

«Mesdames et Messieurs ! Seul l'être qui se met purement et simplement au service de sa cause possède une 'personnalité' dans le monde de la science».

(Weber, 1995 : 86).

Max Weber voyait dans cette allégeance sincère de l'intellectuel à sa quête de vérité l'un des traits de la vocation scientifique. La vocation serait la disposition de celui qui agit par passion, «cette singulière ivresse dont se moquent tous ceux qui restent étrangers à la science» (idem : 82).

Engagement du cœur et de l'esprit, la foi intellectuelle est ce par quoi on reconnaît la grandeur du savant. Mais la foi ne saurait pas se limiter à une conviction intime, à une relation solitaire entre le sujet et l'idée qu'il sert. Il ne suffit pas d'énoncer une adhésion, d'affirmer l'importance du savoir : il faut aussi montrer ce qu'on est prêt à offrir et à partager comme travail. C'est ici qu'interviennent les institutions, qui élisent les héritiers légitimes en les mettant à l'épreuve au cours de rites d'investiture. La leçon inaugurale fait partie de ces épreuves par lesquelles l'honoré prête serment d'allégeance à ceux qui l'honorent. La leçon inaugurale est une *promesse de foi*, un exposé de l'objet de désir, de la quête de vérité qui anime l'élu. Si épreuve il y a pour l'élu, elle réside notamment dans la tension éprouvée entre l'affirmation d'une pensée singulière - ce par quoi on le reconnaît - et le risque du compromis inhérent à l'acte d'allégeance. Les leçons inaugurales de Michel Foucault (1971), de Roland Barthes (1978) et de Pierre Bourdieu (1982) témoignent de manière éloquente de cette tension. Honorés par une «institution de liberté» dans laquelle ils se reconnaissent - le Collège de France - ils se trouvent néanmoins dans une position paradoxale. Le temps de la leçon, ils occupent une place : la place de celui à qui on octroie le pouvoir d'énoncer la parole «légitime». Or, leurs programmes de recherche - leur *foi* - sont orientés vers l'analyse de ce phénomène du pouvoir conféré à celui qui est autorisé à parler et qui, de ce fait, mérite d'être entendu. Comment négocier cet inconfort ? Ces trois savants ont opté pour la sincérité, une sincérité insolente selon Bourdieu. La leçon inaugurale devient leçon de la leçon, démonstration de réflexivité : celui qui énonce le discours *sait*, et fait savoir à ceux qui l'écoutent, ce que signifie énoncer ce discours attendu. Dans sa leçon, Foucault met en scène le dialogue tendu entre le désir et l'institution qui cherche à l'approivoiser :

«Le désir dit : 'Je ne voudrais pas avoir à entrer moi-même dans cet ordre hasardeux du discours ; je ne voudrais pas avoir affaire à lui dans ce qu'il a de tranchant et de décisif ; je voudrais qu'il soit tout autour de moi comme une transparence calme, profonde et indéfiniment ouverte, où les autres répondraient à mon attente, et d'où les vérités, une à une se lèveraient ; je n'aurais qu'à me laisser porter, en lui et par lui, comme une épave heureuse'. Et l'institution répond : 'Tu n'as pas à craindre de commencer ; nous sommes tous là pour te montrer que le discours est dans l'ordre des lois ; qu'on veille depuis longtemps sur son apparition ; qu'une place lui a été faite, qui l'honore mais le désarme ; et que, s'il lui arrive d'avoir quelque pouvoir, c'est bien de nous, et de nous seulement, qu'il le tient'». (Foucault, 1971 : 9).

Conscients de cette interdépendance entre vocation et reconnaissance - cristallisée dans l'acte même de faire profession de foi - Foucault, Barthes et Bourdieu soulignent à quoi ils font véritablement allégeance. Si allégeance il y a, ce n'est pas envers l'institution en tant que telle, mais envers la cause qui les anime et qui transcende les affiliations institutionnelles. La distinction s'opère dès lors entre ceux qui ont la foi et ceux qui *feignent* de l'avoir. Pour les premiers, la foi intellectuelle relève de l'ordre de la nécessité, traduit leur rapport problématique au monde ; la foi est une raison d'être que la reconnaissance institutionnelle ne fait que rendre publique. Pour les seconds, la foi est une figure de la rhétorique, une apparence, un babillage qui manipule artificiellement les énoncés (je pense, je crois). Point d'inquiétude ou de nécessité pour ceux qui signent des pactes de complaisance avec l'institution qui leur fait une place sans les reconnaître. *L'usurpation* est l'une des cibles de Foucault, Barthes et Bourdieu : leurs leçons inaugurales sont en elles-mêmes des actes de dénonciation. Engagement de cœur et de raison, la foi implique inévitablement un rapport conflictuel aux ennemis de la vérité. Ce n'est que faire preuve de clairvoyance que de saisir là où le mal se loge : au cœur du langage, de l'usage arbitraire du langage. Dès lors, l'enjeu consiste pour ces trois auteurs à identifier les espaces hors-pouvoir, les topiques de la rédemption, là d'où l'on parle pour mieux accuser. Pour Barthes, c'est la littérature, «cette tricherie salutaire, cette esquivé, ce leurre magnifique, qui permet d'entendre la langue hors-pouvoir, dans la splendeur d'une révolution permanente du langage» (1978 : 16). Pour Bourdieu, la socio-

# édito

logie, une science autonome du monde social, «spécialement lorsqu'elle prend la forme d'une science des pouvoirs symboliques, capable de restituer aux sujets sociaux la maîtrise des fausses transcendances que la méconnaissance ne cesse de créer et de recréer» (1982 : 56). Pour Foucault, l'espace hors-pouvoir se trouve dans l'exercice d'une épistémologie critique, qui «essaie de repérer, de cerner ces principes d'ordonnement, d'exclusion, de rareté du discours» et *généalogique*, qui «essaie de saisir (...) le pouvoir de constituer des domaines d'objets, à propos desquels on pourra affirmer ou nier des propositions vraies ou fausses» (1971 : 71).

Ces trois professions de foi expriment une inquiétude commune, une aporie troublante, «la langue implique une relation fatale d'aliénation. Parler, et à plus forte raison discourir, ce n'est pas communiquer, comme on le répète trop souvent, c'est assujettir : toute la langue est une réaction généralisée» (Barthes, 1978 : 13). Ce par quoi l'homme peut aspirer à une libération - faire reconnaître sa voix - c'est aussi ce à quoi il se trouve aliéné : le langage. La quête de vérité conduit à un excès de clairvoyance : là où il peut y avoir de l'espoir il y a de la corruption : «l'utopie de la langue est récupérée comme langue de l'utopie» (Barthes, 1978 : 25). La clairvoyance est rendue possible par un processus de détachement qui fait du serviteur de l'idée un serviteur renvoyé à sa solitude : «On n'entre pas en sociologie sans déchirer les adhérences et les adhésions par lesquelles on tient d'ordinaire à des groupes, sans abjurer les croyances qui sont constitutives de l'appartenance et renier tout lien d'affiliation ou de filiation» (Bourdieu, 1982 : 8).

La foi ne saurait être une vocation spontanée, un état de grâce, mais la résultante d'un rapport problématique du sujet au monde qui l'a accueilli. Dans son esquisse pour une auto-analyse, Bourdieu (2002) nous invite à comprendre sa foi à partir d'un *habitus clivé*, «générateur de toutes sortes de contradictions et de tensions». La domination, la violence symbolique, ne saurait pas se restreindre à la définition d'un objet d'étude ; elle est le problème originel éprouvé dans la chair et dans l'esprit, elle est le fondement négatif de la foi.

Le déchirement de celui qui pêche par excès de clairvoyance n'était pas étranger à Max Weber. Si le savant se distingue par «la singulière ivresse», il se distingue aussi par une existence inquiète qui frôle le désenchantement. «Max Weber pouvait avoir le sentiment de vivre cette philosophie. Non croyant, il avait gardé la nostalgie de la foi et il était convaincu qu'avec la religion se perdaient des valeurs spirituelles irremplaçables. Kantien, il était passionné d'action politique et voyait une antinomie irréductible entre les règles de la morale formelle et les exigences de l'action, c'est-à-dire de la lutte. Sociologue, il constatait que les civilisations, les peuples, les partis pensent et agissent selon les systèmes de valeurs et d'interprétations au moins divergents, sinon opposés. Le déchirement de l'incroyance, l'antinomie de la moralité et de la politique, la diversité des cultures devenaient, sous sa plume, autant de preuves de la «guerre des dieux». (Aron, 1959 : 67).

Le choix de la parenthèse pour désigner ce dossier thématique- Foi(s) - est à comprendre dans cette logique du déchirement qui caractérise la vocation intellectuelle. Face aux contingences du monde réel, contingences étudiées et connues par l'intellectuel, comment préserver la constance, la conviction, la loyauté ? Si la foi est unique, les conditions qui permettent de la préserver sont plurielles et fragiles. Avoir la foi n'épargne pas les personnes de la conscience de la défaillance de leur monde et d'elles-mêmes : basculer vers le cynisme, l'opportunisme ou le pragmatisme signifierait succomber à la tentation de feindre la foi plutôt que de l'éprouver. Et l'éprouver c'est aussi se résigner aux tours que le doute joue à la conviction.

Cristina Ferreira  
cristina.ferreira@socio.unige.ch

## Références

- Aron R. (1995), «Préface» in Weber M. (1995) *Le savant et le politique*, Paris, Plon, coll. 10/18, [1959]
- Barthes R. (1978), *Leçon*, Paris, Seuil.
- Bourdieu P. (1982), *Leçon sur la leçon*, Paris, Minuit.
- Bourdieu P. (2001), *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'Agir.
- Foucault M. (1971), *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard.
- Weber M. (1995), «Le métier et la vocation de savant» [1919] in *Le savant et le politique*, Paris, Plon, coll. 10/18, [1959]