

Avant même un exergue, accordez-moi le temps de deux confessions. Auxquelles je dois ainsi, sans attendre, vous demander de croire.

Deux confessions, donc, deux concessions aussi qui, pour être sincères, n'en diront pas moins quelque chose de fabuleux et de phantasmatique. Plus précisément quelque indice de ce que nous entendons par fable et par phantasme, à savoir le retour de quelque spectre. *Phantasma* nomme aussi pour les Grecs l'apparition du spectre, la vision du fantôme ou le phénomène du revenant. Or le fabuleux et le phantasmatique ont un trait en commun : *stricto sensu*, au sens classique et prévalent de ces termes, ils ne relèvent ni du vrai ni du faux, ni du véridique ni du mensonger. Ils s'apparentent plutôt à une espèce irréductible du simulacre, voire de la simulation, dans la pénombre d'une virtualité : ni être ni néant, ni même un possible dont une ontologie ou une mimétologie pourrait rendre compte ou avoir raison. Pas plus que le mythe, la fable ou le phantasme ne sont sans doute des vérités ou des énoncés vrais comme tels. Mais ce ne sont pas davantage des erreurs, des tromperies, des faux témoignages ou des parjures.

La première confession concédée touche au titre

proposé : « Histoire du mensonge ». En le déplaçant légèrement, à faire glisser un mot sous l'autre, il semble mimer le titre célèbre d'un texte qui naguère m'intéressa beaucoup. Dans le *Crépuscule des idoles*, Nietzsche intitule « Histoire d'une erreur » (*Geschichte eines Irrtums*) une sorte de récit en six épisodes qui, sur une seule page, raconte en somme, et rien de moins, le monde vrai (*die wahre Welt*), l'histoire du « monde vrai ». Le titre de ce récit fictif annonce la narration d'une affabulation : « Comment "le monde vrai" finit par devenir une fable (*Wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde*) ». On ne va donc pas nous proposer une fable. On nous racontera plutôt comment une fable s'est affabulée, en quelque sorte. On va faire *comme si* un récit vrai était possible au sujet de l'histoire de cette affabulation, et d'une affabulation qui ne produit rien d'autre, précisément, que l'idée d'un monde vrai – ce qui risque d'emporter jusqu'à la prétendue vérité du récit : « Comment "le monde vrai" finit par devenir une fable (*Wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde*) ». « Histoire d'une erreur » n'est qu'un sous-titre.

Narration fabuleuse sur une fabulation, sur la vérité comme affabulation, un coup de théâtre. Il met en scène des personnages qui nous resteront plus ou moins présents, comme des spectres, dans les coulisses : d'abord Platon, qui dit, selon Nietzsche : « Moi Platon *je suis* la vérité », puis la promesse chrétienne sous les traits d'une femme, puis l'impératif kantien, la « pâle idée koenigsbergienne », puis le chant du coq positiviste, et enfin

le midi zarathoustrien. Nous renommerons tous ces spectres mais nous en appellerons aussi à un autre, que Nietzsche ne nomme pas, saint Augustin. Il est vrai que celui-ci, dans ses grands traités du mensonge (*De mendacio* et *Contra mendacium*), reste toujours en dialogue avec saint Paul qui fut, lui, l'adversaire privilégié, l'ennemi le plus intime d'un Nietzsche acharné.

Mais si le souvenir de ce texte fabuleux ne doit pas nous quitter, l'histoire du mensonge ne saurait être l'histoire d'une erreur, fût-ce d'une erreur dans la constitution du vrai, dans l'histoire même de la vérité comme telle. Dans ce texte polémique et ironique de Nietzsche, dans la veine de cette fable sur une affabulation, la vérité, l'idée de « monde vrai » serait une « erreur ». Même dans son *Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extramoral*¹ (1873), Nietzsche continue de poser ou de supposer quelque continuité entre l'erreur et le mensonge, donc entre le vrai et le véracé, ce qui lui permet en effet de traiter du mensonge dans la neutralité d'un style extramoral, comme un problème théorique et épisté-

1. Friedrich Nietzsche, *Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extramoral*, dans *Le Livre du philosophe – Études théorétiques*, tr. fr. A. Kremer-Marietti, Paris, Flammarion, 1991, p. 115-133 (on trouve également ce texte sous le titre *Vérité et mensonge au sens extramoral*, dans Giorgio Colli etazzino Montinari (dir.), *Œuvres philosophiques complètes*, I, 2, tr. fr. M. Haar et M. de Launay, Paris, Gallimard, 1975, p. 275-290). (N.d.É.)

mologique. Ce geste n'est ni illégitime ni sans intérêt. Mais nous ne pourrions y revenir qu'après avoir pris en compte la dimension irréductiblement éthique du mensonge, là où le *phénomène* du mensonge comme tel est intrinsèquement étranger au problème de la connaissance, de la vérité, du vrai et du faux. C'est vers l'abîme qui s'ouvre entre cette dimension éthique et une certaine histoire politique du mensonge que je voudrais risquer quelque pas.

Car en principe et dans sa détermination classique, le mensonge n'est pas l'erreur. On peut être dans l'erreur, on peut se tromper, on peut même dire le faux sans chercher à tromper et donc sans mentir. Il est vrai que les expériences du mensonge, de la tromperie et du « se tromper » s'inscrivent toutes sous la catégorie du pseudologique. *Pseudos*, en grec, peut signifier le mensonge aussi bien que la fausseté, la ruse ou l'erreur, la tromperie, la fraude autant que l'invention poétique, ce qui multiplie les malentendus sur ce qu'un malentendu peut vouloir dire – et cela ne simplifie pas l'interprétation d'un dialogue « réfutatif » aussi dense et aigu que l'*Hippias mineur* (*è peri tou pseudous, anatreptikos*) de Platon. La traduction courante du sous-titre, *è peri tou pseudous*, par « Sur le mensonge », ce n'est certes ni un mensonge ni une erreur, mais déjà une décision réductrice et donc falsificatrice. « *Pseudos* » ne veut pas seulement dire « mensonge ». De surcroît, cet extraordinaire dialogue complique assez la question du rapport entre le mensonge et ses

doubles, ses analogues, ses faux frères qu'il pourrait abriter dans ses plis, de façon au moins virtuelle, tout ce que je m'apprête à dire ici, y compris en référence à l'histoire politique la plus moderne. Distinguant lui-même entre plusieurs sens du mot *pseudos*, au moins trois (dans la chose, *ôs pragma pseudos*, dans l'énonciation, *logos*, qui dit ce qui n'est pas, et dans l'homme, *anthropos*, qui aime et choisit de telles énonciations – et c'est le menteur et c'est le mensonge), Aristote avait déjà contesté, dans la *Métaphysique* (D, 29, 1024 b-1025 a), bien des thèses de l'*Hippias mineur*, dont celle selon laquelle le menteur (*pseudês*) est celui qui a la faculté de mentir. Aristote précise, et c'est essentiel pour ce qui nous importe, que le menteur n'est pas seulement celui qui peut mentir mais celui qui préfère mentir et, y étant enclin, le fait par choix, intentionnellement (*o eukheres kai proairetikos*). Par là, autre objection à Platon, il est pire que le menteur involontaire, si quelque chose de tel existe. À cette sorte de pseudographie aristotélicienne, et sous le titre « La détermination aristotélicienne du *logos* », Heidegger consacre quelques pages dans un séminaire de Marbourg de 1923-1924 qui fut publié récemment¹. Je note en pierre

1. Martin Heidegger, « *Die aristotelische Bestimmung des logos* » (« La détermination aristotélicienne du *logos* »), dans *Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1923-1924)*, dans *Gesamtausgabe*, vol. 17, Livre I, ch. 1, § 2, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1994, p. 35. (Toutes les citations de ce texte sont traduites par Jacques Derrida.)

d'attente que si le thème du mensonge comme tel n'a pas occupé par la suite une place majeure, par exemple dans l'analytique du *Dasein* de *Sein und Zeit* – et cela pour des raisons qu'il serait intéressant et nécessaire d'analyser –, en 1923-1924, sans doute au-delà, déjà, d'une simple anthropologie, d'une théorie de l'*ego* ou de la conscience, d'une psychologie ou d'une morale, Heidegger dit du *Dasein* qu'il « porte en lui-même les possibilités de la tromperie et du mensonge (*Das Dasein trägt in sich selbst die Möglichkeiten der Täuschung und der Lüge*) ». Et il avait écrit auparavant : « Le *Dasein* de la parole – du parler (*das Dasein des Sprechens*) porte en lui la possibilité de la tromperie ».

Il est vrai aussi que Nietzsche semble soupçonner le platonisme ou le christianisme, le kantisme et le positivisme d'avoir *menti* en tentant de nous faire croire à un « monde vrai ». Il reste que, si l'on s'en tient, comme nous devons le faire pour commencer, à ce que le langage courant aussi bien que la philosophie *veulent dire*, si l'on se fie à ce *vouloir-dire*, mentir *ne veut pas dire* en général se tromper ni faire erreur. On peut se tromper, on peut être dans l'erreur sans mentir. On peut communiquer à autrui une information fausse sans mentir. Si je crois à ce que je dis, même si c'est faux, même si je me trompe, et si je ne cherche pas à abuser autrui en lui communiquant cette erreur, alors je ne mens pas. On ne ment pas en disant simplement le faux, si du moins l'on croit de bonne foi à la vérité de ce

qu'on pense ou opine alors. Car c'est de la question de la foi et de la bonne foi que nous devons traiter. Saint Augustin le rappelle à l'ouverture de son *De mendacio*¹. Il y propose d'ailleurs entre la croyance et l'opinion une distinction qui pourrait être pour nous, aujourd'hui encore, aujourd'hui de façon nouvelle, de grande portée. Mentir, c'est *vouloir* tromper l'autre, parfois même en disant vrai. On peut dire le faux sans mentir mais on peut dire aussi le vrai en vue de tromper, c'est-à-dire en mentant. Mais on ne ment pas si on croit à ce qu'on dit, si on y ajoute foi, même si c'est faux. À déclarer que « quiconque énonce un fait qui lui paraît digne de croyance ou que son opinion tient pour vrai, ne ment pas, même si le fait est faux », saint Augustin semble exclure le mensonge à soi, le « se tromper » comme « mensonge à soi ». Cette question ne nous quittera plus et nous aurons à en prendre plus tard la mesure proprement politique : le mensonge à soi, est-ce possible? et toute tromperie de soi, toute ruse avec

1. « Ce n'est pas mentir que de dire une chose fautive si on croit ou si l'on s'est fait l'opinion qu'elle est vraie (*si credit aut opinatur verum esse quod dicit*). La croyance diffère d'ailleurs de l'opinion. Celui qui croit sent parfois qu'il ignore ce qui fait l'objet de sa croyance, tout en ne doutant pas, tant sa foi est ferme, de sa vérité. Celui qui se fait une opinion, pense savoir ce qu'il ignore. Or quiconque énonce un fait qui lui paraît digne de croyance ou que son opinion tient pour vrai, ne ment pas, même si le fait est faux (*etiamsi falsum sit*). » Saint Augustin, *Le Mensonge (De mendacio)*, Première Partie, 1^{re} section, III, 3, dans *Œuvres*, t. II, tr. fr. G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer, 1948, p. 237.

soi mérite-t-elle le nom de mensonge? En un mot, comment entendre l'expression « se tromper » dont l'idiome est si riche et si équivoque en français? Mensonge à soi ou erreur?

On aura peine à croire que le mensonge ait une histoire. L'histoire du mensonge, qui oserait la raconter? Et qui la promettrait comme une histoire vraie? Car à supposer, *concesso non dato*, que le mensonge ait une histoire, encore faudrait-il pouvoir la raconter sans mentir. Et sans céder trop facilement à un schème conventionnel et dialectique qui ferait contribuer l'histoire de l'erreur, comme histoire et travail du négatif, au processus de la vérité, à la *vérification* de la vérité en vue du savoir absolu. S'il y a une histoire du mensonge, c'est-à-dire du faux témoignage et du parjure (car tout mensonge est un parjure), et si cette histoire touche à quelque radicalité du mal nommé mensonge ou parjure, elle ne saurait se laisser réapproprier par une histoire de l'erreur ou de la vérité au sens « extra-moral ».

D'autre part, si le mensonge suppose, semble-t-il, l'invention délibérée d'une fiction, toute fiction ou toute fable ne revient pas pour autant à un mensonge. La littérature non plus. Dans la « Quatrième Promenade » des *Rêveries du promeneur solitaire*, autre grande « pseudologie », autre traité abyssal du mensonge et de la fiction qu'il nous faudrait méditer avec une patience infinie, Rousseau propose toute une taxinomie des mensonges (l'imposture, la fraude, la calomnie, qui reste la pire). Il rappelle qu'un « mensonge » qui

ne nuit ni à soi ni à autrui, un mensonge innocent ne mérite pas le nom de « mensonge » ; c'est, dit-il, une « fiction ¹ ». Une telle « fiction » ne serait pas plus un mensonge, selon lui, que la dissimulation d'une vérité qu'on n'est pas obligé de dire. Cette dissimulation, qui comporte une simulation, pose d'autres problèmes à Rousseau. Si au lieu de se contenter de ne pas dire, de taire une vérité qu'il ne doit pas, quelqu'un dit aussi le contraire, « ment-il alors, ou ne ment-il pas ? » demande Rousseau avant de répondre : « Selon la définition, l'on ne sauroit dire qu'il ment ; car s'il donne de la fausse monnoye à un homme auquel il ne doit rien, il trompe cet homme, sans doute, mais il ne le vole pas ». Ce qui signifie que la définition qui l'exempterait du mensonge n'est pas bonne. S'il trompe, même s'il ne vole pas, dirait Kant, il ment car la véracité est toujours due, selon lui, dès qu'on s'adresse à autrui.

Nous y venons dans un instant, mais il faudrait s'étendre sur cette association fiduciaire, si je puis dire, du mensonge à la monnaie, voire à la fausse monnaie. Je ne parle pas seulement de tous

1. « Mentir pour son avantage à soi-même est imposture, mentir pour l'avantage d'autrui est fraude, mentir pour nuire est calomnie ; c'est la pire espèce du mensonge. Mentir sans profit ni préjudice de soi ni d'autrui n'est pas mentir : ce n'est pas mensonge, c'est fiction. » Jean-Jacques Rousseau, *Les Réveries du promeneur solitaire*, « Quatrième Promenade », dans Bernard Gagnebin et Marcel Raymond (éds), *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1959, p. 1029.

les discours sur la fausse monnaie qui sont *ipso facto* des discours sur le mensonge, mais de la fausse monnaie qui surgit souvent pour définir le mensonge. Cette association est significative et constante, de Montaigne¹ à Rousseau et même à Freud qui l'érotise de façon saisissante dans un petit texte de 1913 intitulé « *Zwei Kinderlügen*² » : l'une de ses patientes ne s'identifie pas par hasard à la figure de Judas, qui trahit pour de l'argent.

Après avoir multiplié des distinctions aussi subtiles que nécessaires, après avoir insisté sur le fait que, dans sa profession de « vérité », de « droiture » et d'« équité », il avait suivi les « directions morales » de sa « conscience » plus que les « notions abstraites du vrai et du faux », Rousseau ne se tient pourtant pas pour quitte. Il se confesse encore, il avoue que ces distinctions conceptuelles ne déploient leur subtilité théorique que pour l'exonérer d'un mensonge plus inavouable, comme si le discours théorique sur le mensonge était encore une stratégie mensongère, une technique inavouable de disculpation, une ruse impardonnable

1. Michel de Montaigne, *Essais*, « Du démentir », Livre II, ch. XVIII, dans Albert Thibaudet et Maurice Rat (éds), *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », 1962, p. 649.

2. Sigmund Freud, « *Zwei Kinderlügen* », dans *Gesammelte Werke*, t. VIII, *Werke aus den Jahren 1909-1913*, Francfort-sur-le-Main, Fischer Verlag, 1943, p. 422-427 ; tr. fr. D. Berger et J. Laplanche, « Deux mensonges d'enfants », dans *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1973, p. 183-188. (N.d.É.)