



HAL
open science

Memory and reflexivity: Danièle Hervieu-Léger and Pierre Bourdieu

Pierre Lassave

► **To cite this version:**

Pierre Lassave. Memory and reflexivity: Danièle Hervieu-Léger and Pierre Bourdieu. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2022, 200, pp.139-152. 10.4000/ASSR.67516 . halshs-04090304

HAL Id: halshs-04090304

<https://shs.hal.science/halshs-04090304>

Submitted on 5 May 2023

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.

Mémoire et réflexivité : Danièle Hervieu-Léger et Pierre Bourdieu

Pierre Lassave

DANS **ARCHIVES DE SCIENCES SOCIALES DES RELIGIONS** 2022/4 (N° 200), PAGES 139 À 152
ÉDITIONS **ÉDITIONS DE L'EHESS**

ISSN 0335-5985

ISBN 9782713229251

DOI 10.4000/assr.67516

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-archives-de-sciences-sociales-des-religions-2022-4-page-139.htm>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Éditions de l'EHESS.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Mémoire et réflexivité : Danièle Hervieu-Léger et Pierre Bourdieu

Memory and reflexivity: Danièle Hervieu-Léger and Pierre Bourdieu

Memoria y reflexividad: Danièle Hervieu-Léger y Pierre Bourdieu

Pierre Lassave



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/67516>

DOI : [10.4000/assr.67516](https://doi.org/10.4000/assr.67516)

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2022

Pagination : 139-152

ISBN : 9782713229251

ISSN : 0335-5985

Distribution électronique Cairn



Référence électronique

Pierre Lassave, « Mémoire et réflexivité : Danièle Hervieu-Léger et Pierre Bourdieu », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 200 | octobre-décembre 2022, mis en ligne le 02 janvier 2026, consulté le 27 février 2023. URL : <http://journals.openedition.org/assr/67516> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.67516>

Pierre Lassave

Mémoire et réflexivité : Danièle Hervieu-Léger et Pierre Bourdieu

À propos de :

HERVIEU-LÉGER Danièle, *Religion, utopie et mémoire*, édition présentée par Pierre Antoine Fabre, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Audiographie », 2021, 176 p.

BOURDIEU Pierre, *Retour sur la réflexivité*, édition établie et présentée par Jérôme Bourdieu et Johan Heilbron, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Audiographie », 2022, 136 p.

Voici donc deux derniers volumes d'une élégante collection de petits livres des éditions de l'EHESS consacrés aux paroles inédites de grands auteurs contemporains de sciences sociales¹. Le fait que nos deux volumes figurent et se suivent dans la même collection ne justifie pas *a priori* que leurs auteurs soient ici réunis dans une même note de lecture. D'un côté, une sociologue reconnue dans une spécialité aussi singulière et problématique que celle de la religion et plus particulièrement du monde catholique. De l'autre, une figure majeure de la discipline qui s'est précisément toujours départie de toute spécialité dictée par le cours politique ou le sens commun². D'un côté, une vivante suite d'entretiens avec Pierre Antoine Fabre, historien du monde jésuite et des sciences religieuses à l'EHESS, qui relatent un parcours de recherche arrivé à son terme professionnel. De l'autre, une série de textes plus ou moins inédits de

1. Collection lancée en 2011 par Philippe Artières et Jean-François Bert réunissant aujourd'hui plus d'une vingtaine de titres.

2. Dans son ultime exercice d'anamnèse (rédigé en 2001), Bourdieu esquisse ainsi l'état de la sociologie au sortir de la seconde guerre mondiale comme un « monde clos » avec ses figures mandarinales (Georges Gurwitsch, Jean Stoeztel, Raymond Aron) et ses « jeunes en ascension » dont il est sans le dire mais qui, selon lui, « se partagent la recherche et les pouvoirs selon une division en spécialités, souvent définies par des concepts du sens commun et clairement répartis comme autant de fiefs » (*i.e.* le travail avec Alain Touraine, Jean-Daniel Reynaud, Jean-René Tréanton ; l'éducation avec Viviane Isambert ; la religion avec François-André Isambert ; la ruralité avec Henri Mendras ; la ville avec Paul-Henry Chombart de Lauwe ; les loisirs avec Joffre Dumazedier) « et sans doute quelques autres provinces mineures ou marginales que j'oublie. » (Bourdieu, 2004 : 46-47.)

l'auteur à la faveur de l'anniversaire de sa disparition il y a vingt ans; paroles et écrits centrés sur la notion capitale de réflexivité, rassemblés et présentés par Jérôme Bourdieu, historien et économiste, fils de l'auteur, et Johan Heilbron, spécialiste entre autres de la sociologie historique des sciences sociales. Il va de soi que les écarts entre un parcours de recherche et un thème épistémique, ou entre l'héritière d'une spécialité savante qu'elle fixe et renouvelle depuis les années 1980 et une figure centrale de la refondation sociologique depuis les années 1960, ne souffrent pas la comparaison. Le différentiel de notoriété en accuserait le coup: toutes choses égales par ailleurs, le plus qu'honorable score de références de l'une sur Google Scholar se compte en dizaine de milliers (12 000) quand celui de l'autre se compte en centaines de milliers (800 000), sans parler du grand écart sur le réseau global (230 000 d'un côté, spectaculaire 14 millions de l'autre). Mais par-delà les différences triviales de génération, d'orientation et de notoriété, plusieurs éléments de statuts et de production intellectuelle peuvent justifier que le rapprochement entre les deux opuscules puisse aller au-delà d'une simple et fortuite conjonction éditoriale.

Les deux auteurs se rattachent à la même discipline, ont exercé leur talent dans la même institution universitaire, l'EHESS, et ont entretenu de bons rapports professionnels entre eux. Bourdieu a même donné sa voix à Hervieu-Léger lors de son élection comme directrice d'études en 1992 après avoir accueilli un article de celle-ci en 1979 dans sa revue, les *Actes de la recherche en sciences sociales*³. Voici d'ailleurs comment Hervieu-Léger présente sa relation avec Bourdieu :

Je fis la connaissance de Pierre Bourdieu en 1978, par l'intermédiaire d'Isambert qui entretenait avec lui à l'époque un commerce intellectuel étroit. Mes échanges avec Bourdieu furent à la fois amicaux et même chaleureux, et musclés. Leur point de départ fut une boutade qu'il me lança, le jour même où Isambert nous mit en présence: apprenant à quel objet j'avais consacré ma thèse de 3^e cycle, il m'annonça, tout à trac, que si j'étais venue lui présenter un tel projet, il m'aurait « interdit de m'y engager », au motif qu'il me concernait de trop près. Comme je lui demandais ce qui serait arrivé alors, il éclata de rire et déclara que selon toute probabilité, je me serais adressée à quelqu'un d'autre. Je confirmai, et nos relations s'établirent, dès ce moment, sur un terrain familier auquel je ne m'attendais pas. Je me sentis libre, du même coup, de lui dire les réserves que m'inspirait son fameux article de 1971, « Genèse et structure du champ religieux » devenu la loi et les prophètes – j'assume l'image! – pour quelques sociologues du religieux, en France et à l'étranger. Je me risquai même à suggérer que le « champ religieux » en question était en réalité, dans la vue qu'il en avait et selon un prisme franco-centré bien connu, le champ catholique romain, appréhendé, pour l'essentiel, sous l'angle des relations sacrnalisées organisant la domination des clercs sur les laïcs. Je lui fis valoir ma résistance à la réduction aux

3. Dans le n° 29 des *Actes* consacré aux classes sociales, Danièle Léger relatait ses enquêtes de terrain sur les vagues migratoires du fameux « retour à la nature » qui a saisi divers citadins dans les années 1970 (Léger, 1979: 45-63). À la description de la crise d'identité de nouvelles catégories urbaines, la sociologue joignait celle du monde rural pour voir dans ce phénomène de redéfinition des modes et du sens de la vie un « déstabilisateur symbolique » de longue portée.

structures de domination que la notion de champ imprimait au religieux : une réduction qui selon moi, interdisait de s'intéresser vraiment à la dynamique créative du religieux dans le social, qui était précisément la question à laquelle j'étais confrontée, à travers l'exploration du versant utopique du religieux. Pierre Bourdieu reçut mon propos de façon extrêmement bienveillante, jusqu'à me dire sa propre gêne devant la révérence dont cet article, centré sur la seule logique de l'institution, était entouré par un certain nombre de ses lecteurs. Nos échanges sur l'utopie se poursuivirent et le conduisirent à me demander d'écrire, à partir des terrains néo-ruraux qui l'intéressaient fortement un article pour la revue *Actes de la recherche* (Hervieu-Léger, 2021 : 75-76).

La réserve que Bourdieu émet à l'encontre de l'engagement de Hervieu-Léger dans la spécialité religieuse du fait de son parcours d'ex-militante catholique dans le mouvement de 1968 renvoie à tout un débat sur le « rapport à l'objet » qui a agité le milieu des sociologues d'après-guerre qui ont fait du religieux leur spécialité. On sait les liens complexes que ces derniers, dont certains étaient d'ailleurs des clercs reconvertis dans le savoir réflexif (voir entre autres Lassave, 2020), ont entretenus avec la vie religieuse. Fraîchement élu au Collège de France, Bourdieu ne s'est pas privé de délivrer à ce propos une sévère leçon de méthode auprès de ceux-ci réunis en congrès en 1982⁴. En substance, le professeur mettait en garde ses collègues contre l'aporie inhérente à la thématique religieuse en ce qu'elle a partie liée à l'implication intime du sujet dans l'objet de la connaissance : « en être », c'est risquer de comprendre sans expliquer, « ne pas en être » c'est risquer d'expliquer sans comprendre. Exemple de l'accroissement ou de « biais scolastique » dans le premier cas : le privilège accordé aux représentations symboliques au détriment des pratiques mécaniques (la « religion populaire ») dans l'univers judéo-chrétien. À cela s'ajoute le « double jeu » de ceux qui cumulent connaissance théologique et sociologique au profit d'une « science édifiante ». Pour sortir de ce cercle herméneutique, l'orateur exhortait l'auditoire à objectiver son rapport d'intériorité ou d'extériorité à l'objet en faisant preuve de réflexivité, vertu épistémique dont on appréhendera plus bas les contours. L'objection de principe sur la bonne distance à l'objet n'avait rien de nouveau pour les congressistes, partagés entre clercs en reconversion sociologique et laïcs à vocation savante. Certains s'en tenaient à une stricte séparation entre l'approche scientifique des formes de l'expression religieuse et l'approche théologique de la dimension surnaturelle de la vie humaine. D'autres tentaient à l'inverse d'abolir ces frontières pour ressaisir ensemble expériences intimes et expressions collectives du religieux comme fait social total sans reste. Au fil du temps, ces jeux de positions ont donné lieu à divers récits de vie et de recherche, notamment chez les héritiers (« baby-boomers ») des fondateurs de la sociologie des religions d'après-guerre, histoire de mettre en perspective les aventures du

4. Congrès de l'Association française de sociologie religieuse de 1982. Intervention reproduite dans les *ASSR* n°63 (Bourdieu, 1987a); version plus courte dans *Choses dites* aux Éditions de Minuit (Bourdieu, 1987b : 106-111).

savoir à l’instar du cours réflexif des sciences sociales⁵. Dans une certaine mesure, le petit livre d’entretien que nous offre Hervieu-Léger fait écho à ce mouvement d’ensemble.

Mémoire

« Je n’ai pas rêvé précocement d’une vie au service de l’Université et de la recherche » (Hervieu-Léger, 2021 : 26) indique d’emblée celle qui est née en 1947 dans une famille d’enseignants du secondaire en région parisienne et dont les grands-parents se partagent entre l’artisanat et le service public (SNCF) avec au centre l’école républicaine comme morale progressiste et ascenseur social. Brillante élève dans les lycées de la région (Lamartine à Paris, Debussy à Saint-Germain-en-Laye) mais personnalité attentive aux bruits du monde, elle se détourne des classes préparatoires qui lui sont proposées pour concourir au statut de « grand commis de l’État » (Sciences Po-ENA). Mais ses études en droit public vont être alors bouleversées par le mouvement de 1968. Engagée au Centre Saint Guillaume (centre des étudiants catholiques de Sciences Po) et au Parti Socialiste Unifié elle y prend activement part. Dans ce « bouillon de culture politico-religieux », la militante qui fait aussi du théâtre – « le langage a été pour moi, très tôt, un terrain de jeu » (*Ibid.* : 39) – fréquente de près les penseurs du christianisme comme « expérience critique du monde », principalement jésuites, tels Michel de Certeau. De là, après les Événements, son déplacement en Sorbonne (EPHE, 6^e section) à la découverte émerveillée, « sous la gouverne d’André Leroi-Gourhan, des transformations de la pointe de harpon dans les âges préhistoriques », mais aussi à la rencontre de Durkheim, Mauss et Weber comme cadres de pensée qui mettent en perspective socio-historique sa propre expérience critique du monde et servent à déconstruire les schèmes utopiques qui la sous-tendent. Thèse en 1971 d’objectivation participante sur la mission étudiante (sous la direction d’Henri Desroche, spécialiste des mouvements messianiques), puis, dans la même veine réflexive, enquêtes sur les communautés urbaines et néo-rurales vécues et rencontrées qui cherchent à changer le monde (article des *Actes* mentionné), mouvements féministes compris. Membre du Groupe de sociologie des religions du CNRS, la chercheuse construit, au fil des terrains d’enquête chez les pèlerins et les convertis de multiples obédiences, une théorie du religieux en temps de sécularité, qu’elle définit comme dispositif d’inscription de soi dans une lignée croyante qui relie les temps présent, passé et futur. De là, la redécouverte de la puissance symbolique de la mémoire collective naguère explorée par Maurice Halbwachs. Dès 1993, la sociologue n’avait-elle pas d’ailleurs intitulé « La religion pour mémoire » son ouvrage théorique majeur, traduit par la suite en plusieurs langues ?

5. Principaux collectifs de parcours de recherche : Lambert, Michelat et Piette, 1997 (incluant déjà une auto-analyse de Danièle Hervieu-Léger) ; Hjelm et Zuckerman, 2013. Pour une étude comparée de cette trentaine de trajectoires de part et d’autre de l’Atlantique : Lassave, 2019.

Par ses questions et ses relances, Pierre Antoine Fabre incite son interlocutrice à étendre son répertoire de rôles. Le récit de recherche fait alors place un temps au chemin de l'enseignante au langage imagé qui entre dans le cercle médaillé des « grands commis de l'État » lorsqu'elle devient la première femme présidente de l'EHESS (2004-2008) – consécration qui fait suite à une série de fonctions successivement occupées dans l'administration de la recherche (direction de revue, création de laboratoire, animation de commissions électives nationales et de sociétés savantes internationales). Présidence de grand établissement aussi enthousiasmante (projet du campus Condorcet, « utopie en acte ») qu'éprouvante (occupation et saccage des locaux parisiens de l'École). Après son retour aux études, notamment au terme d'une vaste enquête au sein des monastères (*Le temps des moines*, PUF, 2017), l'autrice peut conclure :

Avec ce livre, j'ai le sentiment d'avoir touché au terme de mon parcours de sociologue des religions : j'y suis entrée pour explorer les dynamiques créatrices de l'utopie religieuse ; j'en sors en suggérant que la dynamique spécifique du religieux est celle d'un « croire en acte » porté par des acteurs se pensant comme des témoins liés de génération en génération et revisitant, à chaque moment de l'histoire et dans les conditions de cette histoire, une tradition faite ainsi corps (Hervieu-Léger, 2021 : 150).

Incitée par son interlocuteur à revenir sur les liens complexes entre sa carrière savante et sa vie croyante, la sociologue fait preuve d'une rare distance à soi en se définissant comme « chrétienne non déiste, de lignée catholique et d'affinité spirituelle et théologique réformée » (*Ibid.* : 152). Point ici de circonvolutions autour de la « neutralité axiologique » invoquée par certains de ses collègues, mais une froide mise en perspective historique de soi chez celle qui traque depuis toujours les clôtures de l'esprit propres au savoir ou au croire. D'où, par exemple, son sens de la mesure lorsqu'elle se prononce en faveur d'une laïcité ajustée aux situations (oui à l'hidjab à l'Université, non au lycée).

L'étude des récits biographiques a su distinguer trois types de « causalité temporelle » : le trauma originel générateur de vocation ou d'orientation, l'enchaînement de circonstances ouvert au champ des possibles, l'accomplissement d'un parcours réglé par l'institution (de Coninck et Godard, 1989). Celui que l'on vient d'approcher tient sans doute de l'empiètement progressif du troisième type sur le second initialement prévalent par ses réorientations volontaires au gré de rencontres décisives et de la grande Histoire. Dans le cas de Bourdieu, ces types nouent entre eux des relations complexes, comme on le suggérera malgré le fait que le recueil posthume en question traite plus de méthode réflexive que de son application directe à soi, laquelle s'est cependant opérée pratiquement tout au long de son œuvre et tout particulièrement dans *l'Esquisse pour une auto-analyse* déjà évoquée.

Reflectere

Propriété majeure des sciences sociales, reconnue et théorisée depuis les années 1970, la réflexivité (du latin *reflectere* : littéralement fléchir en arrière, puis plus généralement retour de la pensée sur elle-même) a donné lieu à de multiples acceptions et traditions en sociologie⁶. La notion puise ses sources dans la phénoménologie husserlienne (attitude de distance à ce qui va de soi dans l'être au monde) et dans l'explication sociologique des catégories de pensée initiée par Durkheim⁷. La première veine a par exemple produit les théories de la construction sociale de la réalité (Alfred Schütz) et ses accomplissements ethno-méthodologiques (Harold Garfinkel). Plus généralement, dans *The Coming Crisis of Western Sociology* (1970), Alvin Gouldner voyait dans l'impératif réflexif le moyen de « porter la conscience de soi du sociologue à un niveau historique nouveau »⁸. Au-delà du seul usage académique, dans *The Constitution of Society* (1984), Anthony Giddens a pu également montrer les développements modernes de la capacité des agents et des organisations à « comprendre ce qu'ils font pendant qu'ils le font ». Élève et collaborateur de Bourdieu à Berkeley, Loïc Wacquant, présente ainsi la réflexivité qu'enseigne son maître :

S'il est une propriété qui distingue Bourdieu dans le paysage de la théorie sociale contemporaine, une « griffe » intellectuelle qui lui est propre, c'est sans conteste son souci obsessionnel de la réflexivité. De ses publications sur les rapports entre les sexes dans le village isolé des Pyrénées où il grandit (...) jusqu'à l'observation des mœurs et humeurs de *l'homo academicus gallicus*, la tribu qu'il a rejointe au faite de son ascension scolaire (...) Bourdieu n'a cessé de retourner les instruments de sa science sur lui-même.⁹

Aux concepts de champ, d'habitus, de capital (social, économique, culturel, etc.) ou de pouvoir symbolique, s'ajoute en effet dans la boîte à outils bourdieusienne celui de réflexivité, pratiquée dès l'origine de la conversion du philosophe à la sociologie, mais dont la définition méthodologique se précise au fil de la carrière¹⁰. Bien que s'ouvrant sur une communication précoce (« Épistémologie et sociologie de la sociologie », 1967), notre recueil complète les textes explicitement dédiés à la réflexivité précédemment signalés en note. Dans cette intervention auprès de philosophes, de mathématiciens, de psychologues et de linguistes, l'orateur partait des difficultés de la sociologie renaissante à

6. Voir Lynch, 2000 : l'auteur y fait l'inventaire des usages du mot selon six acceptions principales (mécanique, substantive, méthodologique, métathéorique, interprétative, ethnométhodologique).

7. Pour une synthèse de ces traditions et de leur développement chez Bourdieu : Gingras, 2020.

8. “*The historic mission of Reflexive Sociology as I conceive it, however, would be to transform the sociologist, to penetrate deeply into his daily life and work, enriching them with new sensitivities, and to raise the sociologist's self-awareness to a new historical level*” (Gouldner, 1970 : 489).

9. Bourdieu et Wacquant, 2014 : 75.

10. Notamment dans les textes canoniques suivants qui lui sont dédiés : Bourdieu et Wacquant, 1992 (partiellement traduit en 1993 aux éditions du Seuil, puis en 2014, *op. cit.*); Bourdieu, 2001 ; Bourdieu, 2004.

se détacher tant de la philosophie de l'histoire que de l'hyperempirisme quantitativiste. Il préconisait pour ce faire l'analyse des conditions de production de la discipline, notamment l'examen de l'emprise aliénante des formations dominantes (philosophie, mathématiques, lettres) mais aussi l'état de la division du travail entre chercheurs, ingénieurs et institutions commanditaires sans parler des passions qui interfèrent avec la volonté de savoir (politiques, religieuses). On sait combien *Le métier de sociologue* (cosigné avec Jean-Claude Chamboredon et Jean-Claude Passeron en 1968) a jeté au même moment les bases de cette « vigilance épistémologique » à laquelle s'est formée la génération de Hervieu-Léger (Bourdieu, Chamboredon et Passeron, 2021). Discours de la méthode sur la rupture avec le sens commun qui a donc donné lieu par la suite aux trois impératifs suivants de réflexivité, maintes fois déclinés par Bourdieu dans sa dernière décennie : 1) Déterminer sa place assignée et occupée dans l'espace social (généalogie familiale, localité, genre, scolarité, etc.) ; 2) Expliciter ses positions dans les milieux de savoir traversés (discipline, courant, etc.) ; 3) Déconstruire l'inconscient (« biais scolastique ») ancré dans le regard savant sur le monde (catégories, affects, schèmes de perception, etc.). Revenant sur ces trois règles solidaires dans les textes suivants du recueil (« Réflexivité narcissique et réflexivité scientifique », 1993 ; « Projet d'histoire sociale des sciences sociales », 1997), l'auteur les sépare vigoureusement de la « réflexivité narcissique », retour intimiste et plus ou moins complaisant sur soi en plein essor de part et d'autre de l'Atlantique. « Contrairement à ce que laisse croire la représentation ordinaire de la connaissance de soi comme exploration de profondeurs singulières, la vérité la plus intime de ce que nous sommes – l'impensé le plus impensable – est aussi inscrite dans l'objectivité, et en particulier dans l'histoire des positions sociales que nous avons tenues dans le passé et que nous occupons dans le présent », précise-t-il (Bourdieu, 2022 : 57). D'où le rôle capital joué dans cette perspective critique par l'histoire des sciences sociales. Dans le dernier texte (« La cause de la science », 1995), l'auteur précise que cette histoire « n'est pas une spécialité parmi d'autres », qu'elle est « l'instrument privilégié de la réflexivité critique, condition impérative de la lucidité collective, et aussi individuelle », que « seule l'anamnèse peut délivrer de l'amnésie propre à la doxa disciplinaire » (*Ibid.* : 97). Travail d'anamnèse qui engage « l'intellectuel collectif » garant de véridiction, « chaque chercheur ne pouvant faire que de manière illusoire la sociologie de sa propre sociologie et des conditions sociales capables d'en inspirer les pré-supposés fondamentaux » (*Ibid.* : 40). Dans leur introduction, les éditeurs du recueil montrent bien l'inflexion qui, dans ces années 1990, a conduit Bourdieu à passer de ses réflexions épistémologiques appliquées (*Le sens pratique*, 1979) à la multiplication de ses expériences propres de réflexivité (des *Méditations pascaliennes*, 1997, après *Homo academicus*, 1984, jusqu'à l'ultime *Esquisse pour une auto-analyse* initialement écrite en 2001 pour un éditeur allemand) tout en développant en contrepoint un programme collectif sur l'histoire des savoirs en cause.

Dans son essai de relecture de l'œuvre entière, Jean-Louis Fabiani, un temps proche du maître, note à ce propos que « le refus de l'autobiographie, si souvent

revendiqué, a quelque chose d'une dénégation. Bourdieu n'a pas cessé, à mesure que la reconnaissance sociale en faisait un personnage public, de parler de lui » (Fabiani, 2016 : 273). C'est qu'en effet dans son cas, précise le commentateur, la part autobiographique de son œuvre « est décisive, puisque l'acuité du regard sociologique est conditionnée par l'ampleur du parcours social, de la toute petite bourgeoisie rurale du Béarn jusqu'à la consécration parisienne où il finit par incarner le grand intellectuel » (*Ibid.* : 273). Mais, ajoute Fabiani, l'attitude réflexive n'est pas allée jusqu'à remettre en question « la posture de l'intellectuel prophétique qu'il emprunte après l'avoir si longtemps critiquée » (*Ibid.* : 276). Plus incisive encore, Nathalie Heinich, autre élève séparée, voit dans cette « entrée à reculons dans l'autobiographie », l'effet d'une « mauvaise conscience propre à la difficile position où la réussite place celui qui a construit son identité dans la conviction de sa propre méconnaissance » (Heinich, 2007 : 37). D'où, poursuit-elle, la « tonalité fortement agonistique » de l'évocation de son parcours marqué au sceau de « l'aversion mêlée de crainte » que Bourdieu confesse lui-même au seuil de son « esquisse » d'auto-analyse.

Au-delà de la critique de la réflexivité narcissique, on sait les griefs que Bourdieu a formulés contre « l'illusion biographique » qui traite la vie comme une histoire ordonnée par un sens linéaire que toute une tradition littéraire n'a cessé de renforcer au détriment de la prise en compte des discontinuités de la vie réelle (Bourdieu, 1986). S'entretenant en 2001 avec Yvette Delsaut, sa collaboratrice, Bourdieu estimait d'ailleurs avec un brin d'ironie qu'il pouvait se « fabriquer deux autobiographies intellectuelles tout à fait différentes, l'une qui ferait apparaître tous mes choix successifs comme le produit d'un projet méthodiquement orienté, dès l'origine, l'autre tout aussi vraie, qui décrirait un enchaînement de hasards, de rencontres plus ou moins fortuites, heureuses ou malheureuses » (Delsaut et Rivière, 2022 : 321-322). Où nos formes de temporalités narratives précédemment entrevues peuvent résulter de stratégies délibérées de présentation de soi... Mais à la différence de Hervieu-Léger et de tant d'autres dont le récit de vie s'inscrit dans une honnête et heureuse linéarité de progression savante et institutionnelle, Bourdieu, résistant décidément à l'exercice académique de ses mémoires, a pour l'essentiel transposé son auto-analyse dans la longue série d'épreuves réflexives et d'enquêtes sur la violence symbolique des univers rencontrés et mis en relation (paysans du Béarn et ouvriers algériens, institutions scolaires et académiques, espace différencié des conditions et misère de position, intelligentsia parisienne et créateurs littéraires, etc.). De même que dans son *Esquisse*, il s'en est explicitement tenu aux seuls traits personnels nécessaires à la compréhension sociologique de son parcours tout en craignant les effets de fermeture induits par une telle limite, son œuvre reste parsemée de remarques en forme de repentirs sur ses propres réserves¹¹.

11. « En adoptant le point de vue de l'analyste, je m'oblige (et m'autorise) à retenir tous les traits qui sont pertinents du point de vue de la sociologie, c'est-à-dire nécessaires à l'explication et à la compréhension sociologiques, et ceux-là seulement. Mais loin de chercher à produire par là, comme on pourrait le craindre, un effet de fermeture, en imposant mon interprétation, j'entends

Cadragés

Ainsi dans son cours sur « l'objectivation du sujet de l'objectivation » (Bourdieu, 2001 : 181), regrette-t-il de ne pas avoir eu le « réflexe réflexif » de tenir un journal d'enquête dans son approche de l'*Homo academicus* (1984). Plus tôt encore, dans son annexe méthodologique sur la *Distinction* (1979), il formulait déjà ce type de remords (Bourdieu, 1979 : 595). Dans la même veine autocritique, confessera-t-il à son collègue Jacques Maître, membre fondateur du Groupe de sociologie des religions, les « mutilations héritées d'une tradition laïque » lui ayant intimé de « mettre entre parenthèses (...) tout ce qui est de l'ordre des objets traditionnels de la religion et de la métaphysique (...), terrains qui sentent un peu le soufre » (Bourdieu et Maître, 1994 : 15). L'anthropologue Erwan Dianteill a bien montré le statut d'objet paradoxal que revêt la religion dans l'œuvre de Bourdieu (Dianteill, 2005). Elle tient une place en effet fort marginale dans les terrains d'étude (hormis quelque enquête en équipe sur le pouvoir épiscopal de consécration), mais centrale dans l'appareillage conceptuel via les concepts de champ et d'habitus : le premier inspiré du modèle wébérien des rapports entre prêtres, prophètes, sorciers et leurs formes de charisme et de rationalité ; le second tiré de la mise en rapport par Erwin Panofsky de l'architecture clunisienne avec le raisonnement scolastique en un même système de schèmes de pensée, de perception et d'action. Le jeune assistant de Raymond Aron donnant son premier cours en Sorbonne sur la sociologie des religions dès son retour d'Algérie en 1960 (Lescourret, 2008 : 155) a par la suite, et toute sa vie durant, non seulement fondé son concept de champ sur l'idéal-type religieux mais aussi abondamment usé de la métaphore religieuse pour décrire les divers processus symboliques rencontrés (oblat, sociodicée, transsubstantiation, parabole, etc.). Ajoutons seulement que ses cours du Collège de France sur la genèse et la structure de l'État (1982-1992) ont pris explicitement l'ecclésiologie comme référence analytique (Dufal, 2019).

Voilà qui nous ramène au dialogue cordial avec Hervieu-Léger, mais qui renvoie surtout à l'examen des raisons des silences parlants propres à tout récit de parcours intellectuel. Au-delà des précédents commentaires sur la mauvaise conscience autobiographique de Bourdieu, nous en resterons ici à relever quelques non-dits apparents de l'expression de soi chez nos deux sociologues, le « hors-champ » de leur discours en quelque sorte.

Dans son *Esquisse* encore – application en vraie grandeur des principes rappelés dans notre *Retour sur la réflexivité* – Bourdieu évoque ainsi « un malheur très cruel qui a fait entrer l'irréparable dans le paradis enfantin de ma vie et qui, depuis le début des années cinquante, a pesé sur chacun des moments de mon existence, convertissant par exemple ma dissension initiale à l'égard de l'École normale et des impostures de l'arrogance intellectuelle

livrer cette expérience, énoncée aussi honnêtement que possible, à la confrontation critique, comme s'il s'agissait de n'importe quel autre objet. » (Bourdieu, 2004 : 11-12)

en rupture résolue avec les vanités des choses universitaires » (Bourdieu, 2004 : 93). Bel exemple de causalité temporelle traumatique, mais dont le lecteur ne connaîtra pas le détail originel. Aux automutilations sur le religieux s'ajoutent celles sur la vie affective, ainsi que Fabiani l'a déjà noté en pointant le refoulement de la réflexion psychologique en contraste avec de luxuriants emprunts au langage psychanalytique pour décrire les processus sociaux (libido, refoulement, transfert, inconscient, etc.). Les éditeurs de l'*Esquisse* confirment d'ailleurs cette ligne rouge en mettant en exergue de ce texte posthume la « note préparatoire » suivante : « Analyse sociologique excluant la psychologie, sauf quelques mouvements d'humeur ».

Si en revanche du côté d'Hervieu-Léger, la vie spirituelle ou religieuse ne fait pas défaut à l'objectivation, contrairement à nombre de ses collègues qui limitent volontairement leur cadre de pensée en invoquant une hypothétique neutralité axiologique¹², le même devoir de réserve s'impose à l'évocation de la vie non strictement intellectuelle ou professionnelle. À la différence cependant de Bourdieu qui s'en est tenu au secret sur sa vie sentimentale, conjugale et parentale (sauf les divers traits émotionnels sur son ascendance familiale), Hervieu-Léger ne peut qu'évoquer l'alliance entre sa vie intellectuelle et conjugale du fait que son époux, Bertrand Hervieu, rencontré lors de ses engagements militants à Sciences Po, a suivi le même parcours de sociologue, l'a accompagné sur les terrains des utopies communautaires en tant que spécialiste du monde rural et a partagé avec elle, tout au long de sa trajectoire de haut fonctionnaire des affaires agricoles, les tâches ancillaires d'un couple de chercheurs qui sont aussi des parents. On pourrait alors presque se demander si le succès public d'un de ses fils (Clément), dramaturge sociétaire de la Comédie française, n'est pas pour Danièle le juste retour par transmission de ses velléités premières d'actrice de théâtre. Mais notre propre cadre d'analyse nous intime à notre tour de s'en tenir à poser la question des liens éventuels entre le goût pour le langage comme « terrain de jeu » et l'attention permanente de la sociologue au jeu dans la structure et, plus généralement, à son combat continu contre toute clôture de pensée, qu'elle soit théologique ou scientifique.

Peu ou prou, Hervieu-Léger a souscrit de fait, et non sans un certain brio, aux trois commandements de réflexivité martelés par son collègue Bourdieu : restitution précise et imagée du milieu socioculturel d'origine ; description vivante des tensions disciplinaires ; décryptage de la structure mentale des habitus académiques traversés. Sur ce dernier point, on peut noter la critique des stérilités induites par le paradigme de la sécularisation auquel Bourdieu a lui-même un temps consenti avec ses considérations sur la « dissolution du religieux » (Bourdieu, 1987b : 117-123). Mais on peut tout autant se demander si la définition du religieux par Hervieu-Léger comme inscription du croire dans une lignée croyante ne majore pas la spiritualité discursive au détriment

12. Exemple de division assumée de soi face à l'objet, le livre parallèle d'entretiens de son collègue en sociologie des religions, Jean-Paul Willaime, né la même année qu'elle, mais du côté protestant : Willaime, 2019.

des formes tacites de religiosité investies dans le sens pratique des traditions. Question de perspective, répondra sans doute la sociologue qui signale à cet égard dans son entretien la « boussole épistémique » qu'elle a trouvée dans le perspectivisme historique théorisé par Jean-Claude Passeron dans son imposant *Raisonnement sociologique* (1991) – traité de pluralisme épistémologique qui fait suite plus de vingt ans après au *Métier de sociologue* en prenant ses distances avec le premier de ses cosignataires. Mais cette référence théorique reste peu explicite dans l'entretien de la sociologue des religions. On pourrait multiplier de la sorte les demandes d'en savoir plus, par exemple sur le lien entre le genre féminin de notre sociologue et ses travaux sur le féminisme, sans parler de la féminisation décisive du microcosme de la sociologie des religions à laquelle elle a activement œuvré pour la génération qui vient à sa suite. Mais le format court de l'entretien impose sans doute ses propres limites. Règles formelles d'évocation qui incitent le lecteur à vouloir des précisions ou des approfondissements. À ne pas confondre avec les interdits posés par Bourdieu à l'encontre de la vie intime ou psychique dans le compte rendu réflexif de son parcours intellectuel. « Ceci n'est pas une autobiographie », est-il inscrit en sous-titre de l'*Esquisse* en un clin d'œil ironique à Magritte.

Spécialiste du genre, Philippe Lejeune définit l'autobiographie comme « récit rétrospectif qu'une personne réelle fait de sa propre existence lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de sa personnalité » (Lejeune, 1996 : 14). Si les exercices de réflexion rétrospective en sciences sociales sont bien de fait des récits de personnes réelles, ils ne sont pas censés en revanche mettre l'accent sur l'existence individuelle et encore moins sur la personnalité en cause. Le pacte de lecture que l'institution savante ou disciplinaire instaure entre l'auteur et le lecteur est structuré par une série de tensions binaires entre individualité et collectivité, privé et public, narration et réflexion, existence et connaissance. Autant de polarités dont les frontières sont plus ou moins rigides ou souples entre elles, comme on l'a vu dans nos deux cas rencontrés. Mais au-delà du vieux débat entre l'homme ou la femme et l'œuvre, force est de constater que la montée en régime des exercices de réflexivité rétrospective ou d'« ego-histoire » dans les sciences sociales, ne serait-ce que dans les dossiers d'habilitation universitaire, tend à abaisser les barrières entre les dimensions existentielles et intellectuelles des parcours en question. Faisons l'hypothèse qu'il s'agit moins de l'effet d'un éventuel narcissisme ambiant que de la reconnaissance progressive de liens complexes entre la vie personnelle, l'expérience de la recherche et le jugement collectif de la science¹³.

Pierre LASSAVE
CéSor (EHESS-CNRS)
pierre.lassave@ehess.fr

13. Comme indiqué dans l'article précité de Michaël Lynch, la littérature de reconnaissance et de mise à l'épreuve narrative de ces liens est considérable depuis les trois dernières décennies, notamment dans le domaine anglophone. Indiquons seulement pour le domaine francophone quelques bilans pour l'histoire, l'anthropologie et la sociologie : Aurell, 2017 ; Ghasarian, 2004 ; Bouilloud, 2009.

Bibliographie

- AURELL Jaume, 2017, « L'ego-histoire en perspective : réflexions sur la nature d'un projet historiographique ambitieux », *Cahiers de civilisation médiévale*, 238, p. 125-138.
- BOUILLOUD Jean-Philippe, 2009, *Devenir sociologue. Histoires de vie et choix théoriques*, Toulouse, Érès, coll. « Sociologie clinique ».
- BOURDIEU Pierre, 1979, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun ».
- , 1986, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62-63, p. 69-72.
- , 1987a, « Sociologues de la croyance et croyances des sociologues », *Archives de sciences sociales des religions*, 63/1, p. 155-161.
- , 1987b, *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun ».
- , 2001, *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir, coll. « Cours et travaux ».
- , 2004, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Éditions Raisons d'agir, coll. « Cours et travaux ».
- , 2022, *Retour sur la réflexivité*, Édition établie et présentée par Jérôme Bourdieu et Johan Heilbron, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Audiographie ».
- BOURDIEU Pierre, CHAMBOREDON Jean-Claude, PASSERON Jean-Claude, 2021 [1968], *Le métier de sociologue*, présentation de P. Pasquali, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « EHESS Poche ».
- BOURDIEU Pierre, MAÎTRE Jacques, 1994, « Avant-propos dialogué », in J. Maître, *L'autobiographie d'un paranoïaque. L'abbé Berry (1878-1947) et le roman de Billy Introïbo*, Paris, Anthropos, coll. « Psychanalyse ».
- BOURDIEU Pierre, WACQUANT Loïc, 1992, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago, University of Chicago Press.
- , 2014, *Invitation à la sociologie réflexive*, Paris, Seuil, coll. « Liber ».
- CONINCK Frédéric de, GODARD Francis, 1989, « L'approche biographique à l'épreuve de l'interprétation. Les formes temporelles de la causalité », *Revue française de sociologie*, 31, p. 23-53.
- DELSAUT Yvette, RIVIÈRE Marie-Christine, 2022, *Pierre Bourdieu. Une bibliographie*, Paris, Raisons d'agir, coll. « Cours et travaux ».
- DIANTEILL Erwan, 2005, « Pierre Bourdieu (1930-2002), explorateur du champ religieux », in E. Dianteill, M. Löwy, *Sociologies et religion II, Approches dissidentes*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », p. 165-188.
- DUFAL Blaise, 2019, « L'État comme crypto-Église dans les cours de Pierre Bourdieu », *Revue de l'histoire des religions*, 2, p. 429-452.
- FABIANI Jean-Louis, 2016, *Pierre Bourdieu. Un structuralisme héroïque*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 2016.
- GHASARIAN Christian (dir.), 2004, *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive*, Paris, Armand Colin, coll. « U ».
- GIDDENS Anthony, 1984, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Berkeley, University of California Press.
- GINGRAS Yves, 2020, « Réflexivité », in G. Sapiro (dir.), *Dictionnaire international Bourdieu*, Paris, CNRS Éditions, p. 718-720.

- GOULDNER Alvin W., 1970, *The Coming Crisis of Western Sociology*, London, Heinemann.
- HEINICH Nathalie, 2007, *Pourquoi Bourdieu ?*, Paris, Gallimard, coll. « Le débat ».
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 2021, *Religion, utopie et mémoire*, Édition présentée par Pierre Antoine Fabre, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Audiographie ».
- HJELM Titus, ZUCKERMAN Phil (ed.), 2013, *Studying Religion and Society. Sociological Self-Portraits*, London, Routledge.
- LAMBERT Yves, MICHELAT Guy, PIETTE Albert (dir.), 1997, *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Paris, Éditions L'Harmattan, coll. « Religion et sciences humaines ».
- LASSAVE Pierre, 2019, *La sociologie des religions, une communauté de savoir*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « En temps et lieux ».
- (dir.), 2020, « Cinq vies de recherche. À la naissance des *Archives* », Hors-série, *Archives de sciences sociales des religions*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- LÉGER Danièle, 1979, « Les utopies du “retour” », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 29.
- LEJEUNE Philippe, 1996, *Le pacte autobiographique. Nouvelle édition augmentée*, Paris, Seuil, coll. « Essais ».
- LESCOURRET Marie-Anne, 2008, *Pierre Bourdieu. Vers une économie du bonheur*, Paris, Flammarion, coll. « Grandes biographies ».
- LYNCH Michael, 2000, “Against Reflexivity as an Academic Virtue and Source of Privileged Knowledge”, *Theory, Culture & Society*, 17, 3, p. 26-54.
- WILLAIME Jean-Paul, 2019, *La guerre des dieux n’aura pas lieu. Itinéraire d’un sociologue des religions* (entretiens avec E.-M. Meunier), Genève, Labor et Fides.