

Le rire dans l'entretien sociologique
Dynamiques Européennes Umr 7367, Bruno Michon

► **To cite this version:**

Dynamiques Européennes Umr 7367, Bruno Michon. Le rire dans l'entretien sociologique. Revue des Sciences sociales, Presses Universitaires de Strasbourg, 2011, Humour et dérision, pp.62-71. <hal-01286857>

HAL Id: hal-01286857

<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01286857>

Submitted on 11 Mar 2016

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.

BRUNO MICHON

Doctorant en sociologie,
Université de Strasbourg
Laboratoire « Cultures et sociétés en Europe »
(CNRS/ Uds)
<michon.bruno@gmail.com>

Le rire dans l'entretien sociologique

Trop souvent, le sociologue a tendance à poser négligemment deux parenthèses autour du mot « rire » lors de la retranscription de ses entretiens. Pourtant l'apparente banalité de cette « décharge émotionnelle » (Freud 1931), ne peut qu'interroger la curiosité du sociologue. Je chercherai conséquemment dans cet article à réévaluer la place et la fonction du rire dans la situation d'entretien sociologique. Les références que j'emploierai sont issues de différentes disciplines, de la psychologie avec *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient* de Sigmund Freud (1931), de l'histoire grâce à l'apport de deux articles de Jacques Legoff (1993), de la philosophie (Bergson 1959) et bien sûr des sciences sociales (Dericke 2006).

Afin de dresser les contours de cette étude, je débiterai par une approche méthodologique de ce que j'appellerai l'entretien ludique, une méthode d'entretien par le jeu. Puis j'esquisserai une typologie des différents types de rire qui peuvent apparaître dans mes entretiens, pour finir par aborder la question du rire comme révélateur de problématiques sociologiques.

L'entretien ludique, une introduction

L'entretien ludique est une méthode d'enquête sociologique que j'ai élaborée afin de répondre aux difficultés inhérentes à l'entretien auprès d'enfants et d'adolescents. C'est en effet sur cette population que je travaille pour ma thèse sur *La culture religieuse des adolescents français et allemands et leur appréhension de la pluralité religieuse*. L'un des obstacles méthodologiques majeurs à la réalisation d'entretiens auprès de cette population est d'obtenir sa confiance¹. Il n'est pas vain de parler ici de confiance et de rappeler que l'exercice difficile de l'entretien sociologique présuppose l'acceptation, par l'interviewé, du risque de se confier. En sortant du cadre de la sécurité ontologique de sa vie quotidienne, celui-ci perd les repères qui structurent sa réalité. Nouvelle spatialité, autre temporalité, comment dès lors rendre la nouvelle réalité qu'est l'entretien le moins « étrange » possible ?

Mon expérience professionnelle d'animateur ainsi qu'une réflexion théorique m'ont amené à penser le jeu comme l'objet médiateur susceptible de répondre à ces difficultés. J'adopte en ce sens la notion de « culture ludi-

que » développée par Gilles Brougères (2002) qui affirme à son sujet que « le joueur doit partager une partie de cette culture pour pouvoir jouer ». Cette notion me semble heuristique-ment féconde et la population qui m'occupe partage clairement cette culture². Selon Brougères, reprenant partiellement Roger Caillois (1958), cinq éléments constituent le cadre du jeu et de la culture qui lui est rattachée : la règle, le second degré, la décision de participer, l'incertitude et la frivolité.

Mon hypothèse est que chacun de ces éléments possède une forte affinité avec l'entretien sociologique auprès d'adolescents³. Pour le démontrer, j'aborderai chacun de ces éléments séparément.

L'entretien sociologique obéit tout d'abord à un certain nombre de règles plus ou moins tacites ; j'insisterai particulièrement sur la dimension spatio-temporelle strictement délimitée et une interaction verbale encadrée par les questions du sociologue.

L'incertitude est quant à elle une dimension essentielle du jeu comme de l'entretien, tant il est important de permettre à l'interviewé de s'exprimer le plus librement possible et d'empêcher ainsi l'entretien d'emprunter une tournure préformatée.

La décision de participer est une question éthique qui traverse toute l'épistémologie de la sociologie. Elle est autant nécessaire dans l'acceptation de jouer que dans celle de s'entretenir avec un sociologue.

Le second degré et la frivolité constituent l'apport le plus original du jeu à l'entretien sociologique. Bateson, étudiant la morsure ludique chez les animaux montre que : « Le jeu est une classe de comportements définis par le moyen d'une négation mais qui ne sont communément pas équivalents aux comportements niés par la négation » (*In Piette 2003*, p. 23). Ainsi, sans toutefois s'inscrire dans la réalité, le jeu s'inspire de celle-ci. On joue à "faire semblant" d'être sérieux. Cette particularité permet de créer une dimension intermédiaire entre le monde de la vie quotidienne dans lequel le jeu a une place prépondérante et le monde scolaire ou le jeu tel que nous venons de le définir est exclu⁴. La frivolité se traduit quant à elle par la conscience d'une improductivité radicale du jeu et par extension de l'entretien. En somme les joueurs/ interviewés sont certains que le jeu ne changera pas fondamentalement leur vie. Cet a priori est évidemment essentiel à la décision de participer à un entretien sociologique sur la religion. Touchant à un sujet aussi sensible, le sociologue doit pouvoir assurer le caractère non performateur de l'entretien.

J'ajouterai quant à moi la dimension collective qui est l'un des éléments clés de l'entretien ludique. Malgré les critiques adressées à l'entretien collectif⁵, il est intéressant d'analyser les discours produits dans l'interaction avec le groupe de pairs. Cette dimension est d'autant plus féconde dans un

travail sur la construction collective du savoir. Ce type d'entretien s'adapte ainsi particulièrement bien à mon sujet et à la population étudiée.

Matériellement, l'entretien ludique tel que je le pratique, prend pour support un plateau de jeu sur lequel deux équipes de jeunes de deux à trois individus se déplacent et répondent à des questions de connaissance, des questions dessinées ou des questions de *mental mapping*⁶. L'objectif de cette diversité dans les questions est d'introduire un certain rythme dans l'entretien afin de garder les jeunes attentifs. Chacun de ces types de questions est par la suite employé dans l'analyse.

Pour conclure sur l'entretien ludique en lui-même, on se doute que cette frivolité et ce second degré sont autant de facteurs propres à déclencher le rire. C'est en effet lors des premières retranscriptions d'entretiens que la présence flagrante et récurrente du rire m'est apparue.

Les techniques du rire, une typologie

Bergson affirmait dans son essai sur le rire et sur les significations du comique que « [Dans le rire] on rompt avec les convenances comme on rompt tout à l'heure avec la logique. Enfin on se donne l'air de quelqu'un qui joue. Ici encore notre premier mouvement est d'accepter l'invitation à la paresse. Pendant un instant au moins, nous nous mêlons au jeu. Cela repose de la fatigue de vivre » (Bergson 1959, p. 83) L'affinité entre le rire et le jeu est celle de la frivolité et du second degré, nous montre ici Bergson, elle est proche de la description freudienne du rire

comme « mouvement d'épargne psychique » (Freud 1931). Sans reprendre toutes les conclusions de ces illustres prédécesseurs, je m'appuierai sur une partie de leurs théories. Je reprends de même les critiques de Le Goff qui dans deux articles sur le rire au Moyen-âge remet en cause la distinction entre l'humour, le mot d'esprit et le comique. Je me contenterai ainsi de la seule catégorie : « ce qui fait rire ».

J'ai donc recensé systématiquement toutes les occurrences du rire apparaissant dans douze des entretiens réalisés en France et en Allemagne auprès de collégiens alsaciens, parisiens et berlinois tous élèves de troisième. Je n'ai pas retenu les rires déclenchés par des éléments extérieurs à l'entretien lui-même (interruption, moquerie au sujet de l'habillement d'un jeune), ce qui aboutit à un corpus de 161 « cas » de rire.

J'étudierai ce corpus en reprenant le schéma de l'ouvrage de Freud qui débute par une étude sur les techniques du rire avant d'échafauder sa théorie dans une partie analytique. Les techniques du rire correspondent aux actes et aux discours d'un acteur qui déclenchent volontairement ou involontairement le rire.

Le tableau suivant récapitule les techniques de rire présentes dans mon entretien et le nombre de leurs occurrences. Je distingue la provocation volontaire du rire de sa provocation involontaire, distinction qui nous sera précieuse dans la suite de l'analyse.

Afin de nous familiariser avec cette typologie, voici quelques exemples éclairant chaque type :

Provocation volontaire du rire					Provocation involontaire				
Différence de registre	Jeu de mot	Imitation, Jeu autour de la visualisation	Evocation d'une situation absurde, anormale	rire sur l'origine ethnique/nationale, sexuelle, religieuse	Confusion, erreur, méconnaissance	Gène	évidence	légitimité de la parole, de la connaissance	
14	17	11	42	9	23	12	7	26	
8,5 %	10,5%	7%	26%	5,5%	14,5%	7,5%	4,5%	16%	
93					68				

La différence de registre

La différence de registre peut être d'ordre thématique comme dans cet exemple où un jeune propose une analogie entre le christianisme et une marque de chocolat :

B.M. : Donc à Pâques il y a quelque chose d'important pour les chrétiens c'est quoi ?

Emre : Ils ont inventé le Kinder ! (rire général)

Elle peut aussi être une différence de registre de langue, ainsi l'extrait suivant montre le passage d'un registre plutôt scolaire à un registre familier :

B.M. : Est-ce que quelqu'un peut me raconter l'histoire d'Adam et Eve ?

Sophie : C'est à cause d'eux qu'on est tous pêcheur là...

Michel : Ils ont consommé le ... la fruit interdit

Jules : ouais ils ont consommé la pomme et il fallait pas

Sophie : En fait Dieu leur a dit vous mangez ce que vous voulez sauf les pommes de ce pommier

Michel : Du jardin d'Eden

Sophie : Et Eve ... En même temps c'est une baltringue, elle a envoyé Adam manger la pomme... (rire)

Le jeu de mot

Le jeu de mot est une technique qui obtient généralement l'effet comique par l'homologie qui existe entre deux consonances. Voici deux exemples qui ne brillent pas forcément pour leur finesse mais qui ont le mérite de faire clairement apparaître cette technique :

1/ M : C'est Bouddha un truc comme ça...

Paul : Ouais Boudin (rire) c'est la classe !

2/ B.M. : Quelle est la différence entre le chiisme et le sunnisme ?

Eric : Alors ça ? Chisse, pisse (rire)

Signalons que le comique se base ici aussi sur une différence de registre.

L'imitation

Cette technique est proche de ce que décrit Bergson quand il affirme : « *Le raide, le tout fait, le mécanique, par opposition au souple, au continuellement changeant, au vivant, la distraction par opposition à l'attention, enfin l'automatisme par opposition à l'activité libre, voilà, en somme, ce que le rire souligne et voudrait corriger* » (Bergson 1959, p. 58). Le rire est ici obtenu

par l'imitation ou la simple répétition d'une situation généralement connue par tous ou partageant une affinité avec un univers culturel particulier. Ainsi l'imitation d'une émission télévisuelle célèbre :

B.M. : Léléphant... C'est votre dernier mot ?

Calvin : C'est mon dernier mot Jean-Pierre (rire)

L'imitation de geste rituel fait de même partie des techniques classiques de l'imitation :

B.M. : Quelle est la différence entre les catholiques et les protestants ?

Angélique : Ben nous on a l'hostie et pas eux...

Milène : si !

B.M. : Vous vous avez une hostie ? Et il y a une différence entre l'hostie des protestants et des catholiques...

Milène : Nous on fait pas comme ça (elle joint les deux mains les unes sur les autres) (rire)

Aurélie : Non, nous on fait pas comme eux.

La technique de l'imitation s'appuie sur une culture visuelle. La vue est un sens constitutif de la connaissance qui n'est pas régi pas les mêmes normes que la parole. La technique de l'imitation permet de mettre en valeur l'importance du partage d'une culture visuelle commune pour la provocation du rire. Comme l'expriment Evans & Hall, « *Voir et connaître se constituent mutuellement, le premier n'est pas, comme le modèle linguistique de communication le laisse penser, un medium passif (par la représentation) constituant le second* » (Evans & Hall 1999, p. 3, trad. de l'allemand).

L'évocation d'une situation absurde

Freud appelle cette technique le « non-sens » (Freud 1931, p. 52), le principe est de pousser une pensée logique dans ses derniers retranchements à l'image de Magali improvisant à propos de l'Aïd-el-kébir :

Magali : Ouais Abraham il a tué un mouton à la place de son fils... Parce que s'il avait tué son fils... Je suis sûr que les musulmans seraient cannibales et ils mangeraient leurs propres enfants (Rire et réaction gênée des deux musulmans).

Dans le même esprit, Jean tire des conclusions logiques du miracle que constitue l'ouverture de la mer rouge :

B.M. : Et vous vous auriez pu dire autre chose sur Moïse ?

Magali : il a délivré le peuple d'Égypte

B.M. : Ouais il a fait sortir les juifs d'Égypte

Aurélien : Il peut pas être dans un bateau

BM. : Pourquoi ?

Aurélien : Ben sinon le bateau il touche le fond

Le rire sur l'origine ethnique, religieuse, nationale

Présent là où la pluralité religieuse, ethnique et/ou nationale est vécue et conçue comme pertinente dans les rapports sociaux, ce type de technique de rire est difficile à interpréter. Structurant les rapports entre les jeunes, il peut paraître au premier abord tenir du racisme le plus primaire comme tend à le montrer l'exemple suivant.

Nassim : Ils sont où nos jetons ?

Augustin : Il y a un arabe qui est passé par là ?

Paulo : il y a un bouddhiste qui est passé par là (rire)

Lorsqu'on précise que Nassim est musulman, qu'Augustin et Paulo sont chrétiens issus de l'immigration africaine et que Kevin, présent lors de l'entretien, est bouddhiste et issu de l'immigration asiatique, les données prennent un nouveau sens. Je me référerai aux travaux de Françoise Lorcerie décrivant le processus d'ethnicisation des rapports sociaux (Lorcerie 2003). Le référent ethnique devient, dans ce contexte le cadre, la norme majoritaire de gestions des rapports sociaux.

Le rire de gène

Il se trouve à mi-chemin entre le rire volontaire et involontaire, il apparaît pour combler ce que l'acteur considère comme une situation « non convenable », où il est mis en porte-à-faux quant à ses idéaux ou à l'estime de soi. Dans cette tirade ayant de forts accents antisémites, Sophie place ses camarades en porte à faux et les oblige à répondre à cette situation par un rire gêné.

Sophie : Mais si c'est un juif on pense déjà que c'est une victime... (rire gêné de ses camarades) nan mais c'est vrai, c'est des

clichés... C'est vrai... Même moi personnellement sans être raciste, quand je fais « oh c'est un feu »... Forcément c'est une pauvre victime... Sincèrement moi je le pense.

La confusion et l'erreur

La confusion et l'erreur ne sont pas des techniques «actives» du rire, elles sont passives et le rire est dans ce cas bien souvent subi. Il s'agit d'un rire de moquerie qui accrédite en partie la théorie de Bergson qui fait de celui-ci une espèce de brimade sociale (Bergson 1959, p. 60). Il peut s'agir d'une confusion involontaire entre plusieurs connaissances, registres, symboles, ou d'un simple erreur de connaissance. Dans l'exemple suivant, Marlon confond l'étoile de David et la croix de fer allemande où, peut être, la croix gammée.

B.M. : Toi tu peux me dire autre chose sur l'étoile de David? Vous l'avez déjà vue quelque part?

Laurence: euh ouais

Marlon: Sur des chars allemand (rire) Nan c'est une croix allemande

Matthias: Croix gammée ouais!

Laurence: Nan dans les films de guerre comme ça

La confusion peut simplement venir d'un lapsus dont il est difficile de juger de la significativité:

Magali: ouais... ils fêtaient... après le raman ils mangent le cochon... (Rire général) Nan le mouton!

Evidence et légitimité de la parole, de la connaissance

Ces deux techniques sont des formes de métacommunication. On ne rit pas tant de la parole en elle-même, mais du cadre de référence dans lequel s'inscrit cette parole. Ainsi, toute connaissance est connotée d'après un système de pertinence propre à chaque jeune (Schütz 2003)⁷. Ce système peut ainsi entraîner la considération d'une connaissance comme légitime (dans le contexte de son énonciation) ou comme non légitime. En étudiant ce que les jeunes considèrent comme légitime ou pas, apparaît une cartographie des structures de pertinence.

Deux exemples permettront de comprendre ce que je cherche à dire:

Dans le premier, l'erreur de Marlon, élève dans un collège rural, est l'occasion du déploiement d'un rire moqueur qui se concentre sur la non légitimité du registre de connaissance qu'il emploie:

B.M. : Est-ce que vous pouvez me citer trois noms de dieux grecs?

Marlon: Pégasus

Paul (moqueur): Yo mais toi, Pégasus (rire)

Matthias: T'as trop été à Europa Park, Silver star (rire)

B.M. : Tu le connais d'où Pégasus?

Marlon: Mais à Europa Park j'ai entendu un papa qui disait à son fils: « Tu sais lui c'est un Dieu, le Dieu des chevaux ».

La référence à un parc d'attraction est connotée comme illégitime car renvoyant à l'enfance. Le deuxième exemple, tiré d'un entretien dans un collège strasbourgeois favorisé, voit Maurine obligée de justifier sa vision de l'émission « Vivement Dimanche », certainement trop populaire dans la structure de pertinence de ses camarades.

Maurine: Mais vous pourriez regarder vivement Dimanche aussi (rire moqueur)

Karine: (ironique) Ah? Ils en parlent à Vivement Dimanche

Maurine: Nan parce qu'ils se moquent de moi que je le regarde de temps en temps (rire léger) Et j'apprends beaucoup de choses (rire de A)... Une fois ils avaient invité trois ou quatre personnes de chaque religion et donc ils ont présenté d'abord un peu les religions et... voilà

Que nous apprend cette typologie? Tout d'abord que la provocation du rire est plus souvent volontaire qu'involontaire, ce qui tend à montrer qu'il est un effet recherché par les adolescents. Le bénéfice social qu'il permet est un aspect certainement central dans la compréhension de son emploi. Provoquer volontairement le rire est une confirmation de sa place dans le groupe de pairs, Ceci explique qu'il soit fort inégalement réparti parmi les jeunes. Ceux qui font rire et ceux qui font l'objet des rires ne sont pas les mêmes individus. Pour prolonger cette réflexion on constate que même lorsque le rire est involontairement provoqué, dans le cas de la confusion

par exemple, celui-ci vient sanctionner l'acte. Il sanctionne de manière positive lorsque le rire surgit à l'énonciation de la plaisanterie ou de manière négative lorsqu'il vient «punir» la maladresse d'un individu.

Ces quelques remarques tiennent de l'évidence et les fabulistes n'ont eu de cesse de décrire le rire comme sanction sociale (on «rit» des errements de la cigale). Il est certainement plus intéressant de se demander qui rit de quoi. J'ai donc interrogé la variable du milieu social et les résultats sont paradoxaux⁸. J'ai constaté d'une part, la généralisation du rire sur les religions. On ne rit pas moins des religions dans les milieux favorisés que dans les milieux défavorisés. Ce point, sur lequel je reviendrai dans la dernière partie, accrédite l'idée d'une désacralisation de la religion. Un examen approfondi des données me permet néanmoins de noter un certain nombre de différences, tout le monde ne rit pas de tout et pas de la même façon.

Le premier et le second degré

Les blagues, productions verbales ayant pour objectif de provoquer le rire ou l'amusement, n'activent pas le même type de connaissance selon le milieu d'origine. Dans les milieux les plus défavorisés, les blagues prennent comme référence une culture matérielle, ce que Panofsky aurait appelé « une couche primaire du sens » (Panofsky 1955, p. 28). Volontiers plus visuelle cette culture ne s'embarrasse pas de ce que Pierre Bourdieu appelait le « dégoût du facile » (1979, p. 566), alors que dans les milieux favorisés, au contraire, on rit plus volontiers d'un « mot d'esprit » dont le référent, plus intellectuel, cherche le second degré. Les deux exemples suivants nous en persuaderont, il s'agit des réponses à une question sur les raisons du port de la kippa chez les juifs. Le premier extrait est issu d'un collège rural alsacien d'une zone défavorisée, le second est issu d'un entretien réalisé dans un quartier aisé de Berlin:

I/ B.M. : Et pourquoi ils mettent un petit chapeau comme ça?

Justine: Bonne question?

Mathilde: Pour cacher leur calvitie (rire), nan mais je sais pas en fait

Magalie: Pour qu'on voit pas qu'ils sont chauves!

2/B.M.: Et vous savez pourquoi portent-ils la kippa?

Caroline: Oui, afin que la prière reste dans la tête.

Ces deux réponses sont typiques du type de blague proposé dans les deux milieux. On constate de même une autocensure bien plus forte dans les quartiers favorisés. La difficulté de trouver un bon mot explique peut être que le taux de rire volontairement provoqué est plus faible dans ces quartiers⁹. Une étude particulière des techniques de rire dans les quartiers favorisés montre en effet l'emploi bien plus élevé du rire sanctionnant la légitimité de la connaissance, l'erreur. Le savoir semble donc constituer chez ces jeunes une catégorie sacralisée, gardée par la possibilité d'une sanction imposée par le rire peu agréable de la moquerie.

Politiquement correct vs politiquement incorrect.

Si l'on s'intéresse au rire volontairement provoqué, on constate qu'en plus de ce que nous avons appelé la recherche du second degré, les jeunes de milieu favorisé se gardent d'avoir recours à un rire risquant de blesser l'égo des croyants. C'est ce que j'appellerai l'hégémonie du politiquement correct. Cette forme d'autocontrôle se répercute sur les techniques employées puisque très peu de jeunes favorisés recourent aux blagues évoquant une situation absurde ou considérée comme anormale (10% contre 26 % de l'échantillon global). Dans les quartiers défavorisés les jeunes n'hésitent pas à faire des blagues se défiant de bien des tabous. L'extrait suivant est issu d'un entretien dans un collège rural alsacien :

B.M.: C'est la dernière question: Pouvez vous me citer trois noms de Dieux hindous?

Georges: Rachid, Amhed, Mouloud... (rire)

Le deuxième entretien a été réalisé dans un collège berlinois défavorisé :

B.M.: Qu'est-ce-que l'Aïd-El-Kébir?

Orkan: Nous on sacrifie un enfant! (rire)

Sans surévaluer ces différences, force nous est de constater qu'il existe bien un facteur du milieu social influant sur l'humour et les techniques de rire employés pour provoquer le rire.

Le rire comme révélateur de logique sociale

Se contenter de l'étude des techniques se résumerait à rester à la surface du problème. Il me semble que, plus qu'un simple « bénéfique social », le rire, et ce que j'appellerai avec Freud les tendances de celui-ci (qu'il relie quant à lui au mot d'esprit), constituent un excellent analyseur de logiques sociales. Les tendances sont ce qui donne le « ton » au rire, son « revêtement spirituel » comme Freud le dit lui-même, ce qui entraînera un rire plutôt moqueur, graveleux ou gêné. Freud les divise en deux grandes catégories, les tendances inoffensives d'une part et les tendances de l'autre.

Je me demanderai à présent s'il n'est pas possible de faire le lien entre le rire sur les religions ou du moins trouvant sa genèse dans le cadre d'une discussion sur le religieux, et la culture religieuse.

Nous articulerons notre première réflexion autour du rire issu des techniques de la *différence de registre*, de la *confusion* et de *l'erreur*. Ces différentes techniques servent une tendance forte et largement récurrente, celle de la popularisation du religieux. Nous reprenons cette théorie à un sociologue allemand, Hubert Knoblauch. Celui-ci montre que plus qu'un affaïssement de la religion, on constate en Europe, une diffusion des thèmes religieux dans les sphères non religieuses et inversement un emprunt aux sphères non religieuses par les sphères religieuses¹⁰.

Le dépassement du sacré et du profane

La popularisation se traduit tout d'abord par une indifférenciation des frontières du sacré et du profane. La transformation du cosmos sacré¹¹

est déjà amplement décrite par les sociologues des religions. La perte du monopole des religions institutionnalisées sur « les grandes transcendances »¹² et sur les symboles sont autant de phénomènes qui aboutissent à une individualisation du croire et à ce que l'on peut appeler du « religieux diffus ». La structure de l'ancien cosmos sacré caractérisée par l'opposition classique entre le « sacré » et le « profane » n'est plus ou peu opérante¹³. Plus précisément, les jeunes ne placent plus la frontière au même point. La limite séparant ces deux pôles est floue et les symboles sont bricolés dans « un grand bazar de significations »¹⁴. L'indifférenciation de ces sphères influe très concrètement sur les connaissances religieuses des jeunes interrogés et particulièrement sur le sens qui leur est donné. C'est pourquoi une étude sur le rire dévoile partiellement ce phénomène. Il est à ce propos intéressant de relever les réponses qu'énoncent les jeunes à une question sur la signification de Pâques pour les chrétiens – soit la croyance dramatique en la mort et la résurrection de Jésus Christ -. Sur vingt-huit réponses, dix insistent spontanément sur la dimension festive et populaire de la fête de Pâques dont les œufs, le lapin, les cloches sont autant de symboles. Cela ne signifie pas systématiquement la méconnaissance de la signification *religieuse* de la fête, mais simplement qu'en tant que thème, Pâques est spontanément relié à une dimension non religieuse. On peut donc comprendre que Pâques puisse être considérée par un musulman comme la fête de l'invention du Kinder. Bien plus, cela entraîne une incohérence entre la structure de pertinence de leur savoir: « Je sais que Pâques est la fête où l'on cherche des œufs » et la typification plus générale qui affirme « Je sais que Pâques est une fête religieuse, donc le lapin n'a rien à voir là dedans »¹⁵. Cette incohérence nécessite une interprétation souvent trouvée dans l'imaginaire et dans la provocation du rire. Voici deux exemples :

Lors d'un entretien réalisé dans un collège de banlieue parisienne défavorisée, la signification est trouvée dans une glorification de la poule :



Fils des conformisme.

Rien ne sert de vouloir mieux surmonter que monter

Tomi Ungerer, Il vaut mieux surmonter que monter [dessin pour Europolitain], 1999. Encre de Chine, lavis d'encres de couleur, crayon noir sur papier blanc, 29,7 x 21 cm. Collection Musée Tomi Ungerer – Centre international de l'illustration, Strasbourg. © Musées de la Ville de Strasbourg/ Tomi Ungerer. Photo: Musées de la Ville de Strasbourg.

B.M.: *Donnez-moi le sens de la fête de Pâques pour les chrétiens...*

Amel: *Quoi?*

B.M.: *Qu'est ce qui se passe pour les chrétiens à Pâques?*

Yassine: *Moi je sais, ils mangent des chocolats*

Nassim: *Les œufs (rire)*

Amel: *ils mangent des chocolats*

Yassine: *On cache les œufs et il faut les chercher*

B.M.: *Mais les chrétiens ils font la fête des œufs c'est ça?*

Yassine: *Ouais*

Amel: *Mais pourquoi ils font ça?*

Yassine: *Pour la poule pour la remercier des œufs...*

Augustin: *...Qu'elle nous fournit toute l'année*

Lors d'un entretien réalisé dans un collège défavorisé berlinois, c'est Jésus qui est transformé en lapin lors de sa résurrection:

Neyrut: *Qu'est ce qu'on fait à Pâques?*

Hasred: *On cache des œufs!*

Orkan: *On cache des hommes... Ben oui eux aussi ils ont des œufs (rire prolongé)*

B.M.: *Ok mais qu'est ce qui s'est passé avec Jésus?*

Neyrut: *La réincarnation... La résurrection... L'ascension*

Florian: *Il se transforme en lapin... Aucune idée (rire prolongé)*

Zumrie: *Jésus est un lapin (rire)!*

Ici la signification profane de la fête de Pâques est donc préférée à la signification religieuse. Plus qu'une disparition de la dimension religieuse, il s'agit d'une indifférenciation des deux sphères. Comme l'affirme Hubert Knoblauch: «La religion popularisée est pour ainsi dire un espace de communication dans lequel le religieux est thématiqué sans que celui-ci n'apparaisse comme thème marqué comme religieux. (Knoblauch 2006, p. 170, trad. de l'A.)». Ce phénomène est donc bien une question de communication tant la transformation se déroule au niveau sémantique. C'est, me semble-t-il, en cela que le rire est un révélateur de la popularisation du religieux. Le rire s'appuie en effet largement sur les productions verbales et la popularisation devient en elle-même une base sur laquelle se développe le rire.

Connaissance culturelle vs connaissance confessionnelle

Le rire est donc un signe de la transformation d'un religieux institutionnalisé vers un religieux popularisé. Ceci n'implique toutefois pas cognitivement la disparition pure et simple du religieux. Comme le montre encore une fois Hubert Knoblauch, «La popularisation forme un réservoir de religion qui ne se limite pas à l'église. On peut supposer que, là où elle se heurte à une religion publique forte (dans le sens de Casanova), la religion popularisée développe une énergie ressemblant fortement à de la désécularisation.» (Knoblauch 2006, p. 170, Trad. de l'A.). Les nouveaux mouvements religieux, les fondamentalismes nés d'un monde «furieusement religieux» (Berger 1999) peuvent être alors perçus comme autant de réactions à celui-ci. Du point de vue de la connaissance, cela se traduit schématiquement par la cohabitation de deux types de connaissance¹⁶. Le premier, confessionnel, se caractérise par la construction d'une connaissance dont le cadre de référence est une religion institutionnalisée. Il s'agit d'une connaissance activée par des jeunes généralement socialisés dans des institutions religieuses ou du moins éduqués religieusement par leurs parents. La seconde, que je qualifierai de culturelle, est soumise à la popularisation du religieux. C'est dans cette catégorie que le rire sur les religions trouve l'espace nécessaire à son expression. Plutôt que d'insister avec les Cassandre de la culture religieuse sur l'absence de connaissance des adolescents, j'attirerai l'attention sur deux phénomènes que le rire met en valeur et ayant un impact sur leurs connaissances¹⁷.

Une nouvelle carte mentale

Le premier phénomène est celui de l'exculturation des religions. Celui-ci vient préciser et renforcer le constat d'une popularisation du religieux. Il permet de préciser et de nuancer l'hypothèse d'une absence de culture religieuse. Comme les extraits ci-dessus

nous le laisse entendre, la récurrence de techniques de rire sur les religions dévoile une indifférenciation dans la typification des connaissances entre ce qui est religieux et ce qui ne l'est pas. On peut à ce sujet parler d'insignifiance du religieux est donc de la perte de pertinence du signe religieux. L'un des facteurs primordiaux de ce phénomène est certainement ce que Danièle Hervieu-Léger nomme *l'exculturation du christianisme* qui se réfère au processus de perte de signification des symboles religieux et ainsi de la *déliation* entre le catholicisme et la culture des Français¹⁸.

En résumé, les structures cognitives propres à la sphère religieuse ne sont plus ou différemment opérantes. Les jeunes rient ainsi de (presque) tout sans se soucier du registre auxquels ils se réfèrent¹⁹. Il existe cependant des domaines dans lesquels le rire n'a pas encore droit de cité. Ainsi, en étudiant le rire, une nouvelle forme de *carte mentale* de la sphère religieuse apparaît. Elle est circonscrite par ce qui est considéré comme respectable et ce qui ne l'est pas. Concernant les caricatures de Mahomet par exemple une large majorité des jeunes interrogés condamne les dessinateurs et insiste sur le nécessaire respect des religions pour le vivre-ensemble. L'islam semble donc considéré comme une religion obligeant le respect alors que les blagues prenant comme thème le christianisme sont mieux acceptées. Les représentations sur lesquelles s'appuient les adolescents dessinent donc une carte mentale dans laquelle le phénomène d'exculturation du christianisme et de centralité de l'islam, comme religion «active», constituent des facteurs importants²⁰. Afin de préciser ce point délicat, je propose que nous abordions la question du blasphème tel que mes entretiens permettent de l'appréhender.

Le phénomène d'insignifiance que nous venons de décrire s'applique à une majorité des jeunes rencontrés. Toutefois une fraction non négligeable d'entre eux fonde leur stock de connaissance et leur système de pertinence à partir de la sphère religieuse, c'est ce que nous avons appelé la connaissance confessante. Le rire de

gène permet de faire apparaître l'existence d'une véritable tension entre l'univers de l'insignifiance religieuse et l'univers de la croyance. L'exemple que nous avons déjà abordé en rapport avec l'Aïd-el-kébir illustre la présence concomitante de ces deux logiques :

Magali: Ouais Abraham il a tué un mouton à la place de son fils... Parce que s'il avait tué son fils... Je suis sûr que les musulmans seraient cannibales et ils mangeraient leurs propres enfants (Rire et réaction gênée des deux musulmans)

Dans cet entretien réalisé dans un collège de banlieue strasbourgeoise, deux jeunes musulmans présents au moment où la jeune fille énonçait cette situation absurde ont fait preuve d'un certain embarras. La jeune fille s'excusa promptement en affirmant, « je suis désolée! Je crois que je vais me faire taper à la sortie », comme pour désamorcer la situation.

Était-ce un blasphème que de rire d'Abraham et du rituel musulman de l'Aïd? Tout dépend du registre sur lequel se base le jeune. Dans une connaissance de type confessante, tous les éléments sont reliés à la norme religieuse imposée par l'institution, dès lors l'interprétation d'une plaisanterie sur la religion peut l'être en terme de blasphème. Pour Magali, pourtant protestante pratiquante, l'intention n'était certainement pas de chercher la querelle mais simplement d'amuser, ce qui en dit long sur la déliaison entre connaissance et norme religieuse²¹.

Le rire gêné se manifeste de même dans d'autres contextes que je ne ferai que mentionner dans cet article mais qui me semble être eux aussi des bons analyseurs de la place du religieux dans la culture contemporaine. Ainsi certains jeunes croyants entourés de camarades athées sont extrêmement embarrassés à l'idée d'avouer ce qu'ils considèrent comme un élément honteux de leur identité. Le cas contraire apparaît aussi dans des quartiers généralement fortement islamisés où les jeunes non croyants préfèrent taire cette non croyance par le silence ou un rire gêné.

Le rire ou la culture religieuse malgré tout

Outre le processus négatif d'insignifiance du religieux, l'étude du rire dévoile le phénomène parallèle et paradoxal de compréhension du signe religieux. L'hypothèse est que, dans certain cas, pour déclencher le rire, une bonne connaissance est nécessaire à la manipulation de concept issu du domaine religieux. Certains jeunes, croyants ou non, possèdent une intelligence des symboles religieux suffisante pour faire rire consciemment de ces derniers. L'exemple sur l'Aïd pourrait être ici convoqué mais en voici deux autres. Dans le premier, Bachir, jeune musulman, évoque l'un des rituels du pèlerinage à La Mecque en cherchant consciemment à provoquer le rire :

Bachir: A La Mecque ils envoient des pierres sur un truc noir et après il y a en a qui le prenne sur la tête (rire)

Dans cet autre extrait d'un entretien d'un arrondissement berlinois défavorisé, Ayub s'amuse à imaginer les pouvoirs du bâton de Moïse

Ayub: Avec ce bâton tout ce qu'il disait se réalisait, il pouvait même prévoir le temps qu'il fera en avance (rire)

Ces deux exemples permettent d'appréhender l'une des modalités d'activation de ce qu'il convient d'appeler une bonne connaissance sur les religions. Ceci nous amène à relativiser le topos de la perte de culture religieuse. Certains jeunes possèdent en effet un stock de connaissance conséquent et spécialisé. La dimension culturelle de la connaissance – qui s'oppose, je le rappelle, à la dimension confessante –, peut donc impliquer, selon les jeunes, une forme popularisée de savoir dans laquelle le religieux se mêle au non-religieux, mais peut aussi impliquer une forme « savante » de connaissance, forme promue par l'Éducation Nationale par exemple.

En guise de conclusion

Le rire est donc un excellent analyseur et catalyseur de phénomènes sociaux. En se focalisant sur la question de la culture religieuse, j'ai pu

montrer qu'il dévoilait une indifférenciation des registres sacrés et profanes qui se manifeste par de nombreux amalgames de symboles religieux et non religieux. Parallèlement, rire des religions nécessite la possession d'une certaine connaissance sur les religions. Les deux phénomènes que nous avons décrits permettent de mieux dresser les contours de la culture religieuse et plus généralement de la situation du champ religieux dans la société. Ce champ est traversé par des clivages sociaux, les jeunes ne rient pas des mêmes choses et n'utilisent pas les mêmes techniques selon leur milieu social d'origine. Cette constatation demanderait toutefois une étude de plus grande ampleur.

S'il fallait retenir une chose de cet article, ce serait, je pense, l'extraordinaire révélateur que constitue le rire. Le sociologue pourrait donc être plus attentif lors de ses recherches aux rires qui, quoi que généralement placés entre de discrètes parenthèses, n'en restent pas moins l'ombre de ce que Milan Kundera appelait « l'immense carnaval de la relativité » (Kundera 1992, p. 41).

Bibliographie

- Béraud C. (2008), « Le catholicisme en France aujourd'hui : une religion de l'autre? », in Lamine A.-S. et al. (dir.) *La religion de l'autre, la pluralité entre concurrence et reconnaissance*, Paris, L'Harmattan.
- Berger P. (2001), *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard.
- Bergson H. (1959), *Le rire. Essai sur la signification du comique* [ouvrages en ligne], Paris, PUF, [ref. du 10/01/2007], disponible sur <http://classiques.uqac.ca/classiques>.
- Blanchet A. (1995), *L'entretien dans les Sciences sociales*, Paris, Dunod.
- Bourdieu P. (1979), *La distinction, critique sociale du jugement*, Paris, Les Editions de Minuit.
- Brougères G. (2002), « L'enfant et la culture ludique », *Jouer* [en ligne] vol. 4. [29/02/2008]. Disponible sur: <https://www.cairn.info/revue-spirale-2002-4-page-25.htm#haut>, p. 1-13.
- Brougères G. (2005), *Jouer/apprendre*, Paris, Economica.
- Caillois R. (1958), *Les jeux et les Hommes*. Paris, Gallimard.
- Danic I., Delalande J. & Rayou P. (2006), *Enquêter auprès d'enfants et de jeunes, objets, méthodes et terrains de recherche en sciences sociales*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

- Derycke M. (2006), « Des rires de “dominés”, déprise de l’enquêteur », *Langage & société*, vol. 3, n° 117.
- Doise W., Clemence A. & Lorenzi-Cioldi F. (1992), *Représentations sociales et analyses de données*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.
- Duchesne S. & Haegel F. (2005), *L’entretien Collectif*, Paris, Armand Colin.
- Evans J. & Stuart H. (1999), *Visual culture*, Londres, Sage.
- Freud S. (1931), *Le mot d’esprit et ses rapports avec l’inconscient*, Gallimard, Paris.
- Hervieu-Léger D. (2005), « Bricolage vaut-il dissémination? Quelques réflexions sur l’opérationnalité sociologique d’une métaphore problématique », *Social Compass*, vol. 52, p. 295-308.
- Hervieu-Léger D. (2003), *Christianisme, la fin d’un monde*, Paris, Bayard.
- Kalinowski W. (2008), « L’imaginaire religieux dans la construction européenne », in Capelle-Pogacean et al. (dir.), *Religion(S) et identité(S) en Europe*, Paris, Les Presses de Science Po.
- Knoblauch H. (1999), « Populäre Religion, Markt, Medien und die Popularisierung der Religion », in Honer A, Kurt R., Reichertz J. (dir.), *Diesseitsreligion. Zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur*, Konstanz, Universitätsverlag, p. 201-222.
- Knoblauch H. (2006), « Die Populäre Religion », *Theologisch-Praktische Quartalschrift*, vol.2 p. 164-172.
- Knoblauch H. (2008), Spirituality and Popular Religion in Europe », *Social Compass*, vol. 55, p. 140-153.
- Knoblauch H. (2009), *Populäre Religion, Auf Dem Weg in Eine Spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt, Campus.
- Kundera M. (1992), « Le jour où Panurge ne fera plus rire », *L’infini*, vol. 39, p. 33-50.
- Lachenmann G. (1994), « Systeme des Nichtwissens: Alltagsverstand und Expertenbewußtsein im Kulturvergleich », in Hitzler R., *Expertenwissen: Die institutionalisierte Kompetenz zur Konstruktion von Wirklichkeit herausgegeben*, Köln, Opladen, p. 285-305.
- Le Goff J. (1999), *Un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard.
- Lepoutre D. (1997), *Coeur de banlieue, Codes, Rites et langages*, Paris, Odile Jacob.
- Lorcerie F. (2003), *L’école et le défi ethnique*, Paris, INRP.
- Luckmann T. (1991), *Die Unsichtbare Religion*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Luckmann T. (2005), « Schinking Transcendence, Expanding Religion? », *Sociological analysis*, vol. 51, p. 127-38.
- Michon B. (2008), « Altérité et connaissance, une approche de culture religieuse adolescente », in Lamine A.-S. et al. (dir.), *La Religion de l’autre*, Paris, L’Harmattan.
- Panofsky E. (1955), *Meaning in the Visual Arts*, New-York, Doubleday & Co.
- Pégard O. (1999), « Insolence des pratiques ludiques adolescentes et réponses institutionnelles », *Corps et Culture*, n°4 [En ligne], mis en ligne le 24 septembre 2007. URL: <http://corpsculture.revues.org/document575.html>. Consulté le 25 juillet 2008.
- Schütz A. (2008), « Les réalités multiples et leur constitution, In *Le Chercheur et le quotidien: phénoménologie des sciences sociales*, Paris, Klincksieck, p. 128-133.
- Weber M. (2006), *Essais sur la théorie de la science* [ouvrages en ligne] 1 Août 2006. [ref. du 05/02/2008]. Disponible sur <http://classiques.uqac.ca/>
- Willaime J.-P. (2005), *Sociologie du protestantisme*. Paris, PUF.

Notes

1. Je ne reviens pas sur la question qui me semble résolue de la légitimité de la parole de l’adolescent. L’ouvrage de Danic, Delalande & Rayou *Enquêteur auprès d’enfants et de jeunes, objets, méthodes et terrains de recherche en sciences sociales* constitue un excellent travail méthodologique adoptant une perspective constructiviste et individualiste dans la description de l’enfance et de l’adolescence (Danic et al. 2006).
 2. La culture des adolescents est décrite dans de nombreux ouvrages, je me contenterai de signaler l’ouvrage *Cœur de banlieue* de David Lepoutre (1997), décrivant la culture des jeunes de quartier dit « sensible ». Il dépeint un univers où le rire et le ludique sont omniprésents et loin d’être inoffensifs. Un article de Olivier Pégard (1999) abonde en outre en ce sens.
 3. J’ai conscience de l’extrême diversité des méthodes d’entretiens sociologiques. Afin d’éviter toute généralisation abusive, je précise que ma méthode cherche l’équilibre entre la méthode d’entretien collectif (Duchesne 2005) et l’entretien semi directif tel que décrit par Alain Blanchet (2005) dans *L’entretien dans les Sciences sociales*.
 4. Par « monde de la vie quotidienne », je me réfère aux travaux de Alfred Schütz. Celui-ci considère l’ensemble des actes et des activités routinisées de la conscience (il parle de « recettes » toute prêtes et applicables aux situations les plus courantes), comme s’inscrivant dans un « monde de la vie quotidienne » (Schütz 2008). Ce monde est la réalité dominante dans laquelle nous vivons, toutefois de nombreuses autres réalités sont concevables. Il cite par exemple le monde scientifique, le monde des rêves, de la religion. Je fais l’hypothèse que le monde du jeu constitue une réalité qui, par ses règles propres, diffère du monde de la vie quotidienne et du monde scolaire.
5. Ces critiques sont recensées dans l’ouvrage de Sophie Duchesne (2005), le principal défaut de cette méthode est justement le risque de l’occultation ou du travestissement de la parole individuelle. Il est évident que l’attention du chercheur n’est pas dirigée vers les mêmes productions verbales lors d’un entretien individuel et lors d’un entretien collectif. L’entretien collectif insiste sur la construction collective du discours et permet d’étudier les interactions. Travaillant sur la connaissance, je m’intéresse ainsi particulièrement à la construction collective du savoir, à l’œuvre dans un groupe de jeunes. L’entretien collectif est le meilleur moyen d’accéder à ce type d’interaction.
 6. *Le mental mapping* est une méthode née chez les psychosociologues permettant de visualiser les représentations d’individu. Dans la mesure où je n’utiliserai pas cette partie de mes données dans cet article, je renvoie pour plus d’information aux travaux de Lorenzi (1992).
 7. Le système de pertinence est selon Alfred Schütz constitutif du stock de connaissance, « toutes les expériences et toutes les actions se fondent sur des structures de pertinence » explique-t-il à ce sujet (Schütz 2003, p. 252). Le système de pertinence est l’ensemble de préférences personnelles qui permet d’organiser les représentations au sein du monde-de-la-vie (monde dans lequel les expériences individuelles sont réalisées).
 8. Pour déterminer le milieu social d’un collègue, je m’appuie sur les catégories socio-professionnelles des parents de chacun des élèves interrogés et sur le quartier dans lequel le collègue est intégré. Le croisement de ces deux données permet une appréhension assez fidèle du milieu social des élèves.
 9. Dans les quartiers favorisés 42 % des rires sont volontairement provoqués alors que dans notre échantillon total il s’agit de 58 % des rires.
 10. La théorie de Hubert Knoblauch est exposée dans un certain nombre d’articles (Knoblauch 1999, 2006a, 2006b, 2008) et dans un ouvrage récent (Knoblauch 2009). Un article en français est en voie de publication dans un ouvrage collectif que je codirige (publication prévue en 2010).
 11. Je reprends ici la notion de cosmos sacré ainsi défini par Thomas Luckmann: « le cosmos sacré est une forme socio-historique de religion qui apparaît au sein d’une vision du monde lorsqu’une représentation religieuse spécifique s’y cristallise » (Luckman 1991, p. 17, trad. de l’allemand).

12. Afin de permettre une explication la plus large possible de l'expérience religieuse, Luckmann distingue petite, moyenne et grande transcendance. Il entend par transcendance une activité de la conscience qui dépasse le cadre spatiotemporel de la perception. Penser à quelque chose d'absent par exemple est une petite transcendance. Plus la transcendance est grande plus elle se réfère à une réalité éloignée du monde de la vie quotidienne (Luckmann 1991, p. 180 et Alfred Schütz 1987).
13. Cette structure est à la base des réflexions d'Émile Durkheim sur la religion dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*.
14. Le terme est employé par Danièle Hervieu-Léger dans un article qui cherche à tracer les frontières internes et externes du bricolage religieux. Elle montre qu'il s'agit d'une activité loin d'être exempte de contrainte (Hervieu-Léger 2005, p. 300).
15. L'interprétation que nous proposons ici s'appuie sur la théorie schützienne de la connaissance. Il nomme «structure de pertinence» l'ensemble des phénomènes qui amène un individu à considérer un thème donné dans une situation précise.
16. Les deux types de connaissance que je décline sont des idéaltypes. Il n'est pas question d'affirmer la superposition exacte d'un type de culture religieuse à l'ensemble du stock de connaissance d'un individu. Max Weber définit ainsi la construction et la fonction de l'idéaltype: «On obtient un idéaltype en accentuant unilatéralement un ou plusieurs points de vue et en enchaînant une multitude de phénomènes donnés *isolément*, diffus et discrets, que l'on trouve tantôt en grand nombre, tantôt en petit nombre et par endroits pas du tout, qu'on ordonne selon les précédents points de vue choisis unilatéralement, pour former un *tableau de pensée* homogène [*einheitlich*]. On ne trouvera nulle part empiriquement un pareil tableau dans sa pureté conceptuelle: il est une *utopie*.» (Weber 2006, p. 141).
17. Le topos de perte de culture religieuse est né dans les années 80 par une mise en garde de la Ligue de l'Enseignement. La montée au créneau des instances éducatives et religieuses a permis une mobilisation sans précédent autour de l'apprentissage des religions dans le milieu scolaire. Le rapport Joutard en 1998, Debray en 2001, la réforme des programmes depuis 1996, sont autant de jalons de cette politique qui pourtant ne s'appuie sur aucune étude systématique. Le doctorat que j'ai entrepris en 2006, cherche à donner un certain nombre de repères scientifiques à la cause de la culture religieuse.
18. Voici une des explications que l'auteure donne sur la notion d'exculturation: «Lorsqu'on évoque «la perte de la culture religieuse» en France, on fait immédiatement référence à la «déculturation» religieuse d'une jeunesse de moins en moins couramment socialisée dans une tradition ou une autre, et on évoque, au premier chef, la défaillance d'une mémoire catholique. Dans sa dimension culturelle, cette perte est devenue une préoccupation sérieuse de l'état laïc lui-même. Mais le problème qu'on soulève ici porte plus loin et plus largement: il concerne la possibilité de l'affinité électorale que l'histoire a établie en profondeur entre les représentations partagées des Français (la «culture» qui leur est commune) et la culture catholique. C'est cette déliaison qu'on s'efforce de cerner en parlant d'«exculturation du catholicisme français» (Hervieu-Léger 2003, p. 97).
19. Pour prolonger la réflexion, Gudrun Lachenmann dans un article *Systeme des Nichtwissens* (Lachenmann 1994) montre en ce sens que la différenciation prononcée des disciplines scientifiques mène certes à une extension du domaine du savoir mais amène la génération de «système de non-savoir». Le savoir étant trop fracturé, il devient impossible de «tout» savoir sur «tout».
20. Je traite cette question délicate avec trop grande rapidité. Afin d'approfondir la réflexion, je renvoie à l'excellent article de Céline Béraud qui décrit le discours de minorisation du catholicisme au sein même de la religion statistiquement majoritaire (Béraud 2008). Bien plus, il s'agit d'un phénomène que l'on peut rattacher à la patrimonialisation des religions dans la République française. Ce phénomène est ainsi décrit par Wotjek Kalinowski: «tout se passe comme si la «religion patrimoine» était censée remplacer la transcendance comme source de légitimité du religieux dans une société sécularisée» (Kalinowski 2008, p. 307). La conjonction de ces différents phénomènes fait donc passer l'islam comme religion au premier plan, actif et dangereux, et le catholicisme à un second plan, passif et partie prenante d'un «patrimoine».
21. Nous pourrions encore approfondir la réflexion sur cet exemple. Magali en effet se révèle être une protestante pratiquante, la croyance occupe une grande place dans sa vie, pourtant elle n'hésite pas à de nombreuses reprises à déclencher le rire de ses camarades à partir du stock étoffé de connaissance sur les religions qu'elle possède. Il est difficile d'interpréter ce fait tant les pistes à explorer sont nombreuses. Deux pistes me semblent heu-

ristiquement fécondes. La première serait de montrer avec Marcel Gauchet et Jean-Paul Willaime que la rationalisation de la croyance au sein du christianisme et plus particulièrement du protestantisme libéral permet ce type d'attitude. Le second affirme en effet que le protestantisme est soumis à «une forte perméabilité à l'environnement socio-culturel» (Willaime 2005, p. 31). La seconde piste ne s'oppose pas à la question du désenchantement mais au contraire la creuse. Thomas Luckmann à la suite d'Alfred Schütz propose l'idée de «réduction de la transcendance» (*Shrinking Transcendence*) pour expliquer le devenir du religieux dans les sociétés occidentales (Luckmann 1990). En somme il montre que, loin de diminuer, le religieux migre des grandes transcendencies à ce qu'il nomme des moyennes et des petites transcendencies. Les médias autant que les Églises, les grandes idéologies ou les nouveaux mouvements religieux participent de ce mouvement. Cette piste de recherche permet d'expliquer la concomitance d'une foi religieuse et d'une attitude de démythification du religieux.