

HISTOIRE DE LA VÉRITÉ ET GÉNÉALOGIE DE L'AUTORITÉ

par Gérard LECLERC

RÉSUMÉ

L'article examine les conceptions de Foucault concernant l'histoire de la vérité, ainsi que les rapports entre la volonté de savoir, la volonté de vérité et les formes du pouvoir. Il rappelle comment les notions nietzschéennes de volonté de vérité et de volonté de puissance font place dans son œuvre à la volonté de savoir comme instrument des rapports de domination. On examine ensuite comment la notion d'autorité, entendue à la fois au sens institutionnel et au sens discursif, peut permettre une sociologisation des approches traditionnelles de la vérité, élaborées par les philosophes. Comment la visée de vérité du discours s'est-elle combinée historiquement avec la volonté de savoir des institutions ? Y a-t-il différents régimes de vérité, liés à des modalités de discours différentes, mais aussi à des formes d'autorité institutionnelle ? Est-il possible de construire une généalogie des figures de l'autorité discursive ?

Mots clés : Vérité, Discours, Pouvoir, Autorité, Crédibilité.

SUMMARY

The paper examines Foucaultian views about the history of truth, as well as the relationships between the will to truth and the different forms of power. It reminds how Nietzsche's conceptions about the will to truth and the will to power are replaced in Foucault's work by the will to truth as a means of power relationships. The paper looks furthermore at the possibility of using the notion of authority, understood both in the institutional and in the discursive sense, as a tool for a sociologization of traditional approaches to truth, constructed by philosophers. How did the pursuit of truth historically combine with the will to knowledge belonging to the institutions ? Are there different regimes of truth, tied to different discursive modalities, as well as to institutional forms of authority ? Is it possible to construct a genealogy of figures of discursive authority ?

Key words : Truth/Truth-claim, Discourse, Power, Authority/Authorship, Trustworthiness.

Dans ses derniers travaux, Michel Foucault a présenté le concept de vérité, et son caractère historique, comme le fil conducteur plus ou moins secret, plus ou moins conscient, qui courait à travers toute son œuvre. Ce qui pose la question de savoir comment il est possible de parler d'une « histoire de la vérité ». La vérité n'est-elle pas un concept transhistorique, universel, désignant un rapport d'adéquation entre le discours et la réalité, entre les mots et les choses ? Parler d'histoire de la vérité, n'est-ce pas mettre en question le concept même de vérité, mettre en doute sa possibilité et sa légitimité ? N'est-ce pas apparaître comme un sceptique ou comme un nihiliste ? Et ne peut-on pas appliquer ce dernier terme à la pensée de Foucault, même si ce dernier ne revendiqua pas toujours haut et fort ce qualificatif nietzschéen ? Il est possible, je crois, d'affirmer que la vision philosophique de la vérité qui court en filigrane dans l'œuvre de Michel Foucault est celle qu'on désigne ordinairement sous l'étiquette du relativisme, et même, plus précisément, de l'historicisme. Si la vérité a une histoire, cela veut dire qu'elle est historicisable, qu'elle relève d'une approche non seulement *historique*, mais *historiciste*. Il n'y a pas de Vérité en soi, pas de Vérité absolue. Il n'y a que des Vérités, des figures historiques de la Vérité, qui se dévoilent au long des périodes culturelles, dans des contextes sociologiques et politiques variés.

I. — L'HISTOIRE DE LA VÉRITÉ SELON MICHEL FOUCAULT

Ce n'est pas Foucault, mais Nietzsche, qui a inventé le concept d'*histoire de la vérité*. Il est bien connu que le créateur de l'« archéologie » a emprunté nombre de ses concepts et de ses problématiques au philosophe allemand. C'est le cas en particulier pour le concept nietzschéen de « volonté de puissance ». Certes, c'est plutôt le concept de « volonté de savoir » que l'on rencontre chez Foucault. Mais ces deux concepts sont liés, chez l'un et l'autre : volonté de puissance/volonté de vérité chez Nietzsche ; volonté de pouvoir/volonté de savoir chez le penseur français. Chez le premier, on trouve l'opposition entre savoir et puissance ; chez le second, celle entre vérité et pouvoir. Il nous faut donc, si nous voulons comprendre certains aspects de la pensée de Foucault, revenir à son inspiration nietzschéenne.

Pour Nietzsche, la vérité est une illusion construite, une élaboration consciente et mythifiante, mystificatrice, qui trouve son origine historique chez certains penseurs grecs. Les « sages » présocratiques pensaient encore dans l'univers du mythe, qui ignore la coupure entre la vérité et la fiction, entre le réel et l'illusoire, entre

la volonté et le savoir. La pensée grecque, à partir de Socrate et de Platon, opère, selon Nietzsche, un recouvrement de la volonté de puissance par le concept de vérité et par la recherche dialectique de l'opinion vraie. Cette entreprise philosophique sera ensuite assumée comme héritage par le christianisme et toute la pensée occidentale, du moins jusqu'à Nietzsche.

Dans le célèbre dialogue du « Gorgias », Platon met en scène, à travers l'affrontement discursif de Socrate et de Gorgias, puis surtout de Socrate et de Calliclès, l'opposition radicale entre deux éthiques et deux visions du monde : l'éthique aristocratique, fondée sur la valorisation du pouvoir, de la violence, du droit du plus fort, sur la « volonté de puissance », laquelle s'oppose à l'éthique « démocratique », philosophique (que prolongera dans une certaine mesure le christianisme), qui recherche, à travers le dialogue certes conflictuel, mais pacifique, la sagesse, le savoir, la vérité du discours. D'un côté, la primauté des rapports de force, la marginalisation de la parole ; de l'autre, la primauté du discours, le rejet de la violence comme argument suprême.

Chez Foucault, la volonté de puissance n'a pas été, comme le pense Nietzsche, recouverte par la volonté de vérité. C'est la volonté de savoir qui est l'instrument de la volonté du pouvoir. Le savoir est souvent élaboré dans la violence, et au sein de rapports de force. Mais la volonté de savoir s'appuie cependant sur la recherche de la vérité : la vérité n'est pas un concept purement mystificateur. Elle est le résultat visé par la volonté de puissance, ou mieux, par les relations de pouvoir qui se tissent dans la réalité sociale et politique. La vérité est une force sociale, une ressource politique, le but recherché par certains acteurs sociaux en vue d'une finalité pratique déterminée, qui est, en dernier ressort, la domination. Dans *Surveiller et punir* (p. 226-227), Foucault parle de « l'enquête comme recherche autoritaire d'une vérité », et il ajoute : « L'enquête [c'est] le pouvoir souverain s'arrogeant le droit d'établir le vrai par un certain nombre de techniques réglées » (p. 227). Dans plusieurs passages de cet ouvrage, l'auteur laisse entendre que la prison est l'une des sources historiques des sciences humaines (p. 312). Elle aurait été en quelque sorte le laboratoire de mise au point de diverses formes d'enquêtes, d'examen, donc de recherche d'une certaine forme de « vérité », fondées sur des relations de pouvoir très inégalitaires, totalement asymétriques. Les « sciences humaines », laisse alors entendre Foucault, sont des *technés*, des techniques d'imposition de pouvoir, sinon de violence, fondées sur un certain mode d'existence des savoirs, qui s'appliquent en l'occurrence à l'homme déviant, délinquant ou malade mental.

Ainsi semble-t-il exister chez le premier Foucault un lien intime entre le discours et le pouvoir, entre le savoir et la violence. La volonté de savoir est la volonté d'extraire la vérité, de la faire jaillir de ses sources, à partir de l'imposition de techniques du faire-parler, où les énonciateurs sont réduits au statut de victimes, d'objets, de sujets assujettis.

Quelques années plus tard, dans le premier volume de son *Histoire de la sexualité*, intitulé *La volonté de savoir* (1976), Foucault se demande ce qu'il en est de l'hypothèse, couramment formulée avant lui, selon laquelle l'histoire de la sexualité serait celle de sa répression, et donc, conjointement, de la répression du discours sur les choses sexuelles. Le philosophe affirme au contraire que l'histoire de la sexualité implique une histoire du discours sur le sexe, et une volonté de savoir, de connaître ce qu'il en est en ce domaine, volonté qui est celle des institutions de contrôle social, à commencer par l' glise chrétienne, et par ces premiers professionnels de l'aveu que furent les confesseurs. Cette volonté est d'abord celle d'un pouvoir, à travers celle d'un savoir ; et ce qui donc est premier et fondamental, ce n'est pas la volonté de vérité, mais la volonté de savoir. Plus précisément, la volonté de construire une discursivité sur le sexe, la « mise en discours » d'un objet, d'un problème, d'un domaine de la réalité humaine, qui est la sexualité. Au christianisme, et à sa technologie de l'aveu, nous devons en somme la fondation d'un discours totalitaire sur le sexe, qui aboutira à la moderne sexologie.

Le savoir de la sexologie n'est pas fait de « découvertes scientifiques » (sur la « sexualité humaine »), mais d'un système d'enquêtes et d'observations, une inquisition de plus en plus insistante, de plus en plus précise, sans cesse approfondie, sur les pratiques sexuelles, en particulier sur les pratiques « déviantes », celles qui s'écartent des normes définies par les institutions. Les données ainsi collectées, le savoir ainsi accumulé, et d'abord à travers l'aveu dans la confession auriculaire, supposent des techniques bien précises, de plus en plus élaborées, se perfectionnant au fil des siècles : mise en questions de « problèmes » et de domaines, constitution de l'interrogatoire, de l'examen, de la confiance, de l'observation comme techniques de recueil de l'information, etc.

La volonté de savoir ne vise pas à proprement parler, ou directement, la vérité : elle est *enquête*, collecte de données, mise en œuvre d'un pouvoir et d'une relation inégalitaire et asymétrique. Elle n'en aboutit pas moins à la production de discours *vrais* sur le sexe, à partir d'enquêtes qui supposent la volonté de faire parler les « sujets » de ce qui autrement resterait enfoui, secret, silencieux, opaque. L'enquête est, sinon découverte, du moins dévoilement de la vérité. On sait que le mot grec correspondant à la « vérité » est *alêtheia*,

terme que Heidegger a longuement commenté, et traduit par « découverte », ou par « dévoilement ». La « volonté de savoir » est donc d'une certaine manière la volonté de « faire dire la vérité », de la produire au sein d'une relation intersubjective qui est un rapport de force, un exercice de pouvoir, dont le résultat final est l'« assujettissement », la réduction de l'individu au statut de « sujet », c'est-à-dire d'être humain dominé, en même temps, sinon plus, que de « réflexivité consciente de soi ».

Mais pourquoi le pouvoir a-t-il besoin de savoir (la vérité) ? Pourquoi les institutions recherchent-elles le discours vrai, au lieu de se contenter du silence et du secret ? Pourquoi certains groupes traquent-ils la vérité ? Pourquoi la volonté de savoir l'emporte-t-elle sur l'ignorance, sur l'illusion, sur le mensonge ? Le pouvoir peut-il mentir (ne pas dire la vérité), tout en recherchant (à tout prix ?) la vérité ?

L'approche foucauldienne pose une autre série de questions. Qu'en est-il de la volonté de savoir concernant, non plus l'Homme (sciences de l'homme), mais la Nature ? L'enquête, dit Foucault (*Surveiller et punir*, p. 227), fonctionne aussi bien dans les sciences de la nature que dans les sciences de l'homme. Elle est une « pièce fondamentale pour la constitution des sciences empiriques ». Sous-entendu, semble-t-il, « de la nature ». De fait, qui pourrait nier que l'enquête, et cette forme d'enquête spécifique qu'est l'expérimentation, est au cœur des sciences de la nature modernes, depuis le xvii^e siècle ? La volonté de savoir est-elle encore, ici, un « assujettissement » ? La nature peut-elle être réduite au statut de « sujet » ? N'est-ce pas à ce statut passif et dominé qu'est désormais réduite « la Nature » ? N'est-ce pas le statut d'objet de l'instrumentalité humaine que « la Nature » acquiert dans les « sciences de la nature », telles du moins que les interprète Heidegger, l'un des maîtres de Foucault, pensant, en cela, suivre et interpréter le rêve cartésien (« devenir maîtres et possesseurs de la nature ») ? Foucault s'est intéressé, on le sait, presque exclusivement aux sciences dites humaines, aux savoirs appliqués à l'homme, c'est-à-dire à des énoncés dont le statut scientifique n'est pas de même type, pas aussi fermement établi en tout cas (en termes de rigueur épistémologique et de position institutionnelle), que celui des sciences de la nature.

Dans les sciences de l'homme, la volonté de savoir prend la forme de l'enquête comme « prélèvement », comme objectivation, dont Hegel nous a appris qu'elle était souvent aussi aliénation. Peut-on dire que le prélèvement en quoi consiste la collecte de données dans les sciences de la nature est une forme d'objectivation aliénante ? Peut-on comparer la relation asymétrique de l'enquêteur (sur le sexe, sur la délinquance, etc.) à celle de l'observateur-expérimentateur face

à la nature ? Si l'on peut admettre que le savoir recherché dans les sciences de la nature vise bien à la constitution d'une certaine forme de pouvoir, ce pouvoir de l'homme sur la nature est-il purement et simplement assimilable au pouvoir de l'homme sur l'homme, qui est en fait, toujours, le pouvoir de certains hommes sur d'autres hommes, de certains groupes sur d'autres groupes ?

Autre question : Qu'en est-il du destin social du savoir ainsi constitué, des données ainsi collectées, des connaissances ainsi accumulées ? Deviennent-elles un bien public, appropriable par la collectivité, ou restent-elles la propriété privée, le domaine relativement secret de certains groupes, de certaines institutions, de certaines professions ? Dans *La volonté de savoir*, Foucault semblait opposer le statut de savoir public de la sexologie occidentale comme *scientia sexualis*, au statut de technique initiatique et secret de *ars erotica* oriental. L'Occident serait-il voué, non seulement à la vérité, mais aussi à la publicité ? La culture occidentale ne serait-elle pas, depuis sa source grecque, caractérisée par la volonté de tout dire à tout le monde, autant que par la volonté de tout savoir ?

Cette question n'est pas sans lien avec la suivante : Que devient la volonté de savoir dans les derniers ouvrages de Foucault ? On sait que le projet initial d'une histoire de la sexualité, ou plutôt du discours occidental sur la connaissance du sexe (des autres, des déviants) est devenu – dans les deux premiers tomes de cette « histoire » interrompue, et qui sont, en même temps, les deux derniers livres de Foucault – une histoire de la production d'un autocontrôle sexuel, une histoire de la sagesse et de la production d'un soi éthique à travers le contrôle de soi de la sexualité grecque, puis gréco-romaine. S'il est bien question, dans les derniers cours de Foucault, de « recherche de la vérité », de discours de la vérité, elle prend la forme de la volonté de parler, de dire la vérité à tout prix, qui a le nom de *parresia*. Non plus la volonté des dominants de faire dire la vérité (leur vérité) par les dominés. Mais la volonté des dominés, ou des faibles et des inférieurs, de dire la vérité en face des puissants, de dire leur vérité aux dominants (par exemple Diogène le Cynique face à Alexandre le Grand). La vérité, dans ce contexte, ne semble plus le véhicule privilégié du pouvoir et de la violence, mais celui de la sagesse et de la libération de soi.

Dans la problématique antérieure de Foucault, il s'agissait de la volonté de savoir venant des puissants et prenant pour cible les faibles. Dire la vérité signifiait être amené à parler et à dire le vrai sous certaines formes de contrainte. Faire parler et faire dire la vérité était considéré comme l'une des stratégies du pouvoir et des puissants. C'est une telle problématique qui a guidé, dans une large mesure, mon travail d'autrefois sur *L'observation de l'homme* (Leclerc,

1979), cette généalogie typologie-archéologie des « enquêtes sociales ». C'est pourquoi le silence et le secret pouvaient apparaître comme une forme de « réponse » des faibles, une forme de pouvoir des dominés, leur façon à eux d'exprimer leur liberté. Mais le faire parler restait le privilège des forts : les faibles sont bien incapables de faire parler les forts, de leur faire dire la vérité. La vérité n'entretient pas de lien intime, encore moins de lien nécessaire, avec la liberté. La vérité n'est pas synonyme de liberté : elle n'est pas (toujours, nécessairement) instrument de libération, conquête de la liberté. La vérité apparaît ici comme une forme du pouvoir, de la servitude, un instrument d'assujettissement, d'asservissement.

Si le *silence* peut apparaître, dans cette optique, comme une stratégie possible des faibles et des dominés, n'en va-t-il pas de même du *mensonge* ? Si le but des puissants est de produire une vérité venue des dominés, le mensonge n'est-il pas une des ressources possibles des faibles ? Mais, sous l'impact des technologies de vérité que sont les enquêtes, les faibles ont-ils encore la possibilité, le pouvoir de mentir ? Les technologies de production de la vérité sur l'homme que sont, d'une certaine façon, les sciences humaines ne visent-elles pas à empêcher, à traquer le mensonge autant que le silence, à faire dire la vérité aux faibles ? (cf. ici encore, mon travail sur *L'observation de l'homme*, Le Seuil, 1979).

Avec les dernières recherches de Foucault sur la *parrhesia*, la liberté apparaît pourtant comme entretenant certains liens avec la vérité. *Parrhesia* signifie, dans l'une de ses traductions possibles, « liberté de parole », « liberté d'expression », « franc-parler » ? Dans son sens étymologique, *parrhesia* vient de *pan rhein*, qui veut dire « faire tout couler » : le terme signifie en quelque sorte « vider son sac », « tout dire », « ne rien cacher ». La *parrhesia* comme libre discours entretient un lien avec la dissidence : le *parrhesiaste* se lève contre le pouvoir de l'orthodoxie, contre les mensonges de la censure et de la propagande. La *parrhesia* consiste à dire courageusement la vérité aux puissants, au peuple, sur la place publique, en prenant des risques. La vérité, ici, n'est plus connotée négativement. Elle est certes encore prise dans des relations de pouvoir et d'inégalité ; mais celui qui parle n'est plus en position d'assujetti : il est un homme libre.

On peut donc entrevoir une évolution notable de la pensée de Foucault, entre le tome I de *l'Histoire de la sexualité*, intitulé *La volonté de savoir*, et les deux tomes suivants, qui portent sur le « gouvernement de soi » dans la sexualité et, plus généralement, dans la vie individuelle et sociale ; sur le « souci de soi », sur une certaine valorisation de l'éthique, de l'ascèse, du contrôle de soi, de la connaissance de soi, à travers l'exercice d'une sexualité certes libre,

mais non « débridée » et incontrôlée. Comme chez Socrate, le contrôle de soi dans la sexualité (*eros*) entretient, ainsi que le rappelle *Le Banquet*, un lien avec la connaissance de soi. Semble envisagée la possibilité d'un savoir de soi du sujet, non plus sous la forme de l'extorsion du vrai par l'enquête autoritaire, mais à travers un aveu qui n'est pas nécessairement produit par la torture physique ou morale : un aveu qui est en quelque sorte libre confession. Le confessionnal chrétien fut l'invention qui permit la première forme de cette autoproduction de la vérité par le sujet ; le divan de la psychanalyse en est l'héritier lointain.

Il a pu sembler, avant les toutes dernières années de la recherche foucauldienne, que l'histoire du sujet chez Foucault était celle d'un « assujettissement » progressif de l'individu, depuis la libre souveraineté de l'homme grec jusqu'à la constitution de l'individu en sujet/objet par les institutions du pouvoir moderne (asile, prison, etc.), et leurs *technés* que sont les sciences humaines (et sociales), à travers le parcours complexe que représente la lente constitution historique du sujet moderne, traversant les étapes du christianisme, et soumis à la mutation des Lumières. Une vision qui s'oppose sensiblement à celle de l'histoire du sujet telle que la dépeint Marcel Gauchet, plus wébérien que heideggérien, pour qui elle est la libération progressive du sujet individuel, hors de l'emprise originellement « totalitaire » de la religion, liée aux pouvoirs sociaux. Le « désenchantement du monde » signifie, de ce point de vue, la fin de la servitude religieuse, la naissance d'une liberté, sous la forme de la sécularisation, de la démocratie et de l'idéologie des droits de l'homme.

Est-il nécessaire de choisir entre ces deux perspectives, philosophiques et totalisantes toutes les deux, même si elles n'ont pas la même ampleur ou la même profondeur ? Je me bornerai, dans les pages qui suivent, à esquisser une histoire sociologique de la vérité. Une histoire des figures de la vérité institutionnelle et culturelle, à travers l'examen de ses garants successifs, de ses modes de production institutionnels et culturels, au long de l'histoire occidentale. Ma tâche sera facilitée par le fait que cette histoire de la vérité, largement inspirée du projet foucauldien, était l'une des dimensions fondamentales de mon *Histoire de l'autorité* (PUF, 1996).

II. — LA VISÉE DE VÉRITÉ

Le « désir de vérité » est-il, comme semblait le laisser entendre le Socrate de Platon, une propriété anthropologique individuelle, que le sage, ou le philosophe, s'efforcerait de mettre en œuvre, face aux

autres hommes, face aux ignorants et aux violents ? La visée de vérité est-elle une propriété du langage, ou de la conscience transcendantale, le *télos* anthropologique que semblait envisager Husserl ? Ou bien la volonté de vérité est-elle la caractéristique de certains groupes, de certaines époques culturelles, ainsi que Nietzsche, puis Foucault, semblèrent le penser ?

Je ne prendrai pas ici la posture du philosophe, mais celle du sociologue, accessoirement celle de l'historien. C'est dire que j'envisagerai non pas la *vérité* proprement dite, mais la *véridiction* comme activité sociale, institutionnelle et culturelle. La « volonté de dire le vrai » qu'est la véridiction n'est pas, de ce point de vue, une propriété individuelle. Quand je parle, je ne prétends pas seulement dire ma vérité, mais la vérité. L'universalité fait partie des caractéristiques essentielles de la visée de vérité. Ce que je dis est vrai non seulement pour moi, mais pour les autres. Aussi les autres sont-ils présents dès le départ dans le déroulement de la parole, de l'énonciation, du discours. La visée de vérité est indissociable d'une visée de crédibilité. Je prétends dire la vérité, et je m'attends à ce que la vérité de mon discours soit reconnue par les autres, par mes interlocuteurs. Il existe en somme une sorte de « contrat de vérité », qui relève à la fois d'une dimension anthropologique (le langage humain en tant que visant la vérité) et d'une dimension sociologique (les régimes institutionnels de la vérité).

La vérité concerne non seulement le « mode de production » individuel du discours, mais son « mode de circulation » et son « mode de consommation » par le groupe. La garantie, la certification sociale, culturelle, institutionnelle des discours est aussi importante que leur production : elle est nécessaire pour qu'ils acquièrent leur statut de discours vrais. On peut dire la vérité sans être entendu, sans être cru. Parce qu'on ne parle pas assez fort, parce qu'il y a un « bruit de fond » ; parce que la foule parle plus fort que l'orateur, ou bien parce qu'il n'est pas à la bonne place, et n'est pas visible de la foule...

La *véridiction* est socialement indissociable de la *crédibilité*. Prétendre dire la vérité, c'est prétendre être cru. Le problème « philosophique » de la vérité n'est guère dissociable du problème « sociologique » de l'autorité, c'est-à-dire de la revendication et de l'attribution de crédibilité. Si la revendication de vérité (ou du moins de crédibilité) peut être le fait de l'individu et de son discours, la reconnaissance de vérité – ou si l'on préfère, l'attribution de crédibilité à son discours, et d'autorité à sa personne – est le fait du groupe social. Si ce que la langue anglaise appelle le *truth-claim* est une donnée anthropologique – la véridiction comme propre de l'homme –, la production sociale de la vérité est une forme historique qui obéit à des règles changeantes, mais toujours présentes.

Il existe une offre et une demande de vérité, une vérité socialement et historiquement garantie, culturellement et institutionnellement assurée. La société, les individus demandent, sinon *la vérité*, du moins, *de la vérité*. La crédulité n'est que le cas-limite et la conséquence caricaturale de cette situation. Ce qui est bien plus significatif sociologiquement est le phénomène de la crédibilité du discours, de la recherche individuelle de crédibilité, et les différentes modalités sociales et historiques de l'autorité. Si le *truth-claim* est une « prétention à la vérité » qui trouve sa source dans l'individu, dans l'individualité quelconque, dans l'universalité anthropologique du langage, dans le *télos* du même discours humain, le *knowledge-claim* – que je traduirai par le terme « revendication de savoir » – relève de la sphère institutionnelle, de la dimension sociologique des régimes discursifs. Le « charisme », la « tradition », le poids des discours anciens, le degré exceptionnel de crédibilité attribué aux paroles de certains individus privilégiés, sont des réalités empiriques que Max Weber a le premier considérées comme relevant de la recherche sociologique.

Le *truth-claim*, la prétention de dire la vérité, la revendication de véracité est d'abord le fait de tout locuteur, de l'être humain en tant que porteur du langage. Mais cette prétention acquiert un poids supplémentaire quand elle est le fait du *témoin*, celui qui atteste avoir vu ou entendu, et qui l'affirme publiquement ou solennellement (par le serment ou la signature). Et elle change pour ainsi dire de nature quand elle s'appuie sur la possession d'un statut social, institutionnel, sur un pouvoir et sur la légitimité d'une autorité. Du *truth-claim* au *knowledge-claim*, il y a en somme le passage d'une prétention qui s'appuie sur l'essence même du langage et de la communication à une autre, qui relève de la sphère culturelle et politique. L'*autorité énonciative* est ainsi doublée d'une *autorité institutionnelle*. Ces deux formes d'autorité peuvent se compléter, se conjuguer. Mais elles peuvent aussi se dissocier, et se contredire. La vérité n'est pas le monopole du pouvoir ; la véridiction n'est peut-être pas le but premier des institutions. Qu'en est-il du mensonge officiel ? Qu'en est-il des illusions, surgissant spontanément peut-être de la conscience individuelle, mais savamment entretenues quelquefois par le groupe, ou par certains de ses représentants ?

On sait que Foucault, dans la dernière partie de sa vie, a laissé entendre, à plusieurs reprises, que ce qui avait été le centre de ses préoccupations philosophiques n'était pas autre chose que la question suivante : comment se fait-il que la vérité ait une histoire ? Il en vint à parler, non plus seulement de « régimes de discours » (ce qui rappelait le concept d'*épistémé* utilisé de façon insistante dans *Les mots et les choses*), mais de « régimes de vérité », ce qui va plus loin dans l'historicisation de l'univers discursif et introduit, entre les cul-

tures et entre les périodes historiques, un mode de discontinuité autrement profond. La notion de régime de vérité, surtout quand elle fonctionne au pluriel, implique en effet une pluralité historique, une discontinuité apparemment radicale, entre les différents modes de véridiction, entre les multiples façons dont les hommes ont visé et cherché à établir la vérité. C'est en ce sens que l'on a pu parler du relativisme et du nihilisme de Foucault. Mais plutôt que de se livrer au jeu relativement stérile des étiquettes, mieux vaut peut-être tenter d'y voir plus clair, non pas sur ce que notre auteur a écrit concernant la vérité, mais sur la vérité elle-même !

J'ai l'impression qu'il est possible de distinguer entre la reconnaissance d'une *visée universaliste du langage* et donc de l'essence anthropologique de la parole comme porteuse de vérité, et l'observation que je dirai historique et sociologique de la *relativité des modes de croyance*, de crédibilité des discours, de production des discours considérés comme vrais dans les différentes cultures et sociétés. En d'autres termes, il peut être utile de dissocier un certain universalisme (ou monisme) philosophique et une forme de relativisme (ou de nominalisme) sociologique, concernant la vérité et les discours, la vérité des discours. Dans les pages qui suivent, je serai, si l'on veut, relativiste et nihiliste, en constatant que la Vérité a été non seulement désignée, mais envisagée, recherchée, établie, selon des formes différentes selon les cultures et les périodes historiques. Les hommes en effet revendiquent des vérités concurrentes, contradictoires les unes par rapport aux autres, et qui perdent par conséquent une large part de leur crédibilité dans cette coexistence de revendications multiples. Mais je serai « platonicien » (ou sociologue ?) en constatant que tout se passe comme si les hommes ne pouvaient se passer de se référer à cet « idéal », à l'Idée de vérité, ou à cette visée de vérité.

Il faut, me semble-t-il, être à la fois sociologiquement réaliste et métaphysiquement nominaliste. Nominaliste sur le plan métaphysique : la Vérité en soi n'est qu'un nom, sa découverte ou sa possession une utopie irréalisable. Mais réaliste sur le plan historique et sociologique : les hommes, dans une société donnée, à un moment historique donné, croient à la Vérité. Que dis-je ? Ils possèdent des procédures bien établies, pour produire et conserver les discours qu'ils jugent vrais. Ces discours que, de l'extérieur, nous considérons non pas comme *vrais en soi*, mais seulement comme *tenus pour vrais* par eux, sont pour eux des discours *vrais*, purement et simplement. Ce qu'ils prétendent rechercher, ce dont ils revendiquent la possession, ce n'est pas « leur » vérité, mais « la » vérité. On le voit, le concept qui acquiert ainsi la centralité, ce n'est plus *la vérité*, mais *la croyance*. La croyance est *l'adhésion à un discours* (parole, texte) *tenu pour vrai*. Avec le concept de croyance, tous les types de discours

(religion, mythe, savoirs scientifiques, opinions collectives) sont ramenés à leur statut de supports de crédibilité, au statut d'énoncés visant la vérité, ou du moins la crédibilité, au statut uniforme et homogène de discours ayant un rapport problématique à la vérité. Tous les discours sont analysés en termes de crédibilité, et non plus de foi, de savoir, de raison, de fiction, d'illusion...

Faut-il alors parler de « régimes de croyance », et non pas de régimes de vérité ? Appelons cependant *régimes de vérité* les procédures sociales, symboliques, institutionnalisées, ritualisées, par lesquelles la vérité est établie : les modes variés à travers lesquels le discours (considéré comme) vrai est produit, diffusé, utilisé dans et par une société. Implicitement, dans cette définition, la vérité concerne les discours collectifs, publics ; la vérité est chose collective, institutionnelle, culturelle : elle concerne la religion, la culture lettrée, la philosophie, la science, etc. Elle exclut par conséquent la sphère des simples opinions, des discours privés, des vérités en quelque sorte particulières et individuelles. Elle concerne la croyance collective, non la croyance personnelle. *L'histoire de la vérité* est donc, dans cette optique, en fait une *histoire de l'autorité*.

L'histoire de l'autorité n'est à proprement parler ni nominaliste, ni idéaliste ; non plus qu'elle n'est nihiliste ou métaphysique. Elle est une analyse historique et sociologique des discours collectifs (culturels) en tant qu'ils sont légitimes, fondés sur des bases institutionnelles, et gouvernés par le *télos* de la vérité, c'est-à-dire en tant qu'ils sont des *croyances* vécues sur le mode de la *conviction*, du *savoir*, de la *recherche*, bref différents *modes de prétention à la possession de la vérité*. La croyance se réfère à une vérité qui peut être appréhendée comme *Révélation* dans l'univers discursif de la religion, comme *dialectique* dans l'univers discursif de la philosophie, comme *expérimentation*, ou comme *logique* hypothético-déductive dans l'univers discursif de la science moderne, etc.

L'historien-philosophe (le généalogiste) peut à bon droit s'interroger sur la prétention des individus et des groupes à posséder, à travers leurs institutions, la manifestation effective de la vérité. Le sociologue se bornera à observer et analyser :

- 1 / la façon dont chaque culture, à un moment donné, ordonne, hiérarchise les types majeurs de discours et contrôle leur circulation ;
- 2 / la façon dont chaque régime d'énonciation émet une prétention à l'universalité, revendique une valeur universelle pour les discours qu'elle valorise : religion universaliste garantie par une Église « catholique », savoir scientifique occidental garanti par la communauté internationale des chercheurs, etc.

Comment réussir à appréhender le décalage qui peut exister – qui existe souvent, peut-être toujours – entre la crédibilité apparente d'un discours donné, et sa fausseté, telle qu'elle sera éventuellement établie quelque temps tard, ou jugée à une époque ultérieure ? Il nous est bien difficile – sauf à pratiquer le doute critique, la suspension de jugement, l'*epoché* husserlienne, etc. – de nous déprendre de l'adhésion, de la « crédulité » dont chacun d'entre nous fait preuve à l'égard de tel ou tel discours dans notre société, à notre époque. Comment créer une distance entre les discours auxquels nous adhérons – parce que nous les croyons vrais – et nous-mêmes, sujets énonciateurs, mais aussi consommateurs naïfs et crédules des discours dominants ?

Ce n'est qu'en assumant l'attitude et la posture de l'historien, en observant rétrospectivement les discours passés, anciens, ceux auxquels ont adhéré nos ancêtres ou nos prédécesseurs, que nous pouvons comprendre ce que sont la crédibilité et la « crédulité », par opposition à l'hypothétique *vérité authentique*. Ce sont les cimetières des idéologies mortes, des fausses sciences, des découvertes avortées, des hérésies oubliées, des modes intellectuelles du passé et donc dépassées, qui peuvent permettre de poser le plus clairement le problème de l'*autorité* des énoncés et des discours.

Nos contemporains – philosophes, sociologues, historiens, médiologues, intellectuels, etc. – parlent volontiers depuis quelque temps de la *croissance*, des croyances, du *croire*, comme s'ils hésitaient à se prononcer sur le statut du vrai et du faux, sur la possibilité de distinguer le savoir de l'illusion, la science de l'idéologie.

Il existe, pourrait-on dire, une demande sociale et universelle de croyance, vraie ou fausse. Tout se passe comme si, tout en visant, en apparence, la vérité, les hommes cherchaient en fait la croyance, vraie ou fausse.

Pourtant la croyance, comme l'opinion, renvoie implicitement au savoir et à la vérité. Le savoir a été défini par Platon comme l'opinion vraie, accompagnée des « raisons » (d'opiner, de tenir une opinion pour vraie). Croire, c'est tenir pour vrai (en allemand, l'opinion, c'est le *Furwahrhalten*). La *doxa* est revendication de vérité, elle est apparentée au *logos* ; elle est une forme du *logos*. Il nous faut – surtout si nous voulons envisager une histoire de la vérité ou de l'autorité – maintenir la distinction entre le vrai et le faux, entre la réalité et la fiction, entre la vérité et l'illusion, sous peine de tomber, sinon dans le nihilisme éthique, du moins dans la confusion sociologique et scientifique, dans l'indistinction historique et épistémologique. C'est un fait que les hommes distinguent effectivement, ou croient distinguer dans leurs paroles et dans leurs actes, entre le vrai et l'illusion, entre la réalité et la fiction. Ils émet-

tent des *truth-claims* et des *knowledge-claims* ; ils revendiquent la vérité et le savoir.

La « volonté de vérité » dont parlait Nietzsche est-elle un mensonge pur et simple, une illusion autoentretendue ? Quelle est la fonction de la vérité ? En quoi se distingue-t-elle de l'illusion, entendue comme mensonge ? En quoi diffère-t-elle de la fiction, entendue comme imaginaire ?

La *fiction* est l'une des propriétés fondamentales du langage, au même titre que la visée de vérité. De ce point de vue, les travaux de Ricœur sont exemplaires et incontournables. La fiction, c'est en quelque sorte l'illusion reconnue comme illusion (et non pas crue comme vérité, et destinée à produire le plaisir du fantasme. La fiction est, en ce sens, un performatif de l'énonciation. L'énonciateur sait qu'il dit une fiction, et non la vérité. Il existe un ludisme de la fiction, où l'illusion acquiert une certaine forme de « vérité » (cf. Ricœur, *Temps et récit*, t. III). L'*illusion*, dans la lecture du roman, dans la vision d'un film, apparaît comme une passion du lecteur ou du spectateur. Ce dernier *fait semblant de ne pas savoir* que ce qu'il lit, voit ou entend, est faux, imaginaire, fictif. Il est « pipé », et y trouve son plaisir. L'entendement est trompé, mais c'est pour la satisfaction du fantasme. Si la *fiction* renvoie, à proprement parler, à l'auteur, à sa capacité fabulatrice et mystifiante, l'*illusion* est une passion librement consentie du lecteur.

Il existe en somme une demande sociale de croyance, qui peut prendre la forme de la *demande de fiction* (plaisir de l'imaginaire), tout comme la *demande d'illusion*, laquelle constitue l'une des sources de l'aliénation dans les fausses croyances que sont les mythes, les idéologies, la fausse conscience, etc. Il est possible de relire dans cette optique les œuvres de Marx, de Nietzsche, de Freud...

III. — AUTORITÉ ET AUCTORIALITÉ :

POUR UNE SOCIOLOGIE DE L'ATTRIBUTION

La véridiction et la prétention de dire le vrai (le *truth-claim*) sont-elles le fait du discours ou du locuteur-scripteur, de l'énoncé ou de l'énonciateur ? Le vouloir-dire-vrai exprime-t-il l'intentionnalité du sujet ou une propriété structurale du langage ? L'histoire de la vérité est-elle autre chose que l'histoire de l'autorité, c'est-à-dire de la revendication de crédibilité de certains locuteurs ?

Existe-t-il des discours qui se tiennent par eux-mêmes, indépendamment des caractéristiques de leurs auteurs, et des conditions sociales et institutionnelles de leur production ? Dans *L'ordre du discours*, Foucault, suivant en cela les suggestions de Detienne (*Les*

maîtres de vérité dans la Grèce archaïque), semblait penser que la culture occidentale, à un certain moment de son histoire, était allée d'un type de société où le discours vrai résultait d'un rituel de l'énonciation, à un autre où la vérité du discours se trouve dans le caractère autoévident de son contenu. Cette forme de « laïcisation » de la vérité serait intervenue dès le v^e siècle av. J.-C., quand le discours de la sophistique et de la philosophie semble remplacer la parole poétique comme forme paradigmatique du discours vrai.

Je ne suis pas sûr de la pertinence d'une telle hypothèse. Il semble plutôt que, dans toutes les sociétés, la vérité est à la fois le résultat performatif d'une représentation sociale et l'énoncé d'un discours jugé porteur par lui-même d'une certaine forme d'évidence. La pensée de Foucault est d'ailleurs marquée, à cet égard, et comme dans bien des domaines, par un certain nombre d'hésitations, sinon de volte-face. Dans *Les mots et les choses*, semblait exister la possibilité d'une archéologie des savoirs qui aurait été complètement indépendante de la personnalité des auteurs, des noms d'énonciateurs. Il était question d'une structure *anonyme* de discours *anonymes*, en quoi consistait la notion d'*épistémé*. Quelques années plus tard, dans sa conférence célèbre « Qu'est-ce qu'un auteur ? », puis dans *L'ordre du discours*, Foucault semble au contraire penser que la « fonction-auteur », ou la « fonction d'auteur », est une caractéristique centrale du discours, y compris du discours moderne. C'est donc moins l'*archéologie des discours* et des énoncés que la *généalogie de l'autorité* qui me semble acquérir la prééminence dans la pensée du dernier Foucault. L'histoire de la vérité, ce n'est plus l'*histoire sans nom des énoncés*, mais l'*histoire des auteurs*, ou du moins, de l'*autorité* de certains noms, de certains auteurs, du poids des noms dans l'histoire de la culture. C'est en tout cas le projet que j'ai tenté de réaliser dans mon *Histoire de l'autorité*.

Foucault n'a fait qu'esquisser – faute de temps peut-être – une sociologie historique (une « généalogie ») des positions institutionnelles d'énonciation, c'est-à-dire des formes historiques possibles de la fonction d'auteur. Si ce n'est ni le *sujet biographique*, ni l'*anonymat des énoncés* qui sont le mode réel de production et de circulation des discours, alors il faut procéder à une analyse sociohistorique des types de positions institutionnelles qui se sont réalisées historiquement dans l'énonciation de la vérité, en commençant par le cas de la culture occidentale. Il s'agit alors de passer de l'histoire de la vérité à l'histoire de l'autorité, et de faire l'hypothèse que l'histoire de la vérité prend sociologiquement la forme d'une histoire de l'autorité.

Les discours circulent dans l'espace et se transmettent dans le temps. Ils se transmettent au long de l'axe du temps, et dans la dimension *horizontale* de l'espace : entre individus séparés par les distances, entre groupes, entre sociétés, entre cultures... Mais il existe aussi une dimension *verticale* du mode d'existence des discours, qui exprime leur transcendance sociale et culturelle. La transmission, la Tradition, c'est la présence du Déjà-dit, du Passé, des Discours antérieurs et fondateurs, au sein même de l'énonciation présente. La « verticalité » exprime le fait que les discours ont besoin d'un fondement, que tous les discours ne se valent pas : certains sont jugés supérieurs aux autres, et porteurs privilégiés de la Vérité. La relation entre le Maître et le Disciple conjugue ces deux dimensions du discours : on y trouve la conjonction de l'horizontalité et de la verticalité. L'asymétrie entre le Maître et le Disciple exprime le transfert d'un savoir d'un point de l'espace social à un autre (plus important encore si le disciple appartient à une autre culture que son Maître). Elle implique aussi la transmission du Passé au présent, puis au futur, et donc, la supériorité et l'autorité de celui qui est le médiateur, le transmetteur de la Tradition, de la Vérité jadis révélée et transmise à l'époque présente, via la participation des générations précédentes.

La relation Maître-Disciple semble la relation d'autorité par excellence, du moins dans le domaine culturel, celle où s'opère la *transmission orale* de la Tradition. Mais cette dernière inclut aussi la transmission des *Textes* qui font autorité, des *Écritures* porteuses d'autorité, dans l'espace et dans le temps, au long des générations comme dans l'ensemble de la communauté. Ces Textes sont des énoncés différents des *discours sociaux* quotidiens. Ils sont même distincts des *discours culturels* purs et simples (œuvres profanes, textes littéraires de la haute culture, essais, romans, contes, etc.). Ils constituent les *Écritures sacrées*, incarnant la Révélation, ou les *Classiques*, rédigés ou dictés par les Auteurs.

La question de l'autorité de ces Textes est, pour l'observateur extérieur, distincte de celle de leur Vérité. Leur vérité renvoie à un problème ontologique, métaphysique, philosophique. L'autorité renvoie à la dimension sociologique, culturelle, historique de ces Textes. Pourtant, pour les membres de la communauté culturelle ou religieuse concernée, les Textes autorisés sont aussi et surtout porteurs de Vérité, d'une vérité particulière qui les met bien au-dessus de la vérité relative et contingente des énoncés ordinaires, une Vérité qui peut apparaître comme absolue, comme se situant au-delà de tous les doutes psychologiques, historiques ou philosophiques. La Révélation de la Vérité par les Dieux (via les Prophètes) constitue pour la communauté concernée l'Autorité

absolue, supérieure, celle qui ne souffre aucune discussion quant à sa Vérité et à sa validité. Toutes discussions, tous discours se rapportant à elle ne peuvent que présupposer sa validité, et ne sauraient porter que sur ses modalités, son sens et ses conséquences (entendons : ses implications intellectuelles et pratiques pour la vie de la communauté).

L'autorité discursive est en quelque sorte un performatif de la vérité ; elle est la socialité, l'institutionnalité de la vérité. La vérité est produite au cours même de son énonciation par les autorités compétentes et légitimes : les prêtres, les prophètes, les poètes, les philosophes, les savants, les chercheurs... C'est pourquoi la distinction que j'ai faite dans mon ouvrage sur l'autorité, entre l'*autorité institutionnelle* et l'*autorité énonciative* (ou discursive), si elle peut avoir son utilité et ses mérites, est assez relative, et idéal typique. Toute autorité énonciative s'appuie sur une autorité institutionnelle. Toute autorité institutionnelle se croit habilitée à proférer des discours porteurs d'autorité. La vérité n'est pas l'*adequatio rei et intellectus*, mais l'*adequatio ritus et societatis*. Du point de vue historique et institutionnel, le *truth-claim* est *truth*. La revendication (de vérité) a valeur de production ; la prétention a valeur d'effectuation. La vérité est une *self-fulfilling prophecy*, une prophétie autoréalisatrice. C'est bien ainsi, en somme, que Nietzsche concevait l'histoire de la vérité telle qu'elle a été instaurée en Occident par le coup de force platonicien, puis entérinée, reprise et légitimée par le christianisme, dont on a pu dire qu'il était un platonisme à l'usage des masses. C'est le christianisme qui a fait exister Dieu (le Dieu chrétien). Et par conséquent la fin du christianisme, telle que l'envisageait Nietzsche, signifiait bien la mort de Dieu (du Dieu chrétien), en même temps que la possible résurrection des Dieux grecs.

L'autorité, c'est la position sociale, symbolique, institutionnelle légitimant la prétention de proférer la vérité. Dire la vérité, ce n'est pas la « découvrir », la voler à la Nature, aux Dieux. C'est la produire. L'Auteur est le garant de la validité du discours qu'il énonce, de la véracité de la parole qu'il profère. L'Auteur, entendu au sens d'énonciateur autorisé du discours, de détenteur de l'autorité énonciative, ce peut être Dieu, la collectivité, les Anciens. Ce n'est que dans la modernité textuelle qu'il a pris la figure plus profane du scripteur de l'œuvre littéraire, de l'écrivain, du penseur, du savant, de l'intellectuel, du maître à penser...

Plutôt que de parler, comme Foucault, de « régimes de vérité », j'utiliserai la notion de « régimes d'autorité », pour désigner les modes culturels, historiques, institutionnels de production et de reconnaissance de la vérité, observables dans différentes sociétés. À

l'intérieur d'une culture donnée et à un moment historique donné, la vérité est indissociable du mode de production et de présentation publique des discours, de leur diffusion dans la société et de leur reproduction dans le temps. L'histoire de l'autorité est, entre autres choses, une généalogie de l'énonciation autorisée et porteuse d'un pouvoir culturel. Les *grandes figures de l'énonciateur autorisé* dans la culture occidentale nous sont familières désormais, grâce aux travaux des historiens.

La figure des *Prophètes* bibliques a été maintes fois étudiée par les spécialistes depuis la naissance de l'exégèse historico-critique, avant d'être reprise d'un point de vue plus strictement sociologique par Max Weber dans son *Judaïsme antique*. Le prophète, vaticinant devant le roi auquel il annonce des malheurs mérités, ou distribuant des remontrances au peuple infidèle à sa promesse et à l'alliance qu'il a contractée avec Dieu, est une des formes majeures de l'autorité discursive dans la culture occidentale, au même titre que la personne de Jésus, dont l'un des Évangiles nous assure qu'« il parlait avec autorité » (*exousia*).

Detienne nous a restitué la figure des « Maîtres de vérité » dans la Grèce ancienne, à commencer par celle de l'orateur qui, membre de la « démocratie guerrière » archaïque, saisissant le *skeptron*, symbole d'autorisation à prendre publiquement la parole, s'avance au milieu de l'assemblée pour énoncer son opinion. Le *Sophiste* discourant doctement devant ses élèves, tout comme le Philosophe, en la personne de Socrate, discutant, dialoguant publiquement ou « en petit comité » avec ses interlocuteurs près de l'Agora, sont aussi des moments marquants de l'histoire de l'autorité.

Plus près de nous, historiquement et culturellement, défilent le *Docteur médiéval* répondant à la *quaestio* ou se livrant à la *disputatio* devant ses élèves, futurs clercs ; le *philosophe moderne* (celui qui apparaît à la l'âge classique) méditant dans son cabinet, ou le « savant » mettant au point ses « expériences » ; le Philosophe des Lumières, brillant par son esprit et ses remarques caustiques dans les salons et les cafés parisiens... Le métaphysicien et le savant de l'époque classique préfigurent et annoncent quasiment le *chercheur contemporain*, travaillant devant l'ordinateur du « labo », et se préparant à livrer au « grand public », dans les médias, ses dernières « découvertes ».

Mais ces figures ne sont, après tout, que des symboles et des emblèmes. Il nous faut tenter de comprendre le contexte sociologique qui les rend possibles, qui les légitime et leur donne sens. Il faut en somme esquisser à grands traits cette histoire de l'autorité, laquelle n'est encore qu'un projet, ou un immense chantier. La première démarche à entreprendre est, me semble-t-il, de tenter de

délimiter les grands *modes d'autorité discursive*, ou, si l'on préfère, les principaux *régimes de crédibilité* des discours.

La pierre de touche que j'utiliserai sera le critère de l'*attribution*. On pourrait dire que les régimes de crédibilité varient, entre autres choses, selon les critères d'attribution des discours culturels à leurs sources supposées. Ainsi serait-il possible de distinguer *trois régimes d'autorité discursive*, selon le mode d'attribution qui domine dans chacun d'eux, et d'élaborer sur cette base une typologie qui rejoint, dans une large mesure, celle qu'a construite Max Weber à propos de la domination et du pouvoir :

- autorité (discursive) *traditionnelle* : les discours culturels sont attribués à Dieu ou aux Dieux (Révélation) ; elle renvoie d'abord à l'univers des discours mythiques et religieux ;
- autorité *charismatique* : les discours sont attribués à des auteurs, les Classiques ; elle renvoie essentiellement à la philosophie grecque ancienne, ainsi qu'à la philosophie de l'Europe classique ;
- autorité *rationnelle-bureaucratique* : les discours sont attribués à des individus (les chercheurs) membres de l'institution rationnelle-bureaucratique qu'est *la science* moderne. Elle renvoie préférentiellement aux problèmes de « crédibilité » rencontrés d'abord par le monde de la « recherche scientifique », mais aussi par les mass media et la politique médiatisée.

Cependant, dans chacun des régimes, la présence des autres régimes peut se trouver en arrière-plan, en filigrane, à l'état d'ébauche, ou de « survivance » :

- autorité traditionnelle : dans la Grèce archaïque, présence charismatique des Poètes, des Sages, des Philosophes, etc. ;
- autorité charismatique : dans la Grèce classique, naissance de la « raison », sous la figure du *logos* opposé au *mythos* ;
- autorité rationnelle : dans la science contemporaine, rôle de la notoriété, du crédit différentiel accordé à des auteurs sur la base de leur position institutionnelle ou de leurs œuvres antérieures (cf. le célèbre « effet Matthieu », mis en évidence par Merton), rôle des « Maîtres à penser », etc.

De toute évidence, le *charisma* continue à jouer un rôle fondamental au sein même de la modernité, et même de la postmodernité littéraire et scientifique : la « sacralisation », dans l'univers des médias, de certains écrivains, de certains intellectuels (Marx, Sartre, Foucault, etc.) permet peut-être d'imaginer comment, dans une civilisation de l'oralité et de l'écriture rare, un certain « Rabbi » juif nommé Joshua a pu devenir, au bout de plusieurs générations et au

long des exégèses théologiques, Jésus-Christ, puis le Christ, Fils de l'Homme, ou Fils de Dieu, puis Dieu le Fils. Elle permet peut-être aussi de comprendre le statut du « marxisme », cinquante ans seulement après la mort de l'individu biographique nommé Karl Marx, aux beaux temps de l'Union soviétique.

Ces trois formes de discursivité combinent ce que j'ai appelé l'autorité énonciative (discursive) et l'autorité institutionnelle (sociale, politique). Tout régime de vérité, toute forme de discursivité vraie, a besoin de l'appui d'un garant institutionnel, qui lui donne sa légitimité. Cela est vrai de la tradition (religion, Églises) ; cela est vrai du *charisma* (écoles philosophiques, *Auctoritas* médiévale, et même République des lettres à l'époque classique) ; cela est vrai enfin de la rationalité scientifique, où la légitimité des discours vrais passe par la reconnaissance des énonciateurs au sein du collège des pairs et de la communauté scientifique.

IV. — RÉGIMES DE VÉRITÉ ET FIGURES DE L'AUTORITÉ

L'*histoire de l'autorité discursive*, cette forme sociologisée de l'*histoire de la vérité* dont parlait Foucault, ne se ramène ni à l'histoire des idées, caractérisée par un défilé de concepts anonymes et par un historicisme plat, ni à l'histoire des œuvres (et des auteurs), où dominent le psychologisme et l'approche biographique. Elle est plutôt une *histoire politique de la vérité*. Une histoire certes, c'est-à-dire la reconnaissance d'un pluralisme historique des vérités, et non pas l'affirmation péremptoire et dogmatique de la Vérité. Mais une histoire consciente du fait qu'à un moment historique donné, il n'existe socialement qu'un modèle, ou un « paradigme » de la vérité. Les différentes manifestations des croyances existant dans la société sont vécues comme des modes de savoir, et donc comme les *formes sociales de la vérité*.

Cette histoire est une histoire politique, en ce sens qu'elle vise à étudier les mécanismes de production sociale des discours vrais. Elle est une histoire des pratiques de discours, ou des pratiques d'énonciation (et non pas des énoncés, des textes et des œuvres). Des pratiques qui sont sociales, c'est-à-dire collectives, institutionnalisées (et non pas individuelles, biographiques, idiosyncrasiques). Non pas une histoire de la production de la vérité, où se manifesterait l'avancée cumulative des connaissances, à travers les découvertes et le « progrès des sciences » ; mais une histoire des modes de production de (ce qui est tenu pour) la vérité, modes souvent hétérogènes et incommensurables. Ainsi le *dialogue* en Grèce au IV^e siècle av. J.-C. ; la *quaestio* et la dialectique dans l'Université médiévale, au

xii^e siècle ; l'*expérimentation* en Grande-Bretagne au xvii^e siècle ; les discussions, mais aussi de nouvelles formes d'expérimentation, dans les salons du xviii^e siècle ; les *séminaires* dans l'Allemagne wilhelmienne à la fin du xix^e siècle ; les *laboratoires* de recherche dans l'Occident du xx^e siècle.

On voit en quoi une telle approche rappelle certaines entreprises et certains projets de Foucault, quand il s'intéressait à différentes formes d'enquêtes comme modes « ritualisés » de production de la vérité : dialogue, confession, aveu. Quand également il opposait la vérité qui se dévoile brusquement dans la Révélation prophétique et la vérité patiemment découverte au cours de la recherche expérimentale, ou au cours de la dialectique conversationnelle. Ce n'est pas le lieu de faire une liste de différents genres discursifs qui pourraient (et qui devront un jour) faire l'objet de recherches dans l'optique que je tente d'exposer : discours long (rhétorique), discours croisé (dialectique), *parrhesia* (franc-parler et libre-parole), traité scientifique, article scientifique, essai, exposé, etc. Je me bornerai ici à faire quelques remarques sur les « univers de discours » et, donc, sur les « univers de vérité », souvent fort différents et même hétérogènes, que la culture occidentale a été amenée à entrelacer dès ses origines, je veux dire durant la période hellénistique, puis lors de la formation du « christianisme ».

La Révélation, la Parole venue de Dieu, est un mode discursif particulier, au même titre que les différentes paroles dont les hommes sont censés être la source unique ou essentielle. La Révélation est la Parole anonyme venue d'Ailleurs, d'une Puissance sacrée, sur-humaine, non humaine. L'univers religieux de la foi (*pistis*) est tout autre que celui, profane et immanent, du discours dialogique (*dialectica*) caractéristique de la philosophie. Parmi les « Maîtres de vérité », Foucault envisage en particulier Socrate. On peut même dire qu'à cet égard, il réévalue Socrate par rapport aux « Présocratiques », ce qui, sur ce point précis, distingue sa démarche de celle de Nietzsche. Mais Foucault ne parle pas du Christ. Or Jésus, le Messie (comme plus tard saint Paul) est lui aussi un « Maître de vérité », porteur de l'*exousia* (un terme grec pour désigner l'autorité discursive). Socrate et le Christ, le Parrhesiaste et le Maître-Prophète : deux figures qui personnifient l'opposition entre la philosophie et la foi juive, entre la théologie et la métaphysique, que pourtant le christianisme a réussi à concilier, historiquement et culturellement.

La parole prophétique est bien distincte de la parole philosophique. La Parole divine, révélée, oraculaire s'oppose à la parole dialogique et dialectique. Detienne (*Les maîtres de vérité*) décrit la transition grecque des « Maîtres de vérité » archaïques (rois, devins, poètes inspirés) vers deux types d'énonciateurs culturels nouveaux :

- les poètes « laïcs » dont le premier type est Simonide, et dont les héritiers seront les rhéteurs et les *sophistes*, maîtres de persuasion (*peitho*) et d'illusion (*apaté*) ;
- les sages-philosophes, dont Parménide est la première figure exemplaire, ceux qui, à travers la *philosophie* (« l'amour de la sagesse ») mettent en branle la recherche socratique et platonicienne de la vérité (*aletheia*), à travers l'exercice du *logos* et la valorisation de la science (*épistémé*).

Tandis que Simonide, ancêtre des sophistes, met l'accent sur la capacité du langage poétique à engendrer la persuasion et à produire l'illusion (le faux apparaissant comme vrai) – car les Muses sont diseuses à la fois de vérité (*aletheia*) et de tromperie (*pseudea*) –, Platon dénonce les sophistes et les rhéteurs comme des fabricants d'illusion, manipulateurs d'un *logos* qui devient trompeur. Au discours illusionniste des sophistes, il oppose la recherche philosophique de la sagesse et de la vérité. Le passage, entre le VI^e et le IV^e siècle av. J.-C., des Maîtres de vérité archaïques qu'étaient les poètes aux sophistes et aux philosophes, a été, je l'ai dit, décrit par Detienne comme une première forme de « sécularisation de la parole », de « laïcisation de la pensée », la mise en question de l'autorité sacrée de la Parole oraculaire et divine. On passerait, dès ce moment, d'une forme de discursivité où la vérité est le résultat de procédures institutionnelles et rituelles de l'énonciation garantissant l'autorité de l'énonciateur, à une vérité qui réside dans la nature même de l'énoncé, dans le contenu même du discours, indépendamment de la position de son auteur.

Je n'ai nullement l'intention de contester l'exactitude de l'analyse et la réalité de la métamorphose, et me bornerai simplement à faire deux remarques, qui visent à relativiser la portée du processus.

Tout d'abord, la laïcisation de la pensée grecque, sa sortie de la sphère magico-religieuse, n'implique pas la mise entre parenthèses des conditions sociales, institutionnelles, rituelles, de production de la vérité. Le discours dialogique lui-même n'est pas la production d'un énoncé qui serait vrai indépendamment des qualités et des statuts sociaux des interlocuteurs. La « sécularisation de la pensée » ne signifie pas que l'on serait passé de la *légitimité de l'énonciation* à la *vérité propre de l'énoncé*. Dans tous les cas, l'énoncé ne devient véridique que parce qu'il est institutionnellement légitime.

Deuxièmement, Foucault (qui, dans *L'ordre du discours* a utilisé, sans le citer, le travail de Detienne) privilégie, en bon philosophe, la source grecque de la culture occidentale. Il reste silencieux, tout comme Heidegger, sur l'autre source, juive et chrétienne, et dont

l'importance était pourtant évidente pour Nietzsche, le maître de Foucault. Or si le philosophe allemand a mené un combat ininterrompu contre le christianisme, et s'il a contribué, par son nihilisme, à une nouvelle étape de la sécularisation de la pensée occidentale, Foucault, quant à lui, ne souffle pratiquement pas mot de cette deuxième composante de la tradition occidentale. Tout au plus envisageait-il, à un certain moment, de montrer la rupture entre l'éthique grecque et la morale chrétienne. Ses deux derniers livres tendent d'ailleurs plutôt à minorer cette rupture, et à montrer la continuité entre le stoïcisme gréco-latin et la première patristique chrétienne. C'est pourquoi, peut-être, il n'a pas tenu compte de la « persistance » des formes religieuses (chrétiennes) de l'autorité dans la pensée occidentale. Quant à la « sécularisation », même si elle a débuté dans la Grèce ancienne, au ^v^e siècle av. J.-C., elle n'a commencé à produire tous ses effets qu'à l'époque moderne, avec la naissance de la science de la nature et la crise du christianisme, depuis la Réforme jusqu'aux Lumières, en passant par le ^{xvii}^e cartésien et la constitution de l'exégèse historique et critique de la Bible.

V. — RÉGIMES D'AUTORITÉ ET RÉGIMES DE VÉRITÉ

Je voudrais, pour clore ces remarques générales, qui sont autant de « reconnaissances », au sens militaire du terme (des sorties risquées, pour aller reconnaître des positions inconnues), esquisser ce qui pourrait être l'une des dimensions importantes d'une histoire de l'autorité : la place du *dialogique* et de l'*interdiscursif* dans les discours, et en particulier le rôle qu'il a joué dans la culture occidentale. La stratégie de recherche implique de partir du « dialogue » platonicien pour parvenir à la problématique du « dialogique ». Le dialogue socratique-platonicien n'est que l'une des formes possibles du dialogique (sa première figure historique, pourrait-on dire), et le dialogique n'est lui-même que l'une des possibilités de l'interdiscursivité en général. Entendons par ce dernier terme les divers modes d'établissement en commun de la vérité, à travers un échange de paroles, qui n'est pas nécessairement le jeu réglé des questions et des réponses du dialogue de Socrate avec ses interlocuteurs.

Déjà le *dialogue* platonicien (« parole courte », échange de questions et de réponses entre deux interlocuteurs) s'opposait à la *rhétorique* et à la *sophistique*, où prédominaient le « discours long », le monologue de l'orateur face à son public. S'il est vrai que, comme l'a prétendu Bakhtine (*Esthétique de la création verbale*), tout énoncé est une réponse – le plus souvent implicite – à une question, l'enquête visera en particulier à élaborer une explicitation de la

nature et de l'origine de la question (l'énoncé est réponse à quel type de question ? à une question venant de qui ?), et une élucidation du caractère implicite de la question (pourquoi et comment l'énoncé peut-il prendre une forme autre que le dialogue ?).

Esther Goody (*Questions and politeness*) a esquissé une théorie sociologique du questionnement, une étude des rapports entre questions et réponses dans les relations sociales, et leur fonction dans la vie sociale. Elle distingue deux types majeurs de questions :

- les questions impliquant le pouvoir-autorité : celui qui interroge est en position de supériorité, de pouvoir, d'autorité. C'est la question adressée à l'Homme par la Divinité, ou la question posée par le tribunal à l'accusé. Ici la question vient du pouvoir et, conformément au schéma foucauldien, le pouvoir est savoir ou, du moins, *le pouvoir veut savoir* ;
- les questions de déférence-respect : celui qui interroge est en position d'infériorité. L'ignorant veut savoir, comprendre. Poser des questions, ici, c'est ignorer, et être en position d'infériorité. Telle est, par exemple, la question qui est en jeu dans la pratique de la divination (une question est posée à la Divinité). N'est-ce pas aussi, d'une certaine façon, le type de question qui est posée par le chercheur ? Le scientifique interrogeant la Nature se reconnaît en position d'infériorité par rapport à elle, et cherche à rééquilibrer les rapports entre l'homme et la nature, en acquérant une certaine forme de pouvoir sur elle à travers la prise de possession d'un savoir. Ici, pourrait-on dire, c'est *le savoir qui devient pouvoir*.

Le « jeu des questions » n'est pas seulement un phénomène microsociologique : un rapport entre des interlocuteurs. Il est aussi pris dans une réalité macrosociologique, pour ne pas dire institutionnelle et politique, dessinant des figures historiques de la vérité-autorité discursive. C'est l'évolution globale de ce contexte que j'ai tenté de restituer à grands traits dans mon *Histoire de l'autorité*. La question, le questionnement supposent des conditions de possibilité et de fonctionnement qui sont situées entre les deux pôles extrêmes que sont la tradition, l'orthodoxie et la censure d'une part, la modernité, la libre recherche et l'innovation de l'autre. La culture occidentale est passée du régime de l'Autorité (*l'auctoritas* du Déjà-dit, une fois pour toutes, dont le paradigme est la Révélation) à celui de la liberté d'énonciation, de la libre recherche, de la légitimité du doute critique généralisé, de la liberté d'opinion, d'expression, en matière religieuse, politique, civile, etc. Bref, ce qui est en jeu, c'est bien le processus de laïcisation et de sécularisation, qui connaît son essor incontestable et visible à partir du XVII^e et, surtout, du XVIII^e siècle.

On voit en quel sens le système des questions/réponses, c'est-à-dire le questionnement comme forme centrale de l'interdiscursivité, est pris dans un système plus général, qui est celui que Foucault appelait « régime de vérité ». Le *dialogue*, la *discussion*, supposent une *libre confrontation des opinions*. Le *dissensus* qui se situe à leur source ne donne pas lieu au conflit guerrier, à la contrainte, à la violence, à la censure monologique : il s'exprime pacifiquement dans le débat, dans la confrontation purement discursive des opinions. La vérité fonctionnant dans un tel « régime » discursif a partie liée avec la *Liberté*. La Vérité suppose la reconnaissance d'une pluralité des discours légitimes, et non pas l'affirmation autoritaire de l'unicité du discours vrai, incarné par l'*Orthodoxie*. Si le dialogue socratico-platonicien a partie liée avec la « démocratie grecque » de l'époque classique (l'Athènes du v^e au iv^e siècle), différentes formes d'interdiscursivité ont pu apparaître au long de l'histoire, dans des contextes institutionnels qui laissaient une part plus ou moins large à la *liberté d'énonciation*, au libre jeu des questions et des réponses. Dans des types de société aussi où le rôle relatif de la parole (oralité, de l'écriture et du texte imprimé tenaient des places différentes.

Le mode d'établissement de la vérité à travers un échange de discours ne suppose pas nécessairement l'oralité (comme c'était le cas encore dans le dialogue platonicien). Il peut passer (et il est passé historiquement, depuis plusieurs siècles) par l'écrit, par le texte imprimé, par la presse, par les médias audiovisuels. Il peut passer un jour par Internet. La lecture est une figure fondamentale de l'interdiscursif. La *quaestio* médiévale en était une autre : jeu réglé de questions entre le texte (de l'auteur) et le lecteur-commentateur-professeur ; ou entre le commentateur-maître-professeur et ses élèves-auditeurs (*quaestio quodlibétique*). L'herméneutique de la Renaissance, lecture « historiciste » et philologique des Textes sacrés et classiques, est elle aussi une forme du jeu dialogique. Les académies littéraires et scientifiques, et les sociétés savantes du xvii^e siècle (Royal Society of London, 1660 ; Académie des sciences de Paris, 1666), foyers de l'établissement moderne des sciences de la nature, furent elles aussi un mode d'exercice interpersonnel, en même temps qu'international, du jeu des questions et des réponses (à travers les correspondances entre « savants » et la fondation des premières revues scientifiques : le *Journal des savants* est fondé en 1665), dans le cadre de ce qu'on appela la République des lettres et des savants.

Il n'est jusqu'à l'« espace public », tel qu'il a été défini par Habermas, qui ne puisse relever de ce type d'analyse de l'interdiscursif. Certes Habermas s'attache, non pas au seul dialogue (tel qu'il fonctionnait chez Platon), mais à la libre communication dans l'espace public de discussion, à ce qu'il appelle le « dialogue

idéalisé », à la « situation idéale de parole ». Mais les règles de fonctionnement de la communication en vue de l'établissement de la vérité sont toutes présumées et présentes dans les différents régimes historiques de fonctionnement du dialogique et de l'interdiscursif. Ce qui est nouveau dans l'approche d'Habermas, c'est le caractère universel et transhistorique qu'il entend donner à ses analyses, valables en principe indépendamment des cadres institutionnels dans lesquels prend place la situation de dialogue.

Jadis la vérité se disait à l'intérieur d'une communauté culturelle et institutionnelle donnée (citée, État-nation, chrétienté, Europe classique, etc.). Aujourd'hui, avec la « mondialisation », la vérité (ou les régimes de vérité) doit (doivent) s'élaborer à travers la confrontation des discours, appartenant à des systèmes culturels différents et même hétérogènes, tirant leurs sources de traditions historiques variées. Si la science semble posséder en elle-même une dimension universelle (au moins virtuelle), il n'en va pas de même des différentes religions existant actuellement sur la planète, même quand elles se présentent comme « universelles ». L'entreprise d'Habermas me semble prendre son sens quand on la considère comme la recherche d'un univers de pensée, ou du moins de discours, commun à ces différents mondes discursifs et civilisationnels. Puisqu'il n'existe pas d'autorité institutionnelle capable de couvrir et de conférer une légitimité institutionnelle, extradiscursive à l'ensemble des discours humains, l'éthique de la discussion vise à découvrir le « minimum discursif » nécessaire pour que le dialogue puisse avoir lieu entre des hommes appartenant à des mondes culturels différents. Un tel projet tente de mettre en évidence les conditions anthropologiques de la discursivité, du dialogue, de la recherche du vrai. L'histoire de la vérité, en se transformant en histoire de l'autorité, ouvre la voie à une généalogie de l'interdiscursivité, condition nécessaire d'une authentique compréhension de la mondialisation culturelle.

Département de Sociologie
Université Paris 8
 GRASS-IRESCO, CNRS

BIBLIOGRAPHIE

- Bakhtine M., *Esthétique de la création verbale*, Paris, Gallimard, 1984.
 Brossat A. (sous la dir. de), *Michel Foucault. Les jeux de la vérité et du pouvoir*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1994.
 Detienne M., *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967.
 Foucault M., Nietzsche, La généalogie, l'histoire, in *Hommage à Jean Hyppolite*, 1971.

- Foucault M., *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.
- Foucault M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
- Foucault M., Vérité et pouvoir, *L'Arc*, n° 70, 1977.
- Foucault M., *Histoire de la sexualité*, t. I : *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976 ; t. II : *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984 ; t. III : *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.
- Foucault M., *Discourse and truth : The problematization of parrhesia* (six lectures given at the University of California at Berkeley), octobre-novembre 1983, J. Pearson (ed), 1985.
- Gauchet M., *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.
- Goody E., Towards a theory of questions, in *Questions and politeness*, E. Goody (ed), Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- Habermas J., Théories relatives à la vérité (1972), in *Logique des sciences sociales*, Paris, PUF, 1987.
- Han B., *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Paris, Jérôme Millon, 1998.
- Heidegger M., *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958.
- Heidegger M., *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962.
- Husserl E., *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950.
- Husserl E., *Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, PUF, 1965.
- Jauss H. R., Adam interrogateur (pour une histoire des fonctions du modèle question/réponse, in *Pour une herméneutique littéraire*, Paris, Gallimard, 1988.
- Leclerc G., *L'observation de l'homme*, Paris, Le Seuil, 1979.
- Leclerc G., *Histoire de l'autorité*, Paris, PUF, 1996.
- Leclerc G., *La mondialisation culturelle*, Paris, PUF, 2000.
- Merton R. K., The Matthew effect in science, in *The Sociology of Science*, Chicago, University of Chicago Press, 1973 [1968].
- Nietzsche F., *Le gai savoir*, Paris, Gallimard, 1982 [1883].
- Nietzsche F., *Par-delà le bien et le mal*, Paris, Gallimard, 1971 [1886].
- Nietzsche F., *Généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, 1964 [1887].
- Ricœur P., *Histoire et vérité*, Paris, Le Seuil, 1955.
- Ricœur P., *Le temps du récit*, t. III : *Le temps raconté*, Paris, Le Seuil, 1985.
- Vincent G., Déplacement de l'idée de vérité et tolérance, in *L'intolérance et le droit de l'autre*, Le Champ de l'autre, n° 20, 1992.
- Weber M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964 [1905].