



HAL
open science

Foucault, la politique de la vérité et la politique de la foutaise

Pascal Engel

► **To cite this version:**

Pascal Engel. Foucault, la politique de la vérité et la politique de la foutaise. *Diogène: Revue internationale des sciences humaines*, 2018, POLITIQUE VERITE ET DEMOCRATIE, 261-262 (1-2), pp.158-174. <10.3917/dio.261.0158>. <halshs-03668123>

HAL Id: halshs-03668123

<https://shs.hal.science/halshs-03668123v1>

Submitted on 14 May 2022

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.



Distributed under a Creative Commons CC BY 4.0 - Attribution - International License

FOUCAULT, LA POLITIQUE DE LA VÉRITÉ
ET LA POLITIQUE DE LA FOUTAISE

par

PASCAL ENGEL

draft pénultième | « Diogène » 2018/1 n° 261-262 | pages 158 à 174

Les « jeux de vérité » de Foucault et les nôtres

On a dit de Michel Foucault qu'il était un « philosophe de la vérité » (Gros 1999). Mais il ne l'a jamais été au sens où il aurait cherché à examiner le problème métaphysique de la nature de la vérité ou le rôle de la vérité dans la théorie de la connaissance. Au contraire, il tient ces questions traditionnelles le plus possible distance, voire les ignore systématiquement. Quand il parle de vérité, ce n'est pas pour analyser une propriété des jugements ou la nature de l'être, encore moins pour analyser la notion de vérité en elle-même, mais pour analyser les relations entre le *sujet* et la vérité¹. Il s'agit d'abord pour lui de savoir comment, à travers un certain nombre de pratiques et de discours, on a essayé de « dire la vérité » *sur* des sujets. Dans un premier temps, ce que vise Foucault, ce sont les discours qui prétendent dire le vrai sur un certain type de sujets – dont le statut comme sujets était précisément en cause – identifiés comme fous ou comme délinquants, et que les discours de vérité en quelque manière excluent, marginalisent ou dominent. Il est alors question des « vérités » promues dans diverses pratiques visant un savoir, telles que la psychiatrie, la médecine, ou le discours juridique, et dont il s'agit de montrer qu'elles ne sont pas au service de la connaissance, mais qu'elles exercent un certain type de contrôle, acquérir sur des individus que l'on entend, de diverses manières, stigmatiser et mettre à l'écart ou réprimer. Dans un second temps, Foucault étend son enquête à une histoire des pratiques par lesquelles, depuis l'Antiquité, la parole individuelle et publique se manifeste, à travers des institutions politiques, juridiques, religieuses, et scientifiques. Au terme de son œuvre, il ne s'agit plus seulement de la parole ou des discours, mais des individus, de leur vie personnelle et sociale, mais aussi morale, de la

¹ « J'en suis arrivé là à partir de la vieille question, traditionnelle au cœur même de la philosophie occidentale, des rapports entre sujet et vérité, question que j'ai posée, reçue d'abord dans les termes classiques, habituels, c'est-à-dire : à partir de quelles pratiques et à travers quels types de discours a-t-on essayé de dire la vérité sur le sujet ? Ainsi : à partir de quelles pratiques, à travers de quels types de discours est-ce qu'on a essayé de dire la vérité sur le sujet fou ou sur le sujet délinquant ? À partir de quelles pratiques discursives a-t-on constitué, comme objet de savoir possible, le sujet parlant, le sujet travaillant, le sujet vivant ? C'est tout ce champ d'étude que j'ai essayé de parcourir pendant une période. Et puis, cette même question des rapports sujet-vérité j'ai essayé de l'envisager sous une autre forme : non plus celle du discours dans lequel on pourrait dire la vérité sur le sujet, mais celle du discours de vérité que le sujet est susceptible et capable de dire sur lui-même, [sous] un certain nombre de formes culturellement reconnues et typées, que ce soit par exemple l'aveu, la confession, l'examen de conscience. C'était là l'analyse des discours vrais que le sujet tient sur lui-même et dont on a pu voir facilement l'importance dans les pratiques pénales, ou encore dans ce domaine que j'ai étudié, de l'expérience de la sexualité. Ce thème, ce problème m'a amené, dans les cours des années précédentes à [tenter] l'analyse historique des pratiques de dire-vrai sur soi-même (Foucault 2009 : 5)

relation du sujet à lui-même. Foucault passera ainsi d'un projet que l'on pourrait appeler socio-politique à un projet généalogico-éthique. Dans chacun de ces projets, la notion de vérité est à la fois omniprésente et évanescence. Foucault ne cesse parler de « régimes de vérité », de « jeux de vérité », de « technologies de vérité », de « courage de la vérité », d'« éthique de la vérité » et de « politiques de vérité », et ses analyses sont supposées montrer le fonctionnement de ces pratiques, mais il ne donne jamais de définition claire de ces notions, qu'il a employées dans des contextes variés au fur et à mesure que se constituait son « histoire de la vérité », son histoire de la sexualité et son histoire des relations de la subjectivité et de la vérité. Surtout, il ne cesse de glisser de « la vérité » aux vérités particulières propres à chaque type de discours supposé *dire* le vrai, et à la notion de la vérité sur tel ou tel domaine (la folie, la maladie, soi-même), en les appréhendant non pas en elles-mêmes et comme s'il fallait en décrire l'essence, mais par des pratiques auxquelles elles donnent lieu. Ce qu'il appelle le « nominalisme » de son approche dans son dernier cours revient clairement à refuser l'idée qu'il y aurait, derrière un ensemble d'énoncés et de discours vrais, non seulement une essence globale du vrai qui serait commune à tous ces discours, mais aussi l'idée que cette propriété pourrait être stable, au sens où l'on pourrait, d'une pratique à l'autre, déterminer ce qui est plus ou moins vrai. Seules comptent les énoncés, leur situation, et les pratiques dans lesquelles le soi-disant vrai se prétend tel.

Foucault a également souvent changé sa terminologie, parlant tantôt de « savoirs-pouvoirs », tantôt de « dispositifs de véridiction » pour désigner à la fois des institutions, des savoirs et des pratiques, mais plusieurs choses étaient claires dans son traitement de ces pratiques et « dispositifs ». Les termes « vérité » ou « vrai » n'y désignaient pas les objets d'entreprises de connaissance ou d'une quête de savoir, mais des manières de « dire-vrai » dans lesquelles la vérité n'a pas de réalité objective ni de valeur intrinsèque, mais joue le rôle d'instrument en vue d'une mise en place de relations de pouvoir et de contrôle des individus, de leurs désirs et de leur corps. Les pratiques de la *parrhèsia* des Grecs, de l'aveu et de la confession, puis celles de la « biopolitique » étaient toutes des formes de relation à la vérité qu'on pourrait dire externes, au sens où la vérité n'y est ni le but intrinsèque de la croyance et du jugement, ni celui de l'enquête et même de la science constituée, mais un moyen en vue de fins qui n'ont rien à voir avec elle, et qui visent toutes à dominer les individus et à les contraindre. Quand il nous dit/déclare qu'il entend traiter du problème de la relation de la subjectivité et de la vérité, Foucault ne veut jamais dire que la vérité serait pour le sujet l'objet d'une relation cognitive, mais qu'elle est l'objet d'un désir, qui peut être source d'une subjection dont on doit se délivrer. Même quand la vérité est l'objet d'un « courage » et qu'elle s'associe à des pratiques de libération, elle n'a jamais de valeur en elle-même, mais uniquement par rapport à des volontés, de désirs, des objectifs qui dictent par eux-mêmes leur propre valeur et leur loi. Une entreprise de libération de ces contraintes et contrôles doit passer d'abord par une dénonciation des idoles et des fictions de la vérité comme norme et valeur objective, ensuite par une lutte directe de désirs contre d'autres désirs, de pouvoirs contre d'autres pouvoirs. Dans tout cela la vérité n'est jamais qu'un truchement, elle est toujours bonne à quelque chose – et en ce sens elle existe comme image – mais elle n'est

jamais bonne en soi. L'idée que le pouvoir repose sur le savoir est selon Foucault le grand mythe occidental qu'il entend dénoncer et combattre (voir Foucault 1971²).

On pourrait résumer ainsi les thèses de Foucault sur les relations entre vérité et politique :

- (i) la vérité n'est pas un fait ou un donné, une propriété de nos énoncés et de nos pensées, mais une fonction, qui prend place dans des dispositifs, des jeux et des pratiques de vérité, qui sont autant de formes de « véridiction » et d'« aléthurgie » (la *parrhésia*, l'ordalie, l'aveu, la confession, la pénitence, la direction de conscience, l'entretien psychanalytique).
- (ii) Ces jeux et pratiques n'ont pas pour but de chercher la vérité ou de connaître, mais de produire des « effets de vérité », essentiellement de contrôler les gens et les corps en vue de produire du pouvoir chez ceux qui la contrôlent ou cherchent à obtenir ces effets.
- (iii) Ces jeux et pratiques ne sont ni universels et transtemporels, mais circonstanciés et historiquement déterminées ; qu'on ne peut étudier que de manière « nominaliste » et dans leur singularité (Foucault 2012 : cours du 10/01/79).
- (iv) ils prennent place au sein de « régimes de vérité », qui sont autant de cadres et de structures qui déterminent les fonctions de la vérité à telle ou telle époque et des formes de « gouvernementalité ». Ce sont aussi des modes de « subjectivation » et de contrôle.
- (v) La vérité n'a pas de valeur autrement qu'instrumentale au sein de ces dispositifs et pratiques ; la connaissance n'a pas valeur en elle-même.
- (vi) Elle est cependant l'objet d'une « éthique » (dire la vérité sur soi-même) et d'une « politique » (dire la vérité aux autres).

Ces thèses foucauldienne se prêtent (comme nombre de thèses nietzschéennes sur la vérité) à deux lectures possibles, l'une radicale, l'autre modérée.

Selon la lecture radicale ou nihiliste, la vérité n'existe pas, ou est une fiction, et elle ne peut pas être objet de connaissance (scepticisme quant au vrai : la vérité n'est tout simplement pas une propriété réelle de nos énoncés ou de nos pensées), ou bien elle est relative à des cadres culturels, des époques, qui sont autant de régimes de vérité spécifiques (relativisme quant au vrai : « vrai » veut toujours dire « vrai relativement au cadre X ou au contexte Y »). Dans nombre de textes, Foucault présente la division du vrai et du faux comme un « partage » produit par un dispositif de domination (voir en particulier Foucault 1971 : 17-20). La vérité est non seulement une fiction, mais une fiction dangereuse et oppressive. La non existence ou la relativité du vrai n'empêche pas des individus ou des groupes de faire des assertions, et d'élever un certain nombre de pratiques comme des pratiques de dire-vrai ou de véridiction dans lesquelles on prétend dire le vrai ou s'en réclamer. Ce sont ces pratiques qui ont des effets sur les humains et qui sont au service de diverses positions de pouvoir et de divers dispositifs de subjectivité, et qui peuvent avoir des effets sociaux variés. Le vrai n'existe pas, et n'a pas de valeur, mais il y a néanmoins des effets de vérité, et une valeur instrumentale du vrai.

Cette ligne radicale des travaux de Foucault est incohérente. Comment la vérité pourrait-elle servir à contrôler quoi que ce soit (des individus, des corps, des pratiques) si elle n'est qu'une fiction ? Les fantômes ou les sorciers ont pu influencer sur les esprits, mais cela n'a eu

² Je renvoie en particulier sa conférence « Œdipe roi ou l'invention de la vérité judiciaire » .

qu'un temps. Comment peut-elle avoir une valeur instrumentale ? On peut tromper quelques-uns quelquefois, mais pas tout le monde tout le temps. Si la vérité n'existe pas, comment peut-elle faire l'objet d'assertions ? Comment un locuteur qui présente une assertion comme vraie peut-il espérer que son auditoire la reconnaisse comme telle s'il ne peut pas y avoir de propriété objective correspondant à son énoncé ? Comment un menteur peut-il opérer si personne ne croit qu'il existe de la vérité et donc que tout le monde la viole ? C'était le problème de la conception de la vérité comme métaphore du *Livre du philosophe* de Nietzsche : si tout est métaphore, comment peut-on distinguer la métaphore du sens littéral ? Comment la *parrhésia* pourrait-elle être une forme de franchise et de sincérité, s'il n'y a ni vérité objective ni critère permettant de dire si quelqu'un ment ou est sincère ? Si la recherche de la vérité sur soi-même dans des procédures telles que la confession et l'aveu n'est qu'une technique de contrôle, que peut-elle bien contrôler si la sincérité et l'authenticité ne sont pas autre chose que les produits de systèmes de coercition (voir Taylor 1996 ; Williams 2002 ; Romano 2019) ? Il faudrait que la vérité ne soit qu'une *croyance* au vrai, et que seuls les maîtres de vérité sachent qu'elle n'existe pas, alors que le commun des mortels y croit. Il arrive à Foucault de laisser entendre que la vérité n'est qu'un leurre et une invention au service des puissants, et de suggérer, citant Rosa Luxemburg, que « si les gens savaient, le régime capitaliste ne durerait pas une minute ». Mais la position logique du nihiliste est simple : si les opprimés se réclamaient de la vérité, ils seraient eux-mêmes victimes d'une illusion, et s'ils doivent pouvoir se libérer, ce sera par d'autres voies que celles qui passent par la vérité et la connaissance.

Il y a cependant une lecture possible, moins radicale, de l'entreprise foucauldienne, tout comme il y a une lecture modérée de l'entreprise nietzschéenne de généalogie (indiquée par Bernard Williams [2003]). Foucault admettrait qu'il y a, au sens le plus ordinaire et banal, des vérités et des faussetés, et n'attaquerait pas la notion classique de vérité comme correspondance avec les faits. Sa cible spécifique serait la notion religieuse ou transcendante de vérité – celle qui, pour parler comme Nietzsche, suppose qu'il y a des arrières-mondes, des mondes plus vrais que le nôtre. Il ne s'intéresserait à la vérité dans les discours qu'à partir du moment où elle est revendiquée comme instrument d'un pouvoir, religieux, scientifique, psychiatrique, psychanalytique. Selon cette ligne plus modérée, Foucault n'est pas ce que Bernard Williams appelle un « négateur » de la vérité. Il aurait, en étudiant diverses disciplines visant des savoirs à prétentions scientifiques mais peu assurées de leurs bases, montré comment elles ont pu usurper le statut de science, alors qu'elles ne sont, le plus souvent, que des idéologies scientifiques. Mais il n'aurait pas nié qu'il y a un ensemble de discours vrais, ou dignes de cette prétention. Cette lecture est plausible, et situe l'œuvre de Foucault clairement dans la lignée de celle de Canguilhem, notamment sa critique de la psychologie comme pseudo-savoir à fins techniques et sociales, et dans celle de l'histoire sociale des sciences. Elle ne justifie pas le point de vue radical de scepticisme quant à la vérité et au savoir qu'il revendique parfois et qu'on a associé à son œuvre. Des doutes demeurent quant à la compatibilité de cette ligne modérée avec la ligne radicale, qui fait pièce avec la critique que fait de manière permanente de l'idée [problème de syntaxe] d'un sujet de droit et avec son projet d'une éthique dissociée de l'idée antique d'une connaissance du bien et de soi-même. Je soupçonne également que le scepticisme qu'a toujours manifesté Foucault envers la démocratie, l'idée d'un marché aux idées et la notion kantienne et l'*Aufklärer* d'*Offentlichkeit*

– selon laquelle la vérité est supposée toujours accessible en droit –, est largement responsable de ses prises de position politiques.³

Les tensions propres au projet foucauldien n'interdisent cependant pas d'envisager d'utiliser certaines de ses idées, en premier lieu pour reformuler son projet d'une généalogie. La généalogie foucauldienne de la vérité, comme celle de la morale selon Nietzsche, est une généalogie négative et destructrice, qui vise à montrer que la vérité n'est que le produit d'une volonté de savoir et le masque du pouvoir. Mais on peut renverser la perspective et envisager une généalogie positive du savoir et de valeurs comme la véracité et la sincérité, destinée à montrer comment elles ont émergé historiquement comme des ressources indispensables à la vie sociale⁴. Là où Foucault avait repéré dans son « histoire de la vérité » divers « régimes de vérité » (dans l'Antiquité les aléthurgies des « maîtres de vérité » dont avait parlé Detienne [1967]), la *parrhésia* et l'ordalie, au Moyen Âge les pratiques de la confession et de l'examen de conscience et les avait associées à des procédures de contrôle des individus, on pourrait avancer le projet d'une histoire de nos attitudes vis à vis de la vérité et du savoir, qui accentuerait, contrairement à la perspective nietzschéenne essentiellement négative, ce qu'il y a de positif dans la recherche du vrai et de l'enquête. Ce serait bien plus qu'une histoire traditionnelle des sciences à la manière positiviste, et bien plus qu'une histoire seulement « sociale » de la vérité dans le style de celles auxquelles nous ont habitués les sociologues des sciences (voir Shapin 1991). C'est un travail qui reste largement ouvert. Mais ce n'est pas le projet que je voudrais suggérer ici. Je voudrais suggérer qu'on peut envisager un certain nombre de pratiques contemporaines de discours, dont les *fake news*, les discours conspirationnistes, et d'une manière générale la communication via les réseaux sociaux comme des pratiques non pas de vérité, mais de fausseté, qui s'inscrivent au sein d'un ensemble de dispositifs politiques visant à tromper et désinformer. Cette approche retient l'idée de Foucault selon laquelle ces pratiques sont relativement définies et ont le plus souvent des fins de contrôle, mais rejette la conception subjectiviste et antiréaliste de la vérité et du savoir qui sous-tend ses analyses.

Jeux et régimes de fausseté

Pour adopter cette perspective, il faut d'abord rejeter l'idée foucauldienne selon laquelle il n'y a ni vérité ni fausseté objectives, et son assimilation implicite de la vérité au dire-vrai, à la véridiction ou au parler vrai (voir Engel 2011, Bouveresse 2017). Si l'on écarte cette confusion entre, d'une part, la propriété pour un énoncé ou discours d'être vrai ou faux et, d'autre part, l'assertion de l'énoncé et l'attitude que l'on adopte vis-à-vis de cette propriété,

³ Voir par exemple les cours sur la *biopolitique* et le *Gouvernement de soi*. Mais quand on lit ces textes, on peut se demander si ce n'est pas toujours la position radicale qui prévaut. Voir par exemple la leçon du 6 février 1980 du *Gouvernement des vivants*, où Foucault nous explique que derrière toute affirmation ou jugement, il y a une profession de foi ou un engagement : « Si c'est vrai je m'incline, je suis lié » et pas quelque chose qui soit la reconnaissance d'une vérité objective. « L'histoire archéologique que je vous propose [...] consisterait donc, non pas à admettre que le vrai, de plein droit et sans qu'on s'interroge là-dessus, a un pouvoir d'obligation et de contrainte sur les hommes, mais à déplacer l'accent du "c'est vrai" à la force qu'on lui prête. » (Foucault 2012)

⁴ C'est le projet de Bernard Williams (2002), et dans une certaine mesure celui de Claude Romano (2019).

ou, pour le dire plus simplement, entre vérité et véracité, il est parfaitement possible de lire ce que Foucault appelle « histoire de la vérité » comme une histoire de la véracité, et de comprendre ce qu'il appelle histoire des relations du sujet et de la vérité comme une histoire des attitudes de sincérité et d'insincérité et des modes corrélatifs du dire vrai. La *parrhêsia* n'est-elle pas ce qu'on appelle habituellement la franchise, et la confession et l'aveu ne sont-ils pas des pratiques à travers lesquelles la sincérité et l'insincérité se manifestent ? Dans une large mesure, c'est une histoire de ce type que Bernard Williams a esquissé dans *Vérité et véracité* (Williams 2002). Il y distingue trois grands types de « vertus de vérité » : celles de l'exactitude (dire le vrai avec la plus grande correspondance aux faits), celle de la sincérité (dire le vrai tel qu'on le pense) et celle de l'authenticité (avoir une attitude générale de dire le vrai). Il entreprend d'en faire la généalogie positive, en montrant comment ces vertus ont pu devenir des vertus sociales majeures, incarnées dans des figures historiques (comme Thucydide) ou littéraires (comme Rousseau). Parler ici de « vertus » implique que l'on accepte l'idée – largement aristotélicienne – que les individus ont acquis, puis développé diverses dispositions stables, qui ont pu devenir des excellences, et produire de bonnes pratiques, largement reconnues et partagées. Mais cette perspective arétique, qui inspire souvent ce qu'on appelle « épistémologie des vertus » dans la philosophie contemporaine (voir Zagzebski 1995 ; Baehr 2011 ; Engel 2019), n'est pas celle de Foucault. Quand il parle de pratiques de vérité, de technologies de vérité ou de procédures de véridiction, il ne désigne pas des attitudes et des dispositions individuelles plus ou moins constantes, mais des pratiques, socialement et historiquement déterminées. On pourrait penser de prime abord que « l'éthique de la vérité » des dernières œuvres de Foucault s'approche de cette perspective aléthique, mais elle est en fait très différente. Les vertus morales, dans le cadre aristotélicothomiste, sont acquises et cultivées en vue du bien, et les vertus intellectuelles en vue du vrai. C'est évidemment aux antipodes de la conception de l'éthique que Foucault dessine dans *Le souci de soi* et *l'usage des plaisirs*, qui ne passe pas par l'idée d'une relation de soi à soi qui serait de l'ordre du connaître. Foucault ne pense jamais en termes téléologiques ni moraux. Tout son projet d'une généalogie des pratiques de vérité vise au contraire à exclure tout ordre objectif du bien ou du vrai, et à montrer que, loin de régler nos pratiques et nos normes, nos conceptions de ces valeurs et de ces normes sont entièrement déterminées par ces pratiques elles-mêmes, que l'on doit pouvoir décrire en termes neutres et indépendants de toute normativité. La seule objectivité qu'ont les normes est d'être des techniques de contrôle des individus. Ce type de projet n'est pas propre à Foucault. Il est, dans des mesures diverses, commun à toute une école de sociologie française depuis Durkheim, Lévy-Bruhl, Mauss, dont l'héritage a été recueilli par Lévi-Strauss, Bourdieu et bien d'autres.⁵

⁵ Chez Lévy-Bruhl, le projet d'une réduction de la morale à la « science des mœurs » était clair ; chez Mauss et Lévi-Strauss également. Bourdieu est plus hésitant. Boudon entend faire des valeurs un ordre objectif, mais le sociologue chez lui a du mal à les considérer comme entièrement objectives. Nathalie Heinich (2017), qui a repris brillamment ce projet récemment, cherche elle aussi à constituer une théorie des valeurs qui ne présuppose pas la réalité ontologique des valeurs et des normes. Je ne suis pas sûr qu'elle parvienne à décrire, dans un vocabulaire non normatif, l'émergence de la normativité, mais elle est, de tous les sociologues de l'école française, celle qui est la plus consciente de ces questions. Il me semble qu'il vaut mieux repartir sur les bases de Dupréel (1939) et des sociologues des valeurs, qui partaient d'un réalisme axiologique. Foucault, à mon sens, n'a fait que radicaliser le positivisme français en matière axiologique.

On pourrait se risquer à envisager, en s'inspirant des analyses de Foucault sur les divers modes de véridiction, une sorte d'histoire de la fausseté et des pratiques du faux, parallèle à son projet d'une « histoire de la vérité ». Cette histoire de la fausseté examinerait à la fois la manière dont on a conçu le dire-faux, le mensonge et l'insincérité des temps homériques à la production contemporaine de *fake news*. Il y a une histoire du mensonge, à la fois au sens des manières dont on a pu dissimuler ses pensées dans le discours et dans les actions et au sens d'une histoire des conceptions, dont des livres comme ceux de Castiglione et Gracian sur les pratiques des hommes de cour font peut être partie. Alain Dewerpe (1995) a proposé une remarquable histoire de l'espionnage et des pratiques contemporaines du secret. Il y a des histoires des brigands, de la police et du renseignement, et le chapitre contemporain d'internet offre un terrain de choix. Foucault esquissa une vie des hommes infâmes, sur le modèle de *l'histoire de l'infamie* de Borges. Un Foucault contemporain pourrait s'atteler à la tâche de décrire, au fil de l'histoire, des pratiques de secret, de mensonge, de tricherie, d'insincérité dans tous les domaines, de la littérature à la politique et au journalisme. Mais pas plus qu'on ne peut produire, sur le mode nominaliste que Foucault rêvait, une histoire des multiples manières de dire le vrai sans présupposer qu'il existe quelque chose, la vérité, qui soit commun à tous ces discours, on ne peut produire une histoire des multiples manières de dire le faux et de dissimuler le vrai sans présupposer qu'il existe quelque chose, le vrai, qu'elles violent. Le défaut de la stratégie nominaliste qui voudrait qu'on puisse faire abstraction de l'existence d'une propriété commune à toutes les propositions et discours vrais se révèle encore mieux quand on considère les discours faux ou trompeurs : comment serait-il possible de désigner ces discours comme faux ou trompeurs s'il n'existait pas une propriété objective, le vrai, auxquels ils font défaut ? Faudrait-il, chaque fois qu'un menteur est pris la main dans le sac, accepter qu'il nous dise « sa » vérité, et admettre qu'il n'a produit que sa propre forme, locale et particulière, de falsification ? On ne voit pas, dans le cas du mensonge et de la tromperie, comment on pourrait éviter de se référer à un standard objectif de vérité. Sans quoi comment pourrions-nous détecter les menteurs et les trompeurs et les blâmer ? Évidemment, une société de brigands et d'escrocs a tout intérêt à être relativiste et pirandellienne. Mais comme on le sait, même les voleurs respectent la vérité.

Il faut donc, si l'on entend poursuivre le projet d'une généalogie de la vérité et de la véracité, et en particulier du mensonge et de la tromperie, rejeter les prémisses de Foucault. À l'instar de Williams, il faut admettre que toute société qui doit produire, transmettre et partager de l'information, doit s'appuyer sur un triangle croyance-vérité-assertion qui forme la base d'un système de communication : on croit vraies certaines choses, que l'on affirme, et que l'on transmet (voir Engel et Rorty 2005 ; Engel 2019: 85 sq). La production et la transmission d'information peut se faire plus ou moins bien, et les agents peuvent développer de plus ou moins bonnes dispositions collectives, vertueuses quand elles sont bonnes et fonctionnent bien, vicieuses quand elles sont mauvaises et dysfonctionnent. Vertus et vices épistémiques sont à la fois des propriétés fonctionnelles du système et des propriétés normatives des ensembles d'actions de ses acteurs. Il y a des vices et des vertus des individus, basés sur leurs dispositions cognitives, et des vices et vertus des institutions au sein desquelles ils agissent⁶. Exactitude, véracité et authenticité sont des propriétés vertueuses du système de

⁶ J'ai essayé de préciser ce cadre dans Engel (2019).

communication, et mensonge, fausseté, tromperie sont des propriétés vicieuses de ce système, auxquelles on peut ajouter des propriétés de niveau supérieur supposant des attitudes plus complexes des agents, telles que l'indifférence à la vérité. Mais ce ne sont évidemment pas des propriétés constantes et stables. Elles ont une histoire, et peuvent varier. C'est ici qu'on peut adopter l'idée foucaldienne de « régimes » de vérité en parlant de régimes de fausseté et de tromperie, pour désigner des configurations sociales et historiques dans lesquelles un système produit plus de fausseté que de vérité et plus d'ignorance que de connaissance. Une institution éducative ou un système judiciaire, par exemple, peuvent dysfonctionner, à tel moment et dans telle ou telle configuration historique. Mais s'ils dysfonctionnent, c'est parce qu'ils manquent à produire des propriétés objectives, telles que la vérité et le savoir, et non pas parce qu'ils exemplifient un régime de vérité qui ne serait qu'un système de véridiction.

L'âge de la foutaise et ses politiques

Le mensonge et l'art de la tromperie font partie de la vie publique depuis des siècles. Les techniques de leurre, de ruse, de dissimulation, de production de fausses nouvelles, de propagande et de bourrage de crâne font partie de la panoplie ordinaire des chasseurs, des militaires, des hommes politiques, quel que soit le régime politique. L'espionnage, l'univers du renseignement et de la police ont développé les techniques du secret. Les voleurs, les escrocs, les brigands et les *mafiosi* celles des activités occultes, les résistants et les *guerilleros* celles de la clandestinité. Les pratiques du commerce, de l'industrie et de la publicité, ne peuvent se concevoir indépendamment de celles de la tromperie. Une histoire du mensonge et des multiples pratiques de fausseté serait si vaste qu'elle incorporerait peut être l'ensemble des activités humaines, et peut être animales, si l'on admet que les comportements « machiavéliens » chez les primates sont des ancêtres de nos formes de mensonge. Elle devrait inclure aussi la littérature, de l'*Odyssée* et des *Métamorphoses* d'Ovide à John Le Carré, en passant par Laclos. Elle supposerait aussi que l'on puisse avoir des définitions au moins opératoires du mensonge et des diverses formes de tromperie, ce qui ne serait pas moins difficile que d'entreprendre, à l'instar de Foucault, une histoire de la vérité. On se contentera ici seulement d'envisager un aspect très local, mais significatif, de cette histoire : la production massive de ce qu'on appelle le *bullshit*, ou la foutaise dans notre univers informationnel contemporain.

La production de rumeurs et de bobards, y compris sous forme systématique, n'a pas attendu l'âge des media de masse et d'internet. Mais tout le monde s'accorde pour dire que l'ère d'internet et l'avènement des réseaux sociaux n'ont pas constitué uniquement un changement d'échelle dans la communication et la transmission d'information, mais aussi un changement dans les pratiques et les attitudes même. Si l'on reprend la taxinomie des vertus de vérité de Williams, en se concentrant sur celles d'exactitude [ajouter une virgule ?] de véricité, on peut diagnostiquer dans l'univers de la communication publique et politique contemporain, un effondrement, à la fois au plan fonctionnel et au plan des attitudes de la vérité et de la véricité. Sur le plan fonctionnel, qui n'est que celui de la quantité de vérités que sont supposées produire des institutions telles que la science, l'université, la justice, la presse,

les media et aujourd'hui l'internet⁷, il est clair que tout en produisant et transmettant bien plus de vérités et de connaissances que par le passé, ces institutions dysfonctionnent par le nombre de faussetés, d'erreurs et de *fake news* qu'elles diffusent. La production de *fake news*, et les conditions dans lesquelles elle s'opère, possèdent un certain nombre de caractéristiques de ce que l'on peut appeler une « crise de la déférence »⁸ que manifestent la plupart des usages d'internet et des réseaux sociaux, et qui ont été souvent analysées. Si l'on part de l'idée, qui est celle de Williams, mais qui était également présente chez Davidson et Lewis, selon laquelle la communication humaine n'est pas possible s'il n'existe pas une convention ou un présupposé général selon lequel les gens communiquent pour affirmer des vérités, et selon lequel l'assertion est un acte de langage qui suppose que le locuteur soit en mesure de donner des raisons et des justifications ce que qu'il asserte, force est de constater que cette convention et ces présupposés sont profondément menacés, voire s'effondrent, dans la communication par internet. Les sources d'information sont si nombreuses, si difficilement vérifiables, qu'il y a une sorte de contradiction entre l'accessibilité absolue des données disponibles et l'impossibilité de les contrôler. Certes, c'est la situation ordinaire du témoignage dans les échanges communicationnels usuels, mais internet est bien plus qu'une extrapolation exponentielle de ces échanges : il modifie notre rapport à l'assertion, à la justification des énoncés, et en définitive au savoir et à la vérité. La production usuelle d'information et d'assertion suppose que quiconque dit quelque chose sur le mode assertif – et non pas ironique, par jeu ou par indifférence – est supposé se représenter comme disant quelque chose de vrai et de justifié, et s'engager vis à vis de ses assertions. Mais cette règle de base s'effrite sur internet : non seulement la quantité d'informations et de sources possibles est si vaste qu'on ne peut plus repérer – du moins individuellement – en quoi elles sont fiables et justifiées, mais qu'on ne peut plus avoir confiance en elles. Non seulement les experts, ou au sens large ceux qui dans le journalisme traditionnel, contrôlaient les sources et les modalités de l'information, mais aussi dans le domaine universitaire et scientifique, deviennent douteux, mais de plus l'ensemble de la culture internet de l'« innovation », pour laquelle toute innovation technologique vaut progrès et validation automatique, encourage à se méfier d'eux. L'internaute croit, du fait de son accès à quantité d'informations, qu'il est aussi expert que les experts traditionnels (par exemple son médecin ou son professeur), mais aussi qu'il est, à bien des égards, meilleur, ou en tout cas qu'il peut corriger et mettre en question ce qu'affirme l'expert. La disponibilité, en quasi libre-service, ou du moins l'illusion de cette disponibilité, donne aussi aux utilisateurs d'internet l'illusion qu'ils n'ont pas besoin de justifier, ou d'attendre des justifications, de ces informations, puisque tant d'autres les partagent. Et si elles sont partagées si largement, n'est-ce pas parce qu'elles sont, au moins la plupart du temps, vraies et fiables ? On a beaucoup commenté les effets négatifs de cette accessibilité – les théories conspirationnistes deviennent bien plus crédibles – tout comme leurs effets positifs –, la soi-disant démocratie d'internet et la sagesse des foules ainsi décuplée.⁹

⁷ J'identifie pour l'essentiel la perspective fonctionnelle à celle de ce que Goldman (1999) appelle la perspective « véritéiste » : une institution est vertueuse et fonctionne bien si elle maximise le nombre de vérités qu'elle produit.

⁸ J'emprunte cette expression à Diego Marconi (2018).

⁹ Voir, dans ce numéro, notamment les articles de J. B. Guillon et de Michael Lynch.

Tous ces effets font partie de ce qu'on appelle souvent la « post-vérité ». Mais ce terme est ambigu et trop vague, et on le laissera ici de côté. L'un de ses aspects est ce qu'on peut appeler, outre une crise de la déférence, une crise de l'assertion. Celle-ci recouvre un phénomène plus large que ceux qui sont nés avec internet, mais lui est étroitement lié. C'est le fait que dans un nombre croissant de contextes, y compris ceux dans lesquels on est supposé transmettre et énoncer des informations vraies à travers des assertions et des affirmations, on ne se soucie ni de la vérité ni de la justification de ce que l'on dit. Si l'on admet que la norme de l'assertion, dans la conversation courante, est la vérité, et sans doute même la connaissance (à quel qu'un qui affirme quelque chose on est normalement en droit de demander : « Comment le savez-vous ? » ou au moins « croyez-vous que c'est vrai ? » faute de quoi son énoncé sera considéré comme ironique, métaphorique ou non sérieux), on doit constater qu'il y a un usage de l'assertion, dans un certain nombre de discours publics contemporains, qui s'écarte de plus en plus de cette norme. Ce ne sont pas simplement, comme par le passé, les types de discours balisés qui relèvent de l'ironie, de la métaphore ou de divers usages fictionnels, mais ceux, plus radicaux, où il ne s'agit plus de *dire* quoi que ce soit dont on puisse répondre, en termes de vérité et de justification. Le bavardage, le badinage, le commérage, la conversation de café du commerce ou de salon, sont des usages non assertifs du discours, et ils ne sont pas neufs. Ils sont classiquement associés à la propagande, à la publicité, au marketing, où l'important n'est pas ce que l'on dit, mais l'effet de ce que l'on dit, quoi qu'on dise. Ce qui est (relativement) neuf, en revanche, est l'emploi de ce type de discours de manière étendue dans toutes sortes de contextes où l'on attendrait des assertions, comme le journalisme et le discours politique. C'est ce discours que le philosophe Harry Frankfurt, dans un article de 1982 qui est vite devenu un classique, a appelé le *bullshit* ou la foutaise (Frankfurt 2005 [1982])¹⁰.

Selon Frankfurt, le *bullshit* est un type de discours qui a pour caractéristique principale de reposer sur des assertions sur lesquelles le locuteur – le *bullshitter* ou producteur de foutaise – ne s'engage pas, et dont il n'assume pas la responsabilité. Il dit, littéralement, n'importe quoi, ou dit « des conneries »¹¹, sans se soucier de ce que ce soit vrai ou justifié. Il ne s'agit pas simplement d'énoncés qui n'ont pas de sens, ou qui sont non pertinents dans le contexte de conversation, mais aussi d'énoncés qui relèvent d'une attitude, celle d'un mépris de la vérité et des faits. Frankfurt est très clair sur le fait que le *bullshitter* n'est pas un menteur : le menteur respecte la vérité, au moins au sens où il a besoin de la convention générale de communication qu'on affirme quelque chose qu'on présente comme vrai et qu'on a l'intention de faire croire vrai, alors que le producteur de foutaise n'a même pas ce souci. Il produit des assertions à vide, pour ainsi dire. Le *bullshit* n'est pas du mensonge, mais c'est une forme de tromperie et de fausseté qui repose sur un faire semblant ou une forme de simulation : le *bullshitter* peut miner l'assertion véridique, sans pour autant le faire sincèrement. Il peut aussi mentir, mais au sens où son mensonge est souvent *éhonté* (*bald face lie*) tel que ses auditeurs savent comme lui que ce qu'il dit est faux. Un exemple fameux de mensonge éhonté est la déclaration de Trump selon laquelle la foule à son intronisation était plus vaste qu'à celle

¹⁰ La traduction française par « connerie » est en partie insatisfaisante, pour des raisons que j'ai explicitées ailleurs.

d'Obama, alors que toutes les photos montraient le contraire. Dans un cas de ce type, le *bullshitter* exprime clairement son intention de ne pas dire la vérité, mais il n'a pas l'intention de tromper ou de faire croire quelque chose à des auditeurs : au contraire, il sait parfaitement qu'ils savent qu'il ment. Les motifs du *bullshitter* peuvent varier : il peut chercher à influencer ses auditeurs, à leur imposer son autorité, mais aussi se dégager simplement de toute obligation de justifier ses assertions¹². Au mépris pour la vérité est souvent associée l'emphase, l'hyperbole, la vantardise, qui consiste à grossir ou minimiser les faits, ou à parler de manière volontairement vague. Ici c'est la vertu d'exactitude qui est violée.

La définition de la foutaise est complexe, et je ne la poursuivrai pas ici. Elle peut qualifier des énoncés individuels, des discours ou des types de discours. Contrairement à ce que certaines définitions suggèrent, le *bullshit* n'est pas le fait de produire et transmettre des énoncés faux, indéterminés ou absurdes, même si le *bullshitting* conduit la plupart du temps à produire de tels énoncés en quantité industrielle.¹³ La foutaise ne peut être totalement caractérisée en termes sémantiques, car il n'y a pas de critère strictement sémantique, marqué par des conventions linguistiques, de ce qu'est une assertion sincère. C'est pourquoi la foutaise, comme déficit de sincérité repose avant tout sur des attitudes, qui sont le propre de certaines personnes et caractères qui se targuent d'afficher une absence complète de respect de la vérité. On pourrait multiplier les exemples de déclarations de foutaise dans la presse, la publicité, et citer nombre de personnages, littéraires, publics ou politiques, du *confidence man* de Melville à Mussolini et Donald Trump, en passant par Phileas Barnum et un certain nombre de grotesques d'hier et d'aujourd'hui¹⁴. Souvent aussi, le *bullshitting* est associé à la prétention et à la vanité : on prétend en savoir plus qu'on ne sait. Mais le noyau de la foutaise est clair : c'est un type de discours fondé sur l'attitude de mépris intentionnel et systématique de la vérité par lequel ceux qui adoptent cette attitude ne s'engagent pas vis-à-vis de leurs assertions et pour différents motifs refusent d'en endosser la responsabilité.

Ainsi décrit, le phénomène n'a rien de spécialement nouveau. Il est consubstantiel à un certain type de discours politique, à un certain type de bavardage journalistique et médiatique, à une certaine sorte de littérature ou de type de conversation qui existe au moins depuis qu'existe la communication de masse. En quoi y aurait-il un régime spécifique de fausseté associé à la production de foutaise ? En ceci que tout un ensemble de conditions, la plupart produites par l'usage d'internet et des réseaux sociaux, conduisent les individus à ne plus assumer leurs assertions et à se tenir responsables de ce qu'ils disent. On a dit de Trump qu'il mentait régulièrement et que son discours était celui du mensonge systématique. Mais c'est bien plus un discours de foutaise, au sens où il viole sans cesse les conditions de l'assertion et du mensonge même. Une statistique a pu montrer qu'il proférait près de cinq mensonges par jour sur *twitter* en même temps que seulement 36 % de ses auditeurs lui faisaient confiance.

¹² En ce sens, contrairement à ce que soutient Frankfurt, la foutaise est compatible avec le mensonge, et n'implique pas nécessairement l'intention de tromper ou de dissimuler ses objectifs. Voir Stokke (2018).

¹³ Pour ce genre de définition, voir Pennycook (2015). Dieguez (2018) propose une analyse de type psychologique, fondée sur les biais, mais il laisse largement de côté l'attitude et les dispositions propres au *bullshit*.

¹⁴ Une expression de foutaise caractéristique : « Diego Maradona, tout drogué, imbécile et incontrôlable qu'il soit, a plus réuni de monde autour de lui que Platon, Kant, Einstein, Gandhi et Mandela » (*Le Point*, 17 novembre 2017).

Cela veut dire que personne ne prend ses assertions pour des assertions, ce qui est la caractéristique même de la production de foutaise. J'ai déjà indiqué plus haut en quoi la masse énorme des informations, leur apparente disponibilité et l'aisance avec laquelle on peut les transmettre, menacent la norme de l'assertion. Mais elles menacent aussi la pratique même de l'assertion. Considérons, par exemple, la pratique, courante sur *twitter*, du *retweet* : un internaute voit passer une nouvelle, une déclaration ou une histoire sur internet. Il peut ne pas la lire, ou la lire très vite ou partiellement. Mais jugeant qu'elle vaut la peine, parce qu'elle est intéressante, amusante ou offensante, d'être retransmise ; il la *retweete*, ou la relaie, mais sans assumer sa responsabilité. Le sens de cet acte est simple : on transmet, mais sans s'engager à dire si c'est vrai ou faux. Un *retweet* n'est même pas une pseudo-assertion, c'est une non-assertion. Un autre signe de cet effondrement des normes de l'assertion est la manière dont les hommes politiques, mais pas seulement eux, sont en mesure, une fois qu'ils ont énoncé quelque chose, de le rétracter, de dire quelque chose qui le contredit ou de prétendre ne pas l'avoir dit : ils ont dit quelque chose, mais ne l'ont pas dit. Ici la foutaise est liée étroitement à la perte de confiance dans l'information qui affecte l'usage des médias contemporains : l'information est si variée, venant de sources si différentes, que des individus isolés n'ont plus aucune possibilité de la vérifier, et qu'une suspicion systématique accompagne toute production, même apparemment fiable.

On peut donc risquer qu'un régime de vérité – ou plus exactement de fausseté – dominé par la production de foutaise intervient quand les conditions suivantes sont présentes :

- (i) Une expansion inédite du flux de l'information et de certains types de technologie, qui rend obsolète les formes précédentes.
- (ii) Une dérégulation des flux (plus de gardes fous, de contrôles, de mémoire).
- (iii) La présence des sources classiques de haine : antisémitisme, racisme.
- (iv) Un type inédit de pratiques dont les noms viennent tous du régime américain: *trolling*, *hashtag poisoning*, *hacking*, *fake news*.
- (v) L'existence d'agents spécifiques qui produisent la politique de la foutaise : médias, hommes politiques, officines militaires de renseignement et de production de désinformation et de propagande.

Les historiens du journalisme et des médias ont observé, dans le passé, des phénomènes de ce genre au moment de l'apparition de la presse de masse, de la radio et de la télévision. Le *bullshit* entretient des liens clairs non seulement avec la propagande classique mais avec la publicité, où personne ne croit à ce qui est dit, mais qui influence néanmoins les comportements (voir Colon 2019 ; Marlin 2013). On pourrait le traiter comme une extension inédite de la publicité ; mais ce serait manquer la nouveauté du phénomène : il intervient dans un univers où la confiance dans les sources et en l'autorité de ceux qui les contrôlent s'est effondrée, et où les règles usuelles de l'assertion ont cessé d'opérer.

Ces observations restent très générales. Il y a à ce jour encore peu de travaux sociologiques permettant d'établir des régularités de comportement et d'attitudes qu'on pourrait associer à la

production de foutaise¹⁵. Cependant, il semble indéniable qu'on peut parler d'un régime de vérité contemporain dans lequel le dire vrai perd progressivement sa signification.

La démocratie, dit-on souvent, ne peut se passer de faits, à partir desquels tout argument et toute décision doit se former et s'évaluer. Elle a besoin aussi de mécanismes d'assertion et de prise de parole, sans lesquels l'information et la délibération ne peuvent prendre place. On a souvent dit que le mensonge, individuel ou organisé, menace les conditions ordinaires de la démocratie. La foutaise n'est pas le mensonge, et elle ne menace pas la vérité de la même manière. Mais elle pourrait bien constituer une menace pire encore que le mensonge.

Pascal Engel
(EHESS)

Références

- Belin, D. (2019) *Propagande, la manipulation de masse dans le monde contemporain*, Paris : Belin.
- Bouveresse, J. (2017) *Nietzsche contre Foucault*, Marseille : Agone.
- Dewerpe, A. (1995) *Espion*, Paris : Gallimard.
- Diéguez, S. (2018) *Total bullshit*, Paris : PUF
- Dupréel, E. (1939) *Esquisse d'une philosophie des valeurs*, Paris : Alcan.
- Engel P. (2017) « Alain Dewerpe et l'histoire dormante du secret », Cahiers du CRH, EHESS, (en ligne: <https://journals.openedition.org/acrh/7996>)
- Engel, P. (2019) *Les vices du savoir*, Marseille : Agone.
- Foucault, M. (1971) *L'ordre du discours*, Paris : Gallimard.
- Foucault, M. 2009 *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*. Cours au Collège de France (1983-1984), éd. F. Gros, Paris : Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (2011) « Œdipe roi ou l'invention de la vérité judiciaire », *Revue Esprit* [réf. incomplète]
- Foucault, M. (2012) *Du gouvernement des vivants*. Cours au Collège de France (1979-1980), Paris : Gallimard/Seuil.
- Frankfurt, H. (2005 [1982]) *De l'art de dire des conneries (On Bullshit)*, traduit de l'anglais par Didier Sénécal, Paris : 10/18.
- Goldman, A. (1999) *Knowledge in a social world*, Oxford : Oxford University Press.
- Gros, F. (1999) « Une philosophie de la vérité », Introduction à Michel Foucault, *Philosophie*, Paris, Folio/Gallimard.
- Heinich, N. (2017) *Des valeurs*, Paris : Gallimard.
- Jerrim J. et Sure, N (2010) « Young men score highest on bullshit calculator » (en ligne: <https://www.ucl.ac.uk/news/2019/apr/young-men-score-highest-bullshit-calculator>)
- Marconi, D., Condello A., Andina T. (dir.) (2019), *Post-Truth, Philosophy and Law*, Londres, Routledge.
- Marlin, R. (2013) *Propaganda and the Ethics of Persuasion*, Peterborough, ON : Broadview Press.

¹⁵ Cf cependant Whakeham 2017 John Jerrim and Nikki Shure 2018, qui soutiennent que les jeunes gens "posh" ont plus de chances de raconter des craques que ceux de milieu modestes et les filles. Le problème est que toutes ces études partent de caractérisations très variées du bullshit.

Pennycook, G *et alii* (2015) « On the reception and detection of pseudo profound bullshit », *Judgment and Decision Making*, vol. 10, n° 6, novembre 2015, pp. 549–5

Romano, C. (2019) *Etre soi même*, Paris : Gallimard.

Shapin, S. (2014 [1991]) *Une histoire sociale de la vérité*, traduit de l'anglais par Samuel Coavoux et Alcime Steiger, Paris : La Découverte.

Strokke, A. (2018) *Lying and Deception*, Oxford : Oxford University Press.

Taylor, C. (1996) « Foucault on Freedom and truth », *Studies in Humanities and Social Sciences*. vol. II, n° 2 : 3-30.

Wakeham, J. (2017) « Bullshit as a Problem of Social Epistemology », *Sociological Theory* 35 (1) :15-38.

Williams, B. (2007 [2003]) *Vérité et véracité*, traduit de l'anglais par Jean Lelaidier, Paris : Gallimard.