Revue indisciplinaire de sciences sociales
Espaces Temps.net

Foucault va à l'église.

Par Daphné Le Roux. Le 21 December 2017

Se marier au sein de l'Église catholique suppose un investissement affectif, temporel et pratique très important. C'est ce que les fiancés découvrent – avec plus ou moins d'étonnement – lorsqu'ils choisissent de franchir la porte de l'église pour aller demander à un prêtre de les marier. À ce moment-là, on leur annonce en effet la forme que prendra la *préparation* au mariage, qui doit durer au moins six mois[1]. Celle-ci comprend deux séries parallèles d'activités : (a) des réunions avec le prêtre, (b) des rencontres entre couples de fiancés organisées par le Centre de Préparation au Mariage (CPM)[2]. Globalement, les futurs époux devront se rendre entre cinq et dix fois à l'église pour y rencontrer le prêtre, avec lequel ils vont avoir plusieurs échanges autour des piliers du mariage, de leur couple, de notions comme le pardon et la communication, et de la forme de leur cérémonie. Parallèlement, ils seront aussi amenés à se rendre au moins à trois sessions de rencontres du CPM[3], au cours desquelles seront articulés des moments d'échanges informels et des exercices (des questionnaires sur le couple, des « photolangages », des entrainements au choix de texte pour la cérémonie, etc.). Pourquoi toutes ces activités sont-elles mises en place ? Pourquoi solliciter autant les fiancés, en leur imposant d'être présents à ces nombreuses séances ?

Pour comprendre les rapports existant entre la réalisation et l'efficacité du rituel de mariage et la préparation organisée par l'Église, j'ai mené, pendant deux ans et demi, une enquête de terrain dans un diocèse en Île-de-France. De 2014 à 2016, j'ai donc assisté à deux années de préparation au mariage. J'ai d'abord observé les sessions de préparation organisées par le CPM de Chambertin[4] sur ces deux années ; de manière parallèle et à titre de comparaison, j'ai suivi deux sessions de préparation organisées par le CPM de Gevrey – ville appartenant au même diocèse. Par ailleurs, j'ai cherché à mieux cerner la manière dont les animateurs de cette préparation – laïcs et prêtres – l'organisaient et la pensaient : pour ce faire, j'ai participé aux réunions de discussions internes entre animateurs (au nombre de deux par an), et j'ai assisté à leurs formations (une formation comprenant trois réunions par an) – ce à quoi ce sont ajoutés des entretiens avec certains d'entre eux (auprès de deux prêtres et d'un couple animateur). Enfin, lors de l'année 2014-2015, j'ai suivi trois couples de fiancés dans leur préparation au mariage – deux d'entre eux habitant Chambertin, le dernier résidant à Gevrey. Dans ce cadre, j'ai non seulement assisté à leur préparation CPM, mais aussi, pour deux d'entre eux, suivi leur préparation par le prêtre ; observations auxquelles j'ai associé des entretiens (19 en tout). À cela se sont associées des observations de cérémonies de mariage.

Une fois ce travail de terrain achevé, la question du traitement et de l'étude des données s'est alors

posée : quelle grille conceptuelle et quel paradigme analytique adopter pour appréhender ces éléments sans écraser leur singularité ? Il est assez courant en sciences sociales d'envisager que le mariage fonctionne comme un « rite de passage » (Van Gennep 1999, p. 209?210) (Segalen 2005) (Bozon 2002), comme un événement social actant une rupture qui rend possible le passage du groupe des célibataires à celui des mariés, du groupe des jeunes gens à celui des parents, c'est-à-dire comme un changement de statut et donc de comportement sociaux[5]. Cependant, mobiliser une telle grille analytique pour rendre compte du type d'efficacité du mariage catholique contemporain semble problématique dans un contexte où, non seulement le mariage civil suffit à acter l'existence juridique d'un couple[6], mais, plus encore, le mariage ne conditionne plus, depuis les années 1970, l'accès à la sexualité, à la cohabitation ou à la procréation (Pla 2007) (Sarma 1985). Cela est apparu de manière très nette à l'occasion des présentations que les couples faisaient d'eux-mêmes[7], notamment lors des tours de table de présentation des sessions CPM : neuf couples, soit 27% des 33 couples à propos desquels j'ai pu collecter cette information[8], avaient déjà des enfants (1,33 enfant en moyenne par couple) ; 23 couples, soit 96% des 24 couples pour lesquels j'ai cette information, vivaient ensemble avant le mariage ; sur 28 couples pour lesquels j'ai eu ces données, le temps de liaison amoureuse avant le mariage est de sept ans en moyenne. Penser le mariage comme un « passage » d'un « compartiment » de la société à un autre (Van Gennep 1981, p. 166) semble donc délicat, voire peu pertinent.

Une autre manière somme toute habituelle d'analyser ces données, et que j'aurais pu mobiliser pour penser la préparation au mariage, consiste à l'envisager comme un moment de catéchèse, c'est-à-dire de transmission ou de réactualisation d'une croyance religieuse supposée être le socle commun de tous les catholiques choisissant de s'engager dans des rites saisonniers et leur permettant d'interpréter les actions rituelles qu'ils y réalisent (Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements 2005, p. 15?17) (Whitehouse 2002, p. 96?98) (Humphrey et Laidlaw 1994, p. 7). Une telle interprétation de la préparation au mariage ne saurait pourtant rendre compte du fait que, dans celle-ci, la transmission et la discussion des points du dogme sont des éléments tout à fait périphériques – ce qui provoque d'ailleurs parfois de la déception chez les fiancés, comme le rappelait Sylvia lors d'un entretien mené pendant sa préparation : « Ouais, du coup là je trouvais qu'il manquait la conclusion en fait. J'aurais aimé qu'il y ait une conclusion plus claire. Genre : "l'Église catholique, elle pense ça". »[9]

Si la préparation ne semblait pas être le lieu de la transmission des contenus du dogme, elle était en revanche souvent présentée par les fiancés comme un moment de *conversion de leur point de vue* sur l'amour et sur leur couple. Cela est apparu de manière saillante lors d'une discussion que j'ai eue avec Xavier et Stéphanie un mois après leur union religieuse.

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. […] Comme si ça avait apporté une sorte de maturité sur certaines questions. Je sais pas… […]

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****[10].*

Ce sont ces différents éléments qui m'ont amenée à considérer la préparation au mariage comme un moment d'échange, de discussion et de partage au cours duquel les fiancés sont amenés à

modifier le point de vue qu'ils adoptent sur eux-mêmes, sur leur couple, sur l'Église catholique, et sur leur monde social en général. En ce sens, l'efficacité rituelle reposerait moins sur les changements *objectifs* qu'il génère en termes de comportements sociaux ou d'acquisition de dogme, que sur les changements *subjectifs* qu'il rend possibles en mobilisant différents processus réflexifs (Gobin, Vanhoenacker et Houseman 2016) (Gobin et Vanhoenacker 2016) (Højbjerg 2002, p. 1?10). Mais, pour soutenir une telle thèse, et pour pouvoir construire une étude précise de ce qu'il m'avait été donné d'observer sur le terrain, il devenait nécessaire de bien comprendre ce qu'on pouvait entendre par le concept de « subjectivité ». Qu'est-ce qu'un changement subjectif ? À quelle condition est-il possible de penser la préparation au mariage et l'action rituelle comme ayant des effets sur la subjectivité et sur le point de vue des individus sur le monde ?

Pour répondre à ces questions, il a donc été nécessaire de revenir de manière approfondie sur le concept de « subjectivation », construit par le philosophe Michel Foucault, et largement mobilisé en sciences sociales, pour décrire la transformation du sujet dans la manière dont il s'investit dans des énoncés et des pratiques[11]. Avec la notion de subjectivation, il devenait en effet possible de penser les actions réalisées par des individus à travers un nouveau paradigme : ces dernières n'étaient plus envisagées comme l'*expression* d'une intériorité pré-constituée qui devait s'y révéler, mais comme un moment de *production* ou de *construction* de la subjectivité. Ce qu'ouvrait ainsi la conceptualité foucaldienne, c'était la possibilité de changer le prisme pour l'analyse : plutôt que de penser les échanges et les discussions de la préparation au mariage comme des moments de dévoilement de son intériorité – dont l'étude permettrait d'avoir accès aux pensées intimes des participants –, elle conduisait à penser ces échanges comme des dispositifs cadrant la constitution d'un certain rapport à soi et au monde[12].

Néanmoins, si la théorie de la subjectivation rendait possible d'adopter une nouvelle approche pour penser l'engagement subjectif dans l'action, il n'en demeurait pas moins que son application à des données de terrain ne s'est pas fait sans heurts. Mobiliser cette théorie obligeait en fait à s'interroger sur ses présupposés impensés et ses limites descriptives. À partir de l'analyse des actions réalisées tout au long de la préparation au mariage, il est ainsi devenu de plus en plus nécessaire de souligner certaines difficultés internes aux concepts foucaldiens qui devenaient visibles et palpables à partir de leur confrontation à des objets empiriques : le flou autour de la définition de la notion de « subjectivité », les limites d'une théorie construite pour analyser des archives historiques plus que des données issues de l'observation directe, ainsi que les zones d'ombre laissées par un concept qui, sous son apparente unité, articule en fait une pluralité de mécanismes hétérogènes. Dans mon travail de thèse, j'articule ainsi deux dimensions. D'une part, je cherche à proposer une analyse et une description ethnographiques de la séquence complexe qu'est le mariage catholique (et qui lie la préparation au mariage au rituel en tant que tel) en montrant comment l'engagement dans ces différentes actions participe à constituer la subjectivité des fiancés, conçue comme rapport au monde et à soi. D'autre part, l'enjeu de cette recherche est, à partir du terrain, de se demander dans quelle mesure il est possible de repenser le postulat qui fonde toute théorie de l'action – à savoir qu'un sujet est doué d'une intention qui s'exprime dans son acte. Une telle manière de faire permettrait, à notre sens, de revenir à nouveaux frais sur le problème commun à la philosophie de la subjectivation et à la théorie pragmatique du langage, et qui consiste à s'interroger sur les effets que les actes de discours peuvent avoir sur le réel, et sur une potentielle « force » interne au langage – ou « force du vrai » (Lorenzini 2017). Dans cet article, je propose de revenir plus particulièrement sur l'articulation que j'ai tracée entre, d'une part, la nécessité ethnographique de passer par une analyse en termes de subjectivation pour comprendre une dimension de l'efficacité rituelle, et, d'autre part, l'importance philosophique d'analyser le concept de subjectivation pour montrer que l'unité de son nom dissimule une pluralité

de mécanismes qui constituent des processus cognitifs précis, qu'il est important de décrire dans leur spécificité.

Décrire les effets subjectifs du mariage à partir des pratiques discursives.

Lorsque j'ai commencé à me rendre à des soirées partage organisées par le CPM de Chambertin, j'ai été très frappée par l'exercice que les animateurs appellent « photolangage »[13], et qui ouvre chaque cycle de soirées. Alors qu'ils arrivent à leur première réunion CPM (qui a lieu chez les animateurs laïcs ou dans une salle mise à disposition par l'église), les fiancés (ils sont trois à six couples par séance) sont invités à s'asseoir autour d'une grande table, où ils trouvent préalablement installé un ensemble de 39 photographies, imprimées en un seul ou plusieurs exemplaires. 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.



Figure 1 : Disposition des photographies du photolangage. Séance de préparation au mariage menée par Anne et Erwann, à Chambertin, en mars 2015.

Les premiers arrivés, installés autour de la table, commencent en général à regarder les photographies en attendant les couples retardataires. La session est ouverte par les animateurs, qui commencent toujours par un mot pour présenter les soirées-partage ; puis les consignes sont données pour lancer le « jeu » du photolangage[14]. La question posée est la suivante : « Quelle image illustre le mieux (1) ce qu'est pour moi le mariage, (2) ce que n'est pas le mariage pour moi ? »[15], et chaque participant est ensuite invité à justifier son choix. L'accent est mis 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 explication personnelle, les fiancés devant *exprimer* leur propre conception ou représentation du mariage en première personne. En ce sens, les discours produits par le photolangage semblent apparemment devoir être compris et analysés comme rapportant ou

extériorisant un état subjectif interne. Cependant, les énoncés alors produits par les fiancés doivent-ils vraiment être envisagés comme des contenus propositionnels qui reflètent – et donc nous donnent accès à – leur intériorité ?

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 banale ou commune de leur propos. 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 cherché à établir, pour cinq sessions (de janvier 2015 à avril 2016), quelles images avaient été sélectionnées par les fiancés, et les discours auxquels elles avaient à chaque fois donné lieu. Cela a permis de faire émerger un certain nombre d'éléments tout à fait centraux. Tout d'abord, sur les 39 photographies présentées, c'étaient toujours à peu près les mêmes qui étaient choisies. Sur les cinq séances auxquelles j'ai assisté, six images (soit 15% des images exposées) représentaient à elles seules 51% des illustrations choisies pour décrire ce qu'est le mariage : l'image représentant une famille de quatre personnes se tenant par la main a été choisie à six reprises, soit dans 13% des cas ; l'image représentant un couple de sexagénaires marchant dans la forêt a été choisie à cinq reprises, soit dans 10% des cas[16].

Ces régularités doivent nous amener à considérer que le choix des images ne s'appuie pas, finalement, sur une expression de l'intériorité singulière de chaque participant – sans quoi on observerait des écarts beaucoup plus importants dans la répartition du choix des photographies. Il semble plutôt que la régularité des thèmes choisis dépend de la rencontre entre deux facteurs : d'une part le choix des photographies opéré en amont par les animateurs du CPM[17] et d'autre part les représentations communes de ce qu'est le mariage et de ce qu'on suppose qu' « il faut dire » sur le mariage. Ainsi, le fait que les images mises à disposition sont des représentations stéréotypées du mariage, fondées sur des oppositions binaires, et qu'elles soient associées à des idées dont les fiancés pensent qu'elles peuvent ou ne peuvent pas être formulées dans le contexte de la préparation au mariage représentent autant de facteurs qui permettent de comprendre la régularité observée dans les choix effectués.

Or, non seulement ce sont globalement toujours les mêmes images qui sont choisies, mais, plus encore, au cours des différentes sessions, lorsqu'une même photographie est sélectionnée, les mots 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. Par exemple l'image représentée en figure 2, choisie quatre fois en cinq séances pour décrire ce qu'est le mariage, génère à peu près toujours les mêmes récits. À partir d'elle, les fiancés soulignent qu'« on ne sait pas où ça va », comme dans le mariage ; que le mariage « c'est l'affaire de toute une vie, tout un chemin dont on ne voit pas le bout » ; que la vie c'est « prendre le même chemin ensemble »[18]. Est ainsi systématiquement associé à la représentation du mariage le lexique du cheminement, comme cela apparaît dans le nuage de mots réalisé à partir de l'ensemble des justifications associées à la photographie sur les cinq séances (figure 3) : cette image fait ainsi apparaître une métaphore qui devient ensuite centrale dans les discussions qui émergent du photolangage.

Figure 2 : Image du photolangage de la ville de Chambertin.

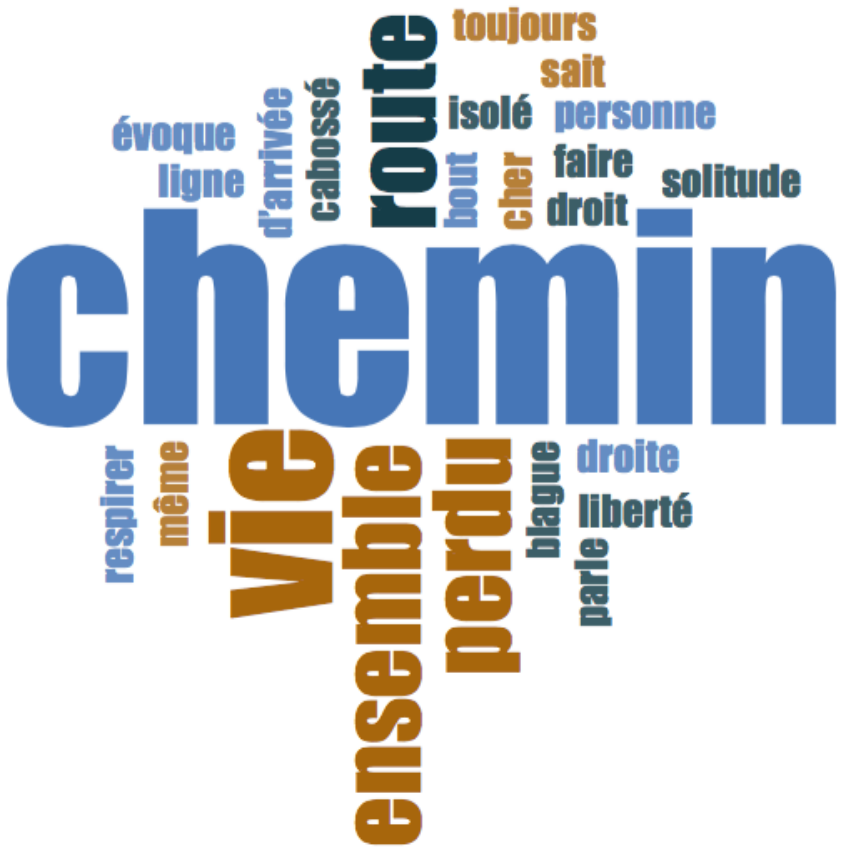


Figure 4 : Nuage de mots réalisé à partir de l'ensemble des discours produits par les fiancés pour justifier le choix de l'image de la figure 2.

Les régularités émergeant ainsi dans les justifications des fiancés d'une session à l'autre m'ont donc progressivement amenée à considérer que l'énonciation du discours apparemment personnel et subjectif que devait susciter le photolangage s'apparentait en fait à la formulation explicite de stéréotypes préalablement constitués par l'agencement et le contenu des photographies. Dans ce cadre, les images constituent donc moins un support pour parler en première personne et pour ressaisir sa vision du monde dans son choix qu'elles n'incarnent un guide pour organiser son

propos, dans la mesure où elles mettent en scène des thématiques et des motifs à l'intérieur desquels les fiancés peuvent facilement broder une interprétation. En tant qu'elles médiatisent la prise de parole et l'échange, les photographies ne fournissent pas seulement un tremplin à la prise de parole, mais lui donnent ses motifs et l'organisent.

Il semble ainsi que ce qui se joue dans cet exercice collectif réside moins dans une *expression* de l'opinion singulière des futurs mariés que dans l'*investissement* d'énoncés-type par ces derniers. Le dispositif qu'est le photolangage oriente et détermine la production d'énoncés à partir de l'intrication de plusieurs éléments : (1) les consignes données par les animateurs CPM, qui font choisir une photographie pour mettre en mots une représentation personnelle du mariage ; (2) la mise à disposition de certaines images choisies par les animateurs en tant qu'elles incarnent des métaphores communément admises sur le 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. L'étude même des conditions qui président à la production des énoncés doit ainsi empêcher de prendre en charge leur seul contenu discursif, et surtout de l'envisager comme *révélateur* d'une subjectivité préconstituée. Le photolangage ne permet pas tant aux fiancés d'*extérioriser* des idées intimes et personnelles qu'ils auraient préalablement sur le mariage et qui auraient justifié leur désir de se marier, qu'il ne les amène bien plutôt à *endosser* en première personne des idées, règles ou maximes générales sur le mariage. Et c'est parce qu'il formule un énoncé en première personne en suivant des règles et des contraintes qui lui sont extérieures, que l'énonciateur doit ensuite s'*approprier* cette vérité, la faire sienne, c'est-à-dire de se *transformer* pour devenir le sujet dont le mode de vie le rend capable d'avoir en première personne les idées qu'il a présentées lors de la préparation au mariage.

Mon hypothèse est donc que la préparation au mariage propose un ensemble d'activités de verbalisation qui se présentent comme un temps d'expression libre au moment même où elles façonnent en fait cette expression ; c'est en ce sens qu'elles constituent, structurent ou organisent la subjectivité, notamment en faisant acquérir aux fiancés un certain nombre d'images, de termes et de métaphores qui leur permettent de narrer – et donc de se rapporter à – leur expérience. Cela est apparu de manière particulièrement claire au cours d'un entretien avec Sylvia et Marc-Antoine, quelques mois après leur mariage, alors que nous revenions ensemble sur les souvenirs qu'ils avaient gardés de leur préparation.

Sylvia – Je me rappelle d'une image que j'avais choisie quand on avait fait le jeu des images. […] 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…[19]

On voit ainsi que ce sont les images utilisées pour décrire une certaine représentation du mariage qui sont ensuite mobilisées pour à la fois rendre compte de son expérience, et pour prendre certaines décisions ou pour adopter tel ou tel comportement[20]. Si le photolangage force ainsi l'individu à effectuer un travail réflexif pour s'approprier ses énoncés et en devenir l'auteur, c'est dans la mesure où des consignes, des techniques, et un certain contexte interactionnel parasitent la dimension expressive des énoncés produits tout en s'en réclamant. Parler de constitution du sujet, c'est donc renvoyer ici à un processus au cours duquel les individus sont amenés à investir des

catégories de pensée et des trames narratives qui constituent autant de schèmes pour encoder leur expérience, la mettre en forme et lui donner un sens.

Pour décrire de manière fine cette constitution du sujet – et ce que peut désigner, dans ce cadre, la notion de « sujet » –, il est nécessaire de mobiliser une conceptualité qui permet de rendre compte du fait que lorsqu'un individu dit des choses, il n'exprime pas nécessairement sa subjectivité, mais est plutôt en train de la former. C'est là un problème sur la valeur des actes discursifs – à savoir : comment un individu se constitue dans son énonciation – qui nécessitait d'être ressaisi théoriquement. Or c'est précisément ce type de liaison entre l'individu et son acte que Foucault a cherché à thématiser à partir de la notion de subjectivation : l'enjeu est pour lui de montrer que certaines pratiques – discursives ou non – participent à modifier le mode d'être du sujet, la manière dont ce dernier se rapporte à lui-même et au monde. Ainsi, par exemple, lorsque Foucault analyse l'aveu chrétien, il propose de l'envisager, non pas seulement comme la simple expression d'une vérité intime qu'on détiendrait déjà et qu'on garderait cachée au fond de soi (Foucault 2012a, p. 303), mais comme un acte verbal singulier, qui consiste non seulement à produire une vérité qui n'existait pas auparavant, mais aussi à transformer le sujet qui la met en mot : « l'aveu est un acte verbal par lequel le sujet pose une affirmation sur ce qu'il est, se lie à cette vérité, se place dans un rapport de dépendance à l'égard d'autrui, et modifie en même temps le rapport qu'il a à lui-même. » (Foucault 2012b, p. 7) Ce que montre ainsi Foucault à travers le modèle de l'aveu, c'est que la mise en discours ne revient jamais seulement à exprimer ou révéler dans une forme verbale des contenus mentaux constituant déjà la subjectivité. Au contraire : ce que révèle l'aveu, c'est que la *technique* qui organise la verbalisation détermine, plus encore que la subjectivité, le discours produit – discours à l'égard duquel le sujet devra ensuite produire un acte d'acquiescement (Chevallier 2013, p. 57) puis accepter de s'identifier. Foucault désigne l'engagement et la transformation subjectifs produits par la mise en discours par le terme de *subjectivation* : il s'agit de « la formation d'un rapport défini de soi à soi », de l'accès « à un certain rapport de soi à soi » qui se constitue dans certaines pratiques discursives singulières (Foucault 2012a, p. 227).

Pour comprendre les mécanismes de la subjectivation, il est donc plus décisif de prendre en charge les procédés qui orientent et codent la mise en discours que le contenu même de ces discours : il s'agit en effet d'établir une corrélation entre les dispositifs qui contraignent la mise en forme des énoncés et le type d'effets que ceux-ci produisent sur le sujet qui les énonce[21]. Foucault ouvre donc la possibilité de décrire la formulation d'énoncés ou de préceptes comme des *pratiques* à proprement parler, pratiques qui, si elles sont bien analysées, permettent de comprendre comment se *constitue* la subjectivité.

La mobilisation de la grille de lecture foucaldienne permet ainsi d'envisager que les exercices comme le photolangage sont des *pratiques* à proprement parler, qu'ils ne doivent pas être compris uniquement comme des discours, mais comme « la forme même d'une expérience » (Foucault 2014, p. 233), c'est-à-dire comme impliquant une transformation de soi pour devenir pleinement l'auteur de son propre discours, pour le faire sien.

On peut donc comprendre la préparation au mariage sous un nouvel angle. Si celle-ci consiste en un ensemble d'actes discursifs, il serait réducteur de les lire à travers la triade expression / transmission / intériorisation – expression, de la part des fiancés, des idées intimes qu'ils possèdent sur le mariage ; transmission, par les animateurs des séances, de contenus idéels sur le mariage ; intériorisation par les fiancés de ces idées sur le mode de l'adhésion. On peut plutôt envisager la préparation au mariage comme la multiplication d'actes de parole qui sont autant de moments de subjectivation, de pratiques par lesquelles le sujet est amené à opérer sur lui des transformations

pour « faire sienne la vérité, devenir sujet d'énonciation du discours vrai[22] » (Foucault 2001b, p. 317). Tout l'enjeu est donc que les fiancés sont amenés, dans des dispositifs complexes qui organisent le propos sans le contraindre à proprement parler, à formuler en première personne un certain nombre d'idées supposées nécessaires à une réussite du mariage, de telle sorte que c'est ensuite au « je » qui les a formulées de se transformer pour devenir la personnalité susceptible de prononcer de tels énoncés.

Dans quelle mesure ce recours à l'interdisciplinarité et la requalification des activités associées à la préparation au mariage comme modes de subjectivation sont-ils heuristiques pour une analyse du rituel ? Cela permet de comprendre qu'une dimension tout à fait importante de l'efficacité du rituel réside dans la transformation subjective qu'il implique. Tout l'enjeu de la préparation au mariage est ainsi de « produire » ou « constituer » le sujet qui sera susceptible d'avoir une union conforme à celle valorisée par l'Église catholique – union basée sur quatre préceptes essentiels, fidélité, liberté, indissolubilité et fécondité, qui sont les piliers du mariage. Ces quatre piliers peuvent, *a priori*, représenter des sortes de « signifiants flottants » (Lévi-Strauss 2012, 53?54) pour les fiancés : soit ces derniers n'en connaissent pas la signification (c'est souvent le cas pour l'indissolubilité[23]), soit ils leur associent un sens différent de celui que véhicule l'Église[24]. Pour que le mariage soit effectif, les époux doivent donc accepter de se conformer à des piliers qui, au moment de leur engagement dans le mariage, ne sont pour eux que des idées floues. De ce point de vue, la préparation au mariage apparaît comme un ensemble de techniques destinées non seulement à faire connaître aux fiancés la nature de leur futur engagement et le sens qu'ils doivent lui associer, mais aussi à leur donner des outils pour avoir les dispositions subjectives leur permettant d'adopter le mode de vie supposé par ce type d'engagement. L'enjeu de ces exercices de verbalisation est ainsi de constituer le « couple chrétien » susceptible de vivre le mariage selon les préceptes de l'Église.

Ce schéma d'analyse permet aussi de comprendre la manière dont les futurs époux peuvent se reconnaître comme les auteurs des énoncés – pourtant prescrits – qu'ils prononceront le jour de la célébration. En effet, le rite de mariage, dont la forme est codifiée par le *Rituel romain de la célébration du mariage* (Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements 2005), suppose que les fiancés énoncent un certain nombre de formules – ils ont le choix entre plusieurs formules, mais doivent nécessairement sélectionner l'une d'entre elles – qu'ils n'ont pas choisies. Cela permet de voir émerger une tension tout à fait significative de la structure des rituels[25] : alors même que les énoncés prononcés par les époux semblent, dans leur contenu même, devoir révéler leurs intentions les plus personnelles, leur forme est en réalité prescrite, et ils ne varient pas d'un mariage à l'autre, contrairement aux protagonistes du rituel. C'est particulièrement visible dans le cas de l'échange des consentements : alors même qu'il est supposé affirmer la décision intime de s'engager de manière durable dans une relation d'amour, sa forme est en fait totalement « standardisée » (Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements 2005, p. 38?42). La subjectivation du discours qui a lieu tout au long de la préparation au mariage peut alors être comprise comme une manière de constituer une subjectivité susceptible de se sentir réellement auteur de ces énoncés rituels. De ce point de vue, il devient nécessaire de penser la préparation au mariage et la cérémonie elle-même comme deux phases indissociables et complémentaires du rituel : c'est l'engagement dans la première qui permet de produire le sujet à même d'être affecté par la seconde.

On comprend ainsi pourquoi le rituel de mariage catholique ne redouble pas inutilement le mariage civil : la préparation au mariage a des effets dans la mesure où elle participe à former la subjectivité – ce qui, par contraste, n'est pas du tout un des effets possibles du mariage civil, qui ne

comporte pas ou très peu cette dimension préparatoire. Pour le dire de manière synthétique : si le mariage civil opère une transformation sociale et juridique, en modifiant le statut des individus et en leur conférant de nouveaux droits et devoirs[26], le mariage catholique a, lui, une effectivité tout à fait singulière dans la mesure où il transforme la subjectivité des personnes qui s'y engagent[27]. L'efficacité rituelle du mariage catholique repose ainsi largement sur la portée subjectivante de la préparation au mariage, qui déploie de nombreuses activités qui, à l'image du photolangage, permettent aux fiancés d'acquérir des schèmes narratifs et des champs lexicaux qui les amènent à décrire, penser et juger leur propre expérience sous un nouveau jour. C'est en ce sens qu'on peut dire que la préparation au mariage – et sa conclusion dans la cérémonie religieuse – transforme le point de vue des fiancés sur eux-mêmes, leur couple et le monde, de sorte qu'ils envisagent de manière différente leur engagement dans des actions futures et finissent ainsi par prendre des décisions qui tranchent par rapport à leur mode de vie passé (ils choisissent de déménager, avoir un enfant, changer de travail ou de nom, etc.) Cela a été particulièrement palpable lors d'entretiens menés avec les couples à l'issue de leur mariage : ces derniers mettaient ainsi en valeur que leur union avait entrainé une transformation de leur identité de couple, un bouleversement dans leur manière de voir les choses, qui leur avaient permis de repenser leur mode de vie et d'en changer.

Sylvia – Et il y a plein de trucs, il 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 ne l'aurais pas fait avant, pas pareil, enfin… […] On s'est marié… Bon, c'était quand même il 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. […]

Marc-Antoine – Nan, ça a changé quand même pas mal de choses ! Enfin, ***ça change la manière dont on voit les choses****[28].*

De ce point de vue, on peut dire que le mariage catholique a bien une effectivité propre, dans la mesure où il constitue ce qu'on peut désigner comme une « technique du soi » au sens foucaldien, à savoir un ensemble « 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 » (Foucault 2014, p. 37). Une telle perspective permet de cerner que l'efficacité rituelle propre au mariage repose sur l'articulation entre la subjectivation – transformation du rapport à soi dans des actes de discours singuliers – et l'acquisition d'une manière d'être, de principes de comportement et de vie.

Redéfinir le concept de subjectivation au prisme de l'enquête de terrain.

Si la mobilisation des concepts foucaldiens a représenté, dans le cadre de la réflexion sur les données issues de l'enquête ethnographique, un outil décisif pour parvenir à produire un nouveau modèle d'analyse de l'efficacité rituelle, cette démarche a néanmoins rendu nécessaire une réflexion critique sur la conceptualité foucaldienne. Les concepts du philosophe ne s'appliquaient jamais de manière totale et sans reste aux observations de terrain. Mais c'était précisément ce reste, ce qui était en « supplément » ou « en excès » qui devenait alors signifiant pour l'analyse : dans quelle mesure les pratiques concrètes échappaient-elles à la grille analytique de Foucault et permettaient-elles de revenir de manière critique sur la définition des concepts utilisés ?

Le concept de subjectivation apparaît, chez Foucault, dans le cadre d'une réflexion sur le rapport entre l'existence de régimes de vérité – et des actes de vérité qu'ils déterminent – et la formation de la subjectivité. Ce rapport est régulièrement rappelé par Foucault : « 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 » (Foucault 2014, p. 15). C'est parce que la subjectivité ne peut être pensée sans vérité qu'elle ne peut être analysée indépendamment d'un « système d'obligations » (Foucault 2014, p. 15) qui code et organise le discours[29]. C'est notamment pour cette raison que Foucault étudie moins des pratiques discursives à proprement parler que les procédures qui encodent ces pratiques, et qui sont établies textuellement. Si Foucault ne confond pas les dispositifs tels qu'ils sont établis dans les textes avec les dispositifs concrets mis en place dans la pratique[30], il n'en demeure pas moins que les conclusions sur la subjectivation qu'il obtient à partir de la lecture des textes ne peuvent être exactement de la même nature que des conclusions tirées d'une observation proprement ethnographique. Quelles modifications fait-on alors subir au concept de subjectivation lorsqu'on prend au pied de la lettre la proposition de Foucault : « Il y aurait peut-être à faire toute une ethnologie du dire vrai » (Foucault 2012b, p. 3) ?

À travers le concept de subjectivation, c'est un *lien*[31] que Foucault opère, entre d'un côté l'acte de vérité et de l'autre la production du sujet : « Un régime de vérité décrit alors l'activité par laquelle un sujet doit s'établir lui-même dans un rapport approprié à une certaine vérité. » (Chevallier 2013, p. 58) Ce lien, il le formule à chaque fois par des verbes – dont la forme est souvent réfléchie : il s'agit ainsi de voir comment, dans le rapport à la vérité, *s'établit*, *se constitue*, *se lie* un sujet. Mais les mécanismes concrets que désignent ces verbes ne sont pas explicités. L'hypothèse qui a émergé de la confrontation de la conceptualité foucaldienne au terrain ethnographique est que c'est l'observation concrète de l'ensemble des dispositifs techniques et des logiques interactionnelles qui constituent les pratiques qui permet de déterminer sur quel *mode* s'opère cette liaison entre les actes de vérité et la subjectivité, ou à quels mécanismes renvoient en réalité les verbes utilisés par le philosophe. Il s'agit donc de spécifier ce que peut désigner le concept assez énigmatique de « force du vrai » (Foucault 2012a, p. 98) : comment le vrai agit-il sur les sujets et que faut-il entendre en ce cas par « vrai » ?

Dans les pratiques discursives empiriques, il est impossible de penser la subjectivation à partir d'une simple dyade vrai / subjectivité. Comme on l'a vu plus haut avec l'exemple du photolangage, ce sont les techniques concrètes mises en place pour organiser la production des discours qui lient fondamentalement le sujet à ses énoncés. En effet, les énoncés découlant de la réalisation du photolangage n'auraient pas la même force subjectivante s'ils n'étaient le produit d'une sorte de *double bind* (Bateson 2008, p. 15?16) : injonction à s'exprimer en première personne et à formuler un avis personnel ; injonction à le faire à partir de photographies représentant des clichés associés au mariage. C'est la nature du dispositif qui organise le discours qui permet l'apparition d'énoncés singuliers – qui ne sont ni tout à fait l'expression de l'intériorité du sujet, ni tout à fait des énoncés prescrits ou contraints –, énoncés dont la nature particulière génère un travail réflexif du sujet pour s'approprier ces énoncés, pour se transformer de sorte à en devenir pleinement l'auteur. La dimension subjectivante des actes de vérité tient ainsi aux *médiations* qui organisent ces derniers : c'est précisément parce que l'énoncé n'est pas la production du seul sujet, qu'il est au contraire déterminé par une série de techniques, de consignes, de relations, qu'il implique ensuite, de la part du sujet, un travail d'appropriation pour se lier à lui. Il semble en ce sens que l'étude de ces médiations pratiques permet de résoudre ce qui demeure une tension interne à l'œuvre de Foucault et que résume ainsi Philippe Chevallier :

« 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", etc.), faisant du sujet l'agent du lien. Mais un régime de vérité n'en désigne pas moins "ce qui contraint les individus à certains actes de vérité" ou encore "l'ensemble des procédés et institutions par lesquels les individus sont engagés et contraints à poser […] des actes bien définis de vérité"[32]. Nous retrouvons bien là un tiers ("procédés", "institutions") qui oblige de l'extérieur. » (Chevallier 2013, p. 63)

Philippe Chevallier met ainsi en évidence l'incertitude qui demeure quant à la nature de la « force du vrai » dans l'œuvre de Foucault. Cette force du vrai ne peut être comprise comme une pure contrainte : elle n'est pas l'effet d'un pouvoir qui imposerait de l'extérieur au sujet des énoncés dans lesquels il devrait ensuite se reconnaître ; elle implique au contraire le fait que le sujet se sente l'auteur libre de ces énoncés. Mais elle ne peut pas être comprise non plus comme étant un choix libre du sujet : cela masquerait le fait qu'il existe, dans un contexte pratique donné, des similitudes entre les énoncés alors que les sujets d'énonciation ne sont pas les mêmes – ce qui montre bien que le lien entre le sujet et son énoncé ne dépend pas que de lui. Pour comprendre les modes de subjectivation, il est donc d'abord nécessaire de prendre pour point de départ les dispositifs et médiations qui organisent la production discursive, et qui déterminent le type de liaison – réappropriation, transformation de soi, acquisition d'un nouveau point de vue ou d'un nouveau comportement – que le sujet sera amené à opérer pour pouvoir devenir pleinement l'auteur de ses énoncés.

Cela devient tout à fait manifeste lorsqu'on analyse les différents dispositifs qui sont mis en place tout au long de la préparation au mariage. Ainsi, si toutes les activités sont, à première vue, organisées sur le même modèle – elles se présentent comme des exercices de verbalisation subjectivants –, une étude approfondie permet néanmoins de constater qu'elles reposent en réalité sur des consignes et des techniques de mise en mots très différentes. Pour mettre cela en valeur, je voudrais présenter deux autres activités faites durant la préparation au mariage, afin de les comparer au dispositif de verbalisation qu'incarne le photolangage.

Au CPM de Chambertin, l'une des activités centrales des sessions de couples consiste en une longue réflexion sur les piliers du mariage. Le dispositif est le suivant : chaque fiancé est invité à piocher un papier, sur lequel est écrit le nom d'un des piliers du mariage. Puis les animateurs demandent aux fiancés qui ont tiré le même papier d'échanger autour des idées qu'ils associent spontanément à ce mot. Ce sont les animateurs qui concluent la discussion en proposant une définition plus générale du pilier, qui associe le sens personnel que les fiancés ont donné au mot à des éléments de la définition théorique qu'en donne l'Église. S'opère ainsi un travail sur la signification du mot tout à fait particulier : les fiancés ne se voient pas seulement transmettre une définition catholique de ces notions, ils participent à son élaboration – mais d'une manière tout à fait particulière, dans la mesure où à la signification qu'ils associent spontanément à la notion est immédiatement entremêlé un sens spécifique à l'Église. Cela a une double conséquence : d'une part, les fiancés apprennent progressivement à mobiliser une série de termes – pardon, indissolubilité, fidélité, liberté, etc. – dans un sens qui diffère légèrement de leur usage courant ; d'autre part, tout au long de leur préparation, on observe que les fiancés emploient de plus en plus les mots concernés dans ce nouveau sens. Cet exercice est donc fondé sur un dispositif tout à fait particulier : il propose à la fois un travail de définition supposément personnel et libre, mais en réalité tout à fait guidé, qui permet de transmettre aux fiancés de nouvelles catégories pour décrire leur expérience et qui va constituer des points de repère à partir desquels on les amènera désormais

à organiser leur propre narration de soi. Le mode de subjectivation propre à cet acte de vérité n'est pas le même que dans le cas du photolangage : c'est la transmission d'un certain nombre de catégories et de schèmes narratifs pour organiser et narrer sa propre expérience qui est ici en jeu. Cela n'est pas sans effet sur la nature de l'expérience elle-même : parce qu'ils sont amenés à la mettre en forme à travers de nouvelles notions, catégories, valeurs, les fiancés modifient le rapport même qu'ils entretiennent à leur propre expérience. Ils acquièrent ainsi ce que Foucault appelle « une certaine modalité d'expérience » (Foucault 2014, p. 37) : c'est-à-dire un certain rapport à son existence ordonné par l'émergence de catégories qui change la nature même de cette expérience[33]. Dans ce cas, donc, et par contraste avec le photolangage, la dimension subjectivante ne réside pas dans la transformation de soi nécessaire pour devenir pleinement l'auteur des énoncés, mais dans la reconfiguration du rapport qu'on lie à sa propre expérience, la manière dont on la met en forme.

La préparation au mariage ne se résume par ailleurs pas aux séances proposées par le CPM. À cela s'ajoute la préparation conduite par le prêtre préparateur, qui, à Chambertin, peut être menée soit avec un couple, soit avec plusieurs couples. De 2014 à 2016, j'ai pu suivre deux années de préparation organisées par le Père François, qui consistent en une séance préparatoire, puis quatre séances consacrées, chacune, à un pilier du mariage ; l'année se clôt par une réunion en tête à tête avec le couple, où celui-ci présente au prêtre sa lettre d'intention, nécessaire pour que le mariage puisse avoir lieu. Les quatre séances dédiées à un pilier fonctionnent toujours sur le même modèle : le prêtre a préalablement distribué aux fiancés un fascicule de quatre pages – sur la première, il y a un texte issu de l'Ancien ou du Nouveau Testament, sur les deux suivantes, un questionnaire sur le pilier concerné, et sur la dernière, une prière. Les fiancés sont invités à préparer le questionnaire chez eux, après avoir lu le texte. Pendant la séance, le prêtre propose une lecture puis une discussion collective du texte, à l'issue de quoi, presque tout le reste de la séance sera consacré à une discussion à partir des réponses de chacun au questionnaire. La séance se clôt par la prière collective. Le fascicule donné aux fiancés est une médiation tout à fait centrale pour la verbalisation des fiancés : si les fiancés sont censés exprimer de manière authentique et honnête leurs désirs, leurs représentations et leurs sentiments sur leur couple et le mariage, ils ne le font jamais que dans le cadre préalablement établi par les questions qui leur sont posées. Or ces questionnaires sont constitués d'une manière très particulière : lors des premières séances, les questions portent sur les désirs de chaque membre du couple et impliquent une réponse en première personne du singulier. Ainsi, lors de la première séance, qui porte sur la liberté, les fiancés sont enjoints à dire ce qu'ils aiment ou aiment moins chez leur conjoint, à formuler les conceptions qu'ils ont de la vie ou leur rapport à la croyance. Les questions sont orientées autour du « je » et du « tu » plutôt que du « nous »[34]. Les fiancés sont ainsi amenés à présenter leur point de vue personnel sur leur couple, la vie ou la foi – il est même explicitement précisé par le prêtre qu'il est nécessaire que chacun présente son propre point de vue pour pouvoir le confronter à celui de l'autre :

Le père François présente succinctement les enjeux de la question aux couples présents. Il rappelle que nos idées sur la vie viennent largement de notre entourage, et que, lorsque l'on se marie, on amène avec soi sa propre conception de la vie. On peut donc 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[35].

En revanche, plus les séances avancent, plus les fiancés sont amenés à ne plus mobiliser le « je », mais le « nous », et à produire un discours de couple. Ainsi, lors de la dernière séance, qui porte sur la fécondité, seule une question est formulée en première personne du singulier (« Est-ce que je me

sens prêt à transmettre la vie ? »), contre sept formulées en première personne du pluriel (« Combien d'enfants souhaiterions-nous avoir ? »). Un tel changement n'a rien d'anodin : puisque les fiancés doivent préparer les questions chez eux, ils sont amenés à opérer un certain nombre de négociations pour passer de leur point de vue individuel à la production d'un point de vue de couple sur ces questions[36]. Le format même des questions – ainsi que la manière dont le prêtre présente les questions et aide à en comprendre les enjeux – a donc un impact décisif sur le type de production discursive des fiancés. Dans le cas des questionnaires qu'on vient d'étudier, il apparaît que le type de médiation mis en place pour organiser la formulation d'énoncés n'est pas du tout le même que dans le cas du photolangage ou de la réflexion sur le sens des piliers : le dispositif mis en place amène les fiancés à produire un discours « de couple », en première personne du pluriel. La dimension subjectivante n'est donc plus fondamentalement la même : les énoncés produits amènent les fiancés à adopter un point de vue commun ou de couple sur la vie, et à se transformer pour devenir, non plus un « soi », mais bien plutôt les membres d'un « nous ».

Ces différents exemples semblent ainsi mettre en valeur la nécessité de passer par une observation concrète des pratiques, des dispositifs qu'elles mettent en place et des interactions qu'elles organisent, pour bien cerner la pluralité des modes de subjectivation à l'œuvre, ainsi que les modalités de *constitution* du sujet, ce terme désignant en réalité des dynamiques extrêmement diverses. Dans le cas précis du christianisme, une étude fine des pratiques rituelles et des actes de vérité mis en place permettrait même de mieux comprendre l'articulation entre ce que Foucault distingue comme deux types d'actes de vérité hétérogènes : l'acte de foi et l'aveu (Foucault 2012a, p. 100)[37]. Il semble en effet qu'une étude de l'ensemble des pratiques discursives organisées lors de la préparation au mariage permettra de mettre en valeur que la foi ou croyance, telle qu'elle est formée dans les engagements pratiques des fidèles, relève moins de l'adhésion à des contenus idéels – le dogme – qu'elle ne passe par une certaine manière de se narrer, de décrire le monde et d'être affecté par lui. Une des hypothèses qui émerge ainsi de ce travail est donc qu'une telle réflexion sur la subjectivation permet aussi de mener plus loin une réflexion critique sur la croyance, généralement envisagée – parce qu'elle a été pensée à partir du modèle du credo – comme acte de foi ou « acceptation-engagement » (Foucault 2012a, p. 100). En effet, les entretiens que j'ai menés avec les fiancés à l'issue de leur mariage ont mis en lumière une corrélation entre la transformation de leur point de vue sur leur expérience et sur le monde et la manière dont ils se vivent comme croyants :

Stéphanie [parlant d'une conversation avec une collègue] – Oui, mais j'ai pas que réfléchi, j'ai l'impression que mon regard a changé un petit peu. […] 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. […]

Xavier – Après, c'est vrai que t'étais quand même très éloignée 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. […] De Dieu, de Jésus, de l'amour, de cette religion que tu n'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 donc 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, bah maintenant tu peux les ***associer****[38].*

La manière dont Stéphanie met en valeur le rapport entre la transformation de son propre regard et la transformation de son rapport à la religion permet de voir que la forme de subjectivation rendue possible par l'engagement dans la préparation au mariage n'est pas dissociable de la question de la foi, et permet au contraire de penser celle-ci moins comme une adhésion que comme un processus actif de la part du sujet, qui lui permet de réorganiser son expérience dans les schèmes que lui a transmis l'Église catholique. De ce point de vue, le verbe « associer », mobilisé par Xavier, est particulièrement intéressant pour comprendre que, dans la préparation au mariage, s'opère une double transformation : à la fois une transformation de la subjectivité dans la manière dont le sujet est amené à se constituer dans des énoncés dont la forme et le contenu lui échappent partiellement et qu'il doit se réapproprier ; et dans le fait que le sujet ainsi produit est plus à même de lier son expérience personnelle à des valeurs ou des catégories propres au dogme catholique.

Si, à première vue, la préparation au mariage n'est rien d'autre qu'un enchaînement de discours sur soi et sur le couple, elle peut être comprise, à travers un prisme foucaldien, comme une pratique éminemment subjectivante – c'est-à-dire, non pas comme une pratique où un sujet déjà constitué choisit de s'engager et de s'exprimer, mais comme une pratique objectivement codée et organisée qui participe à constituer bien plus qu'à refléter la subjectivité de celui qui s'y engage. Une telle manière d'envisager les choses permet, ethnographiquement, de voir apparaître un certain nombre d'aspects parfois laissés dans l'ombre par l'analyse ethnologique. Si tout un pan des analyses rituelles met en effet en valeur qu'on peut envisager le rituel « comme une expérience fondée sur la mise en forme et en acte de relations spéciales » (Houseman 2012, 181) – ce qui permet alors de lui attribuer une forme d'efficacité qui ne se réduirait ni à l'efficacité symbolique, ni à l'efficacité de l'attribution d'un nouveau statu – ; il demeure néanmoins une sorte de flottement dans la qualification de ce type d'efficacité, dans la mesure où la nature de l' « expérience » ainsi désignée reste largement sous-déterminée. Philosophiquement, une telle démarche permet, à partir de l'étude de la multiplicité des types d'actions subjectivantes, de déterminer les différents mécanismes qui sont en jeu dans ce qu'on peut désigner généralement comme un processus de « constitution du sujet ». L'intérêt de confronter la production conceptuelle philosophique à une enquête de terrain est donc de montrer que le concept de subjectivation est moins descriptif qu'il ne fournit un paradigme général pour l'analyse : s'il offre la possibilité de penser un sujet qui serait formé par ses actions plus qu'il ne les formerait lui-même, son unité apparente doit faire l'objet d'un travail de déconstruction, afin de montrer qu'une multiplicité de processus cognitifs et pratiques, présents à différents degrés dans différents contextes d'action, participent conjointement à former ce qu'on désigne comme « la subjectivité ». Un tel travail de déconstruction permettra ainsi, à terme, de clarifier les différents modes de subjectivation à l'œuvre dans les diverses pratiques sociales. Enfin, confronter le concept de subjectivation à l'enquête empirique permet de saisir de manière plus fine ce qu'il est possible de mettre derrière le concept parfois trop général de subjectivité, en montrant notamment que celle-ci n'est, justement, pas proprement « subjective » ou individuelle, mais dépend largement de l'intériorisation et la mobilisation de trames narratives, de champs lexicaux et de grilles de sens qui organisent une certaine manière de se vivre.

Bibliographie

Bateson, Gregory. 2008. *Vers une écologie de l'esprit. Tome II*. Traduit de l'anglais par Férial Drosso et

Laurencine Lot. Paris : Éditions du Seuil.

Bourdieu, Pierre. 1982. « Les rites comme actes d'institution » *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 43, n°1 : p. 58?63.

Bozon, Michel. 2002. « Des rites de passage aux "premières fois". Une expérimentation sans fins » *Agora débats/jeunesses*, n°28 : p. 22?33.

Chevallier, Philippe. 2013. « Vers l'éthique. La notion de "régime de vérité" dans le cours *Du gouvernement des vivants* » in Lorenzini, Daniele, Ariane Revel et Arianna Sforzini (dirs.). *Michel Foucault, éthique et vérité : 1980-1984*, p. 53-65. Paris : Vrin.

Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements. 2005. *Rituel romain de la célébration du mariage*. Paris : Desclée Mame.

Finkelstein, Claudia et Claudine Vacheret. 2012. « Groupes photolangage® avec des patients psychosomatiques et des patients souffrant de crises de panique » *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, n°59 : p. 201?216.

Foucault, Michel. 2014. *Subjectivité et vérité?. Cours au Collège de France (1980-1981)*. Paris : EHESS / Gallimard / Seuil, coll. « Hautes Études ».

—. 2012a. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*. Paris : EHESS / Gallimard / Seuil, coll. « Hautes Études ».

—. 2012b. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*. Louvain-la-Neuve & Chicago: Presses Universitaires de Louvain / University of Chicago Press.

—. 2001a. « Les techniques de soi » in Foucault, Michel. *Dits et écrits. Tome II. 1976-1988*, p. 1602?1632. Paris : Gallimard.

—. 2001b. *L'herméneutique du sujet?. Cours au Collège de France (1981-1982)*. Paris : EHESS / Gallimard / Seuil, coll. « Hautes Études ».

—. 1999. *Les Anormaux?. Cours au Collège de France (1974-1975)*. Paris : EHESS / Gallimard / Seuil, coll. « Hautes Études ».

Gobin, Emma et Maxime Vanhoenacker. 2016. « Innovation rituelle et réflexivité. Retours aux rituels : une introduction » *ethnographiques.org*, Archives.

Gobin, Emma, Maxime Vanhoenacker et Michael Houseman. 2016. « De l'initiation aux ritualités New Age. Entretien avec Michael Houseman » *ethnographiques.org*, Archives.

Højbjerg, Christian Kordt. 2002. « Religious reflexivity. Essays on attitudes to religious ideas and practice » *Social Anthropology*, vol. 10, n°1 : p. 1?10.

Houseman, Michael. 2012. *Le rouge est le noir?. Essais sur le rituel*. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail.

Humphrey, Caroline et James Alexander Laidlaw. 1994. *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Oxford : Clarendon Press, coll. « Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology ».

Lakoff, George et Mark Leonard Johnson. 1985. *Les métaphores dans la vie quotidienne*. Traduit de l'anglais par Michel de Fornel, avec la collaboration de Jean-Jacques Lecercle. Paris : Éditions de

Minuit.

Lévi-Strauss, Claude. 2012. *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*. Paris : Presses Universitaires de France.

Lorenzini, Daniele. 2017. *La force du vrai. De Foucault à Austin*. Lormont : Éditions Le Bord de l'Eau.

Lorenzini, Daniele, Ariane Revel et Arianna Sforzini (dirs.). 2013. *Michel Foucault, éthique et vérité : 1980-1984*. Paris : Vrin.

Pla, Anne. 2007. « Bilan démographique 2007 » *INSEE Première*, n°1170.

Sarma, Claire. 1985. « La cohabitation hors mariage : un mode de vie différent ? » *Economie et statistique*, vol. 179, n°1 : p. 47?52.

Segalen, Martine. 2005. « L'invention d'une nouvelle séquence rituelle de mariage » *Hermès, La Revue*, vol. 3, n°43 : p. 159?168.

Severi, Carlo. 2009. « La parole prêtée » in Severi, Carlo et Julien Bonhomme (dirs.). *Paroles en actes*, p. 11-41. Paris : L'Herne, coll. « Cahiers d'anthropologie sociale, N°5 ».

Vacheret, Claudine. 2010. « Le photolangage, une médiation thérapeutique. Un bref historique des théories groupales » *Le Carnet PSY*, n°141 : p. 39?42.

Van Gennep, Arnold. 1999. *Le folklore français, tome I. Du berceau à la tombe, cycles de Carnaval-Carême et de Pâques*. Paris : Robert Laffont.

—. 1981. *Les rites de passage. Étude systématique des rites*. Paris : Éditions Picard.

Whitehouse, Harvey. 2002. « Religious Reflexivity and Transmissive Frequency » *Social Anthropology*, vol. 10, n°1 : p. 91?103.

Note

[1] Chaque prêtre organise sa préparation comme il le souhaite ; il est donc difficile de parler d'une durée moyenne. Le site www.paris.catholique.fr demande aux mariés de prévoir une durée de préparation de 8 à 10 mois ; le site www.cybercure.fr évoque une durée d' « au moins six mois ». Dans les paroisses dans lesquelles j'ai mené cette enquête, si chaque prêtre a sa propre manière de préparer les fiancés, il est néanmoins admis par tous qu'il faut refuser de préparer aux mariages les couples qui auraient prévu moins de six mois entre le premier rendez-vous avec un prêtre et la date de leur union.

[2] Le Centre de Préparation au Mariage est une association créée en 1956 qui propose aux fiancés une préparation au mariage parallèle à celle que leur offre le prêtre, dans la mesure où elle est assurée par des couples de laïcs – mais qui ont tous en commun d'être très investis dans la vie paroissiale.

[3] Dans les paroisses dans lesquelles j'ai mené cette enquête, la préparation CPM comporte un cycle de deux réunions de deux heures (appelées « soirées partage ») et une journée de réflexion sur la cérémonie du mariage qui sont obligatoires. Est proposée de manière facultative une réunion sur la « Communication dans le couple », en présence d'une conseillère conjugale – à laquelle une grande majorité de couples choisit de participer. Dans d'autres paroisses du même diocèse, le format de préparation proposé aux couples peut être beaucoup plus contraignant : la préparation peut comporter deux fois plus de séances obligatoires, et demander ainsi un investissement temporel bien supérieur.

[4] Par souci d'anonymisation, tous les noms et toponymes ont été modifiés.

[5] « Se marier, c'est passer de la société enfantine ou adolescente à la société mûre ; d'un certain clan à un autre ; d'une famille à une autre ; souvent d'un village à un autre. » (Van Gennep 1981, p. 176?177) On trouve aussi l'idée que le changement de statut social rendu possible par le rituel est corrélé à un changement de comportement dans les travaux sur les rites d'institution de Bourdieu (Bourdieu 1982, p. 59). En faisant des jeunes gens des époux, le mariage a en effet longtemps rendu possible le passage d'un compartiment de la société où les relations sexuelles, la cohabitation et la procréation étaient interdites, à un compartiment où elles étaient autorisées, voire obligatoires.

[6] 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 demande que les époux lui fournissent le certificat de mariage civil remis par le maire pour célébrer à son tour l'union.

[7] Au cours de ces deux années de terrain, j'ai compilé des données pour 44 couples, rencontrés lors de leur préparation CPM, de leur cérémonie ou de leurs échanges avec le prêtre.

[8] 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, neuf couples se sont présentés comme ayant des enfants, 24 comme n'en ayant pas, et onze 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.

[9] 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.

[10] Entretien semi-directif de trois heures, réalisé en octobre 2015 auprès de Xavier et Stéphanie, à mon domicile. Je souligne.

[11] À travers le concept de subjectivation, Foucault s'intéresse en effet à la manière dont les individus sont, dans leurs discours et leurs pratiques, liés à des techniques qui orientent une certaine compréhension d'eux-mêmes et les amènent à se constituer *à travers* le savoir sur eux qu'ordonnent ces techniques. Il distingue quatre grands types de techniques (techniques de production, techniques de systèmes de signes, techniques de pouvoir, techniques de soi), chacun impliquant « certains modes d'éducation et de transformation des individus, dans la mesure où il s'agit non seulement, bien évidemment, d'acquérir certaines aptitudes, mais aussi d'acquérir certaines attitudes. » (Foucault 2001a, 1604)

[12] Dans son cours intitulé *L'Herméneutique du sujet*, Foucault envisage la subjectivation comme « une certaine pratique, ou un certain ensemble de pratiques tout à fait spécifiées qui transforment le mode d'être du sujet, qui le modifient tel qu'il est donné, qui le qualifient en le transfigurant » (Foucault 2001b, 46).

[13] Les soirées-partage n'ont pas toutes la même forme, et ce, même au sein d'un même CPM. Chaque couple animateur – dans la ville dans laquelle j'ai principalement mené cette enquête, il y a entre quatre et cinq couples animateurs chaque année – peut créer son propre script de soirée, même si, dans les faits, l'élaboration de la trame des séances se fait dans un cadre collectif, et que, dès lors, on retrouve énormément de points communs d'un cycle de séance à l'autre. L'exercice du « photolangage » fait partie des exercices « phares » du CPM où j'ai mené cette enquête, et il est réalisé à l'ouverture de chaque séance, pour « briser la glace » et faciliter la prise de parole de chacun.

[14] Cet exercice n'est pas une invention des animateurs CPM : c'est un dispositif thérapeutique qui

consiste à poser une question et à proposer d'y répondre à partir du choix d'une photographie, qui a été créé par des psychologues et des psychosociologues lyonnais en 1965, et qui est aujourd'hui largement mobilisé dans la formation des adultes ou dans les groupes de parole en entreprise. (Finkelstein et Vacheret 2012, p. 201?216) (Vacheret 2010, p. 39?42)

[15] Fiche de travail des animateurs CPM, document personnel.

[16] On obtient des résultats tout à fait similaires, voire plus contrastés encore, pour les illustrations choisies pour décrire ce que n'est pas le mariage : quatre images (soit 10% des images exposées) représentent à elles seules 50% des illustrations choisies.

[17] Les animateurs construisent leur exemplier à partir d'images trouvées sur Google en tapant des mots-clés comme « image mariage », ce qui les amène en fait à sélectionner leurs photographies parmi celles qui incarnent des représentations partagées et communément diffusées du mariage.

[18] Extraits de carnets de terrain lors de sessions CPM à Chambertin, de janvier 2015 à avril 2016.

[19] Entretien semi-directif d'une heure et demie, réalisé en février 2016 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, chez eux, à Chambertin.

[20] En ce sens, on peut dire, suivant en cela les travaux de George Lakoff et Mark Johnson sur la métaphore (Lakoff et Johnson 1985), qu'apprendre à mobiliser certaines métaphores ou champs lexicaux plutôt que d'autres a un effet sur la manière dont les individus encodent leur expérience, sur leur *ethos* et sur les schèmes comportementaux qu'ils sont ensuite amenés à adopter face à telle ou telle situation.

[21] C'est ce que Foucault propose d'appeler les « régimes de vérité » : « Un régime de vérité, c'est donc ce qui contraint les individus à ces actes de vérité, ce qui définit, détermine la forme de ces actes et qui établit pour ces actes des conditions d'effectuation et des effets spécifiques. » (Foucault 2012a, p. 91)

[22] Dans le cours *L'Herméneutique du sujet*, Foucault définit ainsi la « procédure de subjectivation du discours vrai » comme le fait « de faire siennes […] les choses que l'on sait, faire siens les discours que l'on entend, faire siens les discours que l'on reconnaît pour vrais ou qui vous ont été transmis pour vrais […] » (Foucault 2001b, p. 317).

[23] Cela est très manifeste dans les remarques que font les fiancés sur la longueur du mot, ou sur son côté inhabituel : « Puis Corine ouvre sur le thème de l'indissolubilité, et se tourne vers le dernier couple arrivé : "Vous avez eu vachement de temps pour préparer !" Les participants rient. "Qu'est-ce que ça vous évoque ?" Jules, en riant, dit : "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)

[24] On trouve notamment cela dans certaines réactions des fiancés, qui expliquent au cours des séances de préparation que la manière dont ils ont appris à définir les notions a transformé leur manière de se rapporter à leur propre expérience ou à leurs propres désirs. Lydia souligne ainsi, à l'occasion d'une session CPM, ce que ce travail de réflexion collectif a eu comme effet sur sa propre manière de se rapporter à son mariage : « Elle explique que la préparation au mariage lui a apporté une compréhension plus profonde de l'indissolubilité. "Ça m'a donné un mot pour expliquer à Bruno pourquoi j'avais besoin d'aller à l'église." Elle met cela en valeur par contraste avec leur achat d'appartement : elle veut montrer que le mariage à l'église introduit quelque chose qui excède toute autre forme de contrat passé à deux. » (Extraits de carnet de terrain lors d'une session CPM à l'église de Chambertin, en janvier 2015) Une telle définition de l'indissolubilité et de la forme spécifique d'union qu'elle génère correspond aux trames utilisées dans le cadre des soirées CPM.

[25] La spécificité des rituels tient largement au fait que les actions qui y sont réalisées sont des actions prescrites et non des actions dépendant de la volonté des individus qui s'y engagent (Houseman 2012). Cela donne un statut tout à fait particulier aux énoncés qui sont prononcés dans ce cadre : si les protagonistes changent d'un rituel à l'autre, les énoncés, eux, demeurent fixes (Severi 2009, p. 11?41).

[26] Le mariage civil rend possibles un changement d'état des époux et la création d'une nouvelle famille – ce qui est établi dans l'acte de mariage ; mais il confère en même temps un certain nombre de devoirs : « Les époux se doivent mutuellement respect, fidélité, secours, assistance et s'obligent à une communauté de vie. » (art. 212 du code civil, modifié par la loi n°2006-399 du 4 avril 2006). Les époux ont aussi le devoir de pourvoir à l'éducation de leurs enfants (art. 213).

[27] Les propos recueillis auprès des époux à l'issue de leur mariage permettent notamment de voir que, lorsqu'ils reviennent sur leur mariage, ils dévaluent largement la portée du mariage civil, qui manque pour eux de la dimension engageante qui caractérise l'union religieuse. Ainsi de Stéphanie, qui souligne, à propos de son mariage civil : « Moi, j'ai juste l'impression d'être arrivée, d'avoir dit bonjour, d'avoir dit oui et après elle a parlé trois heures et après on est partis. […] Bon, de toute façon, la mairie, on peut pas y faire grand chose, c'est comme ça… enfin c'est pas quelque chose que toi même t'organises, donc… » (Entretien semi-directif de trois heures, réalisé en octobre 2015 auprès de Xavier et Stéphanie, à mon domicile.)

[28] Entretien semi-directif de deux heures, réalisé en février 2016 auprès de Marc-Antoine et Sylvia, chez eux, à Chambertin. Je souligne.

[29] C'est là la définition que donne Foucault des régimes 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. » (Foucault 2012a, p. 92)

[30] Lorsque Foucault étudie, dans le cours *Les anormaux*, la pratique de l'aveu à partir de la littérature destinée aux confesseurs, il ne manque pas de rappeler l'écart qui sépare ces textes de la pratique concrète de l'aveu : « Bien sûr, ce dispositif complexe n'est pas représentatif de ce qu'a été la pratique réelle, à la fois massive et étendue, de la confession depuis le 16e ou le 17e siècle. […] Seulement cet échafaudage, je crois qu'il serait faux d'y voir simplement un édifice théorique. Les recettes de la confession complexe et complète, dont je vous parlais, étaient en fait mises en œuvre à un certain niveau, et essentiellement au second degré. » (Foucault 1999, p. 177?178)

[31] « Le problème, ce serait d'étudier les régimes de vérité, c'est-à-dire les types de relations qui lient les manifestations de vérité avec leurs procédures et les sujets qui en sont les opérateurs, les témoins ou éventuellement les objets. […] tout régime de vérité, qu'il soit scientifique ou non, comporte des façons de lier, de [manière] plus ou moins contraignante, la manifestation du vrai et le sujet qui l'opère. » (Foucault 2012a, p. 98)

[32] Voir *Du Gouvernement des vivants* (Foucault 2012a, p. 91?92)

[33] C'est cette forme de subjectivation qui est au cœur du cours *Subjectivité et vérité*, où Foucault cherche notamment à penser comment la vérité établie sur la sexualité transforme l'expérience même de la sexualité : « Et c'est là précisément que se situe le problème que je veux poser à propos de la sexualité en général, que je veux poser aussi à propos des *aphrodisia* : […] comment ces *aphrodisia* ont-ils été pris dans un certain jeu de vérité, qui les a objectivés, qui leur a imposé une certaine grille d'analyse, qui a modifié aussi l'expérience qu'on en a fait ? » (Foucault 2014, p. 225).

[34] Les questions sont formulées ainsi : « Quel est l'essentiel que *tu* m'apportes ? » ; « Est-ce que *je*

crois en Dieu ? Quel rôle est-ce que *j*'accorde à la foi dans le mariage ? », etc. (Extrait de carnet de terrain lors d'une session de préparation par le Père François à Chambertin, dans le presbytère de l'église, en novembre 2014. Je souligne).

[35] Extrait de carnet de terrain lors d'une session de préparation par le Père François à Chambertin, dans le presbytère de l'église, en novembre 2014.

[36] Ce travail de constitution d'un point de vue commun apparaît parfois de manière explicite dans la manière dont les fiancés formulent leurs réponses aux questions, comme dans ce cas, où les fiancés répondent à la question « Et si un enfant "non désiré" ou menacé d'handicap arrivait, que ferions-nous ? » : « Xavier explique que lui et Stéphanie n'ont pas tout à fait les mêmes avis. Il explique que l'enfant non désiré, aujourd'hui, ils le garderaient, mais qu'il n'est pas sûr qu'ils auraient pu dire la même chose avant. » (Extrait de carnet de terrain lors d'une session de préparation par le Père François à Chambertin, dans le presbytère de l'église, en mars 2015.)

[37] Notons que dans le cours *Mal faire, dire vrai*, Foucault suggère l'existence d'un lien entre ces deux types d'actes de vérité : « Cette obligation de chercher la vérité de soi-même, de la déchiffrer comme condition de salut et de la manifeste à quelqu'un d'autre, il me semble que c'est là un type d'obligation de vérité très différent de celle qui lie l'individu à un dogme, à un texte, à un enseignement. Et il me semble [que] l'un des grands problèmes historiques du christianisme a été précisément de savoir quel est le type de lien qui peut être établi entre l'une et l'autre de ces obligations, comment l'obligation de croire peut être liée à l'obligation de découvrir en soi la vérité. Comment lier la vérité de la foi à la vérité du soi ? » (Foucault 2012b, p. 90)

[38] Entretien semi-directif de trois heures, réalisé en octobre 2015 auprès de Xavier et Stéphanie, à mon domicile. Je souligne.

Article mis en ligne le Thursday 21 December 2017 à 17:47 –

Pour faire référence à cet article :

Daphné Le Roux,"Foucault va à l'église.", *EspacesTemps.net*, Works, 21.12.2017
https://test.espacestemps.net/en/articles/foucault-va-a-leglise/

© EspacesTemps.net. All rights reserved. Reproduction without the journal's consent prohibited. Quotation of excerpts authorized within the limits of the law.