoilant le sens de ce que nous venons de voir. Ce langage, précise-t-il, est une communication violente. Hervé et Louise miment tous les deux une scène où ils se parlent l'un à l'autre avec un langage violent. Une fois la scène finie, ils annoncent une nouvelle saynète, où l'un va parler « le langage chacal », l'autre « le langage girafe ». Le langage girafe est présenté comme « le langage de la stricte observation » (par exemple : « tiens, je vois que tu es en train de t'énerver »). Pendant les petites scènes, tout le monde rit beaucoup. Hervé et Louise commentent leur petite mise en scène en expliquant que le langage chacal ne peut pas marcher si l'autre en face ne l'adopte pas. Si l'interlocuteur adopte une autre forme de langage, cela empêche le langage chacal de se développer. Constance reprend alors la parole pour expliquer que quand on dit à l'autre qu'il est énervé, cela permet de l'empêcher de s'énerver. Hervé intervient ensuite pour expliquer qu'il faut être en communion avec son sentiment. Puis il évoque un troisième mode de communication, où le sentiment est lié au besoin (mais, de l'extérieur, c'est difficile de voir la différence avec le langage de la girafe). Il explique que dans ce cas, il y a une tellement bonne communication qu'il n'y a pas besoin de répondre. Hervé souligne qu'il y a tout un tas de besoins qu'on peut exprimer et qu'il est donc important de connaître ces besoins lorsqu'on est en situation difficile. Hervé invite ensuite les participants à aller sur internet pour trouver des formations à la communication non violente et souligne qu'il appartient lui-même à un module, en groupe, que c'est intéressant et que c'est quelque chose qu'on peut appliquer hors du couple, comme au travail, etc. Constance reprend la parole pour faire une conclusion sur la CNV. Elle explique que cela permet d'enrichir le langage des sentiments, ce que l'on n'apprend pas dans l'enfance. Hervé souligne qu'il a appris grâce à cela les différents stades de la colère, et que c'est très important pour lui, qui se met souvent en colère. Connaître ces stades, ça lui permet de voir où il en est, et donc d'être capable de s'arrêter. Mais il précise que c'est applicable à des gens qui ne sont pas colériques[1476].

Trois choses doivent être soulignées à propos de cet extrait. Tout d'abord, cette petite mise en scène des différentes manières de communiquer – comme un chacal ou comme une girafe – intervient après la

[1476] Extraits de carnet de terrain lors de la soirée communication dans le couple organisée par le CPM de Chambertin, à l'église de Chambertin, en mars 2015.

présentation de Constance. Elle intervient donc comme une exemplification ou une application de la conception des besoins présentée par la conseillère conjugale. Pour le dire autrement : une fois que Constance a présenté l'anthropologie fondamentale sur laquelle s'appuient les techniques de communication non violente, qu'elle a fourni aux fiancés de nouveaux concepts (« besoins », « puits », « exprimer ses besoins »), la mise en place de petites saynètes autour du langage du chacal et de la girafe permet de montrer aux fiancés comment utiliser, mobiliser, se servir de ces notions. De ce point de vue, nous pourrions dire qu'après avoir transmis aux fiancés une nouvelle conceptualité pour décrire leurs sentiments et l'expression de leurs besoins, le jeu de rôle constitue pour eux une première mise en application de ces concepts et montre comment ces trames narratives peuvent être mises à profit dans des procédures simples au quotidien.

Par ailleurs, il convient de préciser qu'un élément frappant de cette mise en scène est que Hervé et Louise ne « jouent » pas au sens strict. J'ai assisté à trois séances – deux sessions CPM chez eux et une soirée communication dans le couple – qu'ils animaient, et le problème des papiers sur le buffet y revenait de manière systématique. Dans le cadre de ces petites saynètes, ils se livrent – et les fiancés en sont conscients, ils m'ont dit avoir vu dans quel état l'évocation de ce problème rendait Hervé nerveux – devant les couples à un exercice périlleux : ils évoquent leurs propres difficultés de couple en même temps qu'ils montrent quelles sont leurs techniques pour tenter de les résoudre. De ce point de vue, ces activités et jeux de rôle autour du thème de la communication ne doivent pas être compris comme de simples transmissions de techniques sur un mode pédagogique : dans ces exercices, les animateurs ne transmettent pas un contenu de savoir aux fiancés, mais ils *se livrent* devant eux. Cela participe à créer de la confiance, et ce, en un double sens : il devient plus facile pour les fiancés d'accepter de répondre à des questions sur leur vie personnelle une fois que les animateurs se sont eux-mêmes mis en danger, en livrant sans fard leurs propres difficultés de couple ; par ailleurs, les animateurs deviennent plus « humains » pour les fiancés, qui ont tendance à envisager que les animateurs CPM mènent une vie « parfaite », dans l'amour et dans la foi, et qui arrivent aux sessions en pensant trouver des exemples ou modèles de vie. Cet exercice tend à transformer la relation entre les fiancés et les animateurs : les seconds incarnent alors de moins en moins un idéal lointain pour les premiers, mais suscitent de plus en plus une identification qui rend possible d'imaginer faire comme eux en reprenant les techniques qu'ils présentent.

Enfin, l'intérêt de ces petites saynètes tient aussi au fait qu'au lieu de transmettre des préceptes de vie, les animateurs les réinvestissent : plutôt que de *dire aux autres* ce qu'il faut faire, *ils font eux-mêmes* ce qu'il faut faire. Les jeux de rôle déployés dans le cadre du CPM ne sont donc pas des exercices qui concernent les seuls fiancés : au contraire, ils sont, pour les animateurs, un temps de réactivation en première personne des techniques sous couvert de les présenter à d'autres. Ils ne montrent donc pas seulement ce qu'il faut faire, mais montrent *ce que cela leur fait de le faire.* Ainsi, le fait qu'Hervé avoue aux fiancés être très colérique est à la fois une manière de se livrer à eux, mais aussi une manière de montrer l'importance que revêt dans sa vie le fait de mobiliser des techniques de communication non violente, de montrer que ça le rend capable de se calmer lorsqu'il évoque des points de tension, que ça constitue une technique pour investir d'autres modalités d'échange que l'énervement.

Sous ces différents aspects, ces techniques de jeu de rôle ou de mises en scène sont particulièrement intéressantes : elles sont à proprement parler des « techniques de soi », dans la mesure où elles donnent des procédures concrètes pour transformer son comportement et se rapporter à soi et à l'autre différemment. En tant que dispositifs interactionnels, elles ne peuvent donc être réduites à des moments de transmission de préceptes : elles impliquent au contraire d'apprendre à utiliser en situation certaines techniques, mais surtout changent le rapport que les fiancés sont susceptibles d'entretenir aux animateurs et donc la manière dont ils reçoivent les contenus qui leur sont présentés.

1.3 « Expérimenter des moyens concrets pour vivre l'amour au quotidien » : mise en scène de situations de communication « en profondeur »

On retrouve des logiques très similaires dans une activité mise en place à l'occasion de la soirée des mariés du CPM de Gevrey. À cette occasion, tous les fiancés qui ont préparé leur mariage l'année précédente sont invités à se retrouver dans une salle mise à disposition par l'église, pour échanger des nouvelles, se raconter leur mariage et se voir présenter les activités et mouvements mis en place par l'Église. Lors de cette soirée, ce sont les animateurs du CPM qui sont par ailleurs membres du mouvement « Vivre et Aimer[1477] » qui interviennent, accompagnés de deux autres couples qui sont membres du mouvement. Il s'agit d'un mouvement spirituel catholique, qui se présente explicitement comme un « mouvement engagé au service d'une relation de couple vivante[1478] ». La présentation du mouvement est ainsi faite par les animateurs :

> L'Église nous demandait d'être là pour aimer les couples mariés. Donc ce soir, nous aimerions proposer un cadeau pour votre couple. Nous ne venons pas vous demander d'aider l'Église, mais nous venons vous faire une proposition d'Église, pour vous aider à faire vivre et à faire fructifier votre engagement. Pour Édith et moi, cette soirée nous donne l'occasion de venir témoigner sur un sujet qui nous tient très à cœur, parce qu'il nous fait vivre, et nous faisons se rejoindre notre engagement dans la préparation au mariage et ce que nous faisons pour notre couple[1479].

Les animateurs explicitent donc immédiatement la manière dont les époux doivent comprendre l'activité : il ne s'agit pas de leur demander de revenir vers l'Église, de leur transmettre des préceptes ou des règles pour donner forme à la mission d'époux chrétiens qu'ils se sont engagés à poursuivre lors de la célébration du mariage[1480], mais bien de *témoigner* devant eux de la forme que peut prendre cet engagement.

[1477] Voir ci-dessous la partie 2.2 de cette annexe.

[1478] https://www.vivre-et-aimer.org/. Pour une présentation plus détaillée du mouvement, on renvoie à la partie 2.2 de cette annexe.

[1479] Extraits de carnet de terrain lors de la soirée des mariés à l'église de Gevrey, en octobre 2015 ; notes reprises à partir d'éléments enregistrés.

[1480] Rappelons que la question du dialogue initial à laquelle les époux ont répondu « oui » lors de la célébration de leur union a la forme suivante : « Êtes-vous disposés à assumer ensemble votre mission de chrétiens dans le monde et dans l'Église ? ».

Pour cela, ils proposent de découper la présentation en quatre temps : « aimer implique de communiquer en profondeur » ; « écouter, vraiment, c'est difficile » ; « mieux s'écouter, pour mieux s'entendre » ; « quand dialoguer ouvre au pardon ». Non seulement, donc, les animateurs présentent cette séquence comme un témoignage, mais, plus encore, ils ne visent pas du tout, à travers ce témoignage, la transmission de contenus religieux. Il n'est question que de « communication », de l'acquisition de techniques pour « communiquer en profondeur », sans qu'un lien explicite soit tissé entre ces méthodes d'échange et la foi ou la religion. Les quatre étapes de cette séquence ont la même forme : les animateurs présentent des règles pour organiser la communication et les appliquent dans des petites saynètes de conversation. Pour expliciter cette idée, on peut présenter deux exemples :

> Édith rappelle qu'il n'y a pas d'amour véritable sans communication en profondeur : elle explique que communiquer en couple n'est pas la même chose que communiquer avec un voisin, un collègue de bureau, une personne de la famille. La différence tient à ce que lorsqu'on communique avec son conjoint on construit une « intimité de couple » : on se donne à l'autre, comme on ne le ferait pas avec quelqu'un d'autre. Daniel souligne que la démarche de « Vivre et Aimer » va permettre d'apprendre à communiquer en profondeur. La profondeur, c'est quand on ne communique pas une simple information, mais ce qu'on vit. Une intervenante prend alors la parole : « Michel, quand je te téléphone au bureau, ce matin, je te dis : "Maman est tombée". » Michel intervient alors et souligne qu'en lui disant cela, Corine lui a seulement donné une information, mais ne lui a rien dit de ce qu'elle ressentait. Il précise : « Si elle avait communiqué plus en profondeur, cela aurait donné, par exemple… » ; et, immédiatement, Corine enchaîne : « Maman est tombée, je suis inquiète ». Michel reprend la parole : « Elle aurait aussi pu me dire… » ; Corine enchaîne : « Maman est tombée ; je suis rassurée que le personnel de la maison de retraite soit si compétent ». Michel reprend la parole et souligne que ce n'est pas la même chose de donner une information neutre et de communiquer sur ses sentiments. Dans le premier cas, on ne dit rien de soi et de ce qu'on pense. Il précise : « Dans ce cas, Corine ne me permet pas d'être en relation avec elle, avec ce qu'elle vit ». En revanche, exprimer son vécu, son ressenti, rend la relation plus facile. « Ce sont des petits mots, "inquiète" ou "rassurée" qui font la différence. Ils me disent ce que tu vis. » Il précise que ces émotions ou sentiments peuvent parfois être communiqués par le ton de la voix ou l'expression du visage, mais que c'est beaucoup plus risqué, que c'est facteur d'incompréhension. Pour cette raison, souligne Michel, il est préférable de dire explicitement ses sentiments[1481].

Ce premier extrait est tout à fait représentatif de ce genre d'activités. Il y a un jeu très particulier entre les différents niveaux d'interlocution. D'une part, Michel présente une règle de communication, qui est immédiatement exemplifiée par la mise en scène d'un dialogue ordinaire qui illustre les préceptes qui viennent d'être donnés. D'autre part, la mise en scène elle-même incarne une forme de dialogue très particulier : d'un côté, Corine mobilise le discours direct, s'adresse explicitement à Michel devant des témoins ; de l'autre, Michel, lui, ne s'adresse que très rarement à Corine, il prend plutôt une position de surplomb qui consiste à décoder la situation pour les couples présents – un peu à la manière d'une voix off.

[1481] Extraits de carnet de terrain lors de la soirée des mariés à l'église de Gevrey, en octobre 2015 ; notes reprises à partir d'éléments enregistrés.

Précisons par ailleurs qu'à l'issue de ce premier temps de présentation, les animateurs distribuent aux époux présents un petit livret (un par personne) dans lequel ces derniers trouvent une série de consignes pour revenir à eux en mobilisant les techniques présentées dans la mise en scène. Les animateurs les invitent donc à prendre un temps pour faire des exercices qui leur sont proposés dans le livret, comme « en me remémorant la journée d'hier, je sais que j'ai ressenti des émotions, des sentiments. Je décris la situation en insistant sur le sentiment que j'ai ressenti à ce moment-là ». Pour aiguiller les époux, les animateurs donnent quelques exemples en s'inspirant de leurs propres souvenirs de la journée passée. À cette occasion, les animateurs ne manquent pas d'insister sur un point déjà mis en valeur dans l'analyse du photolangage dans le chapitre III, à savoir qu'il existe différentes manières où l'on *semble* s'exprimer en première personne, mais où en réalité on ne s'exprime pas profondément. Il est ainsi précisé que « je pense que », « il me semble que » ou « j'estime que » ne renvoient pas à des sentiments mais à des opinions. Ils proposent ainsi de renoncer à ce genre de formulations, au profit d'une formulation simple : « je me sens » auquel on ajoute une émotion (« joyeux », « agacé », « en colère », etc.). Puis les animateurs ouvrent un deuxième temps de la séance, qu'ils présentent d'abord sous la forme d'un échange que nous voudrions présenter succinctement :

> Corine s'adresse à son époux : « Hier, tu m'as parlé de ton travail, tu m'as dit que ça devient difficile. Je me sens inquiète pour toi. Je voudrais que tu changes de métier, je n'écoute pas ce que tu me dis être en train de vivre. » Michel lui répond : « La semaine dernière, Corine, tu as eu peur de ne pas réussir à gérer ton nouveau travail, ta vie familiale et associative. J'ai eu un air exaspéré. Je t'ai parlé comme à un enfant : "Ça va aller !". Je n'ai pas compris le stress dont tu me parles ». C'est au tour de Daniel : « L'autre jour Édith, je suis rentrée du travail, la journée avait été difficile ; tu as commencé à me raconter ta journée mais ma tête était prise par autre chose. Je voudrais te raconter ma journée. Je ne suis pas présent à ce que tu me racontes. » Édith répond alors à Daniel : « Daniel, quand tu m'as dit l'autre jour que tu te sentais en échec au travail, je t'ai dit que tu allais y arriver. Je n'ai pas entendu ta souffrance »[1482].

On retrouve donc ici la logique de création de petites saynètes déjà présentée à propos du jeu de rôle du chacal et de la girafe. Pendant l'heure qu'a duré cette présentation, les animateurs n'ont pas cessé de convoquer leur propre expérience de couple, racontant leurs problèmes au travail, leur dernière dispute et les dernières excuses échangées, mentionnant les problèmes d'éducation de leurs enfants et les tensions que cela génère entre eux. La situation d'interlocution ainsi créée est tout à fait particulière. D'abord, les époux de « Vivre et aimer » se parlent l'un à l'autre, tout en s'adressant aux autres couples présents – ils alternent des moments de dialogue et des moments de commentaire de ce qu'ils viennent de dire. En même temps, en acceptant de se mettre ainsi en scène devant les autres couples présents, et de faire référence à leurs propres difficultés de communication, à leurs crises, ils font preuve d'une forme d'humilité – mettant ainsi en valeur que la maîtrise de ces techniques de communication ne permet pas d'aboutir à une relation parfaite. Finalement, lorsqu'on assiste à ces jeux de rôle, les animateurs insistent moins sur le fait que la connaissance

[1482] Extraits de carnet de terrain lors de la soirée des mariés à l'église de Gevrey, en octobre 2015 ; notes reprises à partir d'éléments enregistrés.

de ces techniques et la maîtrise de ces dispositifs communicationnels leur évitent les crises de couple, que sur le fait que l'acquisition de ces méthodes de communication leur a permis de revenir à nouveaux frais sur une expérience de crise largement partagée – dans la mesure où ils sont à la fois capables de la désamorcer, mais aussi de la raconter en public, de prendre de la distance sur leur vie de couple et de la transmettre. D'une certaine manière, c'est donc moins des techniques de communication que les animateurs transmettent que la manifestation de ce que la maîtrise de ces techniques transforme dans le rapport à soi et à son couple.

1.4 Mettre à l'épreuve la confiance : le jeu du stylo

Nous avons donc vu qu'à l'occasion des soirées organisées par le CPM ne sont pas seulement transmises des *règles* pour mieux communiquer : ces protocoles pour l'échange, ces règles d'action sont présentés dans le cadre de techniques et de dispositifs pratiques tout à fait singuliers. Sont ainsi mises en place des techniques discursives – présentations synthétiques, mises en scène d'échange, saynètes de crise – qui ont un double effet : d'une part, leur réalisation permet aux animateurs de réactiver des procédures qu'ils sont censés maîtriser, d'autre part, y assister permet aux couples de fiancés ou d'époux de découvrir, non pas des préceptes, mais ce que cela fait de disposer de ces techniques. Cependant, la mise en place de ces techniques discursives n'est pas la seule modalité de transmission de procédures codées pour communiquer. Pour mettre cela en valeur, je voudrais rapidement décrire, à partir de mes notes de terrain, un exercice qui ouvre la soirée « communication dans le couple » à Chambertin.

> Laurent annonce qu'on va faire un jeu. Tous les couples doivent simplement se munir d'un stylo. La règle est la suivante : les fiancés n'ont pas le droit de se parler ; ils doivent maintenir le stylo en le tenant d'un doigt chacun : le stylo ne doit pas tomber. Puis Laurent invite les hommes à se regrouper autour de lui et les femmes à se regrouper autour de Nadine – leur seront alors données des consignes secrètes. Je rejoins le groupe de Laurent : la consigne secrète des garçons est qu'ils doivent tenir le stylo sans le faire tomber, et amener leur fiancée à se diriger vers la croix au fond de la salle. Pendant ce temps, Nadine a donné aux fiancés la même consigne, à l'exception du fait qu'elle leur a demandé de suivre la direction opposée, et de rejoindre le mur opposé à celui où se trouve la croix. Les fiancés ne le savent donc pas, mais ils doivent faire tenir le stylo d'un doigt chacun, ne pas le faire tomber, tout en ayant pour directive d'aller chacun dans un sens différent.
> Une fois les consignes données, les couples se reforment. Ils essaient, sans parler, de s'amener l'un l'autre à faire les bons mouvements, à se déplacer vers le bon endroit[1483]. Pendant l'exercice, les fiancés rient beaucoup et se regardent profondément dans les yeux sans parler. Certains en viennent à échanger un baiser. Puis Laurent invite tout le monde à se rasseoir. Constance prend la parole et demande : « Qu'est-ce qui s'est passé dans ce jeu ? ». On entend des expressions émerger du groupe des fiancés : « communication visuelle », « intensité du regard »[1484].

[1483] Voir Figure 42.

[1484] Extraits de carnet de terrain lors de la soirée communication dans le couple organisée par le CPM de Chambertin, à l'église de Chambertin, en mars 2015.

IMAGE SOUMISE AU DROIT D'AUTEUR

Figure 42 - Mise en place du jeu du stylo. Photographie prise par l'auteur (tous droits réservés)

À l'issue du jeu, Constance – qui discute peu les réponses proposées par les participants, comme si celles-ci ne correspondaient que peu à ce qu'elle attendait – souligne que le stylo matérialise « la relation de couple » des fiancés.

Ici, le jeu ne constitue pas un temps d'acquisition de règles de communication, mais est plutôt un moment où les fiancés mettent à l'épreuve leur capacité à communiquer par d'autres canaux que la parole, testent leur capacité à se comprendre – mise à l'épreuve matérialisée par le stylo, qui peut tomber et montrer les incompréhensions entre les membres du couple. Dans le cadre de la préparation au mariage sont ainsi mises en place des techniques au statut un peu différent de ce que nous avons déjà analysé : il s'agit à la fois de mettre à l'épreuve le couple et de le faire investir différentes manières de chercher à créer de la communication en le mettant dans une situation où les consignes complexes empêchent de procéder selon les modalités habituelles.

2. Une pastorale familiale de plus en plus fondée sur la communication : mieux se connaître et mieux communiquer dans les mouvements spirituels catholiques contemporains

L'importance accordée à la communication se limite-t-elle à l'enceinte du CPM ? Si les animateurs mettent en place de telles activités, mettent en scène des disputes, livrent leurs propres problèmes de couple, cela tient-il au fait qu'ils savent qu'ils auront plus de succès auprès de fiancés un peu éloignés de l'Église que s'ils leur parlaient de Dieu ? Faut-il voir là une stratégie de reconquête auprès d'un public « déchristianisé » ? On serait sans doute tenté de répondre de manière positive à ces questions et d'objecter que les fiancés très

pratiquants, eux, ont une socialisation catholique profonde, qui les conduit à éviter la préparation au mariage CPM pour se tourner vers d'autres mouvements de préparation (Équipes Notre Dame, Équipes C.L.E.R., retraites spirituelles du centre de Manrèse, etc.). Dans cette seconde partie, nous proposons donc de présenter rapidement certaines des activités destinées aux couples mises en place par ces mouvements, associations et centres spirituels catholiques. Ces groupes ne sont certes que peu fréquentés par les couples peu pratiquants : si, tout au long de la préparation CPM, les animateurs les présentent et invitent les fiancés à les rejoindre, il n'en demeure pas moins que cela ne suscite en général que peu de passage à l'acte. Si nous avons pris le parti de présenter ces groupes, c'est pour montrer la proximité entre les activités proposées dans le cadre de la préparation CPM et les techniques mises en place dans ces mouvements qui se définissent eux-mêmes comme « engagés au service d'une relation de couple vivante[1485] ». Deux précisions s'imposent donc. D'une part, il faut rappeler que ces mouvements sont fréquentés par des couples au profil particulier, qui ont eu une socialisation religieuse plus profonde que la plupart des couples rencontrés sur le terrain – et ce, d'autant plus que la plupart de ces préparations sont, à la différence de la préparation CPM, payantes[1486]. L'enjeu pour nous est cependant de montrer que la forme des préparations orientées vers les couples peu pratiquants et celles créées pour les couples très pratiquants est schématiquement la même. D'autre part, il faut aussi souligner que, contrairement aux activités que nous avons présentées dans la première partie, celles que nous allons décrire ici n'ont pas fait l'objet d'une observation directe. Nos descriptions s'appuient ici à la fois sur la présentation qui en est faite à l'occasion des soirées CPM par des animateurs appartenant à ces mouvements (c'est notamment le cas pour les Équipes Notre Dame, pour les Parcours Alpha ou pour Vivre et Aimer), et sur la présentation qu'en proposent leurs sites internet. Comme nous avons développé par ailleurs la présentation de nombreuses activités fondées sur les techniques de communication, nous ne ferons pas ici une présentation exhaustive de l'ensemble des exercices proposés par ces mouvements : nous décrirons certaines activités emblématiques et un souvent différentes de celles que nous avons déjà analysées, et nous laisserons de côté les nombreuses pratiques communes à notre terrain de recherche. À travers cette rapide présentation, nous voudrions donc montrer que l'insistance portée sur les modalités de construction de bonnes situations de communication et les techniques déployées à cet effet ne sont pas un épiphénomène ou une spécificité des paroisses où nous avons travaillé : il s'agit au contraire d'une tendance générale de la pastorale familiale mise en place par l'Église catholique depuis maintenant plusieurs années[1487]. Il s'agit donc d'une tendance aussi générale que centrale – elle est un fondement de toutes les préparations proposées –, ce que met bien en évidence le fait qu'on retrouve, dans tous ces mouvements, l'idée que

[1485] Voir : https://www.vivre-et-aimer.org/.

[1486] Nous avons par ailleurs mis en évidence que le CPM de Gevrey demandait une participation financière aux fiancés, ce qui montre que la préparation au mariage peut ne pas être totalement gratuite.

[1487] Rappelons à ce sujet que le mouvement des Équipes Notre Dame a été fondé à la fin des années 1930 et que la réflexion sur les modalités de communication au sein du couple est donc ancienne (le DSA, présenté au chapitre IV, ayant été créé en 1945 par le père Caffarel).

l'amour, « ça s'apprend[1488] », « qu'un couple, ça se construit[1489] » et qu'« on ne se marie pas parce qu'on s'aime, mais on se marie pour s'aimer[1490] ».

2.1 Un mouvement fondateur : les Équipes Notre-Dame

Nous avons déjà évoqué les Équipes Notre-Dame[1491] : il s'agit de l'un des premiers mouvements spirituels directement orientés vers le couple, et qui se donne pour tâche de « regrouper des couples ayant l'audace de vivre, sans compromis, l'idéal chrétien de l'amour, de la sexualité et du mariage[1492] », développant ce que ses membres fondateurs ont eux-mêmes appelé une « spiritualité conjugale[1493] ». Loin de se focaliser sur la seule relation à Dieu, ce mouvement[1494] part du principe que le travail de la relation de couple est un moyen de se rapprocher de Dieu et insiste donc sur la nécessité d'approfondir l'amour conjugal[1495]. Pour ce faire, les END ont mis en place de nombreux exercices, parmi lesquels le « devoir de s'asseoir » (DSA)[1496], la transmission de règles de vie et la création de ce qu'on pourrait appeler (l'expression n'est pas la leur) un « calendrier de la communication ».

Ce « calendrier de la communication » consiste en la transmission de règles pour organiser un dispositif permettant aux couples de « se retrouver ». Il s'agit de s'obliger à aménager le temps à deux – un peu à la manière de ce que nous avons déjà décrit pour le DSA, mais qui le systématise à toutes les étapes de l'année. Hervé et Louise, animateurs au CPM de Chambertin et par ailleurs membres des Équipes Notre-Dame, présentent toujours ce dispositif aux fiancés à l'occasion des soirées-partage :

> Hervé explique que quand on est un jeune couple il est important de se ménager des temps de dialogue à deux, et il propose d'organiser les choses ainsi. Il faut d'abord un dialogue une fois par jour : cela consiste à prendre cinq minutes par jour pour discuter à deux – il souligne que lui et Louise sont parvenus, pendant 6 ans, à prendre une demi-heure par jour pour discuter entre eux. Il précise que ce ne sont pas les mêmes sujets qui sont abordés quand on parle une fois par jour et une fois par an. Il explique donc qu'ils prennent cinq minutes, chaque jour, après le dîner : il faut qu'il n'y ait ni ordinateur, ni téléphone, ni télévision. Ensuite, il faut un dialogue une fois par semaine. Hervé suggère de faire une promenade par exemple, pour se ménager un temps plus long qui permettra de parler d'autre chose, et d'autres thèmes que ceux abordés dans les discussions quotidiennes. Il faut ensuite un dialogue une fois par mois : ce dialogue, c'est celui du devoir de

[1488] Voir le clip conjugal proposé par les équipes du C.L.E.R : https://www.cler.net/Accompagnement-couples-et-familles/Aimer-ca-s-apprend.

[1489] Voir : www.sainthugues.fr/tag/couples/ ; ou https://www.manrese.com/propositions/reperes-pour-construire-son-couple.

[1490] Voir chapitre V.

[1491] Voir chapitre IV, partie 2.1.

[1492] H. CAFFAREL, *Les Équipes Notre-Dame*, *op. cit.*, p. 7.

[1493] *Ibid.*, p. 13.

[1494] Ce mouvement regroupe aujourd'hui 55 000 couples, d'après les données fournies par son site. (https://www.equipes-notre-dame.fr/article/un-mouvement-de-couples-chr%C3%A9tiens)

[1495] H. CAFFAREL, *Les Équipes Notre-Dame*, *op. cit.*, p. 14.

[1496] Pour une présentation du DSA (devoir de s'asseoir), voir chapitre IV, partie 2.1.

> s'asseoir, pratique mensuelle. Il faut, enfin, un dialogue une fois par an. Il s'agit de prendre un temps plus long, sans les enfants, par exemple un week-end entier. Au cours de ce week-end on peut encore aborder un autre thème par rapport aux discussions quotidiennes, hebdomadaires ou mensuelles. Il s'agira de parler de la marche du couple et de la famille sur le long terme. Cela revient donc à parler des attentes passées et de réfléchir à ce qu'on attend de l'avenir. Ces discussions n'ont lieu qu'à l'oral, pas à l'écrit[1497].

Les techniques transmises aux couples dans le cadre des END sont ainsi des techniques d'organisation et de gestion de la communication qui donnent lieu à la mise en place de dispositifs extrêmement réglés pour échanger : sont ainsi précisés la temporalité et la durée de chaque échange, ses conditions (les enfants doivent être absents, comme toute source de sollicitation extérieure), voire son contenu.

Les équipes Notre Dame ont par ailleurs mis en place les équipes Tandem[1498], destinées aux jeunes couples, mariés ou non, et dirigées par un « vieux couple ». Celles-ci proposent des formations axées sur la communication au sein du couple, selon des modalités similaires à celles que nous avons décrites[1499].

2.2 Se former aux techniques de communication : les équipes C.L.E.R. et le mouvement Vivre et Aimer

Nous avons présenté dans la partie 1.3 de cette annexe les mises en scène du mouvement Vivre et Aimer destinées à l'apprentissage de la communication « en profondeur ». Ce mouvement catholique, créé en Espagne dans les années 1960 sous le nom « Encuentro Matrimonial » et arrivé en France dans les années 1970, propose des formations aux couples pour « Apprendre à mieux vous comprendre ; expérimenter une nouvelle façon de communiquer ; dialoguer en profondeur sur tous les sujets ; redécouvrir la force de votre amour et vous redire "Oui"[1500] ». Pour une somme avoisinant les 230 euros[1501], sont ainsi ouvertes des sessions qui s'articulent autour des thèmes suivants : « L'expression des sentiments ; la connaissance de soi et de l'autre ; l'écoute et la confiance ; la communication en couple ; la sexualité ; la réconciliation dans le couple ; notre engagement ou sacrement de mariage au quotidien ; la place du couple dans la société et dans l'Église » animées par des couples qui témoignent de leur vie quotidienne et orientent la réflexion des participants[1502]. Dans la présentation que le site propose de ces séances, on voit donc que la question de la

---

[1497] Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM chez Hervé et Louise, à Chambertin, en novembre 2014.

[1498] Selon les données de leur site, ce mouvement regroupe 300 équipes et 3000 personnes. (https://equipestandem.org/qui-sommes-nous/)

[1499] Nous renvoyons ici au clip des équipes Tandem, dont la forme n'est pas sans rappeler celle des clips de développement personnel *New Age* et qui présente l'intérêt de renvoyer implicitement à trois techniques de construction du couple que nous avons étudiées dans cette thèse : la découverte et l'expression de ses désirs de la CNV, l'injonction à quitter ses parents et la compréhension des langages de l'amour de chacun. Voir : https://videopress.com/v/jQCJDAwo.

[1500] Voir : https://www.vivre-et-aimer.org/sessions-vivre-et-aimer/comment.

[1501] La participation reste cependant libre, l'organisation ne voulant pas que la dimension financière soit dissuasive : https://www.vivre-et-aimer.org/sessions-vivre-et-aimer/combien-ca-coute.

[1502] https://www.vivre-et-aimer.org/sessions-vivre-et-aimer/comment.

foi est largement secondaire – elle n'oriente qu'un axe de la formation – alors que la réflexion collective sur la communication et la transmission de techniques pour dialoguer est absolument centrale (cinq axes sur huit lui sont consacrés). Il est donc possible d'inférer que ce sont les mêmes techniques que celles présentées en CPM qui sont alors utilisées dans ces formations catholiques.

On retrouve la même dynamique au sein des équipes C.L.E.R., créées en 1968 et rattachées à la Pastorale Familiale. Les soixante-quinze équipes réparties sur la France accompagnent chaque année 60 000 jeunes et 20 000 adultes[1503]. Elles proposent des sessions de deux à quatre jours, animées par des conseillers conjugaux et familiaux, dont les thèmes sont « apprendre à écouter », « vivre en couple aujourd'hui », « aimer mieux », « communiquer en couple », « le couple face à la retraite », et « parler affectivité et sexualité avec les jeunes ». Sur leur site, les équipes décrivent les formations proposées à partir de syntagmes qui ne sont pas sans rappeler ceux mobilisés par le mouvement Vivre et Aimer et qui montrent que le contenu des séances est très proche. Ainsi, le module « apprendre à écouter » propose de découvrir « les différentes attitudes d'écoute selon E. Porter et la place toute particulière de la compréhension empathique et de l'écoute selon Carl Rogers », et propose comme méthode pour y parvenir des « exposés en alternance avec des ateliers pratiques, des mises en situation, des analyses de cas[1504] ». Le module « communiquer en couple » oriente son contenu autour de cinq axes : « Sortir du dilemme : "s'énerver" ou "se taire". S'EXPRIMER sans blesser : le MESSAGE "Je". S'ÉCOUTER sans se juger : l'ÉCOUTE ACTIVE. DIALOGUER sans se disputer : les ACCORDS. ÊTRE HEUREUX ensemble », et ce, autour d'« exercices sur des mises en situation du couple[1505] ». On voit que, de nouveau, il n'est presque jamais question de catéchèse ou de Dieu : dans les formations catholiques proposées au couple, le thème de la communication est central et irrigue les techniques déployées pour les époux qui sont pourtant les plus pratiquants.

2.3 Manger ensemble : les Parcours Alpha

Un module de développement du couple est régulièrement proposé aux fiancés lors de leur préparation CPM : les Parcours Alpha, association créée en 2000. Cette association propose un parcours tout à fait particulier, dans la mesure où elle s'articule autour du partage de plusieurs repas[1506]. Sur leur site, les questions qui sont présentées comme fondatrices du parcours ne laissent planer aucune ambiguïté : le thème central est celui de la communication[1507]. Le parcours implique un cycle de sept soirées, où les couples prennent un temps pour eux et dînent en tête à tête, avant qu'un couple animateur ne présente un exposé sur un thème relatif aux questions présentées. Puis est organisé un temps d'échange à deux : les membres

[1503] https://www.cler.net/Nous-connaitre/Nos-Equipes.

[1504] https://www.cler.net/Formation/Formation/Modules/Ecoute-A-Sensibilisation-a-l-ecoute.

[1505] https://www.cler.net/Accompagnement-couples-et-familles/Le-cler-propose/Communiquer-en-couple.

[1506] S'il existe un Parcours Alpha destiné aux couples, le même format est proposé pour d'autres types de publics : les jeunes, les parents, les professionnels, etc.

[1507] Les questions sont les suivantes : « Comment mieux communiquer en couple ? Comment mieux se comprendre et s'aimer ? Comment mettre en place des moments de qualité ? » (Voir : https://www.parcoursalpha.fr/couple) On voit qu'on retrouve ici les syntagmes des langages de l'amour, présentés dans le chapitre V.

du couple sont invités à ouvrir une discussion à partir de ce qu'ils viennent d'entendre et sont amenés à se poser des questions à partir d'une trame qui leur est proposée par un manuel qui leur a été remis en début de parcours. Si ces parcours sont directement en lien avec une église locale, y sont donc plutôt mis en place des dispositifs pratiques permettant de développer ses échanges plutôt qu'une catéchèse.

Le format proposé par ces séances n'est pas sans rappeler celui développé par les CPM dans les cadres de journée ou soirée des mariés de l'année ou des journées de préparation de la cérémonie[1508] : il s'agit de mettre en place des repas destinés à produire une atmosphère plus conviviale et de créer les conditions d'une interlocution en même temps qu'on transmet des techniques de dialogue et d'échange.

2.4 Apprendre à prier ensemble : les centres jésuites de Manrèse et de Saint-Hugues

Pour franchir un pas supplémentaire dans cette présentation, nous voudrions maintenant présenter deux centres jésuites d'inspiration ignatienne, le centre de Manrèse et la maison de Saint-Hugues. Si la seconde est plus confidentielle, le premier est régulièrement évoqué par les animateurs et très connu des pratiquants catholiques. Il s'agit d'un centre spirituel de la Compagnie de Jésus, qui propose des retraites et des formations – celles-ci pouvant concerner des individus voulant recevoir une formation en théologie, des couples ou des religieux – et qui accueille chaque année 3500 personnes[1509]. Les formations proposées aux couples s'appellent « vivre sa foi en couple[1510] » et, par contraste avec les modules décrits dans les précédentes sous-parties, proposent d'allier plus directement la vie conjugale avec la question de la foi. Dans ce cadre, il est notamment question d'apprendre à prier ensemble et à se pardonner. On retrouve ici des motifs qui semblent plus directement inspirés de la vie chrétienne, et qui peuvent prendre différentes modalités en fonction du degré d'avancement des couples dans la pratique catholique – mais qui sont toujours envisagés sous l'angle de la réflexion à deux, de la mise en place de temps d'échange et de la nécessité d'acquérir des techniques pour parvenir, dans les situations de crise, à se demander pardon[1511].

Le centre Saint-Hugues s'inspire lui aussi de la pédagogie d'Ignace de Loyola, et propose des temps de retraite spirituelle. Il propose un parcours appelé « Pulse Couple[1512] » – nom qui ne dissimule pas ses inspirations anglo-saxonnes et issues du développement personnel – où sont proposés des apprentissages des modalités concrètes de la prière en couple. Il s'agit donc de transmettre des techniques pratiques pour apprendre, au cours d'un week-end, à s'engager dans une prière conjugale.

[1508] Voir annexe 8.

[1509] https://www.manrese.com/manrese/qui-sommes-nous.

[1510] https://www.manrese.com/propositions/vivre-sa-foi-en-couple.

[1511] https://www.manrese.com/propositions/reperes-pour-construire-son-couple.

[1512] http://www.sainthugues.fr/retraite_a_vivre_en_famille_09_11_2018-2/.

2.5 Les retraites : l'exemple des Serviteurs de Jésus et de Marie d'Ourscamp

Si nous ne l'avons pas encore évoqué tout au long de cette partie, les différents mouvements de conjugalité catholiques présentés ici proposent tous des « retraites », c'est-à-dire des temps destinés à s'isoler de la vie quotidienne pour s'engager dans des activités de réflexion et de prière. La retraite est ainsi la modalité privilégiée du catholicisme pour mettre en forme les formations proposées.

C'est notamment le type de pratique que proposent les Serviteurs de Jésus et Marie d'Ourscamp, communauté de religieux catholiques fondée par le père Lamy[1513]. Cette communauté propose aux jeunes couples des retraites pour apprendre à dialoguer ou pour faire de la vie conjugale un « chemin de sainteté ». Si nous prenons cet exemple c'est qu'il est à notre sens particulièrement parlant : alors même que les Serviteurs de Jésus et Marie d'Ourscamp sont une communauté de religieux consacrés devenus frères, ils organisent leurs retraites de couple autour de préceptes et de techniques de communication rendus manifestes par les supports qu'ils mettent à disposition sur leur site[1514]. Ils apprennent ainsi aux couples à discerner différents niveaux de communication, à acquérir des techniques pour échanger, ou à se poser des questions pour déterminer à deux la nature du « nous » qu'ils représentent. On retrouve donc ici l'ensemble des modalités de questionnements ainsi que les supports proposés par le CPM – lien qui est d'ailleurs explicitement fait puisque la communauté rappelle sur son site que les questionnaires mis à disposition pour les couples ont été élaborés par une équipe CPM.

On voit ainsi que les modalités de construction du couple proposées en CPM et décrites tout au long de cette thèse traversent l'ensemble des formations catholiques et ne tirent pas leur forme particulière de la nécessité de faire revenir vers l'Église des couples qui en seraient éloignés : ce sont les mêmes modalités d'activités qui sont proposées, dans les mouvements spirituels, aux couples qu'on pourrait qualifier de « pieux ».

3. Créer des techniques de communication : des références transversales

Nous avons voulu mettre en évidence dans cette annexe l'importance accordée par l'Église à la construction de la conjugalité et, plus principalement, à une construction du couple passant par la transmission de techniques de communication. Il apparaît que les techniques de soi mises à disposition des couples par l'Église sont largement des techniques discursives, des activités pratiques où les sujets investissent certaines modalités d'interlocution tout en reconfigurant leur mode d'être. Ainsi, les fiancés ou

[1513] https://www.serviteurs.org/-La-communaute-.html.

[1514] Voir par exemple : https://www.serviteurs.org/Dialoguer-en-couple.html ou https://www.serviteurs.org/Parcours-pour-se-preparer-au-mariage.html.

les époux apprennent *en même temps* les modalités d'une expression de leurs désirs et à s'envisager et se ressaisir comme êtres ayant des désirs profonds ; ils découvrent *dans un même mouvement* qu'il est possible de construire un dispositif rigoureux pour échanger en couple et qu'un couple doit « prendre du temps pour lui ». Ce ne sont donc pas seulement des préceptes qui sont transmis aux couples : dans la mesure où les dispositifs dans lesquels ils s'engagent sont, à proprement parler, des techniques de soi, ils n'acquièrent ni un savoir théorique ni un savoir pratique, mais bien plutôt une modalité d'expérience, c'est-à-dire une procédure d'action qui implique en même temps une certaine description de soi et donc une certaine manière de se rapporter à soi.

De cette étude des dispositifs de construction du couple mis en place dans les mouvements ou groupes catholiques ressort aussi un fait saillant : qu'il s'agisse des CPM – plutôt tournés vers les couples éloignés de l'Église – ou des mouvements spirituels destinés aux couples les plus pratiquants, on voit qu'ils mettent en place des activités similaires et s'inspirent des mêmes références. En effet, d'une formation à une autre, d'une retraite à une autre, on retrouve toujours les mêmes syntagmes (écoute, empathie, langage d'amour, besoins, désirs, etc.), les mêmes manières de formuler les problèmes (communiquer en profondeur, apprendre à exprimer ses émotions et ses besoins, découvrir le langage d'amour de l'autre, etc.) et les mêmes types d'exercices (mises en situation d'échange, exercices fondés sur la confiance, apprendre à pardonner, etc.). À travers ces références implicites ou explicites (de nombreux groupes citent explicitement les modèles de communication sur lesquels ils s'appuient), on peut dresser un panorama des sources fondamentales de ces mouvements catholiques. Trois figures s'y détachent : Gary Chapman, Marshall Rosenberg et Carl Rogers. Nous voudrions, à titre de conclusion, rapidement présenter ces auteurs et leurs méthodes, et préciser les manières dont ils sont mobilisés aujourd'hui. Cela nous permettra de mettre en valeur que ces sources ne sont pas proprement catholiques – ni même chrétiennes – et irriguent aujourd'hui de nombreux champs de la vie sociale.

3.1 Carl Rogers et la communication empathique

Source importante des autres auteurs que nous allons présenter, Carl Rogers est un psychologue américain qui a insisté sur l'importance de la communication empathique. Initialement, Rogers aborde la question de l'empathie autour d'une problématique particulière – la relation du psychothérapeute vis-à-vis de son patient. Dans ce cadre, il définit l'empathie comme une manière de répéter ou reformuler les idées essentielles de son patient pour lui montrer que l'on comprend la situation depuis sa perspective. Ce n'est que progressivement que cette réflexion sur la communication empathique s'est étendue hors du simple questionnement sur la relation thérapeutique, vers les champs de la pédagogie, des relations matrimoniales ou de la résolution des conflits[1515].

[1515] C. ROGERS, *Réinventer le couple*, Paris, Robert Laffont, 1974.

3.2 Marshall Rosenberg et la communication non violente

C'est notamment Marshall Rosenberg qui a participé à étendre les méthodes de Rogers hors du domaine de la thérapie. Ce psychologue américain est le fondateur de la méthode de Communication Non Violente (CNV). Cette méthode a progressivement conduit au développement d'une école, si bien que sont aujourd'hui proposées de nombreuses formations à la CNV. Y est enseigné un « processus » en quatre étapes, dont de nombreux éléments sont réutilisés dans les pratiques que nous avons décrites dans la première partie de cette annexe, et que nous présenterons ici succinctement, pour que les proximités avec les techniques du CPM soient clairement visibles. Ces processus se fondent sur une représentation des individus qui est au cœur de la présentation de Constance que nous avons décrite dans la partie 1.1 : il s'agit de décrire les individus comme composés de quatre parties (tête, cœur, ventre, jambes), chacune étant associée à un type d'attitude (observation, sentiment, besoin, demande). En Figure 43, nous reproduisons une représentation de cette anthropologie de la CNV, qui est la source explicite des schémas que nous avons observés sur notre terrain. La démarche proposée par la CNV consiste à relier les quatre « fondements » : il s'agit d'apprendre à exprimer le sentiment inspiré par l'observation d'une situation quelconque, et ce, en étant capable de l'associer à ses besoins et de formuler des demandes. De ce point de vue, la CNV se présente explicitement comme une méthode permettant de travailler sa disposition à l'empathie, à « l'écoute profonde » et à « l'auto-empathie ».

Une fois présenté ce modèle, les animateurs CNV proposent dans leurs formations différents exercices. Le premier consiste à « décrire sans interpréter » : sont proposées des photographies de personnes mimant des expressions faciales et, à partir de l'observation de ces images, les participants doivent choisir la phrase qui les décrit le mieux. Certaines mobilisent des sentiments (« cet homme a l'air en colère »), d'autres sont purement descriptives (« c'est un homme habillé d'une chemise »). Une fois la phrase choisie, les participants doivent relever, dans cette formule, tous les mots qui reposent sur un jugement ou une évaluation et pas seulement une observation. À l'issue de l'exercice, on leur explique que cela leur permet de réaliser qu'il est extrêmement difficile d'assister à une situation ou de regarder quelqu'un sans produire des interprétations ou des jugements intuitifs. Cette mise en pratique est donc destinée à opérer une prise de conscience que lorsqu'on communique avec l'autre, on lui attribue des sentiments qu'il ne possède pas vraiment[1516].

[1516] Cette manière d'encoder l'exercice est donc extrêmement similaire à ce que nous avons déjà décrit à propos des exercices sur les langages de l'amour. Voir notamment : chapitre V, partie 2.2.

IMAGE SOUMISE AU DROIT D'AUTEUR

Figure 43 - Les quatre étapes du processus de la CNV. Image d'Isabelle Padovani. Source : https://fr.wikipedia.org/wiki/Communication_non_violente#/media/File:Les_4_%C3%A9tapes_du_processus_de_la_CNV.jpg

S'il existe des exercices obligeant à adopter une attitude réflexive sur la manière dont on se rapporte au comportement de l'autre, il en existe de nombreux autres plus directement orientés sur la manière dont on se rapporte à soi, et plus précisément sur les modalités par lesquelles on peut et on doit apprendre à cerner ses besoins et ses sentiments. Est par exemple proposée une activité où sont mis à disposition des participants de petites vignettes colorées sur lesquelles sont inscrites des émotions (voir Figure 45). Par ailleurs, à côté, deux arbres sont dessinés côte à côte sur une feuille – le premier a les branches ouvertes vers le haut (et est présenté comme matérialisant les besoins satisfaits), les branches du second sont vers le bas (il représente les besoins non satisfaits). Les participants sont alors invités à prendre des feuilles avec les noms d'émotions, à les lire, à présenter le sentiment, et décider s'il est éprouvé quand les besoins sont satisfaits ou non satisfaits – puis à coller le petit papier sur la branche correspondante. Le même type d'exercice est proposé avec cette fois des petites cartes des mots renvoyant à des besoins (voir Figure 44) ; on invite alors les participants à les piocher, et à « se connecter » au besoin coïncidant. Ils doivent alors se demander et raconter à quels moments ils ressentent ce besoin, sous quelle forme il se manifeste, comment il est possible de le satisfaire.

Etonné	Comblé
Joyeux	Surpris
Confiant	Désorienté
Content	Amoureux
Optimiste	Plein d'énergie

Figure 45 - Exemple de vignettes où sont proposées des émotions. Schéma de l'auteur

Besoin d'apprendre	Besoin d'ordre	Besoin de sincérité
Besoin de protection	Besoin de réassurance	Besoin d'acceptation
Besoin de rire	Besoin d'autonomie	Besoin de célébration

Figure 44 - Exemple de vignettes où sont proposés des besoins. Schéma de l'auteur

On voit donc qu'il existe de nombreux « jeux » mis en place pour apprendre à revenir vers soi, à saisir des affects flous ou indéterminés en les associant à des catégories précises, à chercher à les mettre en mots et à les rendre visibles ou clairs. Ces jeux s'articulent ainsi à un exercice de mise en scène où les participants, exactement comme au CPM, doivent construire de petites saynètes à deux, où l'un des protagonistes adopte la posture du chacal, et l'autre de la girafe – le premier incarnant la posture de la critique, la seconde de l'empathie. Ce dispositif peut passer par l'utilisation de médiations – des marionnettes (voir Figure 46), ou le port « d'oreilles de girafe » ou « d'oreilles de chacal » qui doivent être tournées vers l'autre ou vers soi en fonction de si l'on doit jouer la critique ou l'empathie envers soi-même ou envers les autres.

IMAGE SOUMISE AU DROIT D'AUTEUR

Figure 46 - Marshall Rosenberg présentant la CNV en 1990. Image de Etan J. Tal. Source : https://fr.wikipedia.org/wiki/Communication_non_violente#/media/File:MarshallRosenberg1990.jpg

Les techniques de CNV sont très régulièrement mobilisées en CPM, que ce soit parce que les animateurs sont eux-mêmes membres d'un groupe de formation ou parce qu'ils en ont entendu parler lors de leur propre formation diocésaine.

3.3 Gary Chapman et la communication de l'amour

Gary Chapman, que nous avons longuement évoqué dans la partie 2 du chapitre V, est systématiquement convoqué dans les mouvements catholiques. Ce pasteur baptiste est conseiller conjugal et un conférencier dont la sphère de spécialisation est le mariage. Sa théorisation des cinq langages de l'amour a fait l'objet d'un best-seller – *Les 5 langages de l'amour* – qui a donné lieu à plusieurs rééditions – parmi lesquelles *Au cœur des 5 langages de l'amour*, déjà cité. Sa typologie des langages de l'amour est convoquée non seulement dans le contexte catholique ou chrétien, mais aussi, de manière plus générale, dans des sphères de plus en plus étendues de la société – de nombreuses revues en ligne ou radios proposent ainsi de réaliser des tests pour découvrir son langage de l'amour[1517] et des *youtubeurs* spécialisés dans le décryptage de l'actualité l'évoquent, non de manière critique, mais comme une théorie décrivant l'amour[1518].

3.4 Des auteurs issus de la sphère du développement personnel

Il apparaît ainsi que la majorité des activités créées par les mouvements catholiques pour construire le couple s'inspire d'un corpus textuel et théorique issu d'un domaine où se côtoient conseil conjugal laïc et problématiques religieuses, développement personnel et apprentissage de stratégies de communication. Les techniques de construction du couple que nous avons décrites dans ce travail font l'objet de nombreux emprunts à la psychothérapie, au conseil conjugal et au développement personnel. Ainsi, la communication empathique aujourd'hui évoquée en CPM a été créée par Rogers dans le cadre d'une réflexion sur les relations entre le thérapeute et son patient ; Rosenberg insiste régulièrement sur le fait que la CNV peut fonctionner au sein du couple, mais représente un atout pour l'approfondissement des relations familiales, amicales ou professionnelles ; le livre de Chapman est aussi utilisé par certains parents pour repenser la communication avec leurs enfants. L'étude de ces sources, des techniques qu'elles proposent et des types d'activités pratiques qu'elles irriguent dans les mouvements catholiques permet ainsi de constater que la « construction » ou la constitution réflexive du couple catholique comme tel implique aujourd'hui de nombreuses techniques qui n'ont rien de proprement « catholique » et qui empruntent leur forme au développement personnel, à la thérapie et au conseil conjugal. Cela permet par ailleurs de prendre acte du

[1517] Voir par exemple : https://www.bibamagazine.fr/culture/livres/les-5-langages-de-l-amour-et-vous-quel-est-le-votre-13237 ; https://test.psychologies.com/tests-couple/tests-amour/quel-est-votre-langage-amoureux ; http://www.europe1.fr/emissions/antidote/quel-langage-de-lamour-parlez-vous-3572522.

[1518] La web-série "Et tout le monde s'en fout" qui dit explicitement proposer, pour chaque épisode, l'analyse, la critique et l'illustration d'un thème a ainsi consacré un épisode aux langages de l'amour : https://www.youtube.com/watch?v=qG_dmDEw50w&feature=share.

fait que le type d'interaction ou le « mode d'être » que désigne aujourd'hui le terme de « communication » est fondamentalement intriqué à un ensemble de techniques de soi fondées sur la réflexivité et la saisie de soi comme être de besoins et de sentiments. On observe ainsi une tendance générale contemporaine qui oriente, dans des pratiques réglées, un retour à soi où le sujet apprend à se saisir comme moi profond devant exprimer des affects mal connus ou refoulés. Le « soi » ainsi produit ne coïncide ni avec le « soi » antique, ni avec le « soi » chrétien, ni avec le « culte du soi californien » décrits par Foucault, mais fournit une piste pour une réflexion plus large sur les techniques de soi contemporaines et la formation d'une réflexivité orientée vers la recherche d'un moi profond devant être exprimé.

ANNEXE 13

Présentation et discussion du concept foucaldien d'hétérotopie

Lorsqu'on s'intéresse aux logiques de spatialisation qui organisent le déroulement du mariage[1519], le concept d'hétérotopie semble à première vue constituer une grille d'analyse particulièrement opérante. En effet, nous avons montré que la célébration du mariage est associée à la construction d'un espace-temps qui se caractérise par son hétérogénéité ou sa différence par rapport à l'espace-temps du quotidien. Or, comme le souligne Philippe Sabot, le concept d'« hétérotopie » est précisément utilisé par Foucault pour désigner « un certain type de lieux situés dans l'espace qualitativement différencié du vécu individuel et social[1520] ». Sous cet aspect, le concept apparaît comme un candidat idéal pour construire une analyse des espaces rituels : il semble s'appliquer sans difficulté aux cas que nous avons étudiés et leur être particulièrement approprié. Pourquoi, dès lors, ne pas avoir proposé d'envisager les espaces rituels comme des hétérotopies ? Dans cette annexe, nous nous proposons d'apporter quelques éléments de réponse, en rappelant d'abord la manière dont Foucault construit cette notion et en indiquant quelles sont ses limites d'un point de vue heuristique.

1. Présentation des principes de l'hétérotopologie

Dans sa conférence « Des espaces autres », Foucault définit les hétérotopies comme des « emplacements » ayant la particularité « d'être en rapport avec tous les autres emplacements, mais sur un mode tel qu'ils suspendent, neutralisent ou inversent l'ensemble des rapports qui se trouvent par eux, désignés, reflétés ou réfléchis[1521] ». L'hétérotopie doit ainsi être comprise comme un *emplacement* – c'est-à-dire un espace défini non pas par sa localisation ou un système de coordonnées géographiques permettant de déterminer une position unique, mais par les relations qu'il entretient à d'autres lieux[1522] – et, plus encore, comme un emplacement qui, dans le rapport qu'il entretient aux autres, *neutralise* ces derniers. Parce que l'hétérotopie se donne comme un « contre-emplacement[1523] », position spatiale singularisée par la manière

[1519] Voir Chapitre VIII.

[1520] P. SABOT, « Langage, société, corps. Utopies et hétérotopies chez Michel Foucault », *op. cit.*, p. 7.

[1521] M. FOUCAULT, « Des espaces autres », dans *Dits et écrits, 1954-1988. II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1574.

[1522] La distinction élaborée par Foucault entre « localisation » d'une part et « emplacement » d'autre part trouve des échos dans les études géographiques, comme chez Augustin Berque, qui distingue la spatialité comme *topos* – où le lieu est défini par ses coordonnées géographiques dans l'espace continu et absolu de la sphère terrestre – et la spatialité comme *choras*, où l'attention se porte sur les liens entre emplacement, lieu et ce qui s'y trouve, et où les lieux se définissent les uns par rapport aux autres. (A. BERQUE, *Écoumène : introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2000) Sur ce point, voir J. MOREL et D. LE ROUX, « L'espace, acteur du mariage », *op. cit.*

[1523] M. FOUCAULT, « Des espaces autres », *op. cit.*, p. 1574.

dont elle contraste avec d'autres lieux, elle est en même temps un espace dans lequel « tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés[1524] », c'est-à-dire à partir duquel le point de vue sur les emplacements du quotidien s'inverse. En ce sens, l'hétérotopie doit être comprise à la fois comme un objet spatial – un lieu –, mais aussi comme déterminant une *perspective sur* – et donc une position du sujet. Une des caractéristiques essentielles de ce concept tient donc à ce qu'il ouvre la voie à une compréhension de l'espace, non plus comme cadre ou structure de l'expérience, mais bien comme expérience à part entière. Sous cet aspect, parler d'hétérotopie, c'est s'intéresser à l'espace sous l'angle des relations qu'il entretient nécessairement à la temporalisation et à la subjectivation. L'hétérotopie est donc définie par Foucault comme une certaine altérité spatiale qui, en tant que telle, organise une certaine temporalisation et est facteur de transformation subjective. On peut d'ailleurs synthétiser les six principes fondateurs de l'hétérotopologie autour de cette triple articulation.

Le concept d'hétérotopie désigne en effet un type de lieu présentant la caractéristique de ne pouvoir tirer son sens que de sa mise en relation avec les espaces de vie ou « espace réel[1525] », qu'il participe à isoler, qualifier, déterminer comme tels (deuxième, troisième et sixième principes[1526]). Le second principe rappelle en effet que la fonction de l'hétérotopie dépend de la société dans laquelle elle s'inscrit, montrant que son sens n'émerge qu'à l'aune de sa mise en rapport avec un espace du quotidien et les normes qu'il incarne[1527]. De manière similaire, le sixième principe met en évidence que la fonction de l'hétérotopie consiste entre autres à créer une nouvelle perspective sur l'espace dit réel, en fonctionnant comme un contrepoint à partir duquel le sens de l'espace quotidien change[1528]. Enfin, le troisième principe rappelle que l'« hétérotopie a le pouvoir de juxtaposer en un seul lieu réel plusieurs espaces […] incompatibles[1529] » ce que Foucault exemplifie en soulignant que cinéma et théâtre sont des hétérotopies de ce point de vue. Parce qu'elle met en coprésence ou en relation des éléments appartenant à plusieurs sphères de vie hétérogènes, l'hétérotopie participe à les distinguer, à créer une différence entre l'espace et le temps de la quotidienneté et ceux qui lui échappent. De ce point de vue, il apparaît donc que Foucault définit l'hétérotopie comme un emplacement à partir duquel on adopte nécessairement un point de vue externe sur l'espace du quotidien : être dans une hétérotopie revient à être dans un lieu d'où l'espace vécu ne peut plus être investi en première personne mais fait l'objet d'une observation en troisième personne. C'est donc un emplacement ou une position qui crée de la réflexivité sur l'espace habituellement vécu.

[1524] *Id.*

[1525] *Ibid.*, p. 1580.

[1526] Foucault met en évidence que cinéma et théâtre constituent de ce point de vue des hétérotopies. En ce sens, parce qu'elle met en coprésence des éléments appartenant à plusieurs sphères de vie hétérogènes, l'hétérotopie participe à les distinguer, et à créer une frontière entre l'espace représenté et l'espace représentant, entre l'espace et le temps de la quotidienneté et ceux de la performance et de l'événement.

[1527] M. FOUCAULT, « Des espaces autres », *op. cit.*, p. 1576.

[1528] *Ibid.*, p. 1580.

[1529] *Ibid.*, p. 1577.

En même temps, le concept désigne l'articulation entre un espace et une modalité d'existence : en associant les hétérotopies à la crise ou à la déviation dans le premier principe[1530], Foucault les définit à partir d'une certaine rupture par rapport au temps – la crise désigne en effet un *moment* de rupture, un *changement* – et par rapport à la norme – la déviation ne se caractérisant que par rapport à un ordre établi[1531]. L'hétérotopie désigne ainsi un espace matérialisant une différence ou une rupture et donc un espace dont l'investissement fait agir un changement ou une transformation qui correspondent aussi à un découpage du temps. Cela est particulièrement palpable dans les quatrième et cinquième principes. Le quatrième principe associe les hétérotopies à des scissions ou des découpages temporels, que Foucault nomme des « hétérochronies[1532] ». Le cinquième principe insiste sur le fait que l'hétérotopie est à la fois ouverte et difficilement pénétrable, ce qui revient à la définir à partir de sa propension à construire un ailleurs dont l'accès est conditionné au passage de certains seuils ou à la réalisation d'actions liminaires[1533]. En ce sens, l'hétérotopie doit être pensée comme un espace favorisant la réflexion et la prise de distance sur les espaces vécus[1534] – et donc leur réinvestissement à nouveaux frais –, et rendant ainsi possible un changement de point de vue sur les conditions de sa vie quotidienne qu'on peut qualifier d'événement et qui marque donc une rupture temporelle. C'est un espace qui, fondamentalement, détermine la forme d'une « *expérience*[1535] ».

2. Limites d'une application du concept d'hétérotopie à l'espace rituel

Parce que c'est un concept qui permet de décrire des lieux qui présentent la particularité de ne pas être de simples cadres pour l'expérience, mais de constituer des emplacements qui déterminent l'investissement d'un point de vue inédit sur l'espace et la vie quotidiens, l'hétérotopie semble pouvoir s'appliquer de manière particulièrement féconde à la spatialisation rituelle. Les espaces associés au mariage présentent en effet trois caractéristiques principales. D'abord, du point de vue de leur architecture et de leur

[1530] *Ibid.*, p. 1576.

[1531] Le premier principe nous semble néanmoins être critiquable. Il repose en effet sur une opposition entre sociétés « dites "primitives" » et sociétés contemporaines, qui nous paraît devoir être déconstruite : la distinction entre crise et déviation relève moins de l'opposition que de la complémentarité – les situations de crise demeurant nombreuses (et associées à des espaces tout à fait particuliers) dans les sociétés contemporaines, et les formes de déviation étant elles aussi explicitement associées à des gestions de l'espace dans des sociétés dites « primitives ».

[1532] M. FOUCAULT, « Des espaces autres », *op. cit.*, p. 1578.

[1533] *Ibid.*, p. 1579.

[1534] Comme le souligne Philippe Sabot, les hétérotopies sont « des emplacements situés dans l'espace général de notre expérience, affectés donc d'une certaine réalité matérielle, mais creusant aussi l'évidence de l'espace vécu jusqu'à en contester l'usage ordinaire. » (P. SABOT, « Langage, société, corps. Utopies et hétérotopies chez Michel Foucault », *op. cit.*, p. 8)

[1535] « L'hétérotopie, par conséquent, ne résulte pas seulement d'un certain découpage de l'espace vécu et social. Elle définit, au sens fort du terme, une *expérience*, c'est-à-dire la trajectoire d'un devenir individuel ou collectif en tant qu'elle s'articule à un déplacement topologique. » (*Ibid.*, p. 10)

esthétique, ils incarnent des lieux complexes, juxtaposant « en un seul lieu réel plusieurs espaces[1536] », l'espace imaginaire et mythique du chronotope et l'espace vécu et traversé à l'occasion du week-end. Par ailleurs, du point de vue du parcours qu'ils dessinent, ils constituent un espace à la fois pénétrable – en droit, les espaces du mariage sont fondamentalement ouverts –, et isolé – le parcours labyrinthique et non itérable que constitue le rituel rendant impossibles le retour aux activités quotidiennes et le réinvestissement de l'espace du mariage une fois celui-ci achevé. Enfin, le mariage crée une rupture avec le « temps traditionnel[1537] », en donnant forme à un espace différencié, construit autour de trajets et de points d'ancrage, qui organise une scansion du temps particulière, tranchant avec le temps du quotidien. Sous ces trois aspects, les espaces du mariage, comme les hétérotopies, permettent de comprendre comment une spatialisation singulière peut participer au découpage du temps mais aussi à l'actualisation de transformations subjectives : leurs caractéristiques spatiales singulières font en effet des lieux rituels des contrepoints à partir desquels la perspective sur la vie quotidienne est modifiée.

Pourtant, si le concept d'hétérotopie semble facilement associable à l'espace du mariage, il faut, à notre sens, se garder de l'appliquer tel quel à cet objet singulier. Une première raison tient au fait que si ce concept semble si aisément superposable aux logiques de la spatialisation rituelle, cela tient moins aux caractéristiques internes à cette dernière qu'à l'extension du premier. Un aperçu des usages contemporains de la notion d'hétérotopie[1538] montre en effet que celle-ci est aujourd'hui appliquée à des réalités multiples. Une telle utilisation du concept ne nous semble pas accidentelle : elle est un effet de la formulation de sa définition. La caractérisation des hétérotopies autour de six principes génère en effet une sorte de flou. Ceux-ci fonctionnent-ils comme des critères autonomes ou faut-il, pour qu'on puisse parler d'hétérotopie, que le lieu réponde à ces six principes ? La question est laissée en suspens par Foucault, dont les exemples tendent d'ailleurs à indiquer que, sous certains aspects des lieux peuvent fonctionner comme des hétérotopies et ne pas l'être sous d'autres aspects. Le cas du village de vacances est parlant de ce point de vue : s'il est, selon Foucault, un exemple d'hétérotopie selon le quatrième principe, on peut douter qu'il le soit du point de vue du premier principe – à moins d'envisager la notion de « déviation » en un sens tellement large qu'elle lui ferait perdre toute fonction descriptive. Si on adopte une approche fractionnée de la notion d'hétérotopie, alors il semble possible de dire que la plupart des espaces – le métro habituellement fréquenté, l'école quotidiennement traversée ou encore l'église régulièrement visitée – peuvent, en fonction des rôles qu'on leur fait ponctuellement jouer, devenir des hétérotopies.

Le flou est renforcé par le statut épistémologique de chaque principe : le premier principe, selon lequel « il n'y a probablement pas une seule culture au monde qui ne constitue des hétérotopies[1539] », est un

[1536] M. FOUCAULT, « Des espaces autres », *op. cit.*, p. 1577.

[1537] *Ibid.*, p. 1578.

[1538] On peut trouver une illustration de la diversité des applications possibles de ce concept dans le programme du colloque international « Espaces et moments autres. Hétérotopies : concepts, terrains et usages », qui s'est tenu à l'Université Paris Nanterre en juin 2015. À cette occasion, ont été envisagés comme hétérotopies des espaces aussi hétérogènes que les lieux de festival, les jardins d'enfants, les prisons, les communautés néo-rurales ou les aires d'autoroutes.

[1539] M. FOUCAULT, « Des espaces autres », *op. cit.*, p. 1575.

principe général, qui décrit moins la nature de l'hétérotopie qu'il n'affirme son existence. D'autres principes décrivent moins l'hétérotopie que sa plasticité – comme le second principe qui affirme qu'une hétérotopie « a un fonctionnement précis[1540] » mais que celui-ci peut varier en fonction des cultures. D'autres principes rendent enfin palpable une difficulté fondamentale de la conférence de Foucault : l'hétérotopie qualifie-t-elle un type d'espace ou une fonction de l'espace ? Si les hétérotopies désignent, par exemple, « des lieux privilégiés, ou sacrés, ou interdits, réservés aux individus qui se trouvent, par rapport à la société, et au milieu humain à l'intérieur duquel ils vivent, en état de crise[1541] », faut-il imaginer que ces lieux tirent leur caractère hétérotopique des catégories d'individus qui y sont placés – individus déviants ou en crise –, ou ces espaces ont-ils des propriétés singulières qui justifient qu'on y affecte certains individus plutôt que d'autres, et qui auraient ensuite des effets sur les expériences qu'ils sont susceptibles d'y vivre ? Pour le dire autrement : l'hétérotopie est-elle, au sens fort, une réalité *spatiale*, c'est-à-dire un espace ayant des propriétés singulières qui participent à organiser et informer la manière dont il est investi et dont est alors transformé le rapport aux autres espaces, ou est-il une fonction *sociale* qui n'est que secondairement associée à certains lieux – et que tous peuvent, en droit, incarner ?

Le statut épistémologique des critères définitionnels, ainsi que leur généralité, rendent finalement possible la qualification d'une multitude de lieux en hétérotopie, comme le souligne Philippe Sabot en évoquant une « notion un peu "fourre-tout"[1542] » ou encore Arun Saldanha qui souligne la dimension « confuse » du concept[1543]. Pour cette raison, il nous semble finalement peu heuristique de mobiliser tel quel un concept dont l'extension peut parfois parasiter la dimension explicative. La conceptualité foucaldienne gagnerait à notre sens à être l'objet d'un approfondissement, d'une spécification, d'une réflexion critique plutôt qu'à être seulement appliquée[1544]. Cela explique que nous ayons pris le parti de ne pas la mobiliser pour analyser la spatialité rituelle : le flou définitionnel associé à la notion faisait courir le risque d'aboutir à une confusion entre spatialité rituelle et hétérotopie, comme si la seconde se superposait parfaitement à la première et l'englobait. Finalement, si le concept d'hétérotopie est le produit d'une intuition qui nous semble décisive – à savoir qu'un espace peut définir « une *expérience*, c'est-à-dire la trajectoire d'un devenir individuel ou collectif en tant qu'elle s'articule à un déplacement topologique[1545] » –, la définition qui lui est associée par Foucault laisse dans l'ombre les modalités par lesquelles l'espace s'articule à la production du temps et du sujet. En ce sens, appliquer ce concept conduit à nommer une fonction de l'espace plutôt qu'à l'expliquer, à désigner un type de lieu plutôt qu'à rendre visibles les mécanismes spatiaux qui y sont à l'œuvre.

[1540] *Ibid.*, p. 1576.

[1541] *Ibid.*, p. 1575-1576.

[1542] P. SABOT, « Langage, société, corps. Utopies et hétérotopies chez Michel Foucault », *op. cit.*, p. 11.

[1543] A. SALDANHA, « Heterotopia and structuralism », *Environment and Planning A*, vol. 40, 2008, p. 2080-2096.

[1544] Voir par exemple : J.-F. BRAUNSTEIN *et al.* (éd.), *Foucault(s)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017.

[1545] P. SABOT, « Langage, société, corps. Utopies et hétérotopies chez Michel Foucault », *op. cit.*, p. 10.

Bibliographie

AGIER Michel, « Le dire-vrai de l'anthropologue. Réflexions sur l'enquête ethnographique du point de vue de la rencontre, des subjectivités et du savoir », *ethnographiques.org*, nº 30, 2015.

ALCOFF Linda Martin, « La phénoménologie de "l'incorporation" raciale », dans Magali Bessone et Daniel Sabbagh (éd.), *Race, racisme, discriminations. Anthologie de textes fondamentaux*, Paris, Hermann, 2015, p. 73-104.

ALLEMAND Jean et Annick ALLEMAND, « Aux Sources des équipes Notre-Dame », dans Henri Caffarel, *Les Équipes Notre-Dame. Essor et mission des couples chrétiens*, Paris, Secrétariat des END, 1988, p. 11-26.

ALSTON William P., « Realism and the Christian Faith », *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 38, 1/3, 1995, p. 37-60.

ALTHABE Gérard, « Ethnologie du contemporain et enquête de terrain », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, nº 14, 1990, p. 126-131.

AMBROISE Bruno, « Performativité et actes de parole. », sans lieu, 2009.

Anonyme, « Responsables avec qui ? pour quoi faire ? », *Accueil Rencontre*, nº 66, 1e trimestre 1976, p. 29-31.

ANSTETT Élisabeth et Marie-Luce GELARD (éd.), *Les objets ont-ils un genre ? Culture matérielle et production sociale des identités sexuées*, Paris, Armand Colin, 2012.

ARISTOTE, « Livre Γ », dans *Métaphysique*, Paris, Flammarion, 2008, p. 145-177.

ASAD Talal, « The Construction of Religion as an Anthropological Category », dans *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1993, p. 27-54.

AUBIN-BOLTANSKI Emma, Anne-Sophie LAMINE et Nathalie LUCA (éd.), *Croire en actes. Distance, intensité ou excès. Actes du colloque, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 7-8 février 2011*, Paris, L'Harmattan, 2014.

AUDIRAC Pierre-Alain, « La cohabitation : un million de couples non mariés », *Économie et statistique*, vol. 185, nº 1, 1986, p. 13-33.

AUSTIN John Langshaw, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Éditions du Seuil, 1970.

AYER Alfred Jules, *Langage, vérité et logique*, Paris, Flammarion, 1956.

BABCOCK Barbara A., « Reflexivity: Definitions and Discriminations », *Semiotica*, vol. 30, nº 1-2, 1980, p. 1–14.

BADIOU Alain et Nicolas TRUONG, *Éloge de l'amour*, Paris, Flammarion, 2016.

BAILLY Jean-Christophe, « "Nous" ne nous entoure pas », *Vacarme*, nº 69, 2014, p. 172-195.

BAKHTINE Mikhail, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1987.

BAKHTINE Mikhail et Valentin Nikolaevič VOLOSINOV, *Le Marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*, Paris, Éditions de Minuit, 1977.

BARRETT Justin L. et Franck C. KEIL, « Conceptualizing a nonnatural entity: anthropomorphism in God concepts », *Cognitive Psychology*, vol. 31, nº 3, 1996, p. 219-247.

BARRETT Justin L., Rebekah A. RICHERT et Amanda DRIESENGA, « God's Beliefs versus Mother's: The Development of Nonhuman Agent Concepts », *Child Development*, vol. 72, nº 1, 2001, p. 50-65.

BATESON Gregory, *Vers une écologie de l'esprit, Tome II*, Férial Drosso et Laurencine Lot (trad.), Paris, Éditions du Seuil, 2008.

BATESON Gregory, « Un regard des sciences sociales sur les émotions », dans *Une Unité sacrée. Quelques pas de plus vers une écologie de l'esprit*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 185-191.

BAUDRILLARD Jean, *Le Système des objets*, Paris, Gallimard, 1968.

BEAUBOIS Vincent, « Un schématisme pratique de l'imagination », *Appareil*, nº 16, 31 décembre 2015 (en ligne : http://journals.openedition.org/appareil/2247).

BEAUBOIS Vincent et Camille CHAMOIS, « Pluraliser les régimes de signe pour rendre compte de l'usage », dans Bernard Darras et Stéphane Vial (éd.), *Design et communication*, Paris, L'Harmattan, 2017, p. 131-139.

BECKER Howard S., « Les photographies disent-elles la vérité ? », *Ethnologie française*, vol. 37, nº 1, 2007, p. 33-42.

BELLAMY Vanessa, « 123 500 divorces en 2014. Des divorces en légère baisse depuis 2010 », *Insee Première*, nº 1599, juin 2016, p. 1-4.

BELLAMY Vanessa et Catherine BEAUMEL, « Bilan démographique 2013. Trois mariages pour deux Pacs », *Insee Première*, nº 1482, janvier 2014.

BELMONT Nicole, « La fonction symbolique du cortège dans les rituels populaires du mariage », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 33e année, nº 3, 1978, p. 650-655.

BENOIST Jocelyn, « Des actes de langage à l'inventaire des énoncés », *Archives de Philosophie*, vol. 1, Tome 79, 2016, p. 55-78.

BENOIT XVI, « Lettre encyclique Deus caritas est », sur *Le Saint-Siège*, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html, 25 décembre 2005, consulté le 4 mars 2018.

BENSAUDE-VINCENT Bernadette et Bruno BERNARDI (éd.), *Rousseau et les sciences*, Paris Budapest Torino, L'Harmattan, 2003.

BENSAUDE-VINCENT Bernadette, Raphaël LARRERE et Vanessa NUROCK, « Pour une philosophie de terrain », dans *Bionano-éthique. Perspectives critiques sur les bionanotechnologies*, Paris, Vuibert, 2008, p. XI-XXX.

BENVENISTE Émile, *Problèmes de linguistique générale I*, Paris, Gallimard, 1966.

BERAUD Céline, « Ce que l'épisode du mariage pour tous nous dit du catholicisme français », *Revue du MAUSS*, nº 49, 2017, p. 327-337.

BERAUD Céline, Frédéric GUGELOT et Isabelle SAINT-MARTIN (éd.), *Catholicisme en tensions*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2012.

BERGER Peter et Hansfried KELLNER, « Le mariage et la construction de la réalité », *Dialogue. Recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille*, nº 102, 1988, p. 6-23.

BERGSON Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Presses universitaires de France, 2013.

BERQUE Augustin, *Écoumène : introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2000.

BERT Jean-François (éd.), *Michel Foucault et les religions*, Paris, Éditions Le Manuscrit, 2015.

BERTHOMÉ François et Michael HOUSEMAN, « Ritual and Emotions: Moving Relations, Patterned Effusions », *Religion and Society*, nº 1, 2010, p. 57-75.

BESSONE Magali, « Quel genre de groupe sont les races ? Naturalisme, constructivisme et justice sociale », *Raisons politiques*, nº 66, 2017, p. 121-142.

BESSONE Magali et Philippe URFALINO, « Entités collectives et groupes nominaux », *Raisons politiques*, nº 66, 2017, p. 5-11.

BIELO James S., « Belief, Deconversion, and Authenticity among U.S. Emerging Evangelicals », *Ethos*, vol. 40, 2012, p. 258-276.

BIELO James S., « The 'Emerging Church' in America: Notes on the interaction of Christianities », *Religion*, vol. 39, nº 3, 2009, p. 219-232.

BIELO James S., « On the failure of 'meaning': Bible reading in the anthropology of Christianity », *Culture and Religion*, vol. 9, nº 1, 2008, p. 1-21.

BIOT Christian, « Des rites humains autour de la mort », *Études sur la mort*, nº 140, 2011, p. 29-40.

BIOT Christian, « Quels mots pour les obsèques ? », *Études sur la mort*, nº 134, 2008, p. 31-50.

BISSONNETTE Jean François et Alexis CUKIER, « Présentation du dossier : néolibéralisme et subjectivité », *Terrains/Théories*, nº 6, 2017.

BLANC Maurice, « La spatialité du social. Introduction au Dossier "Espaces et transactions sociales" », *SociologieS*, 2016 (en ligne : http://journals.openedition.org/sociologies/5353, consulté le 30 juillet 2018).

BLOCH Maurice, « Ritual and Deference », dans Harvey Whitehouse et James Laidlaw (éd.), *Ritual and memory: toward a comparative anthropology of religion*, New York, Altamira press, 2004, p. 65-78.

BLOCH Maurice, « Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: Is religion an extreme form of traditional authority? », *European Journal of Sociology*, vol. 15, nº 1, 1974, p. 55-81.

BLOCH Maurice, Ismaël MOYA et Emmanuel de VIENNE, « La double nature du social. Une conversation sur le temps, le transcendantal, la vie, etc. Entretien avec Maurice Bloch », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, nº 66, 2016, p. 156-171.

BLONDEAU Cécile et Jean-Christophe SEVIN, « Entretien avec Luc Boltanski, une sociologie toujours mise à l'épreuve », *ethnographiques.org*, nº 5, avril 2004 (en ligne : http://www.ethnographiques.org/2004/Blondeau,Sevin.html, consulté le 28 mars 2018).

BLONDEL Éric, *L'amour*, Paris, Flammarion, 1998.

BOBINEAU Olivier, *Dieu change en paroisse. Une comparaison franco-allemande*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005.

BOCCON-GIBOD Thomas, *Michel Foucault : dire la vérité*, Paris, SCÉRÉN-CNDP-CRDP, 2013.

BODEN Sharon, « 'Superbrides': Wedding Consumer Culture and the Construction of Bridal Identity », *Sociological Research Online*, vol. 6, nº 1, 2001, p. 1-14.

BOLTANSKI Luc, « "Agapè", une introduction aux états de paix », dans *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Gallimard, 2011, p. 163-295.

BOLTANSKI Luc et Laurent THEVENOT, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

BONHOMME Julien, « Des pleurs ou des coups », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, nº 18, 2008, p. 133-163.

BONHOMME Julien, « Réflexions multiples. Le miroir et ses usages rituels en Afrique centrale », *Images Re-vues*, nº 4, 2007, p. 2-29.

BONHOMME Julien, *Le miroir et le crâne. Parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon)*, Paris, CNRS éditions | éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2006.

BOUCHER Manuel, Geoffrey PLEYERS et Paola REBUGHINI (éd.), *Subjectivation et désubjectivation. Penser le sujet dans la globalisation*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2017.

BOUCHET Cécile, « La "fabrication" de la mariée », *Ethnologie française*, vol. 29, nº 4, 1999, p. 627-638.

BOUCHET Cécile, « La robe "fait" la mariée », dans Musée Galliera, *Mariage. Exposition du 16 avril-29 août 1999, Musée Galliera-Musée de la mode de la Ville de Paris*, Paris, Paris-musées Éditions Assouline, 1999, p. 124-131.

BOULARD Fernand, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris, Éditions Ouvrières, 1954.

BOURDIEU Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

BOURDIEU Pierre, « "Intérêt et désintéressement", Cours du Collège de France à la faculté de sociologie et d'anthropologie de l'Université Lumière Lyon II », *Cahiers du GRS*, nº 7, 1988.

BOURDIEU Pierre, « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 43, nº 1, 1982, p. 58-63.

BOURDIEU Pierre, *Le Sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

BOURDIEU Pierre, « Le mort saisit le vif. Les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 32, nº 1, 1980, p. 3-14.

BOURDIEU Pierre, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

BOURDIEU Pierre, *Un art moyen : essai sur les usages sociaux de la photographie*, Luc Boltanski, Robert Castel, Pierre Bourdieu et Jean-Claude Chamboredon (éd.), Paris, Éditions de Minuit, 1965.

BOURDIEU Pierre, Luc BOLTANSKI et Robert CASTEL, *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, Paris, Éditions de Minuit, 1989.

BOURDIEU Pierre, Jean-Claude CHAMBOREDON et Jean-Claude PASSERON, *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques*, Berlin New York Paris, Mouton de Gruyter École des hautes études en sciences sociales, 2005.

BOUREAU Alain, « L'église médiévale comme preuve animée de la croyance chrétienne », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, n° 14, 1er mars 1990, p. 113-118.

BOURGEOIS Bernard, « Statut et destin de la religion dans la Phénoménologie de l'esprit », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 55, 2007, p. 313-336.

BOUSQUET François, *Croire*, Paris, Éditions du Cerf, 2013.

BOUSQUET François, « Benoît XVI et la foi chrétienne hier et aujourd'hui », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 239, 2006, p. 19-43.

BOUVERESSE Jacques, *Peut-on ne pas croire ? Sur la vérité, la croyance et la foi*, Marseille, Agone, 2006.

BOVENS Geoffroy, « "Envoie sur eux la grâce de l'Esprit Saint". Le nouveau rituel romain de la célébration du mariage », *Nouvelle revue théologique*, vol. 3, n° 128, 2006, p. 405-419.

BOWEN John R., « Interprétations plurielles : la pragmatique de l'exégèse rituelle dans la société gayo », *L'Homme*, vol. 34, n° 132, 1994, p. 77-88.

BOYER Pascal, *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Paris, Robert Laffont, 2001.

BOZON Michel, *Pratique de l'amour. Le plaisir et l'inquiétude*, Paris, Payot, 2016.

BOZON Michel, « Des rites de passage aux "premières fois". Une expérimentation sans fins », *Agora débats/jeunesses*, vol. 28, n° 1, 2002, p. 22-33.

BOZON Michel, « Sociologie du rituel de mariage », *Population*, 47e année, n° 2, 1992, p. 409-433.

BOZON Michel et François HERAN, « La découverte du conjoint. I. Évolution et morphologie des scènes de rencontre », *Population*, vol. 42, n° 6, 1987, p. 943-985.

BOZON Michel et François HERAN, « La découverte du conjoint. II. Les scènes de rencontre dans l'espace social », *Population*, vol. 43, n° 1, 1988, p. 121-150.

BOZON Michel et Wilfried RAULT, « Où rencontre-t-on son premier partenaire sexuel et son premier conjoint ? », *Populations et Sociétés*, n° 496, janvier 2013, p. 1-4.

BRAUNSTEIN Jean-François, Daniele LORENZINI, Ariane REVEL, Judith REVEL et Arianna SFORZINI (éd.), *Foucault(s)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017.

BRICOUT Hélène, *Le mariage entre consentement et bénédiction. Le sacrement et son ministre*, Paris, Éditions du Cerf, 2015. 21 cm. Bibliogr. p. 401-418. Index.

BRICOUT Hélène, « L'Esprit Saint dans le nouveau Rituel », *Célébrer*, n° 341, 2006, p. 44-47.

BRICOUT Hélène, « Le sacrement de mariage, un acte de l'Église », *Célébrer*, n° 336, juin 2005, p. 51-53.

BRICOUT Hélène, « Le ministre du sacrement de mariage. Aux origines de la controverse : Melchior Cano et Robert Bellarmin », *La Maison Dieu. Cahiers de pastorale liturgique*, vol. 4, nº 244, 2005, p. 69-90.

BROMBERGER Christian, « Pour une analyse anthropologique des noms de personnes », *Langages*, vol. 16, nº 66, 1982, p. 103-124.

BROWN Wendy, « « Rien n'est jamais achevé » : un entretien avec Wendy Brown sur la subjectivité néolibérale », *Terrains/Théories*, nº 6, 2017 (en ligne : http://journals.openedition.org/teth/884, consulté le 26 septembre 2018).

BRUN Jean, « Introduction », dans Søren Kierkegaard, *Les œuvres de l'amour. La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse*, Paris, Éditions de l'Orante, 1980, p. XI-XXII.

BRUNER Jerome Seymour, *Pourquoi nous racontons-nous des histoires ?*, Paris, Pocket, 2005. Couv. ill. en coul. 18 cm. La couv. porte en plus: "le récit au fondement de la culture et de l'identité individuelle. Notes bibliogr.

BUTLER Judith Pamela, *Le récit de soi*, Bruno Ambroise et Valérie Aucouturier (trad.), Paris, Presses universitaires de France, 2007.

CAFFAREL Henri, « Un devoir méconnu », dans Jean Allemand et Annick Allemand (éd.), *Les Équipes Notre-Dame. Essor et mission des couples chrétiens*, Paris, Secrétariat des END, 1988, p. 29-32.

CAFFAREL Henri, *Les Équipes Notre-Dame. Essor et mission des couples chrétiens*, Jean Allemand et Annick Allemand (éd.), Paris, Secrétariat des END, 1988.

CAFFAREL Henri, *Grandeurs de l'amour, allocution de mariage*, Paris, Éditions du Feu nouveau, 1948.

CAFFAREL Henri et Gilles RENAUDIN, *Le Devoir de s'asseoir*, Paris, Équipes Notre-Dame, 1977.

CAIRO CROCCO Mariagrazia, « Fragments philosophiques, analyse de l'activité : étudier le dispositif de l'insertion par le travail », dans Massimiliano Nicoli, Luca Paltrinieri et Muriel Prévot-Carpentier (éd.), *Le philosophe et l'enquête de terrain : le cas du travail contemporain*, sans lieu, À paraître.

CALDER Gideon, « Les familles dans la philosophie normative, entre groupes et individus », *Raisons politiques*, nº 66, 2017, p. 143-162.

CALDER Gideon, « Representing groups », dans Gideon Calder, Magali Bessone et Federico Zuolo, *How Groups Matter: Challenges of Toleration in Contemporary Societies*, New York / Londres, Routledge, 2014, p. 17-33.

CAMPICHE Roland J., « Individualisation du croire et recomposition de la religion », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 81, nº 1, 1993, p. 117-131.

CARDINAL JEAN-PIERRE RICARD, « La liturgie catholique après le concile Vatican II. La réception du concile Vatican II dans la mise en oeuvre de la réforme liturgique », dans Jean-François Galinier-Pallerola, Augustin Laffay et Benard Minvielle (éd.), *L'Église de France après Vatican II : 1965-1975 actes du Colloque « Retour sur l'Église de France après le concile Vatican II 1965-1973, le regard de l'histoire »*, Paris / Toulouse, Parole et silence Centre histoire et théologie, 2011, p. 37-49.

CARRASCO Valérie, « Le pacte civil de solidarité : une forme d'union qui se banalise », *Infostat Justice*, nº 97,

octobre 2007, p. 1-4.

CASTRÉN Anna-Maija et Florence MAILLOCHON, « Who chooses the wedding guests, the couple or the family? », *European Societies*, vol. 11, 2009, p. 369-389.

CAVELL Stanley, *À la recherche du bonheur. Hollywood et la comédie du remariage*, Paris, Vrin, 2017.

CAVELL Stanley, *Qu'est-ce que la philosophie américaine ? De Wittgenstein à Emerson*, Paris, Gallimard, 2009.

CENTRE NATIONAL DE PASTORALE LITURGIQUE, *Notre mariage à l'église*, Paris, Éditions du Cerf, 2009.

DE CERTEAU Michel, « Une pratique sociale de la différence : croire », dans *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979)*, Rome, Publications de l'École Française de Rome, 1981, vol. 51, p. 363-383 (en ligne : https://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1981_act_51_1_1386, consulté le 29 juin 2018).

CHAPMAN Gary D., *Au coeur des 5 langages de l'amour*, Paris, Leduc.s Éditions, 2015.

CHAUVET Louis-Marie, « La théologie sacramentaire aujourd'hui : quelques axes de recherche à promouvoir », *Recherches de Science Religieuse*, Tome 97, nº 4, 2009, p. 491-514.

CHAUVIER Stéphane, *Qu'est-ce qu'un jeu ?*, Paris, Vrin, 2007.

CHENO Rémi, « L'homélie, action liturgique de la communauté eucharistique », *La Maison Dieu. Cahiers de pastorale liturgique*, nº 227, 2001, p. 9-34.

CHEVALLIER Philippe, « Vers l'éthique. La notion de "régime de vérité" dans le cours Du gouvernement des vivants », dans Daniele Lorenzini, Judith Revel et Arianna Sforzini (éd.), *Michel Foucault, éthique et vérité: 1980-1984*, Paris, Vrin, 2013, p. 53-65.

CHEVALLIER Philippe, « Michel Foucault et le "soi" chrétien », *Astérion. Philosophie, histoire des idées, pensée politique*, nº 11, 2013 (en ligne : https://asterion.revues.org/2403, consulté le 28 mai 2017).

CHEVALLIER Philippe, « Étudier l'Église comme "gouvernementalité" », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA*, Hors-série n° 7, 2013 (en ligne : http://journals.openedition.org/cem/12874).

CHEVALLIER Philippe, *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon, ENS Éditions, 2011.

CHRIQUI Philippe, « Grande enquête sur le rationnel et l'irrationnel dans la France d'aujourd'hui », sur *La Vie*, http://www.lavie.fr/complements/2012/08/08/29883_1344428540_2012-07-philippe-chriqui-pour-la-vie-le-rationnel-et-l-irrationnel.pdf, juillet 2012, consulté le 1er août 2017.

CICCHELLI-PUGEAULT Catherine, « Le devenir des robes et des photographies de mariage », *Dialogue. Recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille*, nº 148, 2000, p. 21-35.

CLAVERIE Élisabeth, *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard, 2003.

CLAVERIE Élisabeth et Giordana CHARUTY, « La vierge en action. Entretien avec Élisabeth Claverie », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, nº 44, 2005, p. 153-160.

CLEMENT Fabrice et Laurence KAUFMANN, *Le monde selon John Searle*, Paris, Éditions du Cerf, 2005.

COHEN Yves, « Foucault déplace les sciences sociales. La gouvernementalité et l'histoire du XXe siècle », dans Pascal Laborier, Frédéric Audren, Paolo Napoli et Jakob Vogel (éd.), *Les sciences camérales. Activités pratiques et histoire des dispositifs publics*, Paris, PUF, 2011, p. 43-79.

COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, « La doctrine catholique sur le sacrement du mariage », sur *Le Saint-Siège*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1977_sacramento-matrimonio_fr.html, 1977, consulté le 23 avril 2018.

COMTE Auguste, *Cours de philosophie positive. Tome II. Physique sociale : leçons 46 à 60*, Paris, Hermann, 1975.

CONEIN, BERNARD Laurence et Éric JACOPIN, « Les objets dans l'espace. La planification dans l'action », dans Bernard Conein, Nicolas Dodier et Laurent Thévenot (éd.), *Les objets dans l'action. De la maison au laboratoire*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, coll. « Raisons pratiques », nº 4, 1993, p. 59-84.

CONFERENCE EPISCOPALE FRANÇAISE, *Rituel pour la célébration du mariage. À l'usage des diocèses de France*, Paris, Brepols, 1970.

CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Rituel romain de la célébration du mariage*, Paris, Desclée Mame, 2005.

CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, « Préparation au sacrement de mariage », sur *Le Saint-Siège*, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_13051996_preparation-for-marriage_fr.html, 1996, consulté le 24 août 2018.

COULMONT Baptiste, « Les fiançailles catholiques, étude d'un "rite mou" », dans Erwan Dianteill, Danièle Hervieu-Léger et Isabelle Saint-Martin (éd.), *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 165-177. France.

COULMONT Baptiste, « Les plis de la morale. Sociologie des fiançailles catholiques », *Labyrinthe*, nº 8, 2001, p. 47-64.

CULAS Christian, « Éléments d'épistémologie de l'étude de la croyance : dire c'est croire, faire c'est croire ? », dans Katia Buffetrille, Jean-Luc Lambert, Nathalie Luca et Anne de Sales (éd.), *D'une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire. Hommage à l'oeuvre de Roberte Hamayon*, Paris, Centre d'études mongoles & sibériennes - École pratique des hautes études, 2013, p. 575-589.

CURRIE Dawn H., « "Here Comes the Bride" : The Making of a "Modern Traditional" Wedding in Western Culture », *Journal of Comparative Family Studies*, vol. 24, nº 3, 1993, p. 403-421.

D'ANDRADE Roy Goodwin, « The growth of schema theory », dans *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge, Cambridge university press, 1995, p. 122-149.

DARDOT Pierre, « La subjectivation à l'épreuve de la partition individuel-collectif », *Revue du MAUSS*, nº 38, 2011, p. 235-258.

DARDOT Pierre et Christian LAVAL, « Néolibéralisme et subjectivation capitaliste », *Cités*, nº 41, 2010, p. 35-50.

DARDOT Pierre et Christian LAVAL, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2010.

DARDOT Pierre et Christian LAVAL, « La fabrique du sujet néolibéral », dans *La nouvelle raison du monde. Essai*

sur la société néolibérale, Paris, La Découverte, 2010, p. 402-456.

DARTIGUENAVE Jean-Yves et Pauline DZIEDZICZAK, « Familles et rites funéraires. Vers l'autonomie et la personnalisation d'une pratique rituelle », *Recherches familiales*, nº 9, 2012, p. 93-102.

DASTUR Françoise, « Phénoménologie de la surprise : horizon, projection et événement », *Alter. Revue de phénoménologie*, nº 24, 2016, p. 31-46.

DASTUR Françoise, « Pour une phénoménologie de l'événement : l'attente et la surprise », *Études phénoménologiques*, nº 25, 1997, p. 59-75.

DE LA SOUGEOLE Benoît-Dominique, « Le ministre du mariage. Aspect oecuménique de la question », *Revue thomiste*, nº 101, 2001, p. 565-580.

DEBRAY Régis, *Jeunesse du sacré*, Paris, Gallimard, 2011.

DEBRAY Régis, *Le feu sacré. Fonctions du religieux*, Paris, Gallimard, 2005.

DELEAGE Pierre, « Transmission et stabilisation des chants rituels », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, nº 203-204, 2012, p. 103-137.

DELECROIX Vincent, « Introduction - Philosophie et religion », *Archives de sciences sociales des religions*, nº 169, 5 juin 2015, p. 13-19.

DELECROIX Vincent, *Ce n'est point ici le pays de la vérité. Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, le Félin, 2015.

DELL'OMODARME Marco Renzo, *Pour une épistémologie des savoirs situés : de l'épistémologie génétique de Piaget aux savoirs critiques*, Thèse de doctorat sous la direction de Christiane Chauviré, Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2014.

DESCOMBES Vincent, « L'identité de groupe : identités sociales, identités collectives », *Raisons politiques*, nº 66, 2017, p. 13-28.

DESCOMBES Vincent, *Les Embarras de l'identité*, Paris, Gallimard, 2013.

DESCOMBES Vincent, *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004.

DESCOMBES Vincent, « L'action », dans Denis Kambouchner (éd.), *Notions de philosophie, II*, Paris, Gallimard, 1995, p. 103-174.

DESCOMBES Vincent et Louis DUMONT, « Louis Dumont ou les outils de la tolérance », *Esprit*, vol. 6, nº 253, 1999, p. 65-85.

DEWEY John, *Une foi commune*, Paris, les Empêcheurs de penser en rond | la Découverte, 2011.

DIOCESE DE CLERMONT, « Service des familles - Couples », sur *http://clermont.catholique.fr/*, http://clermont.catholique.fr/decouvrir-le-diocese/services-diocesains/service-des-familles/couples/, sans date, consulté le 4 mars 2018.

DITTGEN Alfred, « Évolution des rites religieux dans l'Europe contemporaine. Statistiques et contextes », *Annales de démographie historique*, vol. 2, nº 106, 2003, p. 111-129.

DITTGEN Alfred, « La forme du mariage en Europe. Cérémonie civile, cérémonie religieuse. Panorama et évolution », *Population*, 49e année, nº 2, 1994, p. 339-368.

DOLAN Yvonne, *One Small Step. Moving Beyond Trauma and Therapy to a Life of Joy*, Watsonville, Papier-Mache Press, 1998.

DONEGANI Jean-Marie, « L'appartenance au catholicisme français. Point de vue sociologique », *Revue française de science politique*, vol. 34, nº 2, 1984, p. 197-228.

DUCROT Oswald, *Le Dire et le dit*, Paris, Éditions de Minuit, 1984.

DUCROT Oswald, « Introduction. De Sausssure à la philosophie du langage », dans John Rogers Searle, *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage*, Paris, Hermann, 1972, p. 7-34.

DUMONS Bruno, « L'invention de la « préparation au mariage » dans l'Église catholique en France (1930-1960) », *Annales de démographie historique*, nº 134, 2017, p. 173-192.

DUMONT Louis, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1979.

DURKHEIM Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Presses universitaires de France, 2008.

DZIEDZICZAK Pauline, « Les rituels funéraires civils en France : entre rupture, tradition et négociations », *ethnographiques.org*, nº 33-Retours aux rituels, 2016.

ÉGLISE CATHOLIQUE, *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame Plon, 1992.

ÉGLISE CATHOLIQUE, *Directoire sur l'homélie*, Paris, Bayard éditions Fleurus-Mame les Éditions du Cerf, 2015.

ELISHA Omri, « Faith Beyond Belief. Evangelical Protestant Conceptions of Faith and the Resonance of Anti-humanism », *Social Analysis*, vol. 52, nº 1, Spring 2008, p. 56-78.

ENGELKE Matthew Eric et Matt TOMLINSON (éd.), *The limits of meaning. Case studies in the anthropology of Christianity*, New York, Berghahn books, 2006.

ERIKSON Erik H., « Identity (Psychosocial) », dans David L. Sills (éd.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York, Macmillan, 1958, vol. VII, p. 61-65.

ESPINOLA Artemisa Flores, « Subjectivité et connaissance : réflexions sur les épistémologies du "point de vue" », *Cahiers du Genre*, nº 53, 2012, p. 99-120.

EVANS-PRITCHARD Edward, *Nuer religion*, New York Oxford, Oxford university press, 1956. Ill., front., couv. ill. 21 cm. Index.

FAUCONNET Paul et Marcel MAUSS, « La sociologie : objet et méthode », dans Marcel Mauss, *Essais de sociologie*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, p. 6-41.

FAVRET-SAADA Jeanne, *Désorceler*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2009.

FAVRET-SAADA Jeanne, *Les Mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977.

FERAL Josette, « De la performance à la performativité », *Communications*, vol. 92, nº 1, 2013, p. 205-218.

FERREUX Marie-Jeanne, « Le New-Age. Un « nouveau monde » cybersacré », *Socio-anthropologie*, nº 10, 2001.

FINKELSTEIN Claudia et Claudine VACHERET, « Groupes photolangage® avec des patients psychosomatiques et des patients souffrant de crises de panique », *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, nº 59, 2012, p. 201-216.

FINNEGAN Ruth, « How to Do Things with Words: Performative Utterances Among the Limba of Sierra Leone », *Man*, vol. 4, nº 4, 1969, p. 537-552.

FISCHER Gustave-Nicolas, *La psychosociologie de l'espace*, Paris, Presses universitaires de France, 1981.

FLÜCKIGER Fabrice et René WETZEL, « Image verbale et prédication écrite. Transmission de la foi et enseignement des pratiques religieuses dans les sermons eucharistiques d'Engelberg », *Le Moyen Âge*, Tome CXVIII, nº 3, 2012, p. 545-579.

FORSE Michel, « Le recul du mariage », *Observations et diagnostics économiques*, nº 16, 1986, p. 217-234.

FOUCAULT Michel, *Dits et Écrits I, 1954-1975*, éd. Daniel Defert et François Eswald avec la collaboration de Jacques Lagrange, Paris, Gallimard, 2001.

FOUCAULT Michel, *Dits et Écrits II, 1976-1988*, éd. Daniel Defert et François Eswald avec la collaboration de Jacques Lagrange, Paris, Gallimard, 2001.

FOUCAULT Michel, *Les aveux de la chair*, Paris, Frédéric Gros (éd.), Éditions Gallimard, 2018.

FOUCAULT Michel, *Discours et vérité précédé de La parrêsia*, Paris, Vrin, 2016.

FOUCAULT Michel, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France, 1980-1981*, Frédéric Gros (éd.), Paris, EHESS Gallimard Seuil, 2014.

FOUCAULT Michel, *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini (éd.), Paris, J. Vrin, 2013.

FOUCAULT Michel, *Du gouvernement des vivants : cours au Collège de France (1979-1980)*, Michel Senellart (éd.), Paris, EHESS Gallimard Seuil, 2012.

FOUCAULT Michel, *Mal faire, dire vrai : fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*, Fabienne Brion et Bernard E. Harcourt (éd.), Louvain-la-Neuve, Chicago, Presses universitaires de Louvain University of Chicago Press, 2012.

FOUCAULT Michel, *Le gouvernement de soi et des autres : cours au Collège de France, 1982-1983*, Frédéric Gros (éd.), Paris, Gallimard le Seuil, 2008.

FOUCAULT Michel, *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France (1977-1978)*, Michel Senellart (éd.), Paris, Gallimard EHESS Seuil, 2004.

FOUCAULT Michel, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Michel Senellart (éd.), Paris, Gallimard Seuil, 2004.

FOUCAULT Michel, « Entretien avec Michel Foucault », dans *Dits et écrits, 1954-1988. II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 860-914.

FOUCAULT Michel, « Le sujet et le pouvoir », dans *Dits et écrits, 1954-1988. II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1041-1062.

FOUCAULT Michel, « Foucault », dans *Dits et écrits, 1954-1988. II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1450-1455.

FOUCAULT Michel, « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », dans *Dits et écrits, 1954-1988. II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1428-1450.

FOUCAULT Michel, *L'herméneutique du sujet : cours au Collège de France (1981-1982)*, Frédéric Gros (éd.), Paris,

Gallimard Le Seuil, 2001.

FOUCAULT Michel, « Usage des plaisirs et techniques de soi », dans *Dits et écrits, 1954-1988. II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1358-1380.

FOUCAULT Michel, « Table ronde du 20 mai 1978 », dans *Dits et écrits, 1954-1988. II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 839-853.

FOUCAULT Michel, « Les "reportages" d'idées », dans *Dits et écrits, 1954-1988. II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 706-707.

FOUCAULT Michel, « Le chah a cent ans de retard », dans *Dits et écrits, 1954-1988. II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 679-683.

FOUCAULT Michel, « À quoi rêvent les Iraniens ? », dans *Dits et écrits, 1954-1988. II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 688-694.

FOUCAULT Michel, « L'écriture de soi », dans *Dits et écrits, 1954-1988. II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1234-1249.

FOUCAULT Michel, « Des espaces autres », dans *Dits et écrits, 1954-1988. II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1571-1581.

FOUCAULT Michel, *Les anormaux : cours au Collège de France (1974-1975)*, François Eswald et Alessandro Fontana (éd.), Paris, Le Seuil Gallimard, 1999.

FOUCAULT Michel, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1997.

FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.

FRANÇOIS Pierre, « Chapitre 1. Puissance et genèse des institutions. Un cadre analytique », dans *Vie et mort des institutions marchandes*, sans lieu, Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.), 2011, p. 39-77.

FRAZER James George, *Le rameau d'or*, Paris, Robert Laffont, 1998.

FREUD Sigmund, *L'avenir d'une illusion*, Paris, PUF, 1993.

FRUTEAU DE LACLOS Frédéric, *La psychologie des philosophes. De Bergson à Vernant*, Paris, Presses universitaires de France, 2012.

FRUTEAU DE LACLOS Frédéric, « Les autres croient, nous savons. Théorie de la connaissance et psychologie de la croyance », *Prétentaine*, 31/32, 2016, p. 233-248.

FRUTEAU DE LACLOS Frédéric et Christophe GRELLARD, « La croyance – y croire ou pas ? », *Socio-anthropologie*, n° 36, 2017, p. 15-26.

GALLINI Clara, « Cérémonies en images. Albums et cassettes de mariage en Italie », *Separatdruck aus dem Schweizerischen Archiv für Volkskunde*, vol. 3-4, 1988, p. 211-232.

GARCIA Tristan, *Nous*, Paris, Grasset, 2016.

GARDNER Don S., « Performativity in Ritual: The Mianmin Case », *Man*, vol. 18, n° 2, 1983, p. 346-360.

GARRIOTT William et Kevin Lewis O'NEILL, « Who is a Christian? Toward a dialogic approach in the anthropology of Christianity », *Anthropological Theory*, vol. 8, n° 4, 2008, p. 381-398.

DE GAUDEMAR Martine, « Pensée réfléchie », dans Albert Piette, Jean-Michel Salanskis, Anne Raulin et Isabelle Rivoal (éd.), *Dictionnaire de l'humain*, Nanterre, Presses universitaires de Nanterre, 2018, p. 411-418.

DE GAUDEMAR Martine, *La voix des personnages*, Paris, Éditions du Cerf, 2011.

GAUDILLIERE Marcel, « Nouveau rituel et pastorale du mariage », *La Maison Dieu. Cahiers de pastorale liturgique*, nº 99, 1969, p. 202-209.

GELL Alfred, « Amour, connaissance et dissimulation », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, nº 27, 1er septembre 1996, p. 5-14.

GIDDENS Anthony, *La transformation de l'intimité. Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, Rodez, Le Rouergue-Chambon, 2004.

GIDDENS Anthony, *New Rules of Sociological Method. A Positive Critique of Interpretative Sociologies*, Cambridge Oxford, Polity press, 1993.

GILBERT Margaret, *Marcher ensemble. Essais sur les fondements des phénomènes collectifs*, Paris, Presses universitaires de France, 2003.

GIRARD Alain, *Le Choix du conjoint. Une enquête psycho-sociologique en France*, Paris, Presses universitaires de France, 1964.

GIRARD Alain, « Le choix du conjoint. Une enquête psycho-sociologique en France. Présentation d'un cahier de l'I.N.E.D », *Population*, vol. 19, nº 4, 1964, p. 727-732.

GIROUX Bernard, « De l'Action catholique aux JMJ », *Transversalités*, nº 119, 2011, p. 119-134.

GLUCKMAN Max, *Order and rebellion in tribal Africa. Collected essays with an autobiographical introduction*, London, Cohen & West, 1963.

GOBIN Emma, « L'émergence du New Age dans la Cuba postsoviétique », *Autrepart*, nº 74-75, 2015, p. 137-156.

GOBIN Emma et Maxime VANHOENACKER, « Innovation rituelle et réflexivité. Retours aux rituels : une introduction », *ethnographiques.org*, nº 33-Retours aux rituels, 2016 (en ligne : http://www.ethnographiques.org/2016/Gobin,Vanhoenacker, consulté le 26 avril 2017).

GOFFMAN Erving, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éditions de Minuit, 1989.

GOODY Jack, « Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture : la transmission du Bagre », *L'Homme*, Tome 17, nº 1, 1977, p. 29-52.

GOTMAN Anne, « Croire à l'âge de la science : faux problèmes et vraies questions », *Sciences-Croisées*, nº 9, 2011, p. 1-12.

GRAY John, *Les hommes viennent de Mars, les femmes viennent de Vénus. Connaître nos différences pour mieux nous comprendre*, Paris, Éditions de la Seine, 1999.

GRELLARD Christophe, « Les ambiguïtés de la croyance. À la recherche d'une anthropologie comparée de la croyance », *Socio-anthropologie*, nº 36, 2017, p. 75-89.

GROS Frédéric, « Sujet moral et soi éthique chez Foucault », *Archives de Philosophie*, Tome 65, nº 2, 2002, p. 229-237.

GRUAU Maurice, *L'homme rituel. Anthropologie du rituel catholique français. Essai d'une ethnologie de l'intérieur*, Paris, Métailié, 1999.

GY Pierre-Marie, « Le nouveau rituel romain de mariage », *La Maison Dieu. Cahiers de pastorale liturgique*, n° 99, 1969, p. 124-143.

HADOT Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.

HAMAYON Roberte, *Jouer. Étude anthropologique à partir d'exemples sibériens*, Paris, La Découverte, 2012.

HAMAYON Roberte N., « L'anthropologue et la dualité paradoxale du "croire" occidental », *Revue du MAUSS*, vol. 2, n° 28, 2006, p. 427-448.

HAMPSHIRE Stuart, *Thought and action*, London, Chatto and Windus, 1959.

HAQUIN André, « La réforme liturgique de Vatican II a-t-elle fait preuve de créativité et en quel sens ? », *Recherches de Science Religieuse*, Tome 101, n° 1, 2013, p. 53-67.

HAQUIN André, « Le nouveau rituel du mariage (2005). Avancées théologiques et pastorales », *Revue Théologique de Louvain*, vol. 38, n° 4, 2007, p. 518-534.

HAQUIN André, « Sacrement et sacramentalité. Une évolution en cours », *Revue Théologique de Louvain*, n° 32, 2001, p. 513-528.

HARDING Sandra G., *Whose science? Whose knowledge? Thinking from women's lives*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1991.

HARTSOCK Nancy C. M., « The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism », dans Sandra G. Harding et Merrill B. Hintikka (éd.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, Dorbrecht & Boston, D. Reidel, 1983, p. 69-90.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, J. Vrin, 2006.

HENRY Michel, *C'est Moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.

HERAN François, « La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique », *Revue française de sociologie*, vol. 28, n° 3, 1987, p. 385-416.

HERAN François, « Le rite et la croyance », *Revue française de sociologie*, vol. 27, n° 2, 1986, p. 231-263.

HERAULT Laurence, « Le rite de passage et l'expérience de "changement de sexe". Van Gennep en terre transsexuelle », *Hermès, La Revue*, vol. 3, n° 43, 2005, p. 169-177.

HERAULT Laurence, « Mais qu'est-ce qu'ils apprennent au « caté » ? », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 111, 2000, p. 1-15.

HERAULT Laurence, « Apprendre à communier », *Journal des anthropologues. Association française des anthropologues*, n° 71, 1er décembre 1997, p. 73-91.

HERAULT Laurence, « Décrire les rites. Pratiques d'ethnologues et d'ecclésiastiques », *Gradhiva*, n° 19, 1996, p. 39-48.

HERAULT Laurence, « La cheville et le brandon. Rituels de fiançailles et de mariage dans le haut bocage vendéen », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, n° 8, 1er avril 1987, p. 42-51.

HERVIEU-LEGER Danièle, « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus », *L'Année sociologique*, vol. 60, nº 1, 2010, p. 41-62.

HERVIEU-LEGER Danièle, *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Éditions du Cerf, 2008.

HERVIEU-LEGER Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf, 1993.

HOBSBAWM Eric, « Inventer des traditions », *Enquête. Archives de la revue Enquête*, nº 2, 31 décembre 1995, p. 171-189.

HØJBJERG Christian K., « Religious reflexivity. Essays on attitudes to religious ideas and practice », *Social Anthropology*, vol. 10, nº 1, 1er février 2002, p. 1-10.

HØJBJERG Christian K., « Inner Iconoclasm. Forms of Reflexivity in Loma Rituals of Sacrifice », *Social Anthropology*, vol. 10, nº 1, 2002, p. 57-75.

HOUSEMAN Michael, « Comment comprendre l'esthétique affectée des cérémonies New Age et néopaïennes ? », *Archives de sciences sociales des religions*, nº 174, 2016, p. 213-237.

HOUSEMAN Michael, *Le rouge e(s)t le noir. Essais sur le rituel*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2012.

HOUSEMAN Michael, « Nouveaux horizons », dans *Le rouge e(s)t le noir. Essais sur le rituel*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2012, p. 157-177.

HOUSEMAN Michael, « Présentation », *Éprouver l'initiation. Systèmes de pensée en Afrique noire*, nº 18, 2008, p. 7-40.

HOUSEMAN Michael, « Ritualizing the loss of animals in contemporary Western culture », dans *Communication à la réunion annuelle de l'American Academy of Religion*, Chicago, 2008.

HOUSEMAN Michael, « Vers un modèle anthropologique de la pratique psychothérapeutique », *Thérapie Familiale*, vol. 24, nº 3, 2003, p. 289-312.

HOUSEMAN Michael, « Dissimulation and simulation as forms of religious reflexivity », *Social Anthropology*, vol. 1, nº 10, 2002, p. 77-89.

HOUSEMAN Michael, « Qu'est-ce qu'un rituel ? », *L'Autre*, vol. 3, nº 3, 2002, p. 533-538.

HOUSEMAN Michael, « La relation hiérarchique : idéologie particulière ou modèle général », dans Jean-Claude Galey (éd.), *Différences, valeurs, et hiérarchie : textes offerts à Louis Dumont*, Paris, EHESS, 1984, p. 299-318.

HOUSEMAN Michael et Carlo SEVERI, *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, CNRS-éditions, 2009.

HOWELL Brian M., « The repugnant cultural other speaks back. Christian identity as ethnographic "standpoint" », *Anthropological Theory*, 7 (4), 2007, p. 371-391.

HUMPHREY Caroline et James Alexander LAIDLAW, *The Archetypal Actions of Ritual: a theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*, Oxford, Clarendon press, 1994.

IDE Pascal, « La distinction entre éros et agapè dans Deus caritas est de Benoît XVI », *Nouvelle revue théologique*, Tome 128, nº 3, 2006, p. 353-369.

ILLOUZ Eva, *Pourquoi l'amour fait mal. L'expérience amoureuse dans la modernité*, Paris, Éditions du Seuil, 2012.

INSEE, « Ménages fiscaux et revenu disponible en 2015 », sur *Insee*, https://www.insee.fr/fr/statistiques/2012717#tableau-TCRD_022_tab1_departements, 2015, consulté le 24 août 2018.

INSEE ANALYSES CORSE, « La croissance de la population portée par l'excédent migratoire », sur *Insee Analyses*, https://www.insee.fr/fr/statistiques/2553590#tableau-Figure_2, 2017, consulté le 6 juin 2018.

IRRERA Orazio et Pierre MACHEREY, « Michel Foucault et les critiques de l'idéologie. Dialogue avec Pierre Macherey », *Methodos. Savoirs et textes*, nº 16, 2016 (en ligne : https://journals-openedition-org.faraway.parisnanterre.fr/methodos/4667).

JAKOBSON Roman, « Linguistique et poétique », dans *Essais de linguistique générale. Les fondations du langage*, Paris, Éditions de Minuit, 1963, p. 209-248.

JAMES William, *La volonté de croire*, Paris, les Empêcheurs de penser en rond, 2005.

JAMES William, *Les Formes multiples de l'expérience religieuse : essai de psychologie descriptive*, Chambéry, Exergue, 2001.

JOIN-LAMBERT Arnaud, « Du sermon à l'homélie », *Nouvelle revue théologique*, Tome 126, nº 1, 2004, p. 68-85.

JULIEN Marie-Pierre, Céline ROSSELIN, Jean-Pierre WARNIER et Nicoletta DIASIO, « (Re)penser l'anthropologie de la culture matérielle », dans Marie-Pierre Julien et Céline Rosselin (éd.), *Le sujet contre les objets... tout contre. Ethnographies de cultures matérielles*, Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2009, p. 19-166.

KANT Immanuel, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2006.

KAUFMANN Jean-Claude, *Un lit pour deux. La tendre guerre*, Paris, Pocket, 2016.

KAUFMANN Jean-Claude, *Sociologie du couple*, Paris, Presses universitaires de France, 2014.

KAUFMANN Jean-Claude, *Le sac. Un petit monde d'amour*, Paris, J.-C. Lattès, 2011.

KAUFMANN Jean-Claude, *Casseroles, amour et crises. Ce que cuisiner veut dire*, Paris, Hachette littératures, 2006.

KAUFMANN Jean-Claude, *La trame conjugale. Analyse du couple par son linge*, Paris, Nathan, 1992.

KAUFMANN Laurence, « Faire "collectif" : de la constitution à la maintenance », dans Laurence Kaufmann et Danny Trom (éd.), *Qu'est-ce qu'un collectif ? Du commun à la politique*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, coll. « Raisons pratiques », nº 20, 2010, p. 331-372.

KAUFMANN Laurence et Danny TROM (éd.), *Qu'est-ce qu'un collectif ? Du commun à la politique*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, coll. « Raisons pratiques », nº 20, 2010.

KERRIEN Serge, « Des homélies de mariage. L'expérience d'un diacre permanent », *La Maison Dieu. Cahiers de pastorale liturgique*, nº 227, 2001, p. 127-136.

KIERKEGAARD Søren, *Les œuvres de l'amour. La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse*, Paris, Éditions de l'Orante, 1980.

KILDE Jeanne Halgren, *Sacred Power, Sacred Space. An Introduction to Christian Architecture and Worship*, Oxford-New York, Oxford university press, 2008.

KREINATH Jens, « Semiotics », dans Jens Kreinath, Jan Snoek et Michael Stausberg, *Theorinzing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Ledein ; Boston, Brill, 2006, p. 428-470.

LAACHER Smaïn, « Destins tragiques des coups de foudre. Les archives de Ménie Grégoire », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, nº 27, 1er septembre 1996, p. 71-80.

LAHIRE Bernard, *Dans les plis singuliers du social. Individus, institutions, socialisations*, Paris, La Découverte, 2013.

LAHIRE Bernard, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Armand Colin/Nathan, 2011.

LAIDLAW James et Caroline HUMPHREY, « Action », dans Jens Kreinath, Jan Snoek et Michael Stausberg, *Theorinzing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Ledein ; Boston, Brill, 2006, p. 265-283.

LAKOFF George et Mark Leonard JOHNSON, *Les métaphores dans la vie quotidienne*, Paris, Éditions de Minuit, 1985.

LAMBERT Yves, *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Éditions du Cerf, 1985.

LAMINE Anne-Sophie, « Croire et douter, une perspective sociologique et pragmatique », *Nouvelle revue de psychosociologie*, nº 16, 2013, p. 37-50.

LATOUR Bruno, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches [sic]*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », 1996.

LAUGIER Sandra, « Acte de langage ou pragmatique ? », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 2, nº 42, 2004, p. 279-303.

LAWSON E. Thomas et Robert N. MCCAULEY, *Rethinking religion. Connecting cognition and culture*, Cambridge New York Port Chester, Cambridge University Press, 1990.

LAZZERI Christian, « Introduction : sociologie et philosophie », dans Camille Chamois et Marie-Claire Willems (éd.), *Sociologie et philosophie : pratiques croisées*, Nanterre, Presses universitaires de Nanterre, à paraître.

LE BOUSSE Noël, « Comment a été élaboré le rituel français du mariage », *La Maison Dieu. Cahiers de pastorale liturgique*, nº 99, 1969, p. 160-176.

LE BRAS Gabriel, *Études de sociologie religieuse. II. De la morphologie à la typologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1956.

LEACH Edmund, *Culture and Communication. The Logic by which Symbols are Connected: An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*, Cambridge London New York, Cambridge University Press, 1976.

LEACH Edmund, « Ritual », dans David L. Sills (éd.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York, The Macmillan Company & The Free Press, 1968, vol. 13, p. 520-526.

LEACH Edmund, « Virgin Birth », *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, nº 1966, 1966, p. 39-49.

LENCLUD Gérard, « Attribuer des croyances à autrui. L'anthropologie et la psychologie ordinaire », *Gradhiva*, n° 15, 1994, p. 3-25.

LENCLUD Gérard, « Vues de l'esprit, art de l'autre. L'ethnologie des croyances en pays de savoir », *Terrain*, vol. 14, 1990, p. 5-19.

LESCANNE Guy et Jean-Marie DONEGANI, *Catholicismes de France*, Paris, Desclée de Brouwer - Bayard, 1986.

LEVI-STRAUSS Claude, *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, Paris, PUF, 2012.

LEVY Michel Louis, « Les mariages catholiques en France », *Populations et Sociétés*, n° 175, 1983, p. 1-3.

LORENZINI Daniele, *La Force du vrai. De Foucault à Austin*, Lormont, Éditions Le Bord de l'Eau, 2017.

LORENZINI Daniele, *Éthique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2015.

LUBAC Henri de, *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Éditions du Cerf, 1993.

LUHMANN Niklas, *Amour comme passion. De la codification de l'intimité*, Paris, Aubier, 1990.

LUHRMANN Tanya, « Metakinesis : How God Becomes Intimate in Contemporary U.S. Christianity », *American Anthropologist*, vol. 106, n° 3, 2000, p. 518-528.

LUHRMANN Tanya M., « Allumer le Dieu. L'expérience spirituelle chez les évangélistes américains », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, n° 66, 2016, p. 86-105.

LUHRMANN Tanya M., *When God talks back: understanding the American evangelical relationship with God*, New York, Alfred A. Knopf, 2012.

LUHRMANN Tanya, Howard NUSBAUM et Ronald THISTED, « "Lord, Teach Us to Pray": Prayer Practice Affects Cognitive Processing », *Journal of Cognition and Culture*, n° 13, 2013, p. 159-177.

LUTZ Catherine et Geoffrey M. WHITE, « The Anthropology of Emotions », *Annual Review of Anthropology*, vol. 15, 1986, p. 405-436.

MACE Marielle, « "Nouons-nous". Autour d'un pronom politique », *Critique*, n° 841-842, 2017, p. 469-483.

MAHMOOD Saba, « Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual: Disciplines of "Ṣalāt" », *American Ethnologist*, vol. 28, n° 4, 2001, p. 827-853.

MAILLOCHON Florence, *La passion du mariage*, Paris, PUF, 2016.

MAILLOCHON Florence, « Le coeur et la raison. Amis et parents invités au mariage », *Genèses*, n° 83, 2011, p. 93-117.

MAILLOCHON Florence, « La femme du ménage. La préparation du mariage au principe du "partage inégal" du travail domestique », *Temporalités. Revue de sciences sociales et humaines*, n° 9, 28 septembre 2009 (en ligne : http://journals.openedition.org/temporalites/1047, consulté le 31 mai 2018).

MAILLOCHON Florence, « Le mariage est mort, vive le mariage ! Quand le rituel du mariage vient au secours de l'institution », *Enfances, Familles, Générations*, n° 9, 2008, p. 1-18.

MAILLOCHON Florence, « Le coût relationnel de la "robe blanche" », *Réseaux*, vol. 115, n° 5, 2002, p. 51-90.

MALDINEY Henri, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991.

MARION Jean-Luc, *Le croire pour le voir. Réflexions diverses sur la rationalité de la Révélation et l'irrationalité de quelques croyants*, Paris - Les Plans-sur-Bex, Parole et silence, 2010.

MARION Jean-Luc, *Prolégomènes à la charité*, Paris, Éditions de la Différence, 2007.

MARION Jean-Luc, *Le phénomène érotique. Six méditations*, Paris, Grasset, 2003. Couv. ill. en coul. 23 cm.

MARROU Élise, « Éditorial », *Klesis*, nº 34, 2016, p. 1-13.

MARROU Élise, « La bouche qui dit "nous" : de l'intentionnalité collective à l'autorité en première personne du pluriel », *Klesis*, nº 34, 2016, p. 14-37.

MARROU Elise, « De la certitude religieuse : Wittgenstein sur la corde raide », *ThéoRèmes. Enjeux des approches empiriques des religions*, nº 1, 15 décembre 2011 (en ligne : https://theoremes.revues.org/238, consulté le 13 août 2017).

MAUSS Marcel, « L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens) », *Journal de psychologie*, nº 18, 1921, p. 425-433.

MGR ANDRE VINGT-TROIS, « Le mariage, acte d'espérance », dans Centre national de pastorale liturgique et sacramentelle, *Le sacrement de mariage. Guide pastoral du nouveau rituel*, Paris, Éditions du Cerf / CNPL, 2006, p. 21-31.

MICHELAT Guy, « L'identité catholique des Français. I. Les dimensions de la religiosité », *Revue française de sociologie*, vol. 31, nº 3, 1990, p. 355-388.

MICHELAT Guy, Julien POTEL, Jacques SUTTER et Jacques MAITRE, *Les Français sont-ils encore catholiques ? Analyse d'un sondage d'opinion*, Paris, Éditions du Cerf, 1991.

MILLER Daniel, « Aliénation et appropriation : le cas de la cuisine dans une cité anglaise de H.L.M. », *Ethnologie française*, vol. 26, nº 1, 1996, p. 100-114.

MOISSEEFF Marika, « Les sociétés occidentales sont collectivistes », dans *Communication à l'Atelier « Nouvelles fomres de médiations relationnelles »*, Paris, 2014.

MOISSEEFF Marika, « Le couple comme espace initiatique », *Thérapie Familiale*, vol. 25, nº 2, 2004, p. 155-169.

MOISSEEFF Marika et Emmanuel de VIENNE, « Jouir ou se reproduire ? Les voies d'autonomisation de l'individu et leurs ressorts idéologiques. Entretien avec Marika Moisseeff par Emmanuel de Vienne », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, 2018 (en ligne : http://journals.openedition.org.faraway.parisnanterre.fr/terrain/16581, consulté le 6 juillet 2018).

MONJARET Anne, « Le bleu de travail, une affaire d'hommes ? Pratiques populaires autour d'un symbole ouvrier masculin », dans Élisabeth Anstett et Marie-Luce Gélard (éd.), *Les objets ont-ils un genre ? Culture matérielle et production sociale des identités sexuées*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 47-62.

MOREL Juliette et Daphné LE ROUX, « L'espace, acteur du mariage », dans *Prendre position. Métissages disciplinaires et professionnels autour des questions spatiales*, Strasbourg, à paraître.

MOURET René, « Le rituel français du mariage. Un rituel nouveau et traditionnel », *La Maison Dieu. Cahiers de pastorale liturgique*, nº 99, 1969, p. 177-201.

MYERHOFF Barbara G. et Deena METZGER, « The Journal as Activity and Genre: Or listening to the Silent Laughter of Mozart », *Semiotica*, vol. 30, nº 1-2, 2009, p. 97–114.

NAEPELS Michel, « L'épiement sans trêve et la curiosité de tout », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, nº 203-204, 2012, p. 77-102.

NEEDHAM Rodney, *Belief, language and experience*, Oxford, B. Blackwell, 1972.

NEYRAND Gérard, « Idéalisation du conjugal et fragilisation du couple, ou le paradoxe de l'individualisme relationnel », *Dialogue*, vol. 1, nº 155, 2002, p. 80-88.

NEYRINCK Axelle, « Le lien de caritas dans la société chrétienne médiévale et la justification du baptême des enfants en bas-âge », *L'Atelier du Centre de recherches historiques. Revue électronique du CRH*, nº 15, 2015 (en ligne : http://journals.openedition.org/acrh/6674, consulté le 27 juillet 2018).

NICOLI Massimiliano, Luca PALTRINIERI et Muriel PREVOT-CARPENTIER (éd.), *Le philosophe et l'enquête de terrain : le cas du travail contemporain*, sans lieu, À paraître.

NYGREN Anders, *Erôs et agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Paris, les Éditions du Cerf, 2009, 3 vol. 19 cm. Index dans chaque vol.

ORTEGA Y GASSET José, *Études sur l'amour*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2004.

ORTIGUES Edmond, *Le Discours et le symbole*, Paris, Aubier, 1962.

OTNES Cele C. et Elizabeth PLECK, *Cinderella Dreams: The Allure of the Lavish Wedding*, Berkeley, California, University of California Press, 2003.

PALTRINIERI Luca, « Philosophie, psychologie, histoire dans les années 1950. "Maladie mentale et personnalité" comme analyseur », dans Frédéric Fruteau de Laclos et Giuseppe Bianco (éd.), *L'angle mort des années 1950. Philosophie et sciences humaines en France*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, p. 169-191.

PALTRINIERI Luca, « Anarchéologie du management », dans Daniele Lorenzini, Judith Revel et Arianna Sforzini (éd.), *Michel Foucault, éthique et vérité : 1980-1984*, Paris, Vrin, 2013, p. 217-237.

PALTRINIERI Luca et Massimiliano NICOLI, « Du management de soi à l'investissement sur soi. Remarques sur la subjectivité post-néo-libérale », *Terrains/Théories*, nº 6, 2017 (en ligne : http://journals.openedition.org/teth/929, consulté le 15 avril 2018).

PAPE FRANÇOIS, « Misericordiae Vultus - Bulle d'indiction du Jubilé extraordinaire de la Miséricorde », sur *Le Saint-Siège*, http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html, avril 2015, consulté le 7 mai 2018.

PAPE FRANÇOIS, « Aux fiancés qui se préparent au mariage », sur *Le Saint-Siège*, https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/february/documents/papa-francesco_20140214_incontro-fidanzati.html, 14 février 2014, consulté le 26 février 2018.

PAPE JEAN-PAUL II, « Exhortation Apostolique Familiaris Consortio », sur *Le Saint-Siège*,

http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html, 1981, consulté le 24 août 2018.

PARSONS Talcott, *The Structure of Social Action*, New York, The Free Press, 1968.

PAVIS Patrice, *L'analyse des spectacles. Théâtre, mime, danse, danse-théâtre, cinéma*, Paris, Armand Colin, 2016.

PEIRCE Charles Sanders, *Pragmatisme et pragmaticisme*, Paris, Éditions du Cerf, 2002.

PERREAU Laurent, « Approches phénoménologiques du "nous" : une typologie husserlienne », *Klesis*, nº 34, 2016, p. 101-115.

PIETTE Albert, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica, 2003.

PIETTE Albert, « Implication paradoxale, mode mineur et religiosités séculières », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 81, nº 1, 1993, p. 63-78.

PIOT Élie, « Christiane Vollaire, Pour une philosophie de terrain, Paris, Créaphis, 2017, 191p. », *Terrains/Théories*, nº 7, 2017 (en ligne : http://journals.openedition.org/teth/1044, consulté le 30 avril 2018).

PLA Anne, « Bilan démographique 2007 | Insee », *Insee Première*, nº 1170, 2007.

PLANTINGA Alvin, *Knowledge and Christian belief*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 2015.

DE PLAZAOLA Jean-Philippe et Elisabeth RIGNOLS (éd.), *Tableaux de l'économie française*, Paris, Institut national de la statistique et des études économiques, 2017.

PONSARD Christine, « L'amour conjugal, un amour à trois ? », sur *Les Semeurs d'Espérance*, https://semeurs.org/Archives/Veillee_21_mar_2003/Christine_Ponsard_Compte_rendu_(21-03-03).pdf, 21 mars 2003, consulté le 26 février 2018.

PORQUERES I GENE, ENRIC, « Parenté et théologie : la parentèle chrétienne », dans Pierre Bonte, Enric Porqueres i Gené et Jérôme Wilgaux (éd.), *L'argument de la filiation. Aux fondements des sociétés européennes et méditerranéennes*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2011, p. 349-368.

PORQUERES I GENE Enric, « Cognatisme et voies du sang. La créativité du mariage canonique », *L'Homme*, 154/155, 2000, p. 335-356.

PORQUERES I GENE Enric, *Lourde alliance. Mariage et identité chez les descendants de juifs convertis à Majorque, 1435-1750*, Paris, Éditions Kimé, 1995.

PORTIER Philippe, « Pluralité et unité dans le catholicisme français », dans Céline Béraud, Frédéric Gugelot et Isabelle Saint-Martin (éd.), *Catholicisme en tensions*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2012, p. 19-36.

PORTIER Philippe et Irène THERY, « Du mariage civil au "mariage pour tous". Sécularisation du droit et mobilisations catholiques. Débat entre Philippe Portier et Irène Théry animé par Céline Béraud et Baptiste Coulmont », *Sociologie*, vol. 6, nº 1, 2015 (en ligne : http://journals.openedition.org/sociologie/2528, consulté le 26 avril 2018).

POTTE-BONNEVILLE Mathieu, « Au sujet du terrain – subjectivation et ethnologie », *Rue Descartes*, vol. 3, nº 75, 2012, p. 102-113.

POUILLON Jean, *Le cru et le su*, Paris, Éditions du Seuil, 1993.

POUILLON Jean, « Remarques sur le verbe "croire" », dans *La Fonction symbolique : essais d'anthropologie*, Izard Michel et Pierre Smith, Paris, Gallimard, 1979.

POUIVET Roger, « Christianisme, épistémologie et sciences humaines », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 169, 5 juin 2015, p. 143-156.

POUIVET Roger, « Sur la rationalité des croyances religieuses », *ThéoRèmes. Enjeux des approches empiriques des religions*, n° 1, 15 décembre 2011 (en ligne : http://theoremes.revues.org/230).

POUIVET Roger, *Qu'est-ce que croire ?*, Paris, Vrin, 2003.

POUPARD Paul, *Le Concile Vatican II*, Paris, Presses universitaires de France, 1983.

PRIOUX France, « Les couples non mariés en 2005 : quelles différences avec les couples mariés ? », *Politiques sociales et familiales*, vol. 96, n° 1, 2009, p. 87-95.

PUMAIN Denise et Thérèse SAINT-JULIEN, *Analyse spatiale : Les localisations [Tome 1]*, Paris, Armand Colin, 2010.

QUINN Naomi, « Convergent evidence for a cultural model of American Marriage », dans Dorothy C. Holland et Naomi Quinn (éd.), *Cultural models in language and thought*, New York, Cambridge University Press, 1987, p. 173-192.

RABACHOU Julien, « Les conditions d'une parole politique », *Klesis*, n° 34, 2016, p. 38-66.

RAISON DU CLEUZIOU Yann, *Qui sont les cathos aujourd'hui ? Sociologie d'un monde divisé*, Paris, Desclée de Brouwer, 2014.

RANCIERE Jacques, *La mésentente. Politique et Philosophie*, Paris, Galilée, 1995.

RAPPAPORT Roy, « Concluding Comments on Ritual and Reflexivity », *Semiotica*, vol. 30, n° 1-2, 2009, p. 181–193.

RAPPAPORT Roy, « The Obvious Aspects of Ritual », dans *Ecology, Meaning, and Religion*, Berkeley, California, North Atlantic Book, 1979, p. 173-221.

RAPPIN Baptiste, « Essai philosophique sur les origines cybernétiques du coaching », *Communication et organisation*, n° 43, 2013, p. 165-182.

RECANATI François, « Qu'est-ce qu'un acte locutionnaire ? », *Communications*, vol. 32, n° 1, 1980, p. 190-215.

REGNIER-LOILIER Arnaud et France PRIOUX, « La pratique religieuse influence-t-elle les comportements familiaux ? », *Populations et Sociétés*, n° 447, août 2008, p. 1-4.

REMY Jean, « Spatialité du social et transactions », *SociologieS*, 16 juin 2016 (en ligne : https://sociologies.revues.org/5354, consulté le 8 mai 2017).

RETIF Sophie, « Ringards, hypocrites et frustrés ? Les militants des associations familiales catholiques face à la réprobation », *Politix*, n° 106, 2014, p. 85-108.

REVEL Judith, « Michel Foucault : repenser la technique », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 16, 20 mai 2009, p. 139-149.

REVEL Judith, *Michel Foucault. Expériences de la pensée*, Paris, Bordas, 2005.

RICŒUR Paul, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 2013.

RICOEUR Paul, « Croyance », dans *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia universalis, 2002, vol. 6, p. 810-817.

RICŒUR Paul, *Du texte à l'action*, Paris, Éditions du Seuil, 1998.

RICŒUR Paul, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil, 1991.

RIGOU-CHEMIN Bénédicte, *Les virtuoses religieux en paroisse. Une ethnographie du catholicisme en acte*, Université Toulouse-le-Mirail, Thèse de doctorat sous la direction de Jean-Pierre Albert, 2011.

RIVERA Joseph de et Carmen GRINKIS, « Emotions as social relationships », *Motivation and Emotion*, vol. 10, nº 4, 1986, p. 351-369.

ROBBINS Joel, « The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions. An Introduction to Supplement 10 », *Current Anthropology*, vol. 55, nº S10, 2014, p. S157-S171.

ROBBINS Joel, « Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity », *Current Anthropology*, vol. 48, nº 1, 2007, p. 5-38.

ROBBINS Joel, « What is a Christian? Notes toward an anthropology of Christianity », *Religion*, vol. 33, nº 3, 2003, p. 191-199.

ROMANO Claude, *L'événement et le temps*, Paris, Presses universitaires de France, 1999. 22 cm. Index.

ROUGEMONT Denis de, *L'Amour et l'Occident*, Paris, Plon, 1972.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

ROUSSEL Louis, « Sociographie du divorce et divortialité », *Population*, vol. 48, nº 4, 1993, p. 919-938.

ROUSSEL Louis, *Le mariage dans la société française. Faits de population, données d'opinion*, Paris, PUF, 1975.

RUEFF Martin, « La voix pronominale », *Critique*, nº 841-842, 2017, p. 530-550.

RUSSELL Bertrand, *An Inquiry into Meaning and Truth : The William James Lectures for 1940 delivered at Harvard University*, London, New York, Routledge, 1997.

SABOT Philippe, « Langage, société, corps. Utopies et hétérotopies chez Michel Foucault », *mf/materialifoucaultiani*, 2012, p. 1-17.

SALDANHA Arun, « Heterotopia and structuralism », *Environment and Planning A*, vol. 40, 2008, p. 2080-2096.

SALVETAT Jean-Jacques, « Foi et sacrement de mariage », *Accueil Rencontre*, nº 77, 4e trimestre 1978, p. 10-14.

SARDAN Jean-Pierre Olivier De, « Émique », *L'Homme*, vol. 38, nº 147, 1998, p. 151-166.

SARMA Claire, « La cohabitation hors mariage : un mode de vie différent ? », *Économie et statistique*, vol. 179, nº 1, 1985, p. 47-52.

SCHAEFFER Jean-Marie, « Originalité et expression de soi », *Communications*, vol. 64, nº 1, 1997, p. 89-115.

SCHECHNER Richard, *Performance. Expérimentation et théorie du théâtre aux USA*, Anne Cuisset et Marie Pecorari (éd.), Montreuil-sous-Bois, Éditions théâtrales, 2008.

SCHECHNER Richard, *Performance studies: an introduction*, London, Routledge, 2002.

SCHECHNER Richard, *Between theater & anthropology*, Philadelphia, University of Pennsylvania press, 1989.

SCHEID John, *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris, Éditions du Seuil, 2013.

SCHEID John, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier, 2011.

SCHMITT Jean-Claude, « L'imagination efficace », dans *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen âge*, Paris, Gallimard, 2002, p. 345-362.

SCHMITT Jean-Claude, *Le Corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001.

SCHMITT Jean-Claude (éd.), *Prêcher d'exemples. Récits de prédicateurs du Moyen âge*, Paris, Stock, 1985.

SCHMITT Jean-Claude, « Du bon usage du "Credo" », *Publications de l'École française de Rome*, vol. 51, nº 1, 1981, p. 337-361.

SCHMITT Yann, « L'épistémologie des croyances religieuses au prisme des sciences sociales », *Archives de sciences sociales des religions*, nº 169, 5 juin 2015, p. 157-178.

SCHMITT Yann, « Une défense du théisme. Critique d'un usage antiréaliste de Wittgenstein », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Tome 95, nº 4, 1er juillet 2012, p. 861-883.

SCHMITT Yann, « Introduction », dans *Religion et vérité*, Paris, CNRS Éditions, à paraître.

SCHÜTZ Alfred, « Sur les réalités multiples », dans *Le chercheur et le quotidien. Phénoménologie des sciences sociales*, Paris, Klincksieck, 2008, p. 103-167.

SCHÜTZ Alfred, *Essais sur le monde ordinaire*, Paris, le Félin-Kiron, 2007.

SCOUARNEC Michel, « Des pasteurs perplexes », dans Louis-Marie Chauvet (éd.), *Le sacrement de mariage entre hier et demain*, Paris, Éditions de l'Atelier - Éditions ouvrières, 2003, p. 39-50.

SEARLE John Rogers, *La Construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, 1998.

SEARLE John Rogers, *L'intentionalité. Essai de philosophie des états mentaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1985.

SEARLE John Rogers, *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage*, Paris, Hermann, 1972.

SEGALEN Martine, *Rites et rituels contemporains*, Paris, Armand Colin, 2009.

SEGALEN Martine, « L'invention d'une nouvelle séquence rituelle de mariage », *Hermès, La Revue*, vol. 3, nº 43, 2005, p. 159-168.

SEGALEN Martine, *Éloge du mariage*, Paris, Gallimard, 2003.

SEGALEN Martine, « Mode et tradition », dans Musée Galliera, *Mariage. Exposition du 16 avril-29 août 1999, Musée Galliera-Musée de la mode de la Ville de Paris*, Paris, Paris-musées Éditions Assouline, 1999, p. 66-73.

SEGALEN Martine, « Comment se marier en 1995 ? Nouveaux rituels et choix sociaux », dans Gérard Bouchard et Martine Segalen (éd.), *Une langue, deux cultures. Rites et symboles en France et au Québec*, Laval (Canada) Paris, Presses de l'Université Laval Éditions la Découverte, 1997, p. 149-166.

SEGALEN Martine, *Amours et mariages de l'ancienne France*, Paris, Berger-Levrault, 1981.

SEGALEN Martine, *Mari et femme dans la société paysanne*, Paris, Flammarion, 1980.

SEGALEN Martine, *Nuptialité et alliance : le choix du conjoint dans une commune de l'Eure*, Paris, G. P. Maisonneuve et Larose, 1972.

SEGALEN Martine, « Photographie de noces, mariage et parenté en milieu rural », *Ethnologie française*, vol. 2, 1/2, 1972, p. 123-140.

SEGALEN Martine et Christian BROMBERGER, « L'objet moderne : de la production sérielle à la diversité des usages », *Ethnologie française*, vol. 26, nº 1, 1996, p. 5-16.

SEVERI Carlo, « La parole prêtée », dans Carlo Severi et Julien Bonhomme (éd.), *Paroles en actes, Cahiers d'anthropologie sociale*, Paris, L'Herne, 2009, p. 11-41.

SEVERI Carlo, *Le principe de la chimère : une anthropologie de la mémoire*, Paris, Éd. Rue d'Ulm Musée du quai Branly, 2007.

SEVERI Carlo, « Memory, reflexivity and belief. Reflections on the ritual use of language », *Social Anthropology*, vol. 10, nº 1, 2002, p. 23-40.

SFORZINI Arianna, *Michel Foucault. Une pensée du corps*, Paris, Presses universitaires de France, 2014.

SHORE Bradd, « Mind Games: Cognitive Baseball », dans *Culture in mind: cognition, culture, and the problem of meaning*, New York Oxford, Oxford university press, 1996, p. 75-100.

SHORE Bradd, « Rethinking Culture as Models », dans *Culture in mind: cognition, culture, and the problem of meaning*, New York Oxford, Oxford university press, 1996, p. 42-71.

SIMMEL Georg, *Philosophie de l'amour*, Paris Marseille, Éditions Rivages, 1988.

DE SINGLY François, *Libres ensemble. L'individualisme dans la vie commune*, Paris, Armand Colin, 2016.

DE SINGLY François, *Le soi, le couple et la famille*, Paris, Armand Colin, 2016.

DE SINGLY François, « La naissance de l'individu individualisé et ses effets sur la vie conjugale et familiale », dans François de Singly (éd.), *Être soi parmi les autres. Tome 1, Famille et individualisation*, Paris, L'Harmattan, 2001.

DE SINGLY François et Gilda CHARRIER, « Vie commune et pensée célibataire », *Dialogue. Recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille*, nº 102, 1988, p. 44-53.

SLOBIN Dan I., « Verbalized Events. A Dynamic Approach to Linguistic Relativity and Determinism », dans Susanne Niemeier et René Dirven (éd.), *Evidence for linguistic relativity*, Amsterdam, J. Benjamins, 2000, p. 107-138.

SMITH Wilfred Cantwell, *Faith and belief*, Princeton, N.J. Guildford, Sur, Princeton university press, 1979.

SNIEZEK Tamara, « Is It Our Day or the Bride's Day? The Division of Wedding Labor and Its Meaning for Couples », *Qualitative Sociology*, vol. 28, nº 3, 2005, p. 215-234.

SONDAGE IFOP/PELERIN, « Les catholiques en France : la nouvelle donne », sur *Pèlerin*, http://www.pelerin.com/A-la-une/Les-catholiques-en-France/Les-catholiques-en-France-la-nouvelle-donne, 2015, consulté le 1er août 2017.

SOUTHWOLD Martin, « Religious belief », *Man*, vol. 14, nº 4, décembre 1979, p. 628-644.

SPERBER Dan, « Intuitive and reflective beliefs », *Mind & Language*, vol. 12, nº 1, mars 1997, p. 67-83.

SPERBER Dan, « The modularity of thought and the epidemiology of representations », dans Lawrence A. Hirschfeld et Susan A. Gelman (éd.), *Mapping the mind: Domain specificity in cognition and culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 39-67.

SPERBER Dan, « Les croyances apparemment irrationnelles », dans *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann, 1982.

SPICKARD James V., « Ritual, Symbol, and Experience: Understanding Catholic Worker House Masses », *Sociology of Religion*, vol. 66, nº 4, 2005, p. 337-357.

STENDHAL, *De l'amour*, Paris, GF Flammarion, 2014.

STREET Alice, « Belief as relational action: Christianity and cultural change in Papua New Guinea », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 16, 2010, p. 260-278.

SWINBURNE Richard, *Faith and reason*, Oxford, Clarendon press, 2005.

TAJFEL Henri et John TURNER, « The social identity theory of intergroup behavior », dans William Austin et Stephen Worchel (éd.), *Psychology of intergroup relations*, Chicago, Nelson-Hall, 1986, p. 7-24.

TAMBIAH Stanley Jeyaraja, *Culture, Thought and Social Action : an Anthropological Perspective*, Cambridge (Mass.) London, Harvard University Press, 1985.

TAMBIAH Stanley Jeyaraja, « A Performative Approach to Ritual », dans *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*, Cambridge (Mass.) London, Harvard university press, 1985, p. 123-166.

TAROT Camille, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, Éditions la Découverte MAUSS, 2008.

TAYLOR Charles, « Hegel's Philosophy of Mind », dans *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, Cambridge, Cambridge university press, 1985, p. 77-96.

TEISENHOFFER Viola, « Umbanda, New Age et psychothérapie. Aspects de l'implantation de l'umbanda à Paris », *Ateliers d'anthropologie. Revue éditée par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative*, nº 31, 2007 (en ligne : http://journals.openedition.org/ateliers/872, consulté le 13 juillet 2018).

TERRENOIRE Jean-Paul, « Pratique religieuse des catholiques en France : Approches sociologiques globales et espaces de référence (1930-1980) », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 87, nº 1, 1994, p. 153-187.

THEVENOT Laurent, « L'action qui convient », dans Patrick Pharo et Louis Quéré, *Les formes de l'action. Sémantique et sociologie*, Paris, Éditions de l'Ecole pratique des hautes études en sciences sociales, 1990, p. 39-69.

TIERCELIN Claudine, *C. S. Peirce et le pragmatisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1993.

TORRE Renée de la, « Les rendez-vous manqués de l'anthropologie et du chamanisme », *Archives de sciences sociales des religions*, nº 153, 2011, p. 145-158.

TREMBLAY Martine, « La mise en scène de l'amour : la photographie de mariage dans la deuxième moitié du XXe siècle », *Enfances, Familles, Générations*, nº 7, 2007, p. 76-92.

TROY Aurélie, « Les pagnes des circoncis. Séparation et émotions dans les rites d'initiation seereer (Hireena, Sénégal) », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, nº 18, 2008, p. 41-104.

TURNER Victor Witter, *The Ritual Process : Structure and Anti-structure*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press Cornell Paperbacks, 1991.

TURNER Victor Witter, *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, Presses universitaires de France, 1990.

TYLOR Edward Burnett, *La civilisation primitive*, Paris, C. Reinwald, 1876.

UBERSFELD Anne, *Lire le théâtre. II L'école du spectateur*, Paris, Belin, 1996.

VACHERET Claudine, « Le photolangage, une médiation thérapeutique un bref historique des théories groupales », *Le Carnet PSY*, n° 141, 2010, p. 39-42.

VAN GENNEP Arnold, *Le folklore français. I. Du berceau à la tombe, cycles de carnaval-carême et de Pâques*, Paris, Robert Laffont, 1999.

VAN GENNEP Arnold, *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, Paris, A. et J. Picard, 1981.

VAN INWAGEN Peter, « Dieu est-il une hypothèse non nécessaire ? », *Klesis - Revue philosophique*, n° 17, 2010, p. 16-36.

VEBLEN Thorstein, *Théorie de la classe de loisir*, Paris, Gallimard, 1970.

VERNANT Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, La Découverte, 1996.

VERNANT Jean-Pierre, « Formes de croyance et de rationalité en Grèce ancienne », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 1, n° 63, 1987, p. 115-123.

VEYNE Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Éditions Points, 2014.

DE VIENNE Emmanuel et Olivier ALLARD, « Pour une poignée de dollars ? Transmission et patrimonialisation de la culture chez les Trumai du Brésil central », *Cahiers des Amériques latines*, n° 48-49, 2005, p. 127-145.

VIGARELLO Georges, *Le sentiment de soi. Histoire de la perception du corps, XVIe-XXe siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 2014.

VOLLAIRE Christiane, *Pour une philosophie de terrain*, Paris, Creaphis Éditions, 2017.

VOLLAIRE Christiane, « Penser une philosophie de terrain », dans Massimiliano Nicoli, Luca Paltrinieri et Muriel Prévot-Carpentier (éd.), *Le philosophe et l'enquête de terrain : le cas du travail contemporain*, sans lieu, À paraître.

VOYE Liliane, « Les jeunes et le mariage religieux : une émancipation du sacré », *Social Compass*, vol. 38, n° 4, 1991, p. 405-416.

WEBER Max, *Économie et société. Volume 1*, Paris, Pocket, 1995.

WEBER Max, *Économie et société. Volume 2*, Paris, Pocket, 1995.

WENGER Etienne, *La théorie des communautés de pratique*, Québec, les Presses de l'Université Laval, 2005.

WHITEHOUSE Harvey, « Religious Reflexivity and Transmissive Frequency », *Social Anthropology*, vol. 10, n° 1, 2002, p. 91-103.

WHITEHOUSE Harvey, *Arguments and Icons. Divergent Modes of Religiosity*, Oxford-New York, Oxford university press, 2000.

WHITEHOUSE Harvey, « Rites of Terror: Emotion, Metaphor and Memory in Melanesian Initiation Cults », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 2, nº 4, 1996, p. 703-715.

WIEVIORKA Michel, « Du concept de sujet à celui de subjectivation/dé-subjectivation », FMSH-WP-2012-16, 2012.

WIRTH Jean, « La Naissance du concept de croyance (XIIe-XVIIe siècles) », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, vol. 45, nº 1, 1983, p. 7-58.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2005.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse ; suivies de Conférence sur l'éthique*, Paris, Gallimard, 1992.

ZARKA Yves Charles, *La Décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Paris, Vrin, 1999.

ZAZZO Anne, « La robe à mille temps », dans Musée Galliera, *Mariage. Exposition du 16 avril-29 août 1999, Musée Galliera-Musée de la mode de la Ville de Paris*, Paris, Paris-musées Éditions Assouline, 1999, p. 102-116.

« Mariages et pacs en 2017. Données annuelles de 1990 à 2017 », sur *Insee*, https://www.insee.fr/fr/statistiques/2381498#tableau-Donnes, 2018, consulté le 25 avril 2018.

« Mariage en France », sur *Service-Public.fr*, https://www.service-public.fr/particuliers/vosdroits/F930, 2018, consulté le 4 juin 2018.

« Mariages - Pacs - Divorces – Tableaux de l'économie française », sur *Insee*, https://www.insee.fr/fr/statistiques/2569324?sommaire=2587886, 2017, consulté le 25 avril 2018.

« Statistiques de l'Église catholique en France (guide 2017) », sur *Église catholique en France*, http://eglise.catholique.fr/conference-des-eveques-de-france/guide-de-leglise/leglise-catholique-en-france-et-en-chiffres/371402-statistiques-de-leglise-catholique-en-france-guide-2017/, 2017, consulté le 25 avril 2018.

Index des noms propres

AGIER (MICHEL), 49, 56, 619

ALSTON (WILLIAM), 78, 91, 619

ALTHABE (GERARD), 50, 619

AMBROISE (BRUNO), 200, 210, 217, 272, 619, 624

ASAD (TALAL), 55, 619

AUSTIN (JOHN), 44, 59, 168, 173, 182, 183, 184, 200, 201, 202, 203, 204, 209, 373, 619, 636, 644

BABCOCK (BARBARA), 151, 620

BADIOU (ALAIN), 283, 284, 319, 620

BAILLY (JEAN-CHRISTOPHE), 230, 239, 273, 376, 620

BAKHTINE (MIKHAIL), 359, 365, 369, 464, 465, 620

BARRETT (JUSTIN), 98, 100, 620

BATESON (GREGORY), 150, 185, 620

BAUDRILLARD (JEAN), 446, 453, 620

BECKER (HOWARD), 493, 620

BENOIT XVI, 80, 91, 311, 623, 633

BENSAUDE-VINCENT (BERNADETTE), 54, 260, 620, 621

BENVENISTE (ÉMILE), 191, 214, 216, 239, 621

BERAUD (CELINE), 29, 32, 65, 621, 639

BERGER (PETER) ET KELLNER (HANSFRIED), 35, 240, 242, 258, 259, 265, 266, 621, 642

BESSONE (MAGALI), 230, 266, 375, 378, 619, 621, 624

BIELO (JAMES), 33, 74, 350, 502, 505, 621

BIOT (CHRISTIAN), 428, 621

BLOCH (MAURICE), 113, 126, 129, 429, 621, 622

BOBINEAU (OLIVIER), 87, 343, 546, 547, 622

BOLTANSKI (LUC), 108, 163, 283, 294, 310, 311, 332, 336, 493, 619, 622, 623

BONHOMME (JULIEN), 40, 51, 149, 150, 158, 192, 622, 643

BOUCHET (CECILE), 442, 449, 450, 452, 455, 463, 471, 474, 499, 622

BOURDIEU (PIERRE), 37, 51, 89, 129, 160, 161, 162, 163, 341, 373, 447, 493, 622, 623

BOVENS (GEOFFROY), 210, 211, 395, 396, 623

BOYER (PASCAL), 98, 286, 623

BOZON (MICHEL), 303, 307

BRICOUT (HELENE), 21, 390, 623, 624

BRUNER (JEROME), 331, 363, 364, 365, 624

BUTLER (JUDITH), 272, 277, 624

CAFFAREL (PERE HENRI), 255, 256, 257, 258, 619, 624

CALDER (GIDEON), 375, 376, 378, 624

CAVELL (STANLEY), 41, 305, 514, 515, 625, 636

CHAPMAN (GARY), 296, 297, 302, 309, 311, 312, 314, 625

CHAUVIER (STEPHANE), 136, 625

CHEVALLIER (PHILIPPE), 41, 45, 47, 187, 271, 272, 313, 320, 625

CLAVERIE (ELIZABETH), 33, 625

DARDOT (PIERRE), 41, 43, 45, 48, 309, 514, 626

DE CERTEAU (MICHEL), 73, 625

DE GAUDEMAR (MARTINE), 3, 7, 34, 39, 83, 631

DE SINGLY (FRANÇOIS), 243, 511, 643

DESCOMBES (VINCENT), 7, 119, 120, 124, 125, 126, 130, 131, 132, 133, 134, 159, 259, 260, 265, 267, 272, 275, 375, 627

DUCROT (OSWALD), 185, 187, 203, 628

DUMONT (LOUIS), 259, 627, 628, 633

DURKHEIM (ÉMILE), 112, 147, 628

ELISHA (OMRI), 505, 628

ENGELKE (MATTHEW) ET TOMLINSON (MATT), 355, 628

ERIKSON (ERIK), 260, 628

FAVRET-SAADA (JEANNE), 33, 71, 628

FOUCAULT (MICHEL), 5, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 56, 59, 61, 67, 187, 188, 189, 190, 197, 207, 209, 218, 271, 272, 274, 276, 284, 285, 290, 294, 295, 309, 311, 312, 313, 314, 315, 319, 320, 321, 322, 323, 338, 356, 357, 358, 359, 364, 366, 367,484, 511, 513, 514, 515, 621, 622, 623, 625, 629, 630, 631, 634, 636, 638, 640, 641, 643, 661

FRUTEAU DE LACLOS (FREDERIC), 7, 40, 71, 72, 630, 638

GARCIA (TRISTAN), 376, 630
GELL (ALFRED), 283, 308, 631
GIDDENS (ANTHONY), 137, 283, 293, 308, 631
GILBERT (MARGARET), 269, 631
GIRARD (ALAIN), 231, 631
GOBIN (EMMA), 39, 51, 153, 389, 422, 631
GOFFMAN (ERVING), 339, 341, 631
GOODY (JACK), 391, 631
GRELLARD (CHRISTOPHE), 66, 72, 74, 79, 82, 630, 631
HADOT (PIERRE), 41, 56, 632, 636
HAMAYON (ROBERTE), 66, 72, 136, 626, 632
HAMPSHIRE (STUART), 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 128, 632
HAQUIN (ANDRE), 22, 210, 215, 390, 395, 396, 632
HERAN (FRANÇOIS), 82, 90, 162, 231, 623, 632
HERAULT (LAURENCE), 7, 37, 140, 148, 329, 331, 342, 367, 394, 395, 398, 401, 407, 428, 503, 632
HERVIEU-LEGER (DANIELE), 78, 83, 108, 328, 626, 633
HØJBJERG (CHRISTIAN), 39, 156, 633
HOUSEMAN (MICHAEL), 3, 7, 39, 51, 111, 135, 136, 137, 141, 144, 145, 146, 148, 150, 153, 155, 156, 163, 217, 259, 428, 429, 430, 431, 434, 465, 485, 495, 621, 633
HOWELL (BRIAN), 33, 505, 633
HUMPHREY (CAROLINE) ET LAIDLAW (JAMES), 89, 111, 113, 115, 117, 118, 121, 123, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 151, 155, 387, 429, 432, 633, 635
ILLOUZ (EVA), 291, 295, 634
KAUFMANN (JEAN-CLAUDE), 231, 448
KAUFMANN (LAURENCE), 379
KIERKEGAARD (SØREN), 99, 283, 310, 311, 624, 634
LAHIRE (BERNARD), 162, 512, 635
LAKOFF (GEORGE) ET JOHNSON (MARK), 178, 191, 194, 195, 635
LAMINE (ANNE-SOPHIE), 108, 619, 635
LAUGIER (SANDRA), 182, 184, 200, 203, 635
LAVAL (CHRISTIAN), 43, 45, 48, 309, 370, 440, 514, 626, 642, 645
LE BRAS (GABRIEL), 66, 87, 375, 635
LEACH (EDMUND), 72, 113, 114, 117, 119, 122, 129, 635
LORENZINI (DANIELE), 41, 43, 44, 45, 56, 182, 187, 188, 190, 623, 625, 629, 636, 638
LUHMANN (NIKLAS), 283, 301, 306, 308, 636
LUHRMANN (TANYA), 33, 74, 505, 636
MAHMOOD (SABA), 153, 154, 162, 636
MAILLOCHON (FLORENCE), 428, 435, 440, 442, 443, 444, 448, 449, 457, 458, 473, 478, 482, 493, 494, 499, 625, 636
MARROU (ÉLISE), 106, 230, 239, 246, 268, 269, 275, 637
MAUSS (MARCEL), 141, 147, 148, 159, 628, 636, 637
MOISSEEFF (MARIKA), 8, 51, 241, 261, 302, 306, 327, 502, 507, 512, 637
NYGREN (ANDERS), 294, 310, 638
ORTEGA Y GASSET (JOSE), 291, 293, 638
ORTIGUES (EDMOND), 191, 638
PALTRINIERI (LUCA), 8, 40, 45, 48, 55, 56, 309, 509, 514, 624, 638, 645
PAPE FRANÇOIS, 281, 356, 409, 638
PERREAU (LAURENT), 230, 239, 240, 241, 267, 268, 275, 639
PIETTE (ALBERT), 39, 99, 100, 139, 631, 639
PORQUERES I GENE (ENRIC), 7, 37, 253, 261, 262, 639
PORTIER (PHILIPPE), 29, 65, 639
POUILLON (JEAN), 33, 71, 72, 76, 82, 640
POUIVET (ROGER), 91, 93, 95, 96, 640
QUINN (NAOMI), 195, 640
RABACHOU (JULIEN), 276, 640
RAISON DU CLEUZIOU (YANN), 32, 339, 375, 377, 379, 640
RANCIERE (JACQUES), 266, 274, 640
RAPPAPORT (ROY), 39, 113, 152, 429, 640
REVEL (JUDITH), 7, 41, 42, 43, 44, 45, 338, 623, 625, 638, 640, 641
RICŒUR (PAUL), 71, 73, 75, 76, 78, 102, 103, 118, 120, 121, 364, 365, 641
ROBBINS (JOEL), 74, 89, 495, 502, 504, 505, 506, 641
ROMANO (CLAUDE), 485, 490, 491, 495, 641
SABOT (PHILIPPE), 484, 641
SCHECHNER (RICHARD), 139, 147, 465, 466, 467, 483, 641, 642
SCHMITT (JEAN-CLAUDE), 79, 83, 85, 86, 89, 90
SCHMITT (YANN), 34, 77, 91, 92, 93, 100, 101

SCHÜTZ (ALFRED), 334, 335, 336, 338, 642
SEARLE (JOHN), 120, 125, 133, 135, 185, 215, 269, 270, 625, 628, 642
SEGALEN (MARTINE), 7, 35, 36, 428, 440, 442, 447, 449, 452, 455, 493, 499, 642, 643
SEVERI (CARLO), 40, 51, 111, 135, 137, 191, 192, 193, 217, 633, 643
SHORE (BRADD), 195, 331, 643
SIMMEL (GEORG), 283, 292, 643
SOUTHWOLD (MARTIN), 99, 370, 643
SPERBER (DAN), 33, 71, 97, 98, 99, 100, 643, 644
SPICKARD (JAMES), 115, 644
TAJFEL (HENRI), 373, 644
TURNER (VICTOR), 113, 147, 373, 471, 644, 645

VAN GENNEP (ARNOLD), 35, 37, 62, 440, 471, 632, 645
VOLLAIRE (CHRISTIANE), 49, 50, 56, 284, 639, 645
WEBER (MAX), 121, 123, 159, 645
WENGER (ETIENNE), 370, 371, 645
WHITEHOUSE (HARVEY), 129, 131, 155, 156, 329, 331, 391, 421, 504, 621, 645, 646
WITTGENSTEIN (LUDWIG), 93, 104, 105, 106, 107, 132, 133, 159, 182, 514, 625, 637, 642, 646
ZAZZO (ANNE), 449, 450, 452, 455, 646

Index des notions

ACTE DE DISCOURS, 167, 199, 210, 267, 656

ACTES DE LANGAGE, 101, 167, 182, 184, 185, 215, 620, 628, 642

AMOUR, 9, 11, 18, 19, 24, 60, 87, 96, 149, 194, 195, 206, 211, 214, 215, 225, 231, 235, 241, 242, 247, 248, 249, 255, 257, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 327, 348, 354, 362, 369, 372, 398, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 424, 426, 429, 438, 448, 463, 493, 508, 510, 521, 523, 527, 528, 529, 532, 534, 535, 536, 538, 560, 562, 563, 564, 566, 567, 569, 570, 584, 586, 587, 588, 589, 590, 592, 596, 597, 598, 603, 604, 605, 608, 609, 612, 620, 622, 623, 624, 625, 631, 634, 638, 639, 643, 644, 656, 661, 663, 666

ART(S) DE VIVRE, 46, 52, 53, 60, 224, 225, 284, 285, 290, 309, 313, 314, 315

COMMUNAUTE D'EXPERIENCE, 240, 241, 331, 368, 501

CONSIGNE, 173, 236, 288, 318, 328, 349, 391, 402, 405, 417, 562, 569, 591, 600

CONVENTION, 113, 114, 200, 201, 204, 205, 278

CONVERSION, 61, 276, 285, 295, 302, 318, 339, 368, 411, 495, 502, 504, 506

CPM, 5, 7, 9, 13, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 35, 36, 38, 51, 52, 87, 88, 94, 96, 125, 126, 127, 128, 130, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 184, 188, 193, 196, 211, 223, 224, 229, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 241, 246, 253, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 274, 278, 282, 286, 288, 294, 296, 297, 298, 299, 302, 309, 311, 312, 316, 317, 318, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 343, 344, 345, 346, 349, 351, 352, 353, 354, 356, 360, 366, 368, 371, 375, 387, 389, 395, 399, 400, 402, 403, 404, 407, 416, 417, 433, 436, 439, 501, 507, 508, 535, 540, 543, 545, 546, 547, 548, 550, 551, 552, 553, 556, 557, 558, 561, 564, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 590, 591, 592, 593, 595, 596, 597, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 611, 612, 655, 656, 657, 662, 664, 665, 667

CROYANCE, 5, 10, 33, 34, 58, 59, 65, 66, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 99, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 111, 112, 115, 117, 122, 128, 159, 187, 308, 327, 350, 376, 377, 504, 546, 623, 626, 630, 631, 632, 645, 646, 655, 659, 660, 667

DESIDENTIFICATION, 369, 370, 502

DESUBJECTIVATION, 17, 56, 266, 274, 276, 622

DISPOSITIF, 10, 11, 18, 24, 29, 32, 33, 35, 45, 52, 55, 62, 90, 149, 153, 160, 164, 168, 171, 172, 177, 182, 184, 185, 186, 187, 191, 193, 196, 197, 198, 203, 217, 233, 252, 255, 256, 257, 289, 290, 291, 293, 294, 295, 299, 303, 305, 306, 307, 309, 318, 320, 332, 336, 338, 340, 341, 342, 343, 359, 363, 365, 366, 381, 401, 536, 603, 608, 611, 624, 659, 662

EMIQUE, 80, 81, 82, 86, 168, 173, 273, 284, 499, 512, 514, 519 524, *VOIR* ETIQUE.

ENONCIATION, 10, 40, 59, 60, 61, 74, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 168, 180, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 190, 191, 192, 197, 198, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 213, 214, 216, 217, 239, 246, 247, 251, 268, 269, 270, 271, 273, 275, 277, 278, 295, 357, 359, 391, 398, 513, 519, 660

ÉQUIPES NOTRE-DAME, 13, 255, 256, 529, 535, 547, 603, 619, 624, 666

ETHOS, 163, 188

ETIQUE, 56, 284, 389, 519, 520, 524,*VOIR* EMIQUE.

EVENEMENT, 11, 39, 50, 58, 62, 73, 89, 118, 119, 144, 149, 150, 153, 182, 202, 219, 223, 242, 270, 283, 303, 340, 385, 417, 421, 429, 435, 438, 439, 440, 441, 444, 449, 454, 455, 456, 457, 465, 466, 467, 470, 472, 473, 474, 479, 483, 485, 487, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 499, 500, 521, 522, 528, 615, 616, 627, 641, 663

HOMELIE, 243, 393, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 426, 519, 530, 531

IDENTIFICATION, 30, 98, 122, 137, 139, 201, 205, 258, 285, 301, 304, 331, 339, 342, 347, 348, 350, 366, 369, 370, 371, 374, 376, 377, 378, 379, 506, 596, 662

INJONCTION, 160, 173, 185, 189, 198, 223, 230, 233, 236, 245, 253, 254, 257, 261, 263, 294, 295, 318, 329, 330, 332, 336, 337, 340, 349, 363, 391, 396, 403, 406, 409, 429, 430, 431, 433, 434, 440, 443, 496, 511, 512, 513, 519, 520, 527, 538, 604

INTENTIONNALITE, 65, 111, 121, 122, 125, 142, 153, 154, 230, 268, 269, 275, 388, 637

INTERRECONNAISSANCE, 343, 370, 378, 379

LOCALISATION, 376, 457, 460, 463, 464, 466, 467, 471, 472, 474, 614, 663

MODE DE SUBJECTIVATION, 17, 41, 56, 67, 315

NEW AGE, 11, 17, 62, 246, 389, 427, 428, 429, 430, 431, 434, 507, 508, 510, 511, 515, 520, 604, 631, 633, 644

NOUS DIALECTIQUE, 271, 273, 276, 278

NOUS DIALOGIQUE, 241, 267, 268

NOUS PRE-REFLEXIF, 240, 252, 267, 273, 274, 276, 278

PERFORMATIF, 168, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 217, 661, *VOIR* PERFORMATIVITE

PERFORMATIVITE, 44, 45, 199, 201, 204, 465, 628, *VOIR* PERFORMATIF

PERSONNALISATION, 20, 58, 62, 199, 388, 399, 401, 403, 404, 405, 406, 407, 410, 411, 412, 413, 415, 428, 429, 432, 440, 568, 627

PERSPECTIVE, 17, 38, 39, 48, 50, 66, 108, 120, 145, 153, 212, 238, 241, 247, 264, 265, 267, 268, 269, 271, 273, 274, 275, 276, 278, 303, 313, 318, 319, 322, 364, 368, 384, 399, 402, 416, 473, 494, 500, 501, 522, 608, 615, 617, 635, 661

POINT DE VUE, 38, 39, 153, 238, 240, 242, 243, 244, 245, 247, 253, 255, 257, 259, 264, 265, 273, 276, 277, 318, 322, 354, 416, 492, 493

PREMIERE PERSONNE, 10, 50, 52, 55, 57, 60, 79, 117, 123, 144, 150, 153, 157, 169, 171, 173, 180, 184, 185, 186, 190, 191, 193, 195, 196, 206, 215, 216, 217, 230, 231, 232, 233, 236, 238, 239, 247, 248, 249, 265, 267, 268, 269, 271, 273, 274, 275, 278, 285, 290, 294, 295, 301, 303, 304, 308, 309, 316, 318, 346, 350, 354, 355, 384, 391, 398, 401, 402, 405, 412, 416, 421, 431, 433, 483, 494, 496, 596, 599, 615, 637, 660, 661

PRESCRIPTION, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 145, 160, 161, 199, 392, 401, 405, 406, 429, 430, 431, 433, 434, 519, 520, 660

PROCEDURE, 136, 200, 201, 202, 203, 204, 207, 290, 300, 319, 503, 608

PROCESSUS, 22, 38, 40, 41, 50, 56, 57, 61, 68, 83, 103, 105, 113, 145, 151, 153, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 167, 190, 197, 198, 209, 217, 218, 226, 230, 241, 252, 253, 258, 259, 260, 261, 271, 272, 273, 276, 283, 292, 300, 308, 324, 328, 329, 330, 331, 335, 338,340, 342, 355, 370, 371, 376, 377, 378, 379, 383, 384, 401, 402, 407, 416, 422, 427, 428, 432, 435, 442, 446, 454, 457, 465, 485, 502, 503, 506, 524, 536, 609, 657, 662

REFLEXIVITE, 5, 20, 22, 29, 39, 40, 41, 43, 50, 51, 82, 143, 148, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 158, 172, 199, 223, 224, 225, 229, 241, 251, 256, 267, 277, 292, 320, 321, 323, 329, 330, 338, 340, 341, 342, 350, 358, 363, 365, 378, 384, 401, 404, 406, 407, 409, 422, 427, 430, 432, 433, 434, 436, 503, 511, 513, 514, 520, 524, 527, 591, 613, 615, 631, 660, 662, 663, 667

RELIGION, 17, 33, 34, 55, 59, 66, 71, 72, 73, 74, 78, 79, 81, 82, 83, 88, 89, 90, 93, 98, 99, 100, 101, 106, 107, 108, 109, 112, 115, 122, 129, 248, 286, 310, 327, 329, 331, 332, 333, 337, 339, 340, 341, 347, 351, 361, 368, 369, 374, 419, 444, 505, 506, 509, 510, 511, 544, 545, 546, 598, 621, 623, 624, 627, 628, 633, 635, 639, 642, 644

RITE(S) DE PASSAGE, 35, 37, 62, 152, 385, 440, 471, 499, 500, 501, 503, 623, 632, 645, 659

SPATIALISATION, 11, 385, 441, 456, 457, 466, 470, 472, 474, 483, 484, 614, 616, 617, 663

STIPULATION, 62, 111, 135, 137, 138, 147, 149, 150, 160, 164, 199, 201, 203, 204, 205, 388, 392, 401, 429, 430, 434, 504, 660

TECHNIQUE DE SOI, 3, 5, 41, 42, 45, 56, 270, 284, 285, 290, 291, 305, 315, 319, 321, 500, 509, 515, 590, 665, 667

TEMPORALISATION, 433, 441, 454, 457, 483, 495, 615

THEORIE DE L'ACTION, 10, 58, 59, 67, 110, 111, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 128, 137, 139, 157, 158, 159, 267, 434, 660

TRAVAIL DE SOI SUR SOI, 44, 60, 154, 190, 207, 257, 271, 272, 358, 366, 379, 433, 436, 513

Liste des tableaux

Tableau 1 - Tableau comparatif des séquences constituant le rite de mariage dans le cadre de la messe telles que fixées par les Rituels de 1614, 1970 et 2005. 23

Tableau 2 - Tableau comparatif des activités mises en place dans les CPM de Chambertin et Gevrey 29

Tableau 3 - Fréquence de mobilisation de chaque type de justification pour répondre aux questions "Pourquoi se marier à l'église ?" ou "Pourquoi voulez-vous mettre votre couple sous le regard de Dieu ?". 127

Tableau 4 - Fréquence de mobilisation de chaque type de justification pour répondre à la question "Pourquoi se marier à l'église ?". 128

Tableau 5 - Répartition des questions composant une séance en fonction des pronoms mobilisés. À partir des fascicules distribués par le père François pour les 3 dernières séances de sa préparation 248

Tableau 6 - Modalités de pluralisation de l'action pour chaque élément du rituel de mariage célébré au cours de la messe. 393

Tableau 7 - Comparaison entre les formulations du mot d'accueil proposées par le Rituel et la formulation personnelle d'Alexis 423

Tableau 8 - Séquences composant la célébration du mariage telle qu'elle est fixée par le Rituel de 1614 525

Tableau 9 - Organisation générale du rite en 1970. Séquences composant le rite – que la célébration ait lieu au cours de la messe ou en dehors – tel qu'il est fixé par le Rituel de 1970. 530

Tableau 10 - Séquences composant le rite – que la célébration ait lieu au cours de la messe ou en dehors de la messe – tel qu'il est fixé par le Rituel de 2005. 531

Tableau 11 - Accès à la parentalité parmi les couples se préparant au mariage 544

Tableau 12 - Cohabitation prénuptiale parmi les couples se préparant au mariage 545

Tableau 13 - Répartition des couples de fiancés d'après la manière dont ils présentent leur rapport à la croyance 546

Tableau 14 - Répartition géographique des lieux de célébration des mariages préparés à Chambertin au cours de l'année 2014-2015 573

Tableau 15 - Répartition géographique des lieux de célébration des mariages préparés à Chambertin au cours de l'année 2015-2016 574

Table des figures

Figure 1 - Comment se constituer en sujet de son action ? Différents modes de liaison 143
Figure 2 - Être assis et écouter – l'immobilité fondamentale de la cérémonie de mariage. Mariage de Sylvia et Marc-Antoine à l'église de Chorey-lès-Beaunes, en juillet 2015. 167
Figure 3 - Disposition du photolangage. Soirée CPM chez Anne et Erwann, à Chambertin, en mars 2015 170
Figure 4 - Graphique représentant la répartition du choix des images pour décrire ce que n'est pas le mariage 175
Figure 5 - Graphique représentant la répartition du choix des images pour décrire ce qu'est le mariage.. 175
Figure 6 - Échantillon de quelques images jamais choisies au cours du photolangage. 177
Figure 7- Image 27 du photolangage du CPM de Chambertin 178
Figure 8 - Image 28 du photolangage du CPM de Chambertin 178
Figure 9 - Image 1 du photolangage du CPM de Chambertin 179
Figure 10 - Image 31 du photolangage du CPM de Chambertin 180
Figure 11- Les témoins autour des époux pour la liturgie du mariage. Mariage de Debbie et Fabien à l'église de Chambertin en juin 2016 202
Figure 12 - Articulation des trois principaux actes de discours qui composent la liturgie du mariage 210
Figure 13 - Structuration interne des principaux actes de discours qui composent le sacrement 216
Figure 14 - Extrait du questionnaire du CPM de Chambertin "Homme-Femme" 234
Figure 15 - Extrait du questionnaire du CPM de Chambertin "Qui suis-je ? Qui es-tu ?" 234
Figure 16 - Extrait du questionnaire du CPM de Chambertin "Questions... pour un couple" 235
Figure 17 - Extrait du questionnaire du fascicule de la deuxième séance de préparation du père François 248
Figure 18 - Extrait du questionnaire du fascicule de la troisième séance de préparation du père François 250
Figure 19 - Extrait du questionnaire du fascicule de la quatrième séance de préparation du père François 251
Figure 20 - Extrait de la feuille d'exercice intitulée "Les langages de l'amour" et distribuée au CPM de Gevrey à l'occasion de la journée des fiancés (mars 2015). Exercice n° 1. 300
Figure 21 - Extrait de la feuille d'exercice intitulée "Les langages de l'amour" et distribuée au CPM de Gevrey à l'occasion de la journée des fiancés (mars 2015). Exercices n° 2 et 3. 300
Figure 22 - Références bibliographiques données dans le livret distribué aux fiancés par le CPM de Chambertin 313
Figure 23 - Extrait de la feuille d'exercice intitulée "Les langages de l'amour" et distribuée au CPM de Gevrey à l'occasion de la journée des fiancés (mars 2015). Exercices n° 4 et 5. 317
Figure 24 - Exercice réalisé en formation diocésaine sur le thème « Cet homme et cette femme qui sont à l'image de Dieu ». 348
Figure 25 - Tableau avec les mots proposés lors de l'exercice sur la notion de "pardon" au CPM de Gevrey lors d'une session de janvier 2016. 352
Figure 26 - Fiche détachable à remplir par les fiancés pour indiquer les options choisies parmi celles proposées 397

Figure 27 - La récitation du Notre Père en cercle. Mariage d'Appollonie et de Jérôme à l'église de Chambertin, en juin 2016. 420
Figure 28 - Extrait du livret de messe réalisé pour du mariage d'Alexis et Camille, à l'église de Chambertin, en mai 2016 425
Figure 29 - La voiture de collection louée par Stéphanie et Xavier pour leur mariage pour un budget de 400 euros, septembre 2015. 447
Figure 30 - La robe sans "chichis", pas "trop meringuée", mais "volumineuse" de Stéphanie. 451
Figure 31 - Capture d'écran des résultats obtenus sur Google image à partir des mots clés "choisir son lieu de mariage" 462
Figure 32 - Le château loué pour le mariage de Sylvia et Marc-Antoine, juillet 2015 463
Figure 33 - Le moulin loué pour leur réception par Xavier et Stéphanie, septembre 2015 463
Figure 34 - Provenance des invités du mariage de Sylvia et Marc-Antoine en juillet 2015 468
Figure 35 - Provenance des invités du mariage de Xavier et Stéphanie en septembre 2015 469
Figure 36 - Provenance des invités du mariage d'Aurélie et Marc-Jérôme en août 2015 470
Figure 37 - Carte représentant les déplacements réalisés à l'occasion du mariage de Stéphanie et Xavier en septembre 2015 476
Figure 38 - Carte représentant les déplacements réalisés à l'occasion du mariage de Sylvia et Marc-Antoine en juillet 2015 477
Figure 39 - Carte représentant les déplacements réalisés à l'occasion du mariage civil (en mai 2015) et du mariage religieux (en août 2015) d'Aurélie et Marc-Jérôme 480
Figure 40 - Tableau répertoriant les mots associés au mariage par les fiancés. Soirée-partage au CPM de Gevrey en janvier 2016 562
Figure 41 – Reproduction des dessins élaborés par Constance alors qu'elle présentait aux couples leurs « besoins », à l'occasion de la soirée communication dans le couple, en mars 2015, à Chambertin 594
Figure 42 - Mise en place du jeu du stylo 601
Figure 43 - Les quatre étapes du processus de la CNV 610
Figure 44 - Exemple de vignettes où sont proposés des besoins 611
Figure 45 - Exemple de vignettes où sont proposées des émotions 611
Figure 46 - Marshall Rosenberg présentant la CNV en 1990 611

Table des matières

Résumé **5**

Abstract **5**

Remerciements **7**

Sommaire **10**

Liste des abréviations utilisées **13**

INTRODUCTION GÉNÉRALE **15**

1. « On s'marie juste une fois, ou deux, faut bien mettre le paquet » : présentation du dispositif rituel associé au mariage catholique 18
   - 1.1 Brève histoire des transformations contemporaines du mariage catholique 19
   - 1.2 Préparation au mariage et dispositif rituel 24
   - 1.3 Les conditions de l'ethnographie : description du terrain 27
2. Comment étudier et comprendre le mariage ? Une problématisation foucaldienne 31
   - 2.1 Faire grandir la foi ? 32
   - 2.2 Un rite de passage comme les autres ? 35
   - 2.3 Comment penser les changements subjectivement vécus ? 39
   - 2.4 Construire son identité dans des discours 44
   - 2.5 Une question de méthode : de l'archive au terrain 45
3. Faire de la philosophie de terrain : tentative de définition 48
   - 3.1 Qu'est-ce qu'un terrain ? 49
   - 3.2 Que faut-il « prendre au sérieux » ? Des discours aux pratiques, des pratiques aux discours 52
   - 3.3 Du terrain au concept 53
   - 3.4 Écrire une philosophie de terrain : quelques remarques de style 56
4. Plan de la thèse et présentation des chapitres 58

PREMIÈRE PARTIE - Construire une analyse du rituel de mariage : approche épistémologique **63**

CHAPITRE 1 - Pour en finir avec le jugement sur Dieu **70**

1. Définition et histoire chrétiennes de la croyance 75
   - 1.1 Qu'est-ce que la croyance ? 75
   - 1.2 Croyance et christianisme 79
   - 1.3 Position du problème 81
2. De la supposée adéquation des concepts à l'expérience 81
   - 2.1 Distinguer la théorie de la croyance de l'expérience religieuse 83
   - 2.2 Une appartenance religieuse fondée sur la foi ? 85

2.3 Pour une déchristianisation des concepts religieux 89
3. Les énoncés religieux sont-ils à même de produire de la croyance ? 90
3.1 Rendre compte de la valeur épistémique des énoncés religieux 92
3.2 Des énoncés destinés à parasiter la compréhension 97
4. Pour une sortie du paradigme de la croyance : de l'étude du sens des énoncés à une étude de l'effet de l'énonciation 101
4.1 Croyance et signification 102
4.2 Sortir du modèle de la signification 104
5. Conclusion 107

CHAPITRE 2 - Analyse rituelle et théorie de l'action 110
1. Qu'a de réellement « rituelle » l'action rituelle ? 112
1.1 Lire l'action rituelle comme un langage 113
1.2 L'expérience rituelle : une expérience de communication ? 116
1.3 Analyse rituelle et théorie de l'action 119
2. Pour une ontologie de l'action rituelle 123
2.1 Comment parle-t-on des actions rituelles ? 124
2.2 Distinguer l'action rituelle de l'action contrainte et de l'action réglée 130
2.2.1 Action rituelle et action contrainte 131
2.2.2 Action rituelle, prescription et règle régulative 132
2.2.3 Action rituelle, prescription et règle constitutive 135
2.3 Définir positivement la nature de l'action rituelle : ce qu'est la stipulation 137
3. Action rituelle et engagement subjectif 140
3.1 Ce que l'action rituelle fait au sujet 141
3.2 Action, expérience, interactions 143
3.3 Subjectivité, affects, émotions, dispositions 146
3.4 Rituel et réflexivité 151
3.5 Donner son sens à l'action rituelle 155
4. Conclusion 158
4.1 De l'action rituelle à une théorie de l'action sociale 158
4.2 Renégocier la notion d'habitus à partir de l'action rituelle 160
4.3 Pluralité des actions rituelles 164

CHAPITRE 3 - S'engager dans ce qu'on dit. Comment analyser les techniques discursives qui composent la préparation au mariage et la cérémonie ? 166
1. Le photolangage : un discours en première personne ? 169
1.1 Le photolangage : « dis-moi ce que tu penses du mariage, je te dirai qui tu es » 169
1.2 D'étranges régularités 173
1.3 D'une étude des énoncés à l'analyse des énonciations 182
1.4 Photolangage et subjectivation 185
1.5 Les mécanismes de la constitution de soi dans l'énonciation 191
1.6 Quelle définition de la subjectivité une étude de la subjectivation produit-elle ? 197

2. La liturgie du mariage : se lier par les mots 198

2.1 La nature du performatif et ses conditions de validité 200

2.2 Que « fait » le performatif ? Analyse des effets relationnels de l'échange des consentements 204

2.3 Les énoncés rituels font-ils ce qu'ils disent ? 209

3. Conclusion. Le rituel de mariage comme articulation de deux types de techniques discursives. 218

DEUXIÈME PARTIE - Se subjectiver dans un « nous » : la préparation au mariage 221

CHAPITRE 4 - Apprendre à dire « nous » 228

1. « Nous, c'est une illusion qui meurt » : de la déconstruction des usages intuitifs du pronom « nous » à l'élaboration d'un nouveau collectif 231

1.1 De l'unité intuitive du « nous » à la pluralité des « je » 232

1.2 Questions… pour un couple ? 234

1.3 Déconstruire un « nous » pré-réflexif 238

1.4 De la découverte de l'hétérogénéité des mondes à la prise en charge des différences comme base de l'édification d'un nouveau couple 241

1.5 Se nouer dans le projet : décomposer les « je » passés, construire un « nous » toujours à venir 246

2. Quand un et un font un 253

2.1 Qu'est-ce qu'une « identité de couple » ? 255

2.2 « Toi, plus moi, plus tous ceux qui le veulent » ? Quitter sa famille pour fonder son « nous » 261

3. « Pourquoi ce grand vide quand je pense à "nous" ? » Réflexions sur les formes de l'engagement dans le « nous » 266

3.1 Adopter une perspective en première personne du pluriel 267

3.2 Se subjectiver comme « nous » 271

4. Conclusion 277

CHAPITRE 5 - « Pour que tu m'aimes encore » 280

1. « Parlez-moi d'amour » : apprendre à objectiver ses sentiments 286

1.1 « Ce que j'aime chez toi » : mettre en mots l'origine du désir 288

1.2 « Mon premier, c'est désir » : quand l'amour s'attache aux qualités 291

1.3 Mettre en forme son désir en même temps qu'on le verbalise 294

2. « Dis, pourquoi t'es comme ça ? » : construire une sémiotique du comportement de l'autre dans les langages de l'amour 295

2.1 Un amour polymorphe 297

2.2 Pour une sémiologie de l'amour 299

2.3 « Apprendre à aimer » : l'amour est-il sentiment ou mode de relation ? 305

2.4 Les langages de l'amour et les régimes de vérité chrétiens 309

3. Quand le monde change de sens : l'amour comme mode de subjectivation 315

3.1 Voir avec les yeux de l'amour : constituer un nouveau point de vue 316

3.2 Techniques de soi et constitution d'une modalité d'expérience 319

CHAPITRE 6 - Apprendre à se narrer, s'attacher à une identité 326

1. Revenir à son moi profond à partir de son engagement dans le mariage 331

1.1 Un choix qui n'en est pas vraiment un 333

1.2 Trouver des justifications légitimes : revenir à un « moi profond » catholique 336

1.3 Justification et retour sur ce qui « va de soi » : subjectiver une identité catholique ... 338

2. Quand lire c'est se faire : de la lecture des textes catholiques à la ressaisie de soi 341

2.1 Une lecture par identification et réflexion 342

2.1.1 L'atelier de lecture des Évangiles du CPM de Chambertin : une lecture affective des textes…… 344

2.1.2 Les « phrases pique » et les « phrases cœur » du CPM de Gevrey : déterminer collectivement le sens des textes 345

2.1.3 Revenir à son expérience à partir de la lecture des textes dans la préparation du père François 346

2.1.4 Lier théologie et vie quotidienne dans les formations d'animateurs 348

2.2 Se ressaisir soi-même à partir de l'acquisition d'un code moral catholique 350

2.3 Quand le rapport à l'autre médiatise le rapport à soi 359

3. Subjectivation et collectif : repenser l'appartenance religieuse à partir des techniques de soi..... 367

3.1 Former de nouvelles communautés de pratique 369

3.2 Qu'est-ce qu'« être catholique » ? 374

4. Conclusion : désubstantialiser les collectifs 377

TROISIÈME PARTIE - « Par Jupiter, la noce continue ! » : La construction du dispositif rituel 381

CHAPITRE 7 - Construire un mariage à son image 386

1. « Faire une messe à sa main » ? Construction de la cérémonie et choix personnels 390

1.1 Un cadre souple 391

1.2 Quand personnaliser, c'est opérer des choix. Les modalités de l'adaptation 395

1.3 S'approprier le rituel : faire des actions prescrites un support de réflexivité 401

2. « C'est votre mariage ; c'est donc à votre mesure ». Logiques de coproduction de la cérémonie et innovations rituelles 407

2.1 Histoire commune et histoire divine : construction de l'homélie 408

2.2 « La foule nous couvait d'un œil protubérant » : du spectacle au rituel 416

2.3 « Nous étions contemplés par le monde futile, qui n'avait jamais vu de noces de ce style ». Innovation rituelle et processus spirituel : analyse d'un mariage sur le thème du repas 422

3. Quand tradition et *New Age* s'imbriquent : ce que la préparation fait à l'action rituelle 427

3.1 Une action rituelle composite 428

3.2 Un ours polaire à épines ? 432

4. Conclusion : Une première réalisation de couple 434

CHAPITRE 8 - « Quand on n'a que l'amour pour tracer un chemin ». Constituer le mariage en événement 438

1. « Mais comme tous les beaux rêves, j'ai bien peur qu'il ne puisse durer éternellement » : des objets éphémères médiateurs de rupture temporelle..... 442

1.1 Une projection de longue durée dans des objets éphémères..... 444

1.2 « J'ai souvent rêvé que dans la soie et la dentelle, un soir je serais la plus belle »..... 448

1.3 Signifier la sortie du temps..... 453

2. La spatialisation du mariage : la production d'un espace-temps qui n'est plus un cadre pour l'action, mais une expérience à vivre..... 456

2.1 Un lieu symbolique : quand la localisation de l'union dit quelque chose de l'histoire du couple…… 457

2.2 Choisir un lieu d'exception : investissement d'un cadre de « rêve » et spectacularisation du rituel……..... 460

2.3 « Emmenez-moi au bout de la terre » : créer un lieu isolé 466

2.4 Logiques spatiales de la dramatisation du changement 474

3. Le mariage comme modèle pour penser des événements conventionnels..... 484

3.1 Découpage du temps et reconfiguration de possibles 486

3.2 Un événement paradoxal : prévisions, anticipations et surgissement d'inattendu 490

4. Conclusion : le rituel comme événement conventionnel 495

CONCLUSION GÉNÉRALE - Ils se marièrent et eurent beaucoup d'enfants… Fruits théoriques de la rencontre entre philosophie et ethnologie..... 497

1. De la formation des identités à leur objectivation..... 501

2. Pour un comparatisme à l'échelle de la chrétienté..... 503

3. De la diversité des sources d'inspiration du catholicisme contemporain : pour un décloisonnement disciplinaire..... 507

4. Des techniques de soi à la production du sujet réflexif..... 510

ANNEXES.....517

ANNEXE 1 - Glossaire 519

ANNEXE 2 - Une forme d'union singulière : l'approche théologique du sacrement du mariage 521

ANNEXE 3 - Les transformations du mariage catholique au XXe siècle et leur signification ... 524

1. Les évolutions du mariage : chronologie indicative 525

2. Vers un rituel moins « juridique » : l'élaboration du rituel de 1970 525

2.1 Quelques caractéristiques du rite de 1614..... 525

2.2 Une réélaboration rituelle fondée sur une réflexivité critique 527

2.3 Un rituel moins « juridique »..... 528

3. Approfondissement du rôle des époux et présence de l'Esprit Saint : le *Rituel* de 2005..... 530

3.1 Une logique d'approfondissement..... 532

3.2 Un déplacement significatif : la bénédiction nuptiale 533
3.3 Un problème toujours en suspens : la ministérialité du sacrement..... 534

ANNEXE 4 - Histoire de la construction de la préparation au mariage depuis les années 1950 535

ANNEXE 5 - Descriptif des personnes rencontrées sur le terrain..... 540

1. Fiancés rencontrés dans le cadre de leur préparation au mariage (présentation par couple). 540
1.1 Fiancés rencontrés à Chambertin (par ordre alphabétique à partir du prénom de la fiancée)……..... 541
1.2 Fiancés rencontrés à Gevrey (par ordre alphabétique à partir du prénom de la fiancée) ……..... 543
1.3 Quelques tendances générales dans les profils des fiancés 544
2. Animateurs rencontrés à l'occasion des activités du CPM..... 546
2.1 Animateurs rencontrés à Chambertin..... 547
2.2 Animateurs rencontrés à Gevrey..... 548
2.3 Noms des responsables diocésains durant les années 2014-2016..... 548
3. Prêtres et théologiens rencontrés à l'occasion de mes observations des activités de préparation ou des cérémonies 549
3.1 Prêtres de Chambertin 549
3.2 Prêtres de Gevrey..... 549
3.3 Prêtres assurant la formation dans le diocèse..... 549
3.4 Théologiens..... 549

ANNEXE 6 - Liste des observations effectuées..... 550

1. Liste des observations conduites dans le cadre d'activités relatives à la préparation au mariage 550
1.1 Observations conduites au CPM Chambertin 550
1.2 Observations de la préparation du père François à Chambertin 551
1.3 Observations conduites au CPM de Gevrey 552
1.4 Observations ponctuelles de la préparation avec le père Maurice à Gevrey..... 552
2. Liste des observations effectuées dans le cadre des réunions entre animateurs et des temps de formation proposés par le CPM..... 552
2.1 Réunions organisées par l'équipe diocésaine..... 552
2.2 Réunions de discussion sur les contenus des activités du CPM et bilans d'étape au CPM de Chambertin..... 553
3. Liste des observations effectuées à l'occasion de cérémonies de mariage..... 553
3.1 Cérémonies observées à Chambertin 553
3.2 Cérémonies observées dans le diocèse 554
3.3 Cérémonies de couples rencontrés durant leur préparation à Chambertin et qui se sont mariés hors du diocèse 554

ANNEXE 7 - Liste des entretiens semi-directifs réalisés 555

1. Liste des entretiens avec les couples suivis tout au long de leur préparation et à l'issue de leur mariage..... 555
1.1 Liste des entretiens réalisés avec Stéphanie et Xavier..... 555

1.2 Liste des entretiens réalisés avec Sylvia et Marc-Antoine 555
1.3 Liste des entretiens réalisés avec Aurélie et Marc-Jérôme 556
2. Liste des entretiens ponctuels avec des fiancés 556
3. Liste des entretiens avec des prêtres ou des animateurs CPM 556

ANNEXE 8 - Descriptif détaillé des activités réalisées dans le cadre de la préparation au mariage 557
1. Activités réalisées dans le cadre du CPM 557
1.1 Au CPM de Chambertin 557
1.2 Au CPM de Gevrey 561
2. Activités réalisées dans le cadre de la préparation avec le prêtre : organisation de la préparation du père François 565
2.1 Première rencontre : présentation 565
2.2 Les quatre rencontres sur les piliers du mariage 565
2.3 Rencontre finale : validation de la déclaration d'intention 568
3. Activités réalisées dans le cadre de la formation diocésaine 568
3.1 Matinées de formation 568
3.2 Journée diocésaine 571
3.3 Réunions des responsables d'équipe 572

ANNEXE 9 - Localisation de la célébration des mariages pour les couples ayant préparé leur mariage à Chambertin 573
1. Localisation des mariages pour les 48 couples préparés à Chambertin en 2014-2015 573
2. Localisation des mariages pour les 35 couples préparés à Chambertin en 2015-2016 574

ANNEXE 10 - Ce que disent les images. Tableau récapitulatif des formules utilisées par les fiancés pour justifier leur choix d'images dans le cadre du photolangage 575

ANNEXE 11 - Les formules prescrites pour la célébration du mariage 584
1. Le dialogue initial avec les futurs époux 584
2. Échange des consentements 585
3. Réception des consentements 586
4. Bénédiction nuptiale 586

ANNEXE 12 - Apprendre à communiquer : le développement d'une technique de soi contemporaine 590
Introduction 590
1. Apprendre à communiquer : une thématique centrale de la préparation au mariage 591
1.1 Se découvrir comme « puits d'amour » 592
1.2 Le jeu de rôle du chacal et de la girafe : apprendre à exprimer ses besoins 595
1.3 « Expérimenter des moyens concrets pour vivre l'amour au quotidien » : mise en scène de situations de communication « en profondeur » 597
1.4 Mettre à l'épreuve la confiance : le jeu du stylo 600
2. Une pastorale familiale de plus en plus fondée sur la communication : mieux se connaître et mieux communiquer dans les mouvements spirituels catholiques contemporains 601

2.1 Un mouvement fondateur : les Équipes Notre-Dame 603
2.2 Se former aux techniques de communication : les équipes C.L.E.R. et le mouvement Vivre et Aimer 604
2.3 Manger ensemble : les Parcours Alpha..... 605
2.4 Apprendre à prier ensemble : les centres jésuites de Manrèse et de Saint-Hugues.... 606
2.5 Les retraites : l'exemple des Serviteurs de Jésus et de Marie d'Ourscamp 607
3. Créer des techniques de communication : des références transversales 607
3.1 Carl Rogers et la communication empathique 608
3.2 Marshall Rosenberg et la communication non violente 609
3.3 Gary Chapman et la communication de l'amour..... 612
3.4 Des auteurs issus de la sphère du développement personnel..... 612

ANNEXE 13 - Présentation et discussion du concept foucaldien d'hétérotopie.....614
1. Présentation des principes de l'hétérotopologie 614
2. Limites d'une application du concept d'hétérotopie à l'espace rituel..... 616

Bibliographie.....619
Index des noms propres..... 647
Index des notions..... 650
Liste des tableaux 653
Table des figures..... 654
Table des matières 657
Résumé..... 666
Abstract 666

Résumé

Cette thèse poursuit un double objectif. D'une part, étudier les transformations contemporaines du rituel de mariage catholique en France à partir d'une observation ethnographique de l'ensemble des activités qui composent le rite – de la préparation à la célébration. D'autre part, évaluer la pertinence de la théorie foucaldienne des « techniques de soi » pour rendre compte de ces activités. Cette double dimension, ethnographique et théorique, constitue le fondement d'une « philosophie de terrain » dont on définit les enjeux méthodologiques. La première partie de ce travail est d'ordre épistémologique : elle présente et discute différentes manières d'appréhender la ritualité catholique contemporaine. La deuxième partie se concentre sur la préparation au mariage : on étudie alors les exercices mis en place par les prêtres et les animateurs laïcs de l'association Centres de préparation au mariage (CPM), et on souligne notamment la dimension réflexive de ces dispositifs qui conduit à adopter de nouveaux schèmes narratifs et de nouvelles techniques de communication pour s'engager dans leur vie de couple. La troisième partie est centrée sur la célébration de l'union : on montre alors que, dans le contexte du catholicisme contemporain, l'effectivité de ce rite ne se comprend pleinement que si on l'envisage à l'aune de la préparation qui le conditionne. Deux enjeux généraux émergent de ce travail. D'une part, on présente les apports de la théorie de la subjectivation à l'analyse rituelle. D'autre part, les observations ethnographiques permettent d'approfondir de façon critique la théorie foucaldienne.

Mots-clés : mariage ; couple ; catholicisme ; rituel ; croyance ; réflexivité ; subjectivation ; technique de soi ; Michel Foucault.

Abstract

This thesis has a twofold objective. On the one hand, to examine the contemporary transformations of the Catholic wedding ritual in France based on an ethnographic observation of all the activities that comprise the rite — from preparation to celebration. On the other hand, to evaluate the relevance of Foucault's "technologies of the self" to reflect these activities. This dual dimension, ethnographic and theoretical, constitutes the basis of a "field philosophy" whose methodological issues are defined. The first part of this work is of an epistemological nature: it presents and discusses different ways of understanding contemporary Catholic rituality. The second part focuses on marriage preparation: we then explore the exercises set up by priests and lay animators of the association Centres de préparation au mariage (CPM). In particular, the reflective dimension of these devices (*dispositifs*) is highlighted, leading to the adoption of new narrative patterns and new communication techniques to engage in their couple's life. The third part focuses on the celebration of union: it is then shown that, in the context of contemporary Catholicism, the effectiveness of this rite can only be fully understood if it is considered in the light of the preparation that conditions it. Two general issues emerge from this work. On the one hand, the contributions of subjectification theory to ritual analysis are presented. On the other hand, ethnographic observations allow us to critically deepen Foucault's theory.

Key Words : marriage; wedding; couple; Catholicism; ritual; belief; reflexivity; subjectification; technologies of the self; Michel Foucault.