

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

« JE N'AI JAMAIS ÉCRIT QUE DES FICTIONS » : L'HISTOIRE, LA FICTION
ET LA VÉRITÉ À TRAVERS LE PRISME DE LA GÉNÉALOGIE
FOUCALDIENNE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR
TOMAS VAZQUEZ ROJAS

AOÛT 2019

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Ce travail représente l'une des tâches les plus ardues que j'ai eu à accomplir. En commençant des études supérieures, nos collègues et professeurs nous préviennent, avec un sourire, des difficultés qui nous attendent : ce n'est pas facile de passer pour la première fois à travers les différentes étapes d'un processus de recherche. Le soutien de certaines personnes a été essentiel à cette réalisation.

Je tiens tout d'abord à remercier mon directeur de recherche, Marc Djaballah, qui fut mon éclaireur. À plusieurs reprises, j'ai traversé les portes de son bureau avec l'esprit embrouillé. Il a su m'écouter et démêler mes idées, nourrir mes réflexions et encourager mon travail.

Je dois aussi remercier Vincent Guillin et Mathieu Marion qui, à travers leurs commentaires et leurs conseils, m'ont énormément aidé et m'ont permis de mieux réaliser mon travail.

Je remercie ma conjointe, qui a été chargée avec la tâche sisyphéenne de me soutenir au quotidien. Nombreux ont été les jours durant lesquels ma confiance en ma capacité de compléter ce projet s'est dissoute. Sans son écoute, ses encouragements et ses conseils, je n'aurais pas été en mesure de parvenir à l'arrivée.

Enfin, je remercie mes parents pour leur soutien. Ce soutien a pris différentes formes à travers les années, mais il a toujours porté la flamme de l'amour inconditionnel et de la résolution indéfectible.

Pour Alice, el Tony y la mamota

TABLES DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	vi
ABSTRACT	vii
INTRODUCTION.....	1
Présentation	1
Enjeu méthodologique : corpus double, livres et textes « périphériques ».....	8
CHAPITRE I LE STATUT DE LA FICTION DANS LA LITTÉRATURE ET DANS L'HISTOIRE	12
1.1 Les écrits sur la littérature.....	13
1.1.1 Mécanismes de la fiction.....	14
1.1.2 Expériences fictionnelles	17
1.2 La fiction et l'histoire	23
1.2.1 L'exploration du champ de possibles dans la pratique de l'histoire	23
1.2.2 Foucault et la pratique de l'histoire	28
CHAPITRE II FABRIQUER DES HISTOIRES.....	36
2.1 Nouvelle phase de travail	38
2.1.1 L'abandon de la littérature.....	39
2.1.2 Le passage de l'archéologie vers la généalogie.....	40
2.2 La méthode généalogique	44
2.3 Fabrications foucaldiennes et usages de la fiction	52
2.3.1 L'écriture foucaldienne, l'exemple de <i>Surveiller et punir</i>	53
2.3.2 La fiction, concept et usages	58
CHAPITRE III FICTIONS EFFECTIVES.....	67
3.1 La quête désintéressée de la vérité.....	68
3.2 Le modèle nietzschéen de la vérité	70

3.2.1 La connaissance et la vérité, deux inventions historiques	74
3.2.2 Une double rupture.....	78
3.3 La vérité-événement et la vérité-constat	85
CONCLUSION	96
« Fictionner »	96
BIBLIOGRAPHIE	101
Livres publiés par Foucault.....	101
Corpus « périphérique »	101
Monographies.....	106
Chapitres de livres.....	111
Articles scientifiques.....	111

RÉSUMÉ

En 1977, interrogé au sujet de son oeuvre, Foucault affirme n'avoir jamais rien écrit que des fictions. Qui plus est, il soutient qu'il est possible de faire travailler la fiction à l'intérieur du champ de la vérité et que, en ce sens, ses oeuvres « fictionnent ». Comment devons-nous comprendre ces affirmations?

Ce texte vise à saisir le caractère fictif de l'oeuvre de Foucault, à déterminer le statut de la fiction dans l'oeuvre, à établir les différents usages que Foucault fait de la fiction et à cerner les rapports que la fiction entretient avec la vérité. Pour ce faire, une période précise de l'oeuvre est mise au premier plan, à savoir la période généalogique.

En premier lieu, les écrits foucauldien sur la littérature sont étudiés en vue de donner des contours au concept de fiction. À travers une lecture axée principalement sur *L'arrière-fable* (Foucault, 1966b) et *La pensée du dehors* (Foucault, 1966c), la fiction émerge comme étant un mécanisme permettant de réaliser une expérience particulière qui nous permet de connaître les limites et les possibilités de notre pensée.

Ensuite, il est question de l'étude de la place que la fiction occupe dans la généalogie de Foucault. À travers l'exemple de *Surveiller et punir* (Foucault, 1975), la manifestation de la fiction dans l'écriture foucauldienne est présentée. Aussi, l'intérêt de l'usage de la fiction, aux niveaux méthodologique et philosophique, est examiné.

Enfin, les rapports entre fiction et vérité dans la pensée foucauldienne sont traités. Le modèle nietzschéen de la vérité, fondamental pour les travaux de Foucault durant la période, est alors étudié. Aussi, nous soutenons que le statut de la fiction dans la pensée foucauldienne découle d'une pensée de la vérité caractérisée par la politisation et l'événementialisation de la vérité. C'est dans ce cadre que l'utilisation de la fiction prend tout son sens.

Mots clés : Michel Foucault, fiction, vérité, expérience, histoire

ABSTRACT

During an interview in 1977, when questioned about the nature of his work, Foucault claims to have never written anything but fictions. Moreover, he maintains that it is possible to make fiction work within the realm of truth and that, in this sense, his works "fiction" ("fictionnent"). How should we understand these statements?

This text aims to grasp the fictitious character of Foucault's work, to determine the status of fiction in his writings, to establish the different uses that Foucault makes of fiction and to define the relationship between fiction and truth in his thought. To attain this goal, we concentrate on a specific period of his work, namely the genealogical period.

In the first place, Foucault's writings on literature are studied in order to outline the concept of fiction. Through a reading mainly focused on *Behind The Fable* (Foucault, 1966b) and *The Thought of the Outside* (Foucault, 1966c), fiction emerges as a mechanism that gives birth to an experience that allows us to know the limits and possibilities of our thinking.

We then study the status of fiction in Foucault's genealogy. Through the example of *Discipline and Punish* (Foucault, 1975), the display of fiction in Foucault's writing is presented. Additionally, the interest behind the use of fiction, at the methodological and philosophical level, is examined.

Finally, the relationship between fiction and truth is explored. We first study Nietzsche's model of truth, fundamental for Foucault's work during the period. In addition, we argue that the status of fiction in Foucault's thought derives from a philosophy of truth that recognizes truth as being historical and political. It is in this context that the use of fiction makes fully sense.

Keywords : Michel Foucault, fiction, truth, experience, history

INTRODUCTION

Les personnes qui me lisent, en particulier celles qui apprécient ce que je fais, me disent souvent en riant : « Au fond, tu sais bien que ce que tu dis n'est que fiction. » Je réponds toujours : « Bien sûr, il n'est pas question que ce soit autre chose que des fictions. »

Michel Foucault¹

Présentation

Dans une entrevue conduite par Lucette Finas en 1977, Foucault, répondant à une question au sujet de la nature et des caractéristiques de son œuvre, soutient : « Quant au problème de la fiction, il est pour moi un problème très important; je me rends bien compte que je n'ai jamais rien écrit que des fictions » (Foucault, 1977b, p. 236). Foucault n'aurait écrit que des fictions. Affirmerait-il que le statut de son récit est fictif pour éviter la critique, pour pouvoir écrire des histoires qui glissent entre les objections, les réfutations, les faits vérifiés et vérifiables? Cela ne semble pas être le cas, suivant le propos cité, Foucault s'empresse à ajouter que cela ne veut pas « dire pour autant que [son oeuvre] soit hors vérité » (Foucault, 1977b, p. 236).

¹ Foucault, 1980b, p. 44.

² Un régime de vérité est un discours qui rend intelligibles et cohérentes un certain nombre de

Notons, par ailleurs, que Foucault s'intéresse à la question du fictif dans son œuvre à d'autres instances. Cette affirmation n'est pas un fait isolé. En 1980, lors d'un entretien intitulé *Foucault Examines Reason in Service of State Power*, Foucault admet pratiquer « une sorte de fiction historique » et ajoute que, d'une certaine manière, il sait très bien que ce qu'il dit n'est pas vrai (Foucault, 1980d, p. 40). Déjà en 1967, dans un entretien avec Raymond Bellour, Foucault soutient que *Les mots et les choses* (1966a) « est une pure et simple fiction », « un roman » (Foucault, 1967b, p. 591).

La fiction est donc « un problème très important » dans l'œuvre de Foucault, un enjeu vers lequel Foucault porte le projecteur lui-même. Ces affirmations, autrement dit, ne paraissent pas provenir d'une volonté de surprendre ou de choquer. Elles semblent plutôt être des propos qui nécessitent d'être pris au sérieux, qui demandent à être analysés. Comment comprendre que Foucault n'a écrit que des fictions? Comment s'articule le discours savant — celui de la philosophie, de l'histoire — avec le discours fictif? Qu'est-ce qu'écrire des fictions, des fictions historiques? Pourquoi écrire des fictions? Quel est le rapport à la vérité d'un récit qui se qualifie ouvertement comme fictif? Telles seront les questions qui nous occuperont dans les pages qui suivent.

Pour traiter celles-ci, nous nous concentrerons sur une période particulière de l'œuvre de Foucault, la période dite généalogique, période qui a eu lieu, *grosso modo*, durant les années 1970. Nous ferons néanmoins des excursions dans d'autres parties de l'œuvre foucauldienne. Nous visiterons notamment ses écrits sur la littérature, productions ayant lieu surtout durant la première moitié des années 1960. Dans le premier chapitre de ce mémoire, nous traiterons la question du statut de la fiction dans la pensée de Foucault et dans la discipline historique. Nous passerons ensuite à l'étude de la place que la fiction vient à occuper dans la méthode généalogique ainsi que les manifestations de celle-ci dans les écrits de Foucault. À ce moment, nous

nous concentrerons surtout sur *Surveiller et punir* (Foucault, 1975). Finalement, il sera question d'étudier les rapports que la fiction entretient avec la vérité et d'explorer comment l'une et l'autre s'articulent. Nous verrons à ce moment que l'usage de la fiction par Foucault est soutenu par une conception particulière de la vérité. Cette conception fait de la fiction un outil indispensable à la pratique intellectuelle.

Commençons en problématisant notre sujet, ouvrons un espace de réflexion à partir de certaines interprétations proposées au sujet du problème de la fiction dans l'oeuvre de Foucault. Allan Megill, dans son ouvrage de 1987 intitulé *Prophets of Extremity*, soutient que pour saisir le caractère fictif des histoires de Foucault, nous devons percevoir celles-ci comme des histoires ayant pour fonction la création de mythes :

[Foucault's histories] are explicitly not representations of the literal truth concerning the past. They do not aim to portray the past "as it actually was". On the contrary, they have a myth-making function. Foucault accepts, in his later writings, Nietzsche's notion of history as something that propagates, or at any rate ought to propagate, myths that will be useful in the present (Megill, 1987, p. 234-235).

Les écrits de Foucault seraient une mythologie pour notre actualité, un grand récit nous permettant de commencer à construire, de faire en sorte que le présent devient le passé. Si Megill a raison de souligner, à partir de la notion du mythe, que les histoires de Foucault ont pour objectif d'introduire de la discontinuité dans la continuité et de secouer des éléments se présentant comme immobiles et intemporels, il néglige – ou, du moins, ne tente pas d'affronter — une dimension importante du rapport foucauldien à la fiction, à savoir le fait que les fictions de Foucault ne sont pas « hors la vérité », que l'objectif de Foucault est de « faire travailler la fiction à l'intérieur de la vérité » (Foucault, 1977b, p. 236). Les fictions foucaaldiennes sont, en un certain sens, attachées à la vérité : elles sont déterminées par la réalité, par ce qui est considéré

comme « vérité » et par les mécanismes qui déterminent un discours comme étant vrai. Foucault s'appuie sur le régime de vérité² qui détermine la pratique de l'histoire, le contenu de ses livres « peut être vérifié ou infirmé comme pour n'importe quel autre livre d'histoire » (Foucault, 1980b, p.44). Autrement dit, les fictions foucauldienne ne sont pas des inventions dans le pur sens du terme, inventions tentant d'opérer des ruptures totales avec le passé.

Il ne s'agit pas alors d'éliminer la frontière entre un fait et une fiction en créant des mythes. Il est tout d'abord important de garder le régime de vérité de propre à la discipline historique, car c'est sur celui-ci que Foucault s'appuie pour produire ses propres histoires. Il est question, plutôt, de conserver cette distinction entre fait et fiction, mais de la déplacer, de montrer qu'à travers le temps elle s'est déplacée. Foucault, en qualifiant son travail de fiction, fait « émerger constamment la ligne de partage entre le factuel et le vraisemblable » (Paltrinieri, 2012, p. 208).

Les histoires de Foucault présentent le passé de manière intéressée. En ce sens, elles ne présentent ni la vérité de manière littérale ni le passé tel qu'il a été. Cela n'implique pas pour Foucault de se détacher de la vérité pour constituer des mythologies, mais plutôt de s'approprier la vérité de manière intéressée, avec des objectifs précis. En outre, les histoires de Foucault ne sont pas l'origine d'un mouvement vers de nouvelles formes d'existence dans le futur. Tout au contraire, elles s'insèrent dans ces mouvements déjà en cours, elles s'articulent à travers ceux-ci. En effet, le type de livre que Foucault produit « n'a rien fait d'autre que de s'inscrire dans quelque chose

² Un régime de vérité est un discours qui rend intelligibles et cohérentes un certain nombre de pratiques hétérogènes. Cette mise en intelligibilité se fait à travers d'une série de propositions qui sont soumises au partage entre vrai ou faux. Le régime de vérité renvoie, nous dit Foucault, à « l'articulation sur une série de pratiques d'un certain type de discours qui, d'une part, le constitue comme un ensemble lié par un lien intelligible et, d'autre part, légifère et peut légiférer sur ces pratiques en termes de vrai ou faux. » (Foucault, 2004b, p. 20)

qui était effectivement en cours; dans, pourrions-nous dire, la transformation de l'homme contemporain par rapport à l'idée qu'il a de lui-même ». Or, le corpus foucauldien « a aussi travaillé pour cette transformation. Il en a été même, pour une petite partie, un agent » (Foucault, 1980b, p. 47).

Passons à une deuxième lecture. Michael Walzer, dans *The Politics of Michel Foucault*, soutient :

Foucault's books are fictions, he says, but only because the power relations and the disciplinary establishments within which they could be validated don't yet exist. At the same time, he has many readers who seem to inhabit such establishments, for they take his genealogies to be accurate and even indisputable; and he has students and followers who pursue the research lines he has laid out. His books are full of statements that lay claim to plausibility here and now. He writes in declarative sentences, at least sometimes, though he is fonder of conditional and interrogative forms, so that his arguments often have the character of insinuations. They are bolstered in any case by extensive footnotes and a rather erratic but (he assures us) painstaking documentation. *So I take him to be saying something we are invited to believe - and then to disbelieve its opposite, that is, "to detach the power of truth from the forms of hegemony . . . within which it operates at the present time"* (Walzer, 1986, p. 52. Nous soulignons).

« Fictionner » pour Walzer semble vouloir dire développer de nouvelles croyances nous permettant d'abandonner celles qui guident notre présent. Or, cela implique que nous demeurons toujours dans le terrain de la fiction. Les histoires de Foucault seraient des fictions puisque toute organisation sociopolitique est fictive, que les structures qui constituent notre présent sont fondées sur des croyances. Le résultat du travail foucauldien, si les objectifs étaient atteints, serait ainsi lui-même une nouvelle croyance, une fiction. Les écrits de Foucault permettraient de faire le pont entre notre présent et l'avenir qu'ils interpellent. Ils feraient cela tout comme un roman pourrait le faire – les romans étant en principe aussi puissants que l'histoire lorsqu'il s'agit de rallier des croyants –.

Toutefois, les objets que Foucault analyse – les pratiques et les dispositifs de pouvoir et les ordres du savoir notamment – sont pour lui bien réels. Et c'est leur réalité qui fait en sorte qu'il est nécessaire de résister, de développer des stratégies de résistance, des analyses émancipatrices. S'il est vrai que la maladie mentale, la délinquance ou la sexualité n'existent pas pour Foucault — en ce sens qu'elles seraient pré-données —, elles demeurent réelles et vraies. Les systèmes du savoir, en s'appliquant aux corps et aux conduites, travaillent ceux-ci selon des choses qui n'existent pas, mais qui deviennent réelles par leurs effets sur les corps et les pratiques. C'est ainsi que, dans *L'Histoire de la folie* (Foucault, 1972a) par exemple, Foucault montre que, au nom de la médecine et de la maladie mentale, la folie a été dotée d'une réalité et d'une vérité et que l'asile est devenu un lieu de production de fous.

Le problème de la vérité est central dans la pensée de Foucault et c'est à partir de lui que le problème de la fiction prend son sens. Dans la pensée foucauldienne, l'enjeu fiction-vérité n'est pas que tout est fiction et que donc toute vérité est fictive, mais que la vérité est une fabrication et que, dans ces conditions, la fiction peut devenir vérité. Il s'agit, dès lors, de penser comment s'appropriier les mécanismes de production de la vérité, comment se battre contre la vérité, comment s'insérer dans son jeu, comment saisir, dans la vérité, des territoires où faire campagne. Pour Foucault, il y a quelque chose comme la vérité et c'est pour cette raison qu'il y a des politiques de la vérité, que nous avons une relation avec la vérité, que celle-ci nous constitue. « Il ne peut y avoir certains types de sujets de connaissance, certains ordres de vérité, certains domaines de savoir qu'à partir de conditions politiques qui sont le sol où se forment le sujet, les domaines de savoir et les relations avec la vérité. » (Foucault, 1973, p. 553). La vérité de la folie, pour continuer sur notre exemple précédent, n'existe pas en tant que telle, mais cela ne veut pas dire qu'elle ne soit pas pour nous réelle : « La folie ne peut se trouver à l'état sauvage. La folie n'existe que dans une société, elle n'existe pas en dehors des formes de la sensibilité qui l'isolent et des formes de répulsion qui l'excluent ou la capturent » (Foucault, 1961, p. 169).

Écrire une fiction, comme nous le verrons dans quelques pages, c'est mettre la pensée à l'épreuve du réel. La fiction est un acte de connaissance qui permet de connaître le fonctionnement même de notre pensée, ce que nous pouvons penser et les limites de notre pensée. Ceci ne renvoie pas à la découverte de choses nouvelles ou encore des choses qui seraient camouflées, des possibilités qui nous seraient cachées. La fiction est un acte qui cherche à rendre visible ce qui est visible, mais qui est tellement proche et tellement intime qu'il ne peut être vu. Foucault montre ce qui nous est en principe accessible, son opération n'en est pas une de création pure ou de dévoilement. Il s'agit de dédoubler notre regard, de nous rendre étrangers à nous-mêmes. C'est aussi en ce sens que Foucault n'a jamais écrit que des fictions et que ses fictions sont philosophiques. En effet, le rôle de la philosophie « n'est pas de découvrir ce qui est caché, mais de rendre visible ce qui précisément est visible, c'est-à-dire de faire apparaître ce qui est si proche, ce qui est si immédiat, ce qui est si intimement lié à nous-mêmes qu'à cause de cela nous ne le percevons pas » (Foucault, 1978a, p. 540-541).

En outre, ceci est relié à la notion d'expérience, car c'est à travers une expérience que nous parvenons à saisir le fonctionnement et les limites de notre pensée et c'est à travers cette même expérience que nous parvenons à nous libérer face à ce qu'il nous est possible de penser, que nous parvenons à penser autrement. Ainsi, il y a une part d'expérience dans la fiction et la fiction est toujours une expérience (Foucault, 1980b, p. 45). Foucault s'approprie la dimension politique — c'est-à-dire expérientielle, renvoyant à une activité — du travail historique. Il laisse opérer celle-ci par son oeuvre en cherchant à produire une transformation à travers un usage fictionnel de l'histoire.

Ainsi, la pratique foucauldienne de l'histoire expose, à travers la fiction, la fragilité de la vérité. Effectivement, « il y a possibilité de faire travailler la fiction dans la vérité » : d'entrer dans le jeu de la vérité en démontrant qu'elle est une fabrication et

en racontant comment elle est produite; en nous permettant de réaliser une expérience qui dégage la vérité de son image — la vérité se présente comme une évidence à démontrer —, qui nous libère de l'emprise de la vérité, une expérience qui nous laisse voir le visible qui est tellement visible que nous ne le voyons pas; en réalisant une expérience qui, enfin, nous permet de penser autrement. En ce faisant, l'histoire est en mesure de produire une vérité *en parallèle*.

Il me semble qu'il y a possibilité de faire travailler la fiction dans la vérité, d'induire des effets de vérité avec un discours de fiction, et de faire en sorte que le discours de vérité suscite, fabrique quelque chose qui n'existe pas encore, donc « fictionne ». On « fictionne » de l'histoire à partir d'une réalité politique qui la rend vraie, on « fictionne » une politique qui n'existe pas encore à partir d'une vérité historique (Foucault, 1977b, p. 236).

Foucault ne vise pas la vérité du fait, mais l'expérience historique de la vérité, l'histoire de la force du vrai, des effets de réel du discours, du mouvement à travers lequel, dans un entrelacement entre philosophie, histoire et politique et entre discours savant et action, on « fictionne ».

Enjeu méthodologique : corpus double, livres et textes « périphériques »

Avant de quitter cette introduction — qui commence peut-être à déborder — pour étudier plus en détail le concept foucauldien de fiction ainsi que la part de fiction dans la discipline l'historique, soulignons un bref point méthodologique. L'oeuvre de Foucault peut être divisée en deux grands ensembles : d'une part, nous trouvons les livres publiés par Foucault entre 1954 et 1984 et, d'autre part, un corpus « périphérique » – tous les textes qui ne sont pas des livres –, composé d'articles, de prises de parole, de débats, d'entretiens, de cours et de conférences ainsi que d'interventions dans des colloques. C'est avant tout la publication des cours au Collège de France ainsi que des quatre volumes de *Dits et écrits* qui a donné à ce

corpus périphérique une importance considérable dans la compréhension de l'oeuvre de Foucault. Une question émerge alors : quel statut donner à ces productions lors de l'étude de la pensée foucauldienne? Devons-nous saisir ce corpus comme le laboratoire dans lequel Foucault a expérimenté avant de publier ses livres? Est-il, au contraire, un espace critique ouvert par Foucault à l'intérieur de sa propre production, ayant pour objectif de retravailler ses positions théoriques ou ses outils conceptuels? Plus décisif pour nous : pouvons-nous accorder autant de valeur interprétative aux textes « périphériques » qu'aux livres de Foucault dans notre travail?

La méthode foucauldienne soutient un « principe d'indistinction » dans la lecture et l'analyse des textes avec lesquels nous travaillons. C'est à partir de ce principe que le concept *d'épistémè* peut faire sens : l'idée de l'isomorphisme des discours à une époque donnée – c'est-à-dire la compréhension d'un ensemble de formes discursives comme étant différentes, mais liées entre-elles par une communauté d'enjeux, à la fois dans les savoirs et dans les pratiques – repose sur l'idée d'une masse discursive, de la dissolution entre le discours objectif et le discours subjectif (Revel, 2010, p. 22-23)³.

Si nous appliquons aux textes de Foucault ce principe d'indistinction qui brouille la frontière entre les productions discursives tout comme celle entre un auteur et son époque, il est alors difficile de tenir une distinction forte entre les livres et les textes

³ Reprenons un peu plus longuement les propos de Foucault, notés au début de cette introduction, au sujet du caractère fictif de *Les mots et les choses* pour éclaircir ce point :

C'est notre époque et elle seule qui rend possible l'apparition de cet ensemble de textes [...] Mon livre est une pure et simple fiction : c'est un roman, mais *ce n'est pas moi qui l'ai inventé, c'est le rapport de notre époque et de sa configuration épistémologique à toute cette masse d'énoncés. Si bien que le sujet est en effet présent dans la totalité du livre, mais il est le « on » anonyme qui parle aujourd'hui dans tout ce qui se dit.* [...] J'entends par là l'idée simple qui consiste, devant un texte, à ne se demander rien d'autre que ce que ce texte dit *véritablement* au-dessous de ce qu'il dit *réellement* (Foucault, 1967b, p. 591-592; nous soulignons).

« périphériques » ou encore de donner une valeur herméneutique supérieure aux livres.

Par ailleurs, nous pouvons souligner que, suivant la pensée de Foucault, nous ne serions pas autorisés à faire une distinction à l'intérieur de ses écrits. Cela reviendrait à affirmer « la fonction de l'auteur Foucault » (Revel, 2010, p. 25). La fonction de l'auteur est, d'une part, une notion dont la fonction est d'établir que la connaissance est toujours produite à travers le sujet. D'autre part, celle-ci est une fonction de classification d'éléments discursifs et de délimitation d'un espace discursif pouvant être occupé par un sujet. Ainsi, l'auteur est une fonction qui, à travers une série d'opérations, garantit la continuité d'un discours et qui par conséquent empêche la possibilité d'une rupture ou de l'émergence d'un nouveau discours. Cherchant à suivre Foucault, pour qui l'introduction de discontinuités au sein de la continuité et l'identification de points de rupture sont des objectifs de premier ordre, nous devons éviter d'affirmer cette fonction de l'auteur Foucault.

La critique de cette fonction de l'auteur remet en question les mécanismes par lesquels nous parvenons à déterminer ce qui constitue un auteur et son oeuvre, elle dissout le sujet auteur tout comme son oeuvre, car le premier est le fondement de la seconde. En effet, c'est en indexant les écrits à un sujet qui en serait responsable qu'on objective l'oeuvre, qu'on lui attribue des limites et qu'on y instaure des hiérarchies.

« Qu'est-ce qu'une oeuvre? Qu'est-ce donc que cette curieuse unité qu'on désigne du nom d'oeuvre? De quels éléments est-elle composée? Une oeuvre, n'est-ce pas ce qu'a écrit celui qui est un auteur? » On voit les difficultés surgir. Si un individu n'était pas un auteur, est-ce qu'on pourrait dire que ce qu'il a écrit, ou dit, ce qu'il a laissé dans ses papiers, ce qu'on a pu rapporter de ses propos, pourrait être appelé une « oeuvre »? [...] Mais supposons qu'on ait affaire à un auteur : est-ce que tout ce qu'il a écrit ou dit, tout ce qu'il a laissé derrière lui fait partie de son oeuvre? (Foucault, 1969b, p. 794).

Suivant les intérêts de notre étude et puisque c'est à travers ces textes qu'il devient possible de poser et d'analyser le questionnement qui nous occupe ici, nous accorderons une très grande importance aux textes périphériques. L'extrait placé au début de cette introduction, provenant d'un texte périphérique qui sera de la plus haute importance pour cet effort de débrouillement qui sera le nôtre, exprime déjà ce choix.

CHAPITRE I

LE STATUT DE LA FICTION DANS LA LITTÉRATURE ET DANS L'HISTOIRE

Vouloir que l'Histoire ait un sens, c'est inviter l'homme à maîtriser sa nature et à rendre conforme à la raison l'ordre de la vie en commun. Prétendre connaître à l'avance le sens ultime et les voies du salut, c'est substituer des mythologies historiques au progrès ingrat du savoir et de l'action.

Raymond Aron⁴

« Si on me demandait de définir enfin le fictif, je dirais sans adresse : la nervure verbale de ce qui n'existe pas tel qu'il est » (Foucault, 1963b, p. 280). Cette affirmation est assez représentative du traitement de la fiction par Foucault durant la période qu'il consacre à l'étude du langage et de la littérature. La fiction est, à ce moment, un concept élastique, changeant, en pleine gestation. Nous tenterons, dans ce chapitre, de commencer à délimiter les contours de la fiction à partir de certaines études foucauldienne sur la littérature. Aussi, nous étudierons le rapport que l'histoire entretient avec la fiction. En outre, à travers l'examen des études foucauldienne, nous tenterons de jeter une lumière sur un certain nombre de problèmes qui habiteront le

⁴ Aron, 1964, p. 45.

travail de Foucault tout au long de son oeuvre et qui nous permettront de comprendre les transformations dans son travail durant les années 1970. Enfin, nous traiterons la relation que Foucault entretient avec la discipline historique en nous concentrant sur l'histoire spécifique contre laquelle Foucault se situe ainsi que les raisons pour lesquelles il a été nécessaire pour lui de développer une pratique historique personnelle et nouvelle.

1.1 Les écrits sur la littérature

Dans l'oeuvre de Foucault, le concept de fiction trouve sa définition la plus détaillée dans les écrits sur la littérature, productions qui remontent aux années 1960. Durant ces années, Foucault produit un certain nombre d'études dans lesquelles la notion de fiction est mise au premier plan. Il y est question des mécanismes, des conditions et des forces qui donnent à la littérature un potentiel particulier. En effet, l'intérêt de Foucault pour la littérature est lié au fait que certains auteurs et certains textes littéraires explorent et donnent une voix à une forme d'expérience qui est centrale pour sa pensée. Certains éléments cruciaux caractérisant cette expérience sont la dissolution du sujet comme garant du discours et l'accès à « l'être du langage » qui est lié à cette dissolution, l'expérience de la transgression, l'expérience du fictif à travers l'acte d'écrire, la possibilité d'entrer en contact avec un dehors de la pensée, ou encore la relation du langage à la mort⁵.

⁵ Voir notamment : *Préface à la transgression* (Foucault, 1963a), *Distance, aspect, origine* (Foucault, 1963b), *Le langage à l'infini* (Foucault, 1963c), *L'arrière-fable* (1966b), *La pensée du dehors* (Foucault, 1966c) et *C'était un nageur entre deux mots* (Foucault, 1966d).

1.1.1 Mécanismes de la fiction

Le fictif est perçu comme l'expérience d'un langage qui se donne à voir dans son éloignement face aux choses, un langage sans choses qui est en mesure de miner la possibilité des choses. La fiction montre les choses dans la distance du langage, elle maintient cette distance tout en la montrant. Qui plus est, c'est une expérience, une utilisation du langage qui dépasse la littérature. Dans *Distance, aspect, origine* (Foucault, 1963b), Foucault encourage à penser le fictif comme étant ce qui émerge à partir d'une certaine distance dans le langage lui-même, distance qui rend possible l'apparition de choses à travers le simulacre du langage. Toute forme de langage qui ne tente pas d'oublier cette distance, qui tente alors de maintenir la distance et de l'explorer, est une forme de fiction. Ce langage peut prendre les contours de la poésie ou de la prose, mais elle peut aussi prendre la forme de la réflexion (Foucault, 1963b, p. 280).

Nous pouvons délimiter davantage la fiction à partir de l'un des textes où ce concept et ses mécanismes sont traités de la manière la plus détaillée par Foucault : *L'Arrière-fable* (Foucault, 1966b). Dans ce texte, Foucault étudie l'oeuvre de Jules Verne. Pour ce faire, il opère une distinction conceptuelle entre la « fable » et la « fiction », distinction qui peut s'appliquer à l'intérieur du champ de la littérature tout comme à « toute œuvre qui a forme de récit » (Foucault, 1966b, p. 506). Alors que la fable renvoie à ce qui est raconté — les personnages, les interactions, les événements —, la fiction est, quant à elle, le « régime du récit » — c'est-à-dire la posture du narrateur, son degré de neutralité, le positionnement du récit face aux événements racontés —. « La fable est faite d'éléments placés dans un certain ordre. La fiction, c'est la trame des rapports établis, à travers le discours lui-même, entre celui qui parle et ce dont il parle » (Foucault, 1966b, p. 506).

La fiction est à comprendre, à partir de ce texte, comme le résultat du concours des voix qui se situent à l'arrière-fable. C'est par l'entrelacement de ces voix que l'espace de la fiction est établi, espace qui sera le lieu où la fable se déroule. Les écrits de Verne⁶, pour Foucault, sont un très bon exemple de cette relation entre la fable et la fiction. En effet, les oeuvres de Verne sont marquées par l'existence de discours « parasites » qui peuplent le récit tout en se situant à l'extérieur de la fable. Le récit est raconté par « des voix différentes, enchevêtrées, obscures, et en contestation les unes avec les autres » (Foucault, 1966b, p. 507). Les écrits de Verne, dans la lecture de Foucault, sont marqués par plusieurs niveaux de discours dans lesquels des voix différentes peuvent être entendues. Il y a d'abord le niveau superficiel, celui de l'intériorité de l'oeuvre — le niveau de la fable — où l'on rencontre les personnages principaux du récit. Mais ensuite, en nous tournant vers l'extérieur de la fable, on découvre un ensemble de voix anonymes qui interviennent dans la narration et qui ouvrent et referment des possibilités dans le récit. Foucault distingue cinq niveaux de voix extérieures, allant des voix qui sont des quasi-personnages — car elles partagent le même espace que les personnages principaux — jusqu'à une voix « blanche », une voix articulée par personne et qui est toujours de caractère savant. C'est une voix « sans support ni point d'origine, venant d'un ailleurs indéterminé et surgissant à l'intérieur du texte par un acte de pure irruption » (Foucault, 1966b, p. 509).

Dans les oeuvres de Verne, le conflit entre les différentes voix jette une lumière sur les fantômes qui habitent la bourgeoisie du XIXe siècle, à savoir la difficile réconciliation entre l'enthousiasme découlant des possibilités ouvertes par le développement technologique et le scepticisme face à la réelle valeur de ces nouvelles connaissances pour l'humain (Foucault, 1966b, p. 511-512). Ainsi, les

⁶ Concernant les oeuvres de Verne, Foucault travaille ici notamment à partir de *De la Terre à la Lune*, *Autour de la Lune* et *Sans dessus dessous*.

récits de Verne sont l'expression de ce conflit qui marque l'époque. Ils ne sont pas un monument de ce conflit, mais bien l'événement lui-même. Ce qui est crucial ici est que c'est à travers ce jeu entre les forces de l'intérieur de la fable — les voix exprimant la quête des personnages — et de son extérieur — notamment cette voix blanche, c'est-à-dire le discours savant — que cette expression de l'événement émerge. C'est le contact entre ces voix qui porte l'événement à la lumière et c'est précisément ce phénomène qui se révèle crucial pour Foucault.

Plus généralement, c'est à travers le contact avec l'extérieur ou le dehors de la fable qu'une oeuvre est en mesure de porter le projecteur sur son époque. Le récit, en prenant le modèle que nous développons ici, commence à travers l'acte de penser les forces en dehors de la fable. La tâche de l'écrivain est, par la suite, de tisser ces forces à travers la fable, d'y introduire les rumeurs faibles du dehors, et, cela, à travers les mécanismes de la fiction⁷ (Rayner, 2003, p. 35). C'est de cette manière que le récit, en exposant premièrement le niveau d'intériorité du discours, donne une voix à l'extériorité; c'est ainsi qu'il donne à voir l'événement qui l'habite. La fiction est un espace dans lequel les forces du dehors peuvent produire des effets, ouvrant ainsi la possibilité de réaliser une expérience⁸.

⁷ En effet, la fiction n'est pas à situer dans aucun des deux registres de voix, mais bien au niveau du noeud qui les unit. Dans les écrits de Verne, « ce qui restitue à la rumeur du langage le déséquilibre de ses pouvoirs souverains, ce n'est pas le savoir (toujours de plus en plus probable), ce n'est pas la fable (qui a ses formes obligées), c'est, entre les deux, et comme dans une invisibilité de limbes, les jeux ardents de la fiction » (Foucault, 1966b, p. 512).

⁸ Pour une application de ce modèle à l'oeuvre de Foucault, on doit se référer à la section 2.3.1.

1.1.2 Expériences fictionnelles

Ce que nous venons de établir n'est point évident. Essayons alors de clarifier davantage ce que signifie ce rapport entre la fiction, le dehors et l'expérience. L'expérience de la fiction permet de connaître notre pensée, elle permet de percevoir la manière dont les savoirs influencent le présent. « L'homme ne sait au fond ce qu'il peut penser; la fiction est là pour le lui apprendre » (Sollers⁹, 2006, p. 19, cité dans Paltrinieri, 2012, p. 202). Pour Foucault, la littérature – ou certains textes littéraires en particulier¹⁰ – travaille à l'intérieur d'une période discursive en pointant vers ou en se situant dans ses frontières. Ce sont des textes-limite (Foucault, 1980b), des textes en marge qui montrent des manières de penser nouvelles ou, du moins, différentes. Ces textes sont des présages, des expressions d'un non pensé ou, encore, d'une pensée en gestation.

Le rapport entre ces textes et l'extériorité s'articule à travers le langage. Dans la littérature moderne — dans l'oeuvre d'auteurs tels que Mallarmé, Borges, Bataille, Blanchot ou Becket notamment —, l'usage du langage ne cherche pas à représenter directement la réalité : il esquivé une utilisation mimétique, il se soustrait à la nécessité d'une représentation directe. Le langage est ainsi libéré des demandes du

⁹ Cette affirmation de Philippe Sollers marqua fortement Foucault dans les années 1960. Nous pouvons aussi noter que Sollers fut à la fois influencé par Foucault : il s'est inspiré de l'étude sur Binswanger, dans laquelle on peut lire Foucault affirmer, à l'introduction, que l'imaginaire est un « mode de l'actualité, une manière de prendre en diagonale la présence pour en faire surgir les dimensions primitives » (cité dans Paltrinieri, 2012, p. 202). Pour Foucault, tout comme pour Sollers, c'est la lecture de Borges — nous le verrons sous peu — qui est, sur ce point, déterminante. Voir aussi : Foucault, 1964a.

¹⁰ Pensons ici, entre autres, à Blanchot, Borges ou encore Verne. L'influence de ceux-ci est traitée dans ces pages. Nous pouvons aussi noter les figures d'Artaud, Bataille, Sade, Mallarmé, Roussel, Klossowski ou encore Becket, figures qui furent pour Foucault très marquantes et essentielles au développement de sa pensée.

discours — qui lui impose de représenter fidèlement le réel — et il est en mesure de se distancier le plus possible de lui-même, d'aller au dehors de lui-même. Pour Foucault, ces oeuvres ont pour caractéristique de passer au dehors ou d'aller vers les limites du pensable. Elles ne sont pas une affaire d'intériorisation, c'est-à-dire une volonté de centrer le discours sur un sujet. L'écriture devient la possibilité pour l'individu d'aller au-delà de ses limites, d'être en mesure de faire face à l'insurmontable, de se rapprocher de ce qui est le plus distant de lui-même (Foucault, 1966d, p. 555).

La situation particulière de ces textes, à la fois en dedans et en dehors de leur période discursive, fait de ceux-ci des outils critiques très puissants, permettant de réaliser une « expérience spirituelle » (Foucault, 1964a) et d'étudier le présent tout en se tenant à distance. L'oeuvre de Borges, par exemple, présente la fiction comme un fragment philosophique dans une trame narrative, un moment dans lequel la pensée est mise à l'épreuve du « réel » narratif. Ces moments donnent à la littérature borgésienne sa puissance critique (Foucault, 1976c, p. 84-86). Cette capacité de la fiction consiste à faire l'expérience de nos propres savoirs : les fictions de Borges révèlent le secret d'un savoir et d'une pensée qui nous habitent déjà, qui sont de notre monde. En effet, ses contes peuvent être lus comme des « simulations de l'existence de théories philosophiques, [décrivant] des mondes régis par des idées qui sont les nôtres, [... dévoilant] le secret d'un savoir et d'une pensée qui habitent déjà notre monde, [... permettant] de faire une autre expérience de ces savoirs » (Paltrinieri, 2012, p. 200).

Olivier Caïra, dans *Définir la fiction*, décrit le fictionnel comme étant habité par un dualisme : il y a une tension entre deux pôles, le premier étant mimétique — la fiction doit représenter la réalité — et le second étant axiomatique — il y a une réalité propre à la fiction, elle est une expérience de pensée — (Caïra, 2011, chap. 2). Le pôle axiomatique renvoie à la compréhension foucauldienne de la fiction et, aussi, aux

fictions de Borges. La fiction n'est pas toujours nécessairement artificielle : elle ne crée pas toujours un monde possible, mais produit parfois une expérience de pensée. Nous avons ainsi une définition double de la fiction : la fiction imite le monde, mais elle est à la fois son propre monde. La fiction ne s'oppose pas à la factualité comme le faux s'oppose au vrai, elle est libre face à la question de la référencialité ou de la non référencialité. La fiction est une figure du savoir qui se distingue de la connaissance factuelle non pas parce qu'elle serait fautive – alors que la connaissance factuelle serait vraie –, mais parce qu'elle met entre parenthèses la question du vrai et du faux. C'est de cette manière que la fiction peut devenir un outil, un engin de pensée.

Foucault, quant à lui, développe l'idée d'une écriture fictionnelle qui est l'action qui met l'écrivain en contact avec une expérience — du non pensé, de l'hétérogénéité, de l'impossible — qui l'arrache à lui-même, qui ouvre un espace pour que de nouvelles formes de pensée émergent. L'expérience du dehors est une expérience dans laquelle notre manière de penser habituelle est confrontée à une manière de penser autre. À partir de ce moment, nous ne pouvons plus être les mêmes.

Un très bon exemple de ce que nous exposons ici est à trouver dans les premières pages de *Les Mots et les choses* (Foucault, 1966a). Foucault décrit ici sa rencontre avec l'encyclopédie chinoise que Borges présente dans *Le Langage analytique de John Wilkins*. L'encyclopédie chinoise de Borges nous oblige à affronter les limites de notre manière de penser actuelle à travers la description d'une taxinomie qu'il nous est impossible de penser : « Dans l'émerveillement de cette taxinomie, ce qu'on rejoint d'un bond, ce qui, à la faveur de l'apologue, nous est indiqué comme le charme exotique d'une autre pensée, c'est la limite de la nôtre : l'impossibilité nue de penser *cela* » (Foucault, 1966a, p. 7). À partir de cette rencontre, un certain nombre de questionnements émergent au sujet de ce qu'il nous est possible ou impossible de penser ainsi que sur les conditions qui font en sorte qu'un objet est pensable ou impensable. Foucault se trouve devant et dans l'obligation de penser ce qui, en

principe, lui est invisible et impensable : sa propre limite. Cette expérience du dehors est alors importante philosophiquement, politiquement et historiquement : philosophiquement, parce qu'elle est en relation avec l'événement de la disparition du sujet; politiquement, car elle permet d'amorcer un processus transformateur; historiquement, puisqu'elle donne accès à un dehors de la pensée qui, dans la modernité, tend à être nié par les formes prédominantes de la raison.

La question du dehors est fortement associée au travail de Blanchot et à l'influence de ce dernier sur Foucault¹¹. Le dehors, il ne faut pas le comprendre comme étant un dehors absolu et incommensurable, mais bien comme un dehors dans les limites d'une culture, un dehors comme terrain de jeu, comme champ de possibilités (Foucault, 1966a, p. 7-16). Le dehors est ce qui est étranger à notre mode de pensée, c'est ce que, à présent — rappelons-nous l'encyclopédie chinoise de Borges —, il nous est impossible de penser. Le présent de la pensée et du savoir est régulé par le *même*, par la reproduction — par exemple, continuant sur l'illustration de Borges, les taxonomies que nous héritons du XIXe siècle et qui nous permettent de classer aujourd'hui le monde animal —. Le contact avec le dehors brise cette régulation, cet état de stabilité. L'ordre des choses établi se voit défait par le contact avec le dehors et un nouveau champ de possibilités s'ouvre à travers le questionnement sur les limites de notre manière de penser.

Dans *La pensée du dehors* (Foucault, 1966c), la littérature est définie comme une forme de langage qui met le sujet en contact avec un dehors. Ceci conduit à la dissolution du sujet, dissolution qui modifie le rapport entre le sujet et le langage.

¹¹ À ce sujet, on peut notamment se référer aux textes *The Passion for the Outside : Foucault, Blanchot and Exteriority* de Kas Shagafi (Shagafi, 1996); *Foucault, Experience, Literature* et *Foucault and Fiction : The Experience Book* de Timothy O'Leary (O'Leary, 2008a, 2009); et *Between fiction and reflection : Foucault and the experience book* de Timothy Rayner (Rayner, 2003).

Foucault soutient que nous nous trouvons devant un abîme, ouverture créée par l'expérience d'un langage dans lequel le sujet est exclu. Le développement d'un langage fidèle au dehors s'affronte à la difficile tâche d'éviter un langage réflexif qui retournerait l'expérience du dehors vers une intériorité, ou, encore, d'éviter un discours fictif qui, dans un dehors imaginé, reconstituerait l'intériorité (Foucault, 1966c, p. 523). Blanchot tourne le langage réflexif face au dehors, face à la dispersion et à la fragmentation. De cette manière, il parvient à exprimer l'expérience du dehors de manière fidèle. Il évite toute confirmation intérieure ou toute certitude centrale, il tend vers les extrémités, où le langage est constamment en contestation avec lui-même. Le langage du dehors est celui qui échappe à la maîtrise du sujet, c'est un langage qui n'a, en fait, jamais été assujéti. Dans les écrits de Blanchot¹², nous rencontrons un langage qui précède à tout silence ou énonciation, c'est-à-dire un langage sans sujet, parlé par personne, qui provient du dehors et qui nous est parfois accessible à travers l'œuvre. C'est l'analogie de cette voix « blanche » que Foucault décrit dans *L'Arrière-fable*.

Exprimer le dehors – ou encore, le penser – c'est s'ouvrir à l'expérience de ce qui est étranger au sujet rationnel (O'Leary, 2008b, p. 100). Dans le cas de Blanchot, cette expérience est liée à une expérience de langage, expérience qui présente le langage d'une manière qui échappe au contrôle du sujet qui écrit ou qui parle, qui échappe à l'intériorisation par ce même sujet. C'est un langage qui dissout le sujet, le décentre et l'empêche de dire « je ». Notons toutefois que, si pour Blanchot cette expérience est liée à une utilisation littéraire du langage, pour Foucault le concept du dehors dépasse

¹² On peut notamment penser au texte « Le regard d'Orphée » dans *L'Espace littéraire* où nous trouvons l'une des théorisations les plus détaillées au sujet du rapport entre l'écriture et le dehors (Blanchot, 1955, p. 179-184). Nous pouvons aussi nous référer à certains textes plus littéraires où nous percevons cette voix du dehors: *Celui qui ne m'accompagnait pas* (Blanchot, 1953) et *L'Attente, l'oubli* (Blanchot, 1962).

le champ de la littérature dans sa signification. Comme nous le disions au début de cette section, ce n'est pas seulement la fiction littéraire, mais la fiction en un sens plus large qui donne accès à l'expérience du dehors.

Il n'y a pas fiction parce que le langage est à distance des choses; mais le langage, c'est leur distance, la lumière où elles sont et leur inaccessibilité, le simulacre où se donne seulement leur présence; et tout langage qui, au lieu d'oublier cette distance, se maintient en elle et la maintient en lui, tout langage qui parle de cette distance en avançant en elle est un langage de fiction. Il peut alors traverser toute prose et toute poésie, tout roman et toute réflexion, indifféremment (Foucault, 1963b, p. 280-281).

À ce stade, retenons que la fiction est un mécanisme permettant l'exploration et l'exposition d'une extériorité qui habite notre présent, c'est-à-dire d'une pensée qui n'est pas directement accessible, d'une pensée qui est de l'ordre du possible. Elle est la voie par laquelle l'extériorité s'entrelace avec l'intériorité, le non pensable avec le pensable. Ainsi, la fiction repose sur la pensée tout en la contestant, en la brisant et en ouvrant de nouvelles possibilités en son intérieur. La fiction, en ce sens, est un mécanisme de distanciation, elle est l'expérience du dehors en contact avec notre expérience quotidienne, qui nous habite tout en demeurant à l'écart. La fiction, en pointant vers le dehors, exprime quelque chose qui est exclu et réduit au silence à l'intérieur d'un système, elle introduit un élément de différence, contestant ainsi les structures à partir desquelles elle est produite : sa culture et son temps. La fiction fonctionne à l'intérieur, mais aussi contre son système, d'où son importance aux yeux de Foucault. Enfin, l'expérience propre au fictif ne se termine pas par la dissolution de la raison, mais par la dissolution des systèmes « que la raison construit pour pouvoir enfin montrer la cohérence de la raison même, ce qu'on *peut penser* » (Paltrinieri, 2012, p. 202-203). La fiction met à la lumière les limites et les possibilités de la pensée. Elle permet ainsi d'imaginer d'autres formes de vie et d'action.

1.2 La fiction et l'histoire

Avant de passer à l'étude du travail de Foucault durant les années 1970 et d'examiner la place de la fiction dans celui-ci, il est important de considérer brièvement deux enjeux importants pour notre progression. Tout d'abord, il est nécessaire de traiter le statut de la fiction dans la pratique de l'histoire en vue de percevoir l'espace qu'occupe l'oeuvre foucauldienne à l'intérieur d'un champ de réflexion plus large. Ensuite, il est essentiel d'éclaircir le rapport que Foucault entretient avec la démarche historique pour saisir plus clairement les enjeux qui définissent sa démarche intellectuelle. Il faudra alors se demander quelles sont les façons d'écrire l'histoire contre lesquelles Foucault se positionne et celles avec lesquelles il entretient des affinités. Aussi, il faudra étudier les raisons qui le conduisent au développement d'une nouvelle méthode pour faire l'histoire.

1.2.1 L'exploration du champ de possibles dans la pratique de l'histoire

L'intérêt foucauldien pour la fiction découle d'une volonté de trouver des moyens de penser autrement, de réfléchir sur les possibilités non arpentées du présent. L'exploration du champ des possibles¹³, prenant forme notamment à travers l'argumentation contrefactuelle — c'est-à-dire se demander ce qui aurait pu être si... —, est une vieille caractéristique de la pratique historique. La démarche contrefactuelle, sous diverses formes et avec des visées variées, peut, du moins, être retracée jusqu'à l'oeuvre de Tite-Live. Plus proche de nous, au XIXe siècle, nous assistons à l'émergence de l'uchronie, un genre littéraire et savant fondé sur la

¹³ Ces lignes sont fortement inspirées de la première partie de l'ouvrage de Quentin Duhermoz et Pierre Singaravélou : *Pour une histoire des possibles : analyses contrefactuelles et futurs non advenus*. (Duhermoz et Singaravélou, 2016)

démarche contrefactuelle qui se caractérise à la fois par une forme fictionnelle et par des ambitions savantes. Ce genre littéraire brouille ainsi la distinction entre le discours littéraire et le discours scientifique. Songeons par exemple à l'*Uchronie* de Renouvier¹⁴ : dans ce texte savant, l'écrivain et le lecteur entrent — et notons que Renouvier lui-même nous prévient de cette entrée — dans le terrain du roman et de la fiction dans le but d'avancer dans l'analyse.

Au début du XXe siècle, la discipline historique — en langue anglaise surtout¹⁵ — commence à exploiter aussi la démarche contrefactuelle en s'attardant sur la vie des « grands hommes » de l'histoire, en imaginant un point de divergence avec ce qui a eu lieu dans le passé et en examinant les conséquences de cette divergence¹⁶. Enfin, durant la deuxième partie du XXe siècle, une version plus scientifique de la démarche contrefactuelle se développe. Derrière ce nouveau mouvement, nous ne trouvons pas la discipline historique, mais bien les autres sciences sociales. C'est en se questionnant sur leur propre histoire que ces dernières vont devenir le moteur de ce nouveau visage de la démarche contrefactuelle.

¹⁴ On peut se référer, sur ce point, à la section 1.2 de l'oeuvre de Dulermoz et Singaravélou (2016) : *Naissance d'un genre insolite entre histoire et fiction : l'uchronie au XIXe siècle*.

¹⁵ Il est intéressant de noter que, dans le monde anglo-saxon et à cette même période, un processus de distanciation face à la fiction commence à prendre forme. En effet, des nouvelles règles concernant l'objectivité sont établies dans la pratique historique. Ces règles visent à garantir la scientificité de la discipline historique et à éloigner les incertitudes dans la quête de connaissance (incertitudes que nous pourrions en partie associer à l'utilisation de la démarche contrefactuelle). À ce sujet, on peut se référer à *That Noble Dream : The « Objectivity Question » and the American Historical Profession* de Peter Novick (Novick, 1988).

¹⁶ Songeons par exemple à l'ouvrage *Some Problems in Greek History* de Arnold Toynbee (Toynbee, 1969) où nous trouvons des textes tels que « *If Alexander the Great had lived on* ». Dans ce texte, Toynbee spéculé sur les différents exploits que Alexandre le Grand aurait réalisés s'il ne s'était pas éteint en 323 av. J.-C.

Le travail de Weber, dans ce mouvement de scientification de la démarche contrefactuelle, est essentiel. Celui-ci est l'un des premiers à théoriser l'utilisation d'analyses contrefactuelles dans les sciences sociales (Weber, 1949, p. 164-188). Dans ses *Essais sur la théorie de la science*, publiés en 1906, Weber développe un modèle de raisonnement contrefactuel qui vise à établir la démarche nécessaire afin de réaliser une expérience contrefactuelle. Ce modèle sera par la suite très influent. Le modèle de Weber aurait pour objectif de réaliser une analyse causale, c'est-à-dire de mesurer la portée historique et l'importance causale d'un événement et de déterminer conséquemment sa signification historique. L'historien sélectionne, parmi tout un ensemble d'événements passés, un certain nombre d'entre eux qui lui semblent déterminants. Il modifie ensuite les causes liées à cet ensemble ou, encore, fait abstraction de celles-ci. De cette manière, l'historien est en mesure de mettre à l'épreuve la relation causale entre les causes qu'il a triées et mises entre parenthèses et les effets qu'il observe dans la suite historique des événements sélectionnés. Cette méthode offre donc la possibilité de tester les événements historiques à travers la construction de situations fictives. Ce laboratoire de la fiction permet de mesurer la distance entre ce que l'historien constate effectivement et les observations qui auraient été faites si les circonstances avaient été différentes. La mesure de la distance ou du décalage entre le réel et l'imaginaire est, enfin, ce qui donne à l'événement sa signification historique.

La démarche contrefactuelle, en attribuant une grande importance à la fiction et l'invention dans la pratique historique, met à la lumière un certain nombre d'enjeux et de questionnements au coeur de cette pratique. Nous pouvons d'abord considérer le statut épistémique de la discipline historique, statut qui est en tension constante entre le scientifique et le fictif. L'histoire est une connaissance par traces qui s'appuie sur des documents qui sont des témoignages souvent incomplets du passé. Elle doit ainsi trouver des moyens — le modèle contrefactuel de Weber en est un exemple — de lier les traces, de compléter les témoignages. L'histoire fait donc appel à la fois à une

méthode documentaire scientifique et à la narration et l'imagination. L'enjeu, fondamentalement, n'est pas de situer enfin la discipline historique soit du côté de la science, soit du côté de la fiction. En effet, il est plutôt question de réaliser un travail délicat visant à déterminer les quantités et les proportions de ces deux ingrédients que chaque histoire requiert.

Au centre de cette démarche visant à instaurer la mesure juste, il est question d'aborder un certain nombre d'interrogations difficiles, de doutes récurrents. La discipline historique se trouve déjà, par nature, dans une situation délicate, car le matériel avec lequel elle travaille est toujours fragmentaire — aucun document ne donne à voir tout ce qui s'est passé — et porte souvent la marque de l'incertitude — le témoignage est rarement direct —. Dès lors, l'appel au récit fictif ne risque-t-il pas d'aggraver la situation déjà floue et problématique de l'histoire en ajoutant un degré supplémentaire d'incertitude, de confusion et de distanciation face au réel? Néanmoins, on peut aussi se demander s'il n'y a pas un usage de la fiction qui pourrait être bien contrôlé et pondéré, un usage qui donnerait force au travail de l'historien, qui pourrait être source de savoirs. Il est question alors de déterminer s'il peut y avoir connaissance par la fiction¹⁷, si les mécanismes qu'elle met à la disposition de l'historien — notamment celui de la comparaison lorsqu'il s'agit de la méthode contrefactuelle — peuvent être réellement porteurs.

La démarche contrefactuelle engage en outre la réflexion autour d'une série d'enjeux entourant le déterminisme et la causalité. L'analyse contrefactuelle permet, en un sens, d'établir positivement les faits en testant méthodiquement les liens de cause à effet. Elle permet aussi de mettre au premier plan l'importance des déterminismes sociaux

¹⁷ Sur ces questions, voir notamment *Pourquoi la fiction?* de Jean-Marie Schaeffer (Schaeffer, 1999) et *Univers de la fiction* de Thomas Pavel (Pavel, 1988).

et politiques sur les acteurs historiques. Or, à l'opposé de cela, on remarquera aussi que, en même temps, cette démarche remet en question le schéma mécaniste de la causalité linéaire qui suppose un lien direct entre la cause et l'effet. En effet, l'analyse contrefactuelle jette un doute sur les grands récits continuistes, elle les fragilise à travers sa capacité à redonner aux événements historiques l'instabilité qui les caractérisait lorsqu'ils appartenaient au présent. L'attachement de l'effet à sa cause se voit ainsi affaibli.

Dans cette dernière optique, il y a un potentiel subversif propre à la démarche contrefactuelle, car elle pourrait être un outil servant à se distancier du continuisme et du déterminisme dans la pratique de l'histoire. Raymond Aron, dans son *Introduction à la philosophie de l'histoire* (Aron, 1981), souligne ce potentiel antidéterministe de l'analyse causale. Pour ce dernier, la réflexion sur la causalité en histoire ne doit pas viser à établir un grand récit linéaire, mais doit plutôt tenter « de conserver ou de restituer au passé l'incertitude de l'avenir » (Aron, 1981, p. 224). Par ailleurs, Aron soutient, dans *Dimensions de la conscience historique* (1964), que la dimension fictive du travail de l'historien est essentielle à la remise en question du déterminisme, même si cette dimension est imaginative et incertaine : « Les constructions irréelles doivent rester partie intégrante de la science, même si elles ne dépassent pas une vraisemblance équivoque, car elles offrent le seul moyen d'échapper à l'illusion rétrospective de la fatalité » (cité dans Duluermoz et Singaravélou, 2016).

Cette volonté de se distancier du causalisme, du continuisme et du déterminisme est aussi une caractéristique fondamentale de la pensée de Foucault et de son rapport à l'histoire, ce qui nous dirige alors vers notre prochain point, à savoir le rapport que la pensée de Foucault entretient avec l'histoire.

1.2.2 Foucault et la pratique de l'histoire

Foucault se tourne vers l'histoire dans le but de se distancier d'une pratique de la philosophie qui chercherait à identifier des principes immuables qui organiseraient la pensée et les pratiques. Cette philosophie, par son caractère non historique, semble a priori se situer à l'opposé de l'histoire. Or, cela n'est pas aussi simple, cette opposition n'est pas aussi nette. Une certaine pratique de l'histoire est marquée, elle aussi, par la recherche d'essences. Il y a donc une certaine histoire contre laquelle Foucault s'oppose. Ce dernier ne se révolte pas contre l'histoire en général, mais contre des styles particuliers de faire l'histoire : l'un se caractérise par son idéalisme; l'autre par son épistémologie naïve.

Foucault veut échapper à toute interprétation de l'histoire qui serait l'expression d'une philosophie cherchant à discerner une essence ou un principe universel derrière la multiplicité d'événements; une pratique de l'histoire qui partirait du postulat théorique selon lequel, pour atteindre une interprétation adéquate et comprendre tout événement historique, il est nécessaire d'insérer ledit événement à l'intérieur du fil de l'histoire. Il s'agit d'une histoire « traditionnelle » telle que Foucault la décrit¹⁸, une pratique de l'histoire qui cherche à discerner des formes immuables sous la succession d'événements accidentels, qui cherche à imposer une forme d'unité et un sens historique aux pratiques, qui cherche à présenter le passé comme étant un processus de développement continu. C'est une histoire sans historicité, une histoire de philosophes, qui, suivant l'enseignement de Hegel¹⁹, se consacrent à la description de

¹⁸ Voir notamment *L'Archéologie du savoir* (Foucault, 1969a) et *Nietzsche, la généalogie et l'histoire* (Foucault, 1971a)

¹⁹ Il faudrait néanmoins éviter d'associer directement Hegel à cette histoire sans historicité. Cette dernière est avant tout une pratique de l'histoire de *style* hégélien, mais pas une pratique qui découle directement de sa pensée. Hegel est, en effet, un penseur profondément historique : le sujet et les

la suite rationnelle et ordonnée des idées, suite qui culmine enfin en un présent absolu. Le sens de l'histoire est ici compris comme étant l'aboutissement nécessaire du devenir, l'accomplissement de la vocation humaine. Il s'agit ainsi d'une histoire idéaliste, d'une histoire pensée sous la forme de la nécessité, de la totalisation et de la finalité. C'est, en outre, une histoire des idées qui a pour fondement le postulat d'un seul sujet pensant et connaissant depuis le commencement du savoir; un sujet de connaissance permanent qui résume en soi toutes les figures antérieures de la connaissance et qui a pour corollaire d'attribuer aux idées leur constance et leur stabilité.

Il s'agit aussi d'une histoire qui adopte une perspective supra-historique, c'est-à-dire une histoire qui se donne un point d'appui hors du temps et prétend tout juger selon une objectivité déterminée par la finalité du processus historique. Une histoire qui aurait pour fonction de « recueillir, dans une totalité bien refermée sur soi, la diversité enfin réduite du temps; une histoire qui nous permettrait de nous reconnaître partout et de donner à tous les déplacements passés la forme de la réconciliation; une histoire qui jetterait sur ce qui est derrière elle un regard de fin du monde. » Pour Foucault, c'est cette histoire même qui « a supposé une vérité éternelle, une âme qui ne meurt pas, une conscience toujours identique à soi » (Foucault, 1971a, p. 146).

Cette approche historique a caractérisé le XIXe siècle. Nous trouvons, parmi ses principales figures, Hegel, Marx, Herder, Humboldt ou encore Ranke. Ces deux dernières figures, en particulier, ont transposé l'idéalisme hégélien vers

catégories de la raison doivent être comprises à travers leur développement historique et non pas en dehors du mouvement de l'histoire. (Falzon, 2003, p. 284)

l'historiographie²⁰. En rejetant une compréhension téléologique de l'histoire générale, ils ont adopté la notion d'idée historique, c'est-à-dire une idée qui exprime l'esprit essentiel d'une période et qui donne aux événements historiques leur cohérence. Pour Humboldt, les événements historiques sont traversés par une structure interne. Le rôle de l'historien est alors de comprendre cette structure qui habite l'événement individuel à l'étude. Il s'agit de jeter une lumière sur le processus à travers lequel l'idée historique vient à se réaliser dans son actualité. Ranke, de son côté, soutient que les affaires humaines mettent en application une logique qui tire sa source d'un monde invisible d'idées directrices. La tâche de l'historien devient alors de parvenir à décrire ces idées directrices.

Dans l'introduction de *L'Archéologie du savoir* (1969a), Foucault se situe dans la lignée du travail de Bachelard et de Canguilhem²¹. Ces derniers critiquent l'idée que la science progresse continuellement. Ils argumentent alors en faveur d'une compréhension du développement de celle-ci à travers des ruptures entre des cadres conceptuels distincts, à travers des déplacements ou des transformations de concepts ou encore par des seuils épistémologiques qui brisent le cumul de connaissances (Foucault, 1969a, p. 10-13)²². En outre, Foucault se rapproche du travail historique de

²⁰ Sur ce sujet, on peut notamment se référer à l'article *Making History* de Christopher Falzon (Falzon, 2003, p. 282-298). C'est de ce texte que l'exposé concernant la pensée de Humboldt et Ranke est tiré.

²¹ Sur l'influence de la pensée de Canguilhem sur Foucault, on peut notamment se référer à *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie* (Foucault, 1968c) et à l'introduction écrite par Foucault pour la traduction anglaise de *Le normal et le pathologique* (Foucault, 1978d).

²² Dans *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie*, on peut aussi observer l'importance de l'oeuvre de ces auteurs en ce qui concerne l'introduction de discontinuités dans notre compréhension de la progression de l'histoire :

Sous les grandes continuités de la pensée, sous les manifestations massives et homogènes de l'esprit, sous le devenir têtue d'une science s'acharnant à exister et à s'achever dès son commencement, on cherche maintenant à détecter l'incidence des interruptions. G. Bachelard a repéré des seuils épistémologiques qui rompent le cumul indéfini des connaissances; [...] G.

l'École des Annales, de celui de Braudel et Ariès par exemple. Ce travail historique, malgré son goût pour l'étude de périodes de longue durée, présente une analyse très précise des événements et ne subordonne jamais ces événements en les réduisant à une unité²³. Braudel, pour Foucault, a « fait des travaux très intéressants sur différentes durées », suivant

l'idée qu'il n'y a pas qu'une seule histoire, qu'il y en a plusieurs, plusieurs temps, plusieurs durées, plusieurs vitesses, qui s'enchevêtrent les unes avec les autres, qui se croisent et qui forment précisément les événements. Un événement, ce n'est pas un segment de temps, c'est au fond le point d'intersection entre deux durées, deux vitesses, deux évolutions, deux lignes d'histoire. (Foucault, 1978c, p. 580-581).

Foucault cherche à éviter de pratiquer une histoire totalisante qui chercherait à lier tous les événements à un centre unique, un principe fondamental (Foucault, 1969a, p. 21-24). Cette pratique nierait l'historicité des événements en leur imposant de se conformer à un cadre méta-historique préconçu. L'historien foucauldien doit alors éviter de chercher une forme unique et souveraine qui donnerait son unité à une époque sous la forme d'une idée, d'un principe directeur. Il doit aussi éviter les explications qui prennent comme point d'appui des notions directrices comme l'évolution ou encore l'esprit d'une époque.

Canguilhem a analysé les mutations, les déplacements, les transformations dans le champ de validité et les règles d'usage des concepts (Foucault, 1968c, p. 697-698).

²³ Concernant le rapport que Foucault entretient avec l'École des Annales, on peut notamment se référer à *Sur les façons d'écrire l'histoire* (Foucault, 1967b), « *Qui êtes-vous professeur Foucault?* » (Foucault, 1967c), *Michel Foucault explique son dernier livre* (Foucault, 1969c), *L'oeil du pouvoir* (Foucault, 1977d), *Une érudition étourdissante* (Foucault, 1978b) ou encore *La scène de la philosophie* (Foucault, 1978c).

Foucault se distancie, en outre, de l'histoire marquée par un empirisme naïf, de la pratique historique qui tenterait de rendre compte du passé tel qu'il s'est passé²⁴. Autrement dit, il rejette une conception de la pratique historique comme reconstruction du passé à partir de documents historiques, à partir de traces qu'une réalité passée nous a laissées et qui ouvrent la porte à la possibilité d'une illustration fidèle de celle-ci. Encore une fois, derrière cette compréhension de la pratique historique, qui cherche à raconter le passé tel qu'il s'est déroulé, nous retrouvons Humboldt et Ranke. Pour le premier, la tâche de l'historien est de présenter ce qui s'est effectivement passé. Si les événements du passé sont partiellement accessibles à travers la documentation, l'historien est néanmoins en mesure de compléter le tableau grâce à l'intuition et l'inférence. Pour Ranke, la tâche de l'historien est de recréer le passé tel qu'il a effectivement eu lieu. Tout comme pour Humboldt, l'intuition joue ici un rôle essentiel, car c'est à partir de celle-ci qu'il est possible de lier les événements et d'accéder aux idées directrices d'une époque. Rappelons-nous que la tâche interprétative de ces pratiques de l'histoire découle d'un idéalisme philosophique, idéalisme qui est essentiel à l'interprétation des documents. Alors, il n'est pas fondamentalement question de déterminer comment le passé a réellement été, mais de déterminer comment il a été essentiellement, de déterminer l'essence de la période à l'étude.

Pour Foucault, contrairement à ceci, il n'y a pas de fait historique qui ne soit déjà, a priori, une interprétation. Lorsqu'elle parvient à l'historien, la documentation historique a déjà été sélectionnée et organisée à travers des pratiques de conservation. Dès lors, une conception de la pratique historique comme travail dévoué au déterrement des faits, même si elle admet ouvertement l'importance du travail

²⁴ Encore une fois, ces lignes sont largement inspirées du texte *Making History*, de Falzon (Falzon, 2003, p. 282-298).

d'interprétation, est épistémologiquement naïve. Le document, soutient Foucault dans son introduction à *L'Archéologie du savoir*, n'est pas une matière inerte, la trace directe et la clé permettant de retrouver le passé, de reconstituer ce que les hommes ont fait ou dit (Foucault, 1969a, p. 14). Pour Foucault, il faut détacher l'histoire de son image ancienne : « celle d'une mémoire millénaire et collective qui s'aidait de documents matériels pour retrouver la fraîcheur de ses souvenirs » (Foucault, 1969a, p. 14). Le travail historique et la connaissance qui en découle sont la tentative de donner un ordre au monde. Il s'agit d'une construction active, d'une invention; il est toujours et fondamentalement question d'une activité d'interprétation. « Le document n'est pas l'heureux instrument d'une histoire qui serait en elle-même et de plein droit *mémoire*; l'histoire, c'est une certaine manière pour une société de donner statut et élaboration à une masse documentaire dont elle ne se sépare pas » (Foucault, 1969a, p. 14).

L'histoire idéaliste et l'histoire empiriste que nous venons d'aborder brièvement ne perçoivent pas leur intime relation avec leur présent et, pour cette raison, elles servent à légitimer ce dit présent. D'un côté, l'histoire idéaliste attribue une portée universelle à des catégories, des principes ou des notions, ce qui lui permet de comprendre et interpréter le passé à partir de grilles propres au présent. Ces universaux, quoique constitués à partir du présent, sont présentés comme étant intemporels; ils deviennent des principes transcendants qui sous-tendent les événements historiques, qui les lient et leur donnent un sens. De l'autre côté, l'histoire qui affirme représenter fidèlement le passé et dévoiler la vérité sur celui-ci refuse, quant à elle, d'admettre pleinement l'importance de l'interprétation, de la sélection et de l'organisation dans la constitution du document historique qui lui sert de fondement. « Toute reconstruction du passé est une sélection » (Aron, 1964, p. 111), nous mesurons l'importance d'un élément particulier du passé à partir de l'importance que nous y attachons aujourd'hui. Lorsque le présent est le point culminant du passé et les catégories du premier sont la

clé interprétative pour saisir le second, le passé est perçu comme une marche continue qui se dirige vers le présent et qui par conséquent sert à le justifier.

Comme nous le verrons en détail dans les prochains chapitres, la pratique historico-philosophique développée par Foucault vise à transformer le présent et non pas à l'affirmer. Elle est donc fondamentalement opposée à ces formes d'histoire. Foucault mobilise le travail historique pour se situer contre l'histoire dénouée d'historicité, mais il le fait en même temps pour ouvrir la philosophie à l'historicité. L'étude de la pensée et de ses conditions historiques de possibilité doit d'abord commencer par le fait de penser l'historicité même des concepts de la pensée, par l'abandon de la définition de la philosophie comme pensée de l'absolu et de la totalité. La pensée est intrinsèquement liée aux savoirs et aux pratiques historiques. Cela signifie qu'il devient nécessaire de redéfinir « le rapport de la philosophie à l'histoire des idées, des mentalités et des concepts, c'est-à-dire tout un ensemble d'histoires qui avaient été construites à partir de la totalisation rétrospective de la philosophie » (Paltrinieri, 2012, p. 12). Les histoires de Foucault (de la folie, de la punition, des corps, de la sexualité) sont des provocations contre certaines formes que la pratique historique et philosophique ont adoptées, des critiques lancées à l'idéalisme, au déterminisme et au continuisme épistémologique qui les détermine et des tentatives de libérer la philosophie et l'histoire.

Le présent, pour Foucault, n'est pas le résultat de l'enchaînement de causes historiques — et en ce sens nous pourrions parler d'anticausalisme chez Foucault —, il est au contraire un moment de rupture. Cette rupture entre le passé et le présent est la marque de la discontinuité qui caractérise notre rapport au passé et elle sous-tend tout discours historique. En effet, la discontinuité est un des éléments fondamentaux de l'analyse historique qui, affirme Foucault,

ne manque pas d'être assez paradoxale : puisqu'elle est à la fois instrument et objet de recherche, puisqu'elle [...] n'est pas simplement un concept présent dans le discours de l'historien, mais que celui-ci, en secret, la suppose : d'où pourrait-il parler, en effet, sinon à partir de cette rupture qui lui offre comme objet l'histoire — et sa propre histoire? (Foucault, 1969a, p. 17).

Le lien entre le passé et le présent, suivant la pensée foucauldienne, doit être maintenu. Nous partons du présent pour retracer dans le passé notre histoire. Toutefois, le rapport au passé n'est plus le même. Il n'est plus question de retracer la continuité d'un progrès qui culmine dans le présent. Il est, en effet, question de s'asseoir sur la différence du passé par rapport au présent, de partir de l'étrangeté et de la distance. La critique foucauldienne dans *L'Archéologie du savoir* vise à rejeter une approche de l'histoire qui privilégie l'origine des idées, les continuités interrompues et la totalisation historique²⁵. C'est en postulant, en tant qu'hypothèse de recherche, des discontinuités et des ruptures qu'elle est en mesure d'atteindre cette visée. En effet, l'introduction de discontinuités et de ruptures retire la possibilité d'établir une commensurabilité et d'expliquer une transition entre deux systèmes de pensée ou deux épistémès²⁶. Qui plus est, elle remet en question la nécessité d'établir et expliquer une telle transition.

²⁵ À ce sujet, on peut se référer aux sections 4.1 et 4.2 de *L'Archéologie du savoir* (Foucault, 1969a, p. 175-194).

²⁶ L'archéologie s'intéresse alors à penser les différents épistémès dans leur enchevêtrement plutôt que dans leur succession linéaire. C'est « [l']enchevêtrement de temporalités différentes dans les réseaux conceptuels que cherche à penser l'archéologie : ce qui fait qu'à chaque moment leur histoire est au confluent de plusieurs durées » (Paltrinieri, 2012, p. 16).

CHAPITRE II

FABRIQUER DES HISTOIRES

La fiction consiste non pas à faire voir l'invisible, mais à faire voir combien est invisible l'invisibilité du visible.

Michel Foucault²⁷

À travers ses ouvrages généalogiques, Foucault offre des « diagrammes » (Deleuze, 2004, p. 42) qui montrent la topographie d'un champ social dans l'histoire et les possibilités, à l'intérieur de celui-ci, de penser autrement. Avec ces cartes des rapports de forces d'un champ particulier, Foucault trace les lieux de nouvelles problématiques. Le diagramme fait voir le champ dont il est l'objet et offre des outils en vue d'aborder des questions précises, des problèmes ponctuels. Il ne présente pas une destinée à accomplir ou la découverte d'une vérité, mais « fait l'histoire en défaisant les réalités et les significations précédentes, constituant autant de points d'émergence ou de créativité, de conjonctions inattendues, de continuums improbables. Il double l'histoire avec un devenir » (Deleuze, 2004, p. 43).

²⁷ Foucault, 1966c p. 524.

Foucault ne tente pas d'établir une continuité à travers l'histoire, mais bien d'introduire de la discontinuité, de montrer les retournements de l'histoire, les « rires » de l'histoire (de Certeau, 2002b, p. 54). En ce sens, les diagrammes foucauldien sont des « essais » (de Certeau, 2002b, p. 56) qui ont pour point d'origine l'étonnement et pour objectif l'introduction de nouvelles possibilités, de nouvelles manières d'être et de penser. Introduire de nouvelles possibilités consiste avant tout à « se dépendre de soi-même » (Foucault, 1984a, p. 14), à se défaire de l'emprise des structures qui donnent forme au présent. Autrement dit, cet essai de déprise est une tentative d'instaurer quelque chose comme une différence radicale par rapport à ce que nous sommes présentement.

Ce qui lie les différents tracés produits par Foucault à travers son œuvre est leur manière de penser particulière. Penser, dans le sens foucauldien, c'est s'interroger sur la structure de notre quotidien en s'étonnant qu'elle soit telle qu'elle est et en s'interrogeant sur comment elle est devenue ainsi. Il s'agit alors de chercher les traces des mouvements qui ont formé le présent pour enfin découvrir, dans cette trajectoire historique qui apparaît à travers le parcours, comment penser autrement ainsi que les limites de ce geste. En ce sens, Foucault modifie continuellement ses emprunts aux disciplines, ses méthodes d'enquête, ses outils et ses concepts. Si Foucault est difficile à classer, c'est parce que ses objectifs et sa manière de travailler empêchent tout classement. « L'identité fige le geste de penser. Elle rend hommage à un ordre » (de Certeau, 2002b, p. 52).

Notre objectif dans ce chapitre sera d'abord d'examiner les déplacements que Foucault opère lorsqu'il passe de la méthode archéologique à la méthode généalogique et les raisons pour lesquelles ce passage est nécessaire à son entreprise intellectuelle. Nous verrons alors la place qu'occupe la fiction dans la généalogie foucauldienne, ses manifestations à travers l'écriture et ses usages.

2.1 Nouvelle phase de travail

On reconnaît d'habitude deux scissions dans le parcours foucauldien qui correspondent grossièrement aux changements de décennie entre les années 1960, 1970 et 1980. Ces scissions sont fixées généralement autour de productions assez précises. Pour la première, il s'agit de *L'ordre du discours* (Foucault, 2009a), leçon inaugurale au Collège de France, prononcée le 2 décembre 1970. Pour la seconde, il s'agit de *Naissance de la biopolitique* (Foucault, 2004b), cours donné durant l'année 1978-1979 (Revel, 2010, p. 117)²⁸. Lors de la première scission, Foucault change d'intérêt et de méthode. Il passe d'un intérêt centré sur le champ discursif et articulé par une enquête archéologique à un intérêt pour le champ de la politique. Ce nouvel intérêt prend forme à travers une perspective d'enquête généalogique – ou, pour être plus précis, le développement d'une méthode archéo-généalogique, car, on le verra, c'est moins le dépassement de la méthode archéologique que l'élargissement de sa portée –. La seconde scission est marquée par l'introduction d'une dimension proprement éthique dans le travail foucauldien et s'articule, *grosso modo*, autour du passage d'une analyse du pouvoir conçu comme étant anonyme ou encore comme gouvernement des autres vers une analyse du rapport entre le sujet et le pouvoir, des rapports à soi-même et des formes de production de subjectivité. Nous nous intéressons ici à la première scission.

²⁸ Cette seconde scission est plus difficile à situer autour d'une production particulière. Ce n'est peut-être pas directement à partir de *Naissance de la biopolitique* que Foucault modifie la direction de son travail. Toutefois, c'est bien autour de ce cours que nous commençons à percevoir les variations qui caractériseront l'oeuvre foucauldienne des années 1980, variations qui se cristalliseront autour de 1981.

2.1.1 L'abandon de la littérature

Si durant les années 1960 le langage – et le langage de la littérature surtout – occupe une place privilégiée en tant que moyen d'ouvrir un espace dans lequel réaliser une expérience transformatrice, avec la fin de ces années l'intérêt de Foucault est moins vif et son rapport à la littérature se transforme en s'intéressant alors non pas à l'étude de ses structures internes, mais bien à la manière par laquelle la littérature, en tant que champ discursif, est ordonnée et limitée. À partir de sa leçon inaugurale au Collège de France (Foucault, 2009a), Foucault entame une nouvelle phase dans ses recherches, période dans laquelle la littérature va perdre le statut privilégié qu'elle avait précédemment²⁹. La littérature devient un objet d'analyse parmi d'autres. Néanmoins, cet abandon relatif de la littérature ne serait pas à comprendre comme un abandon de la fiction, sa logique ou ses usages. La fiction conserve une place de premier ordre dans le travail de Foucault; elle est essentielle à la réalisation de son projet.

Ce changement pourrait être compris comme la reconnaissance par Foucault des limites d'une étude sur la littérature et sur le langage si l'objectif de la recherche est, plus largement, l'étude des politiques de la subjectivité, c'est-à-dire d'analyser comment les sujets sont constitués (Rajchman, 1985, p. 36). Foucault se serait alors intéressé plus spécifiquement aux pratiques disciplinaires d'individuation. Qui plus est, par la suite, il considérera ce travail sur le langage avec une certaine méfiance :

²⁹ Par exemple, en comparant *Les Mots et les choses* et *Surveiller et punir*, il est difficile de ne pas remarquer la diminution de la présence de la littérature dans la réflexion et l'exposition. Nous pouvons toutefois noter que Foucault n'abandonne pas totalement la littérature. En effet, celle-ci l'a accompagné tout au long de son œuvre. Dans *La vérité et les formes juridiques* (Foucault, 1973), texte qui nous accompagnera dans cette étude, l'exposé de Foucault repose à la fois sur un examen historique des pratiques judiciaires et une analyse littéraire de *l'Œdipe roi* de Sophocle. La parrêsia, l'un de ses derniers points d'intérêt, est constamment élucidée par les tragédies d'Euripide – comme le témoigne son dernier cours au Collège de France (Foucault, 2009b). À travers la littérature, Foucault a pu étudier, articuler et exposer les différentes dimensions de ses nombreux objets d'étude.

« Toute la théorisation exaspérée de l'écriture à laquelle on a assisté dans les années 1960 [et à laquelle Foucault a grandement contribué,] n'était sans doute que le chant du cygne » (Foucault, 1977a, p. 155).

Tenter d'articuler le concept de fiction dans la méthode généalogique de Foucault à partir de ses études sur la littérature s'avère alors une tâche difficile, voire insuffisante. Si le fait de s'attarder sur ces écrits est essentiel en vue de jeter une lumière sur la pensée de Foucault, cela ne suffit pas pour atteindre une compréhension approfondie du concept de fiction et de son utilisation dans les histoires écrites par Foucault à partir des années 1970. Il est néanmoins important de reconnaître l'importance du passage par la littérature en tant que condition pour le travail foucauldien, en tant que nourriture pour son travail philosophico-historique.

2.1.2 Le passage de l'archéologie vers la généalogie

Lorsque Foucault développe sa méthode généalogique, sa nouvelle tâche consiste en l'élaboration d'un modèle nouveau qui serait en mesure de prolonger les recherches archéologiques en direction du présent, un modèle qui ne s'occuperait plus avant tout de l'émergence d'une *épistémè*, mais plutôt de notre actualité et, éventuellement, de la critique de celle-ci (Revel, 2010, p. 84-86). Ce que la généalogie apporte de nouveau face à l'archéologie est ainsi l'introduction d'une perspective sur le présent.

L'archéologie, étudiant les différents discours des disciplines, effectue la lecture transversale d'une période de l'histoire. Aux limites de celle-ci, nous trouvons deux événements : l'un qui fonde l'isomorphisme qui définit la période, l'autre qui en

constitue la dissolution de celui-ci³⁰. L'enquête généalogique prolonge l'analyse descriptive du passé en problématisant notre propre présent à travers celle-ci. Poser la question de l'historicité des objets du savoir devient alors la problématisation de notre propre appartenance à un régime de discursivité donnée ainsi qu'à une configuration du pouvoir.

En outre, ce changement méthodique renvoie aussi à la tentative de produire une histoire politique de la vérité (Gros, 2004, p. 17). Ceci renvoie à l'analyse des conditions empiriques – c'est-à-dire historiques et politiques – qui donnent naissance à certaines formes de connaissance, certains domaines de savoir, certains régimes de vérité et qui, ce faisant, produisent des subjectivités particulières. Cette analyse a pour objectif, en fin de compte, de produire un changement. Foucault qualifie son œuvre comme étant une activité historico-politique avec une fonction libératrice. L'un de ses objectifs premiers ici est de bien comprendre son actualité, pour pouvoir ensuite envisager des transformations et adopter des pratiques nouvelles, radicales.

Le passage de l'archéologie à la généalogie semble avoir eu lieu à travers la reconnaissance d'un échec de la méthode archéologique, échec qui rend nécessaire le passage vers une approche différente (Dreyfus et Rabinow, 1983, p. 78-100). C'est à partir de ce constat que Foucault interrompt ses travaux archéologiques et restructure son enquête à travers la généalogie. Une compréhension exhaustive de notre présent est impossible par la méthode archéologique (Cook, 1991, p. 139-141). L'archive, objet de l'archéologie³¹, est indescriptible dans sa totalité et incontournable dans son

³⁰ « Je ne peux définir l'âge moderne dans sa singularité qu'en l'opposant au XVIIe siècle, d'une part, et à nous, d'autre part; il faut donc, pour pouvoir opérer sans cesse le partage, faire surgir sous chacune de nos phrases la différence qui nous en sépare » (Foucault, 1967b, p. 599).

³¹ L'archive, définissons là brièvement, représente l'ensemble des discours qui ont été prononcés à une époque précise. L'archéologie tente de déterminer le fonctionnement, les règles, les conditions et les pratiques de l'archive, de cette masse de documents.

actualité. En effet, l'archive actuelle structure le travail du chercheur et il est impossible de se situer en dehors de celle-ci. La tâche de l'archéologie consiste ainsi en l'étude du discours d'une autre époque, c'est-à-dire les cadres – les « lunettes » (Veyne, 2008, p. 46) – à travers lesquelles les humains ont perçu toute chose, ont pensé et agi.

Dans un premier temps, l'archéologie tente d'obtenir les conditions d'émergence d'une archive générale à partir de l'étude des pratiques et des savoirs sociopolitiques, scientifiques ou encore philosophiques d'une époque. Dans un second temps, cette méthode cherche à cerner les règles qui déterminent les discours – c'est-à-dire qui règlent leur apparition et leur disparition, leur circulation, leur appropriation et leur conservation – ainsi que les pratiques discursives et le fonctionnement des discours. Suivant la méthode archéologique, Foucault ne peut analyser directement son époque, car les règles qui gouvernent l'archive actuelle gouvernent nécessairement l'oeuvre foucauldienne. Il n'y a pas de point externe à partir duquel porter l'analyse.

[II] ne nous est pas possible de décrire notre propre archive, puisque c'est à l'intérieur de ses règles que nous parlons, puisque c'est elle qui donne à ce que nous pouvons dire — et à elle-même, objet de notre discours — ses modes d'apparition, ses formes d'existence et de coexistence, son système de cumul, d'historicité et de disparition (Foucault, 1969a, p. 171).

Néanmoins, l'archéologie offre la possibilité d'analyser un certain type d'archive, qui « se donne par fragments, régions et niveaux, d'autant mieux sans doute et avec d'autant plus de netteté que le temps nous en sépare » (Foucault, 1969a, p. 171). Ceci diminue à un certain degré l'impact des limitations de l'archéologie, car cette méthode est en mesure de nous donner une idée de ce que notre actualité est en nous montrant ce qu'elle n'est pas ou n'est plus. Ainsi, Foucault est particulièrement intéressé par ces archives qui côtoient la nôtre, qui sont les antécédents immédiats et qui, par leur

proximité, sont en mesure de jeter une lumière sur ce que nous sommes. De cette manière, l'archéologie « vaut pour notre diagnostic »³² (Foucault, 1969a, p. 172). C'est aussi de cette manière que l'archéologie pointe vers le dehors de notre pensée, vers nos limites, vers ce que nous ne pouvons plus penser.

Nous le disions précédemment, Foucault a pour objectif principal la compréhension de notre actualité dans le but d'amorcer une transformation, d'établir des pratiques sociopolitiques différentes. L'archéologie, par la négative – en nous montrant ce que nous ne sommes pas –, est sa première tentative de le faire. Toutefois, les limites de cette méthode – nous les avons brièvement esquissés ici – sont apparentes. Les limites de l'archéologie lorsqu'il est question de comprendre l'actualité sont à la fois ses limites en tant qu'outil permettant de « penser autrement », d'opérer des transformations³³. L'analyse archéologique du passé se heurte continuellement à un problème herméneutique : nous avons toujours une perspective historique sur le passé qui est limitée, nous ne pouvons analyser les archives du passé qu'à partir de notre propre archive. L'archéologie est elle-même gouvernée par les procédures discursives du présent et elle n'est pas en mesure d'expliquer celles-ci.

³² « L'analyse de l'archive comporte donc une région privilégiée : à la fois proche de nous, mais différente de notre actualité, c'est la bordure du temps qui entoure notre présent, qui le surplombe et qui l'indique dans son altérité; c'est ce qui, hors de nous, nous délimite. La description de l'archive déploie ses possibilités (et la maîtrise de ses possibilités) à partir des discours qui viennent de cesser justement d'être les nôtres; son seuil d'existence est instauré par la coupure qui nous sépare de ce que nous ne pouvons plus dire, et de ce qui tombe hors de notre pratique discursive; elle commence avec le dehors de notre propre langage; son lieu, c'est l'écart de nos propres pratiques discursives. En ce sens elle vaut pour notre diagnostic » (Foucault, 1969a, p. 172).

³³ Notons que ceci n'implique point qu'il soit impossible d'amorcer une transformation à travers la pratique de la méthode archéologique.

2.2 La méthode généalogique

Après la publication de *L'Archéologie du savoir* (Foucault, 1969a), Foucault suspend son attachement à la méthodologie archéologique. Émergent alors les études sur l'extériorité du discours, sur les relations de pouvoir et leur rapport aux domaines de savoir. Ces études caractériseront les histoires foucaaldiennes durant les années 1970. En effet, cette question de la dépendance entre un savoir et un pouvoir est la marque du passage foucauldien vers la généalogie, car elle articule la dimension de l'analyse interne d'un certain discours avec les rapports de pouvoir, c'est-à-dire la dimension externe à ce discours. L'archéologie s'arrêtait aux jeux de pouvoir intérieurs à une formation discursive. La généalogie, quant à elle, apporte un point de vue extérieur en s'intéressant à l'histoire des pratiques. De cette manière, elle tente d'étudier et de comprendre comment un savoir et un pouvoir se forment ensemble, comment les techniques de savoir et les stratégies de pouvoir se renforcent réciproquement à travers le rapport circulaire qu'elles entretiennent.

Aussi – et cela est un point crucial à noter ici –, la modernité devient, de manière très accentuée, la période au premier plan des études foucaaldiennes. Si le passé est encore bien présent, c'est que Foucault doit « suivre la filière complexe de la provenance » ayant pour but de saisir ce qui a « donné naissance à ce qui existe et vaut pour nous », d'atteindre « la racine de ce que nous connaissons et de ce que nous sommes » (Foucault, 1971a, p. 141). Dans *Surveiller et punir*, par exemple, le travail sur les formes modernes de pénalité repose sur un questionnement au sujet de notre actualité et sur la possibilité de produire de nouvelles formes de résistance politique face à la situation dans les prisons. Ici, les analyses du passé sont directement liées à la problématisation de l'actualité.

Bien que nous avons noté que la méthode foucauldienne à partir de 1970 serait plus fidèlement décrite comme une archéo-généalogie, conservons la terminologie

habituelle et nommons cette méthode la généalogie. Nous pouvons toutefois spécifier en quoi il s'agit d'une archéo-généalogie. La méthode archéologique est réinvestie à l'intérieur d'une perspective généalogique. L'archéologie et la généalogie s'entrecroisent et chaque dimension est perceptible en fonction du positionnement : un axe horizontal qui suit la manière par laquelle la prolifération des discours de savoir cherche à instaurer un ordre normatif; un axe vertical qui suit comment l'objet à l'étude a pu être l'objet d'autres discours ou pratiques avant de devenir un ordre normatif (Revel, 2010, p. 237-239).

Les analyses historiques de Foucault ne sont compréhensibles qu'à partir de son présent et de l'objectif qui les guide, c'est-à-dire de rendre intelligible le présent en tant qu'actuel, de comprendre notre pensée. Dès lors, l'histoire du présent est une tentative paradoxale guidée par la volonté de montrer ce qui a précédé notre expérience, de placer le passé et le présent l'un à côté de l'autre pour montrer la pensée qui a précédé la nôtre. Mais cette tentative trouve sa raison d'être dans une analyse permanente de notre pensée. La tâche foucauldienne se manifeste ainsi en tant qu'attitude philosophique de diagnostic des limites de notre pensée et en tant qu'expérience transformatrice de ce présent; en une épreuve des limites que nous sommes aujourd'hui en mesure de franchir.

En ce sens, les études proposées par Foucault étudient le passé à partir du présent en vue de dépasser la simple prise de conscience de l'écart entre passé et présent, elles visent à produire un changement, elles sont des histoires effectives. Ceci veut dire que la méthode généalogique produit des histoires qui sont toujours – et elles l'admettent ouvertement – des histoires intéressées, des histoires stratégiques (Hook, 2005, p. 22-23). L'étude historique de la généalogie « se sait perspective, et ne refuse pas le système de sa propre injustice » (Foucault, 1971a, p. 150). La généalogie produit ses analyses à partir de points précis et cela détermine ses résultats et limite sa portée. Or, il ne pourrait pas être autrement. Les préférences foucaaldiennes manifestent l'intérêt

pour certaines problématiques – la société disciplinaire notamment –, certaines batailles où il est possible d'envisager des victoires, certains points fragiles par lesquels il devient possible de produire une critique et d'introduire de nouvelles possibilités sociopolitiques : des pratiques qui transforment la réalité ainsi que le rapport de l'individu avec le monde.

Comment s'articule l'analyse généalogique du présent? Comment parvient-elle à introduire la distance nécessaire à cette analyse? Ici, la distinction entre l'événement, l'actualité et le présent est essentielle. L'événement, dans la pensée foucauldienne, est l'irruption d'une singularité historique. Ceci donne lieu à deux discours différents. Le premier considère l'événement comme ce qui renvoie à une certaine forme de notre présent, forme due à la répétition. Nous répétons, de manière inconsciente, les événements du passé. Si un événement a été, une fois, un changement et une rupture ainsi que l'introduction d'une ouverture dans le présent, avec le temps il a perdu sa nouveauté, devenant alors intime et quotidien, tellement proche qu'il nous est imperceptible. L'événement donne forme au présent, c'est ce qui inaugure notre présent en tant que moment d'une répétition.

Dans mes livres, j'essaie de saisir un événement qui m'a paru, qui me paraît important pour notre actualité, tout en étant un événement antérieur. [...] Tous ces événements, il me semble que nous les répétons. Nous les répétons dans notre actualité, et j'essaie de saisir quel est l'événement sous le signe duquel nous sommes nés, et quel est l'événement qui continue encore à nous traverser (Foucault, 1978c, p. 574).

L'événementualisation propre au mouvement de l'histoire est alors à prolonger par une événementualisation de notre actualité à travers la généalogie. Ceci renvoie au deuxième discours, qui consiste en la recherche des traces dans le présent d'une rupture événementielle. La généalogie, en interrogeant son actualité, cherche à faire d'un événement répété un moment unique. Cela comporte ses risques, car il est possible de mettre de l'avant un événement qui n'est peut-être pas aussi essentiel, qui

ne mérite pas l'importance qu'on lui prête. Or, c'est un danger que Foucault admet et qui constitue un risque acceptable : « il est important tout de même de donner son maximum de chance à ces événements secrets qui scintillent dans le passé et qui marquent encore notre présent » (Foucault, 1978c, p. 574).

L'actualité, quant à elle, est le résultat d'un mouvement de pensée qui vient s'insérer dans l'expérience du présent. Il s'agit d'une expérience à travers laquelle l'individu est en mesure de prendre une distance par rapport à son présent, d'une forme de pensée réflexive qui est en mesure de se détacher de l'action quotidienne³⁴. De cette manière, cette expérience de pensée peut constituer un moment unique à partir de nos répétitions dans le présent en soustrayant « le présent à la répétition monotone de l'événement et [en créant] cette actualité qui se distingue par une expérience qui est *seulement la nôtre* » (Paltrinieri, 2012, p. 163). Foucault pense l'actuel sous le mode de ce qui est possible et en un certain sens de ce qui est en puissance³⁵. L'actualité est

³⁴ Voir notamment *Qu'est-ce que les lumières?* (Foucault, 1984e).

³⁵ Ceci fait penser, par sa distance, à la lecture que Deleuze présente dans *Foucault*. Traitant la question des différences entre Kant et Foucault au sujet de la recherche de conditions de l'expérience, Deleuze soutient que Foucault se distingue de Kant par le fait de rechercher les conditions de l'expérience réelle et non pas celles de toute expérience possible (Deleuze, 2004, p. 67). Marc Djaballah, lors d'une discussion, mit sous mes yeux cette distance entre ma compréhension de la pensée foucauldienne et l'interprétation de Deleuze et m'indiqua en outre les problèmes associés à la distinction deleuzienne. (Voir à ce sujet Djaballah, 2008, chap. 4 et Veyne, 2008, premiers chapitres notamment.) Les recherches foucauldienne s'intéressent premièrement aux pratiques et non pas aux capacités. Cela fait avant tout appel à ce que nous faisons et non pas à ce que nous pouvons – ou ne pouvons pas – faire. En ce sens il y a bien clairement un appel à l'expérience réelle, mais cela n'évacue pas la question du possible. Foucault cadre ses analyses à travers la notion de règles, ce qui implique une compréhension en termes de possibilités, car les règles délimitent le terrain de jeu où un certain nombre de choses sont possibles alors que d'autres ne le sont pas. En outre, parler de conditions implique en un certain sens de parler de possibilités. Que devrions-nous comprendre par conditions de l'expérience réelle et en quoi cette notion serait distincte des conditions de possibilité de l'expérience? À travers cette distinction, Deleuze tente de mettre l'accent sur le fait que, pour Foucault, ce n'est pas l'humain en général qui est à l'analyse, mais bien des cas particuliers. Mais pourquoi utiliser dans les deux cas – l'expérience possible et l'expérience réelle – la notion de condition? N'est-ce pas une manière de concevoir l'expérience actuelle sous le mode du possible?

le mode de ce qui est en acte, présent. À la fois, l'actuel est toujours en train de devenir autre, il est détaché du présent et il est en perpétuel mouvement. Se tenant toujours en marche, il n'est jamais contemporain à lui même. Ce mouvement perpétuel de l'actuel ouvre la possibilité d'être autrement, de penser et agir autrement.

Le présent, dès lors, n'est ni une répétition infinie, ni un moment singulier. Il est ce point instable qui est en même temps ce que nous sommes – par la répétition des événements – et ce que nous ne sommes déjà plus – par l'émergence de ces moments uniques et par la structure de l'actuel, qui est toujours en devenir –.

Le présent est à la fois le point de départ et d'arrivée de la généalogie, car la tâche de celle-ci est de clarifier l'actualité en étudiant le passé tout en conservant les racines qui l'attachent au présent. Notre capacité à penser notre présent comme actualité est ce qui nous permet de porter un regard sur celui-ci, d'interroger le présent en jetant une lumière sur les différences entre celui-ci et ce qui l'a précédé. La difficulté ici est que nous percevons l'événement qui a donné naissance à notre présent comme étant naturel. La forme singulière de notre présent, forme qui découle des répétitions de l'événement qui l'a produite, nous est tellement proche que nous ne parvenons pas à la voir. L'événement est intégré dans notre pensée, dans ce que nous sommes et ce que nous faisons aujourd'hui. La tâche de la généalogie est alors de faire voir ce que, en principe, nous voyons déjà, de briser l'emprise des évidences aveuglantes, d'événementualiser notre présent, c'est-à-dire de rompre nos certitudes et montrer la singularité de ce que nous sommes.

En vue de rendre au présent sa singularité et de montrer les formes de pensée qui caractérisent notre manière d'habiter le présent, nous devons nous questionner sur le processus qui nous a conduits à penser d'une telle façon. Puisque la pensée foucauldienne est liée à l'actualité et puisque cette actualité est liée au temps, la démarche de Foucault doit se nouer à l'histoire. Dans cette tâche d'interrogation et de

diagnostic du présent, il est essentiel de remonter aux événements qui ont constitué notre présent comme tel. La généalogie remonte ainsi dans le temps, suivant le sens contraire des répétitions de l'événement, à la recherche des racines des événements fondateurs qui sont aujourd'hui incorporés aux structures du présent. L'appartenance au présent est essentielle pour la tâche de la pensée critique³⁶ et elle est le principe qui permet à la généalogie d'entreprendre ses longs voyages dans le passé – chose qui aurait été interdite à la démarche archéologique³⁷ – et d'étudier par exemple, comme l'a fait Foucault dans les deuxième et troisième volumes de son *Histoire de la sexualité* (Foucault, 1984a, 1984b), les sociétés gréco-romaines en vue d'élucider les rapports que nous entretenons présentement avec la sexualité.

Foucault se situe contre l'histoire des historiens « académiques », pratique dans laquelle l'enquête historique est une fin en elle-même. « L'utilisation académique de l'histoire est essentiellement une utilisation conservatrice : retrouver le passé de quelque chose a essentiellement pour fonction de permettre sa survie » (Droit, 2004, p. 133). À l'opposé de cela, le généalogiste réactive, par l'histoire, la charge du passé dans le présent « précisément dans la mesure où ce présent est objet d'une pensée qui le rend actuel » (Paltrinieri, 2012, p. 170). Autrement dit, cette enquête dans le passé est toujours un moyen qui permet de mettre en perspective notre pensée et de montrer qu'elle est contingente et précaire. L'histoire est ici au service de la critique.

³⁶ La critique est un mode de réflexion philosophique. En s'attachant à cette forme de pensée, Foucault s'aligne dans la tradition kantienne, tradition qui, pour lui, ouvre deux voies d'enquête qui ont divisé la philosophie moderne. La première consiste en une « analytique de la vérité » qui s'intéresse aux conditions sous lesquelles la connaissance vraie est possible. La seconde voie, à laquelle Foucault se rattache, est une « ontologie de nous-mêmes » qui s'intéresse à l'expérience du présent, aux conditions de possibilité et aux limites de celle-ci ainsi qu'à la possibilité de leur dépassement (voir notamment Foucault, 1984c; 1984e; 2015).

³⁷ L'archéologie, rappelons-nous, est une enquête sur une période précise délimitée par deux événements. Le premier établit un certain isomorphisme, le second dissout cet isomorphisme.

L'objectif de la généalogie est de montrer qu'il y a des possibilités de transformation de l'expérience actuelle. De ce fait, la généalogie se greffe à l'histoire tout en l'instrumentalisant. C'est à partir d'une question précise rencontrée dans l'actualité « que la possibilité d'une histoire se dessine » (Droit, 2004, p. 133). Un tel rapport à l'histoire fait face au danger du révisionnisme, problème qui renvoie aux enjeux entourant l'étude du passé à partir du présent et à la possibilité de réinterpréter le passé en fonction des besoins et des intérêts du présent. Si Foucault évite ce danger du révisionnisme, c'est qu'il accorde au présent un statut bien particulier. Le présent, dans la démarche foucauldienne, est posé comme un moment de plénitude et de réalisation, moment au-delà de l'histoire elle-même qui peut être le point de départ de la mise en intelligibilité par l'histoire. « Le présent n'est plus le moment de l'oubli. C'est, au contraire, le moment où va éclater la vérité, celui où l'obscur, ou le virtuel, va se révéler en plein jour. Ce qui fait que le présent devient, à la fois, révélateur et analyseur du passé » (Foucault, 1997, p. 203-204).

Ce statut accordé au présent rapproche la pensée de Foucault et le modèle dialectique hégélien de la philosophie de l'histoire. Ce modèle part aussi du présent comme moment de réalisation pleine. Toutefois, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, les analyses de Foucault ne peuvent se servir du modèle dialectique de l'histoire, car l'objectif n'est pas de montrer un développement continu et culminant dans le présent. En effet, la tâche foucauldienne consiste en la mise en lumière des rapports de force conflictuels qui constituent le fait même d'un pouvoir qui s'exerce, mais qui n'est point possédé. Il y a un conflit permanent de forces hétérogènes et aucun principe totalisant. Si, dans les études de Foucault, le présent est désarticulé, c'est dans le but de l'événementialiser et de montrer qu'il n'est point incontournable. Foucault produit des histoires effectives qui, remontant dans le passé, introduisent de la discontinuité dans le présent.

En outre, la généalogie insiste sur le fait que les termes disparates doivent rester disparates. Elle renonce alors au principe d'unification de la logique dialectique, c'est-à-dire la synthèse dialectique. Cela ne veut pas pour autant dire que la généalogie renonce à la recherche d'un principe d'intelligibilité. Plutôt que d'établir une synthèse, il sera question d'éclaircir l'intime discordance entre les termes disparates, établir un ordre fragmentaire, une harmonie dissonante. Foucault substitue ainsi la logique de la dialectique par une logique de la « stratégie ». Cette logique

ne fait pas valoir des termes contradictoires dans un élément de l'homogène qui promet leur résolution en une unité. La logique de la stratégie, elle a pour fonction d'établir quelles sont les connexions possibles entre des termes disparates et qui restent disparates. La logique de la stratégie, c'est la logique de la connexion de l'hétérogène et ce n'est pas la logique de l'homogénéisation du contradictoire (Foucault, 2004b, p. 44).

Le généalogiste produit une analyse en termes d'hétérogénéité, c'est-à-dire qu'il fait intervenir le travail historique comme institution du conflictuel et du possible dans le présent. Dès lors, dans son travail, le généalogiste doit respecter les données de l'histoire et son oeuvre est vérifiable et réfutable par le travail des historiens. L'objectif de la généalogie est de construire un récit différent à partir des mêmes matériaux, d'entretenir un dialogue avec l'histoire et les historiens – proposant des remarques, des corrections –, de « redéployer le matériel historique en fonction de la batterie de questions actuelles qu'[elle] pose au passé » (Franche *et al.*, 1997, p. 167).

Si la généalogie ne se confond pas avec l'histoire, c'est d'abord par son objet d'étude et ensuite par sa visée. En effet, la généalogie n'est pas intéressée par ce que les individus ont fait dans le passé, mais bien par ce qu'ils ont pensé et la relation entre leur pensée et leurs actions. En outre, la généalogie vise à produire des expériences de pensée, à mettre en place une expérience à partir de laquelle l'individu peut en sortir transformé. Foucault travaille ainsi ayant une visée double. En premier lieu, il s'agit de déstabiliser les évidences ancrées dans notre pensée en montrant comment les

idées qui nous guident se sont formées, en montrant les rapports entre les savoirs et les pouvoirs – savoirs qui peuvent transformer les pouvoirs, pouvoirs qui s’actualisent à travers la constitution d’objets de savoir –. En second lieu, il s’agit de s’inscrire dans un mouvement contre-stratégique en nous exposant les limites de notre pensée et en pointant vers les points de fragilité qui habitent le présent, points à travers lesquels une transformation du présent peut être amorcée.

2.3 Fabrications foucaaldiennes et usages de la fiction

Pour Foucault, le statut de ses récits – étant des constructions généalogiques produites à partir des matériaux que l’histoire offre, mais ayant des objectifs qui les distancient de cette dernière – est d’être des fictions. Or, pour Foucault, cela n’implique point que ces récits soient en dehors de la vérité, qu’ils soient du côté du littéraire et marqués par le signe du faux alors que la vérité se situerait du côté du scientifique et de la pratique historique traditionnelle. En effet, à travers la fiction, un certain rapport s’établit avec la vérité, dans la mesure où les recherches sont orientées par la volonté d’accéder à des vérités sur notre présent; et en ce sens que le discours de la fiction est en mesure de « fictionner », de fabriquer quelque chose qui n’existe pas encore. Les déstabilisations et les contre-stratégies foucaaldiennes ne sont pas étrangères ou détachées de la quête de connaissance. Les constructions généalogiques de Foucault répondent aux principes du mode de la connaissance du réel par la fiction; mode de connaissance qui est, depuis Platon³⁸, l’un des modes principaux de la connaissance

³⁸ Si bien Platon distingue le mythe et la philosophie comme deux types de discours distincts et opposés, ses écrits portent la marque de la liaison entre ces deux discours. Or, les formes dialogiques ou mythiques que nous retrouvons assez souvent dans les écrits platoniciens ne dissolvent pas la distinction entre le philosophique et le mythologique, entre la raison et la fiction. Adoptant la terminologie que nous utilisons ici, nous pourrions percevoir le choix d’écriture platonicien comme la volonté de produire une philosophie « effective ». Ayant pour objectif d’éduquer ou encore de persuader le public, un compromis est réalisé à travers lequel la fiction et la raison s’entrelacent. C’est à

philosophique du réel (Paltrinieri, 2012, p. 198). Le généalogiste redéploie les matériaux historiques à travers son récit fictionnel, cherchant ainsi à produire une connaissance sur le présent et des effets de vérité. Dès lors, l'idée de fictionner a manifestement des implications pour la compréhension de la connaissance et de la vérité. Mais, avant de traiter ce point, qui sera au coeur du dernier chapitre de ce texte, étudions davantage le concept de fiction dans la généalogie foucauldienne, ses usages et ses manifestations.

2.3.1 L'écriture foucauldienne, l'exemple de *Surveiller et punir*

Comment Foucault parvient-il à établir un champ dans lequel une expérience transformatrice peut avoir lieu? Comment l'établissement de ce champ se lie-t-il à la fiction? Pour Michel de Certeau, les récits de Foucault sont des « romans policiers » (de Certeau, 2002b, p. 54) qui racontent l'histoire de substitutions à l'intérieur d'un champ particulier – celui de la folie, de la punition ou de la sexualité par exemple –. Ce sont des romans policiers, car ils présentent des retournements dans l'intrigue, des surprises historiques. On peut noter, pour donner un exemple à ce sujet, l'un des retournements centraux de *Surveiller et punir* : au cours du XVIII^e siècle, on assiste à l'interruption, par la prolifération de procédures pédagogiques et militaires de surveillance, du processus de libéralisation et de diversification du droit pénal. Cette irruption de procédures produit un renversement inattendu, à savoir le système panoptique de la prison.

travers ce compromis que Platon est en mesure de produire un changement dans la cité, de produire des « effets de réel ». Voir, par exemple, concernant les effets de réel du discours platonicien, l'introduction de Catalin Partenie à la sélection de mythes platoniciens de *Oxford World's Classics* (Platon et Partenie (éd.), 2009, p. xix-xxvi). Aussi, concernant la tâche philosophique que Platon se donne et le rapport de celle-ci à la tâche foucauldienne, on peut se référer à *Foucault's Askesis : An Introduction to the Philosophical Life* de Edward F. McGushin (2007).

À travers la lecture, ces différents retournements auxquels le public assiste déroutent les savoirs constitués – nous perdons ainsi confiance en la stabilité de notre présent – et ouvrent un espace pour que de nouvelles manières de penser émergent. L'un des déroutements majeurs de *Surveiller et punir* renvoie à notre compréhension du pouvoir : « Vous supposez que le pouvoir est identifiable à l'appropriation d'appareils isolables, hiérarchiques et légaux? Non, c'est l'expansion de mécanismes anonymes qui "normalisent" l'espace social en traversant les institutions et la légalité » (de Certeau, 2002b, p. 54). De Certeau remarque en outre que ces retournements ne sont pas directement attribuables à Foucault, ce n'est pas lui qui déroute, mais l'histoire qui bafoue les savoirs. Dès lors, Foucault n'a pas le rôle de l'intellectuel pédagogue ou moraliste, l'histoire ne lui permet pas d'accéder à cette position. La tâche de Foucault est double : il s'agit d'abord de demeurer toujours attentif et à l'affût des événements qui dévoilent à notre insu ce que nous sommes et, ensuite, il est question de raconter comment de nouvelles problématiques apparaissent et s'instituent.

La question pour nous est alors de saisir la manière particulière à travers laquelle Foucault relève et raconte ces histoires. De Certeau, en étudiant *Surveiller et punir*, offre une explication en deux temps. Ces deux temps correspondent à un versant théorique et un versant narratif de l'oeuvre de Foucault. Il y a d'abord une « recette » pour produire des théories (de Certeau, 2002b, p. 45) qui s'articule à travers deux gestes : la découpe et le renversement. Pour ce qui est du premier geste, il renvoie à l'isolation d'un groupe de pratiques pour se donner un objet d'étude scientifique, la constitution d'un corpus composé de quelques pratiques unies par un motif. Ce sont, dans notre exemple, les processus panoptiques regroupés par Foucault³⁹. Ce corpus,

³⁹ Il s'agit essentiellement des trois éléments de « dressage » étudiés par Foucault dans le deuxième chapitre de la troisième partie de l'oeuvre : le regard ou surveillance hiérarchique, la sanction normalisatrice et l'examen.

distinct et cohérent, est isolé et pris pour la métonymie de l'espèce entière, c'est-à-dire qu'il est utilisé pour témoigner de la totalité des pratiques. Le second geste est le renversement de ce corpus, qui cesse d'être marginal et devient alors déterminant, le point qui éclaire la théorie et soutient le discours, le point qui rend intelligible notre présent. Autrement dit, ce groupe de pratiques « aphasiques et secrètes [est transformé] en axe central d'un discours théorique », il devient « un miroir dans lequel brille de tous ses feux la raison qui décide de notre histoire présente » (de Certeau, 2002b, p. 46).

Dans la lecture foucauldienne de notre système pénal, ce qui devient le principe d'ordre qui donne sens à notre société est étranger à la pensée des Lumières, cette pensée qui se présentait comme étant à la source dudit principe. En effet, ce n'est pas la « moralisation » mise de l'avant par les Lumières qui visait à rendre la punition plus humaine, mais bien des processus non légitimés par ce discours, comme les pratiques de surveillance à l'école ou dans les hôpitaux, qui permettent d'élucider ce que notre système pénal est devenu aujourd'hui (Foucault, 1975, p. 219-229).

Le second temps exposé par de Certeau s'adresse au versant narratif du récit foucauldien. Cette œuvre est aussi marquée par un « art de dire » (de Certeau, 2002b, p. 47). Foucault ne prétend pas expliquer le fonctionnement des mécanismes qui l'intéressent, mais plutôt de les *montrer*, de rendre visible un processus opaque⁴⁰. Nous nous situons ici aux limites de notre pensée, au niveau de l'extériorité qui soutient notre quotidien. Nous sommes au « théâtre contemporain de nos options

⁴⁰ « Ce que je tente de faire, c'est au contraire de montrer l'impossibilité de la chose [...] Les histoires que je fais ne sont pas explicatives, elles ne montrent jamais la nécessité de quelque chose, mais plutôt la série d'enclenchements par lesquels l'impossible s'est produit, et reconduit son propre scandale, son propre paradoxe, jusqu'à maintenant » (Droit, 2004, p. 133-134).

fondamentales » (de Certeau, 2002b, p. 56), le terrain dans lequel se situent aujourd'hui les enjeux entre savoir et pouvoir.

L'écriture de Foucault, à travers son art de dire, produit un effet d'auto-évidence chez le public. Mais cet effet est calculé, il fait partie d'une stratégie. Cette stratégie est employée pour que des voix anonymes puissent être entendues et que des processus opaques deviennent visibles; pour introduire de l'altérité dans nos savoirs. L'art de dire foucauldien produit des évidences qui renversent nos plus solides convictions, sa rhétorique est le masque d'une intervention à l'intérieur des champs épistémologiques du savoir actuel. C'est alors, nous dit de Certeau, un art « de marquer des points », une opération stratégique qui s'articule à travers les mécanismes de la fiction.

L'espace optique est le cadre d'une transformation interne due à son emploi rhétorique. Il devient une façade, la ruse théorique d'un récit. Tandis que le livre analyse la transformation des idéologies des lumières par une machine panoptique, son écriture subvertit nos conceptions contemporaines avec les techniques rhétoriques d'un récit (de Certeau, 2002b, p. 48).

L'ouvrage de Foucault est, dès lors, à un premier niveau, organisé encore par les processus panoptiques qu'il élucide. Mais ensuite, et de manière cruciale, il y a un second niveau, car ce discours n'est qu'une scène où une machine fictionnelle produit des effets sur notre manière de penser présente (de Certeau, 2002b, p. 49). Un rapprochement entre cette lecture de de Certeau et la lecture que fait Foucault de l'oeuvre de Verne dans *L'Arrière-fable* (Foucault, 1966b) peut s'avérer fort éclairant⁴¹. De Certeau donne à voir l'arrière-fable de *Surveiller et punir*, il porte le projecteur sur le niveau silencieux du texte, celui qui opère à notre insu et donne à l'oeuvre sa puissance fictionnelle. Foucault, à travers une méthode précise de narration, introduit

⁴¹ Voir, pour rappel, la section 1.1.1.

de l'altérité. Il pointe vers le dehors de notre pensée au sujet du système pénal et produit une expérience transformatrice de notre présent.

Foucault montre comment des pratiques silencieuses, obéissant à des lois qui leur sont propres, ont eu des effets spécifiques de pouvoir et ont affecté des institutions comme la législation et la science. Mais, si ces pratiques silencieuses ont des effets sur le pouvoir et le savoir, ces derniers affectent les pratiques en retour en leur attribuant un lieu et un discours qui les légitime. Ces pratiques, autrefois silencieuses et itinérantes, relèvent présentement de notre forme de pensée. Il devient alors question de s'entrelacer avec les procédures aujourd'hui silencieuses, celles que l'histoire n'a pas mises au premier plan et n'ont pas de lieu propre, mais qui habitent toujours le présent et sont opératoires. C'est ainsi qu'il est possible d'introduire de l'altérité. Le texte de Foucault se transforme alors en « trompe-l'oeil », ce qui lui permet de s'insérer de manière oblique dans notre présent.

Précisions davantage. À travers la lecture de *Surveiller et punir*, Foucault nous situe au coeur du panoptisme et de la prison : en remarquant et en expérimentant l'omniprésence du panoptisme dans notre quotidien on devient en quelque sorte des prisonniers. Or, la société moderne et la prison ne sont identiques que dans cet espace ouvert par la fiction (Rayner, 2003, p. 39), espace par lequel les voix de l'extérieur tissées à travers le texte — dans ce cas-ci, les stratégies de pouvoir — se sont introduites dans notre expérience. La société moderne et la prison sont indiscernables au niveau des stratégies de pouvoir qui les fondent, niveau qui constitue l'extériorité de la fable qui est *Surveiller et punir*. Ainsi, si nous faisons l'expérience de la prison, c'est puisque Foucault nous donne à voir et à entendre la trame qui se déroule au niveau des stratégies de pouvoir, stratégies qui sont les mêmes à l'intérieur et à l'extérieur de la prison. En effet, il s'agit, dans les deux cas, de l'établissement d'une norme et de déviances à travers lesquelles les individus peuvent être surveillés, dressés et incorporés à une économie productive.

Il nous est maintenant possible de saisir que l'usage de la fiction par Foucault ne pourrait être réduit à une rhétorique, à ses outils narratifs seulement. La fiction ne peut opérer de son plein potentiel que si elle découle de la combinaison des éléments théorique et narratif. Dépourvu de sa dimension documentaire — de ses exemples et témoignages, de l'ensemble de pratiques exposées — le texte de Foucault ne pourrait pas réellement exposer le dehors de notre système pénal. À travers la documentation historique, *Surveiller et punir* pointe vers des stratégies de pouvoir qui constituent une connaissance submergée, une connaissance en arrière-plan. C'est ainsi qu'il ouvre un espace dans lequel une expérience transformatrice de nous-mêmes et de notre présent peut avoir lieu. En bref, c'est à travers la combinaison de techniques narratives et de documentation historique que *Surveiller et punir* est en mesure de nous situer au niveau des stratégies de pouvoir, de montrer le visible qui pour nous est invisible et de devenir une expérience fictionnelle.

2.3.2 La fiction, concept et usages

Dans ses écrits sur la littérature, nous l'avons vu, Foucault présente une certaine fiction littéraire comme étant révélatrice des possibilités de la pensée, comme outil de diagnostic de notre pensée. En ce sens, cette fiction littéraire et la généalogie entretiennent un lien fort. La démarche généalogique et la connaissance par la fiction partagent en grande partie leur objectif, leur intérêt. Rappelons un extrait de *La pensée du dehors* qui met au premier plan ce lien :

[La fiction] ne doit plus être le pouvoir qui inlassablement produit et fait briller les images, mais la puissance qui au contraire les dénoue, les allège de toutes leurs surcharges, les habite d'une transparence intérieure qui peu à peu les illumine jusqu'à les faire éclater et les égaille dans la légèreté de l'inimaginable. Les fictions chez Blanchot seront, plutôt que des images, la transformation, le déplacement, l'intermédiaire neutre, l'interstice des images. [...] Le fictif n'est jamais dans les choses ni dans les hommes, mais dans l'impossible

vraisemblance de ce qui est entre eux : rencontres, proximité du plus lointain, absolue dissimulation là où nous sommes. La fiction consiste donc non pas à faire voir l'invisible, mais à faire voir combien est invisible l'invisibilité du visible (Foucault, 1966c p. 524).

La généalogie a réinvesti cette dimension de la fiction – qui met à la lumière comment le visible peut devenir invisible⁴²; comment le contingent et même l'improbable se protègent par le déguisement de l'évidence en s'insérant dans le quotidien – en l'intégrant à la reconstruction historique et en conservant sa fonction de détachement, de distanciation. En ce sens, si les généalogies de Foucault sont des fictions c'est précisément parce qu'elles passent du nécessaire au possible, parce qu'elles sont une indication de ce que nous pourrions être aujourd'hui.

La généalogie cherche à tourner le projecteur sur une forme de pensée, car en comprenant comment quelque chose a été pensable, nous saisissons à la fois qu'elle n'est pas nécessaire, mais bien possible. Et la fiction est justement ce qui permet à Foucault d'éclairer une forme de pensée. Alors, la fiction est tout d'abord le mouvement par lequel Foucault se libère de la nécessité, le mouvement par lequel il tente de construire une histoire sans essences immuables, sans universaux (Paltrinieri, 2012, p. 204). Il s'agit d'un premier usage de la fiction, celle-ci est une composante d'une « méthode herméneutique » (Veyne, 2008, p. 27-28). Tentant de saisir les contraintes et les enjeux qui ont déterminé une vérité particulière, Foucault part en décidant, à la fois théoriquement et méthodologiquement, que les universaux

⁴² Ce couplet du visible et de l'invisible rappelle la pensée de Merleau-Ponty, notamment *Le Visible et l'invisible* (Merleau-Ponty, 1964). Le concept du visible foucauldien semble être à la fois une complication de la relation entre le visible et l'invisible et une critique de la phénoménologie merleau-pontienne. Pour Merleau-Ponty, la vision incarnée se situe dans l'entrelacs entre le visible et l'invisible, il y a réversibilité entre celui qui est vu et celui qui voit. Pour Foucault, à distance de ceci, l'invisible est un visible tellement proche qu'il ne peut être vu. Le visible et l'invisible sont une et une même chose et c'est une surexposition qui rend le visible invisible.

n'existent pas et que le fondement pour saisir cette vérité est le quotidien, les pratiques que nous constituons et nous constituent :

Au lieu de partir des universaux pour en déduire des phénomènes concrets, ou plutôt que de partir des universaux comme grille d'intelligibilité obligatoire pour un certain nombre de pratiques concrètes, je voudrais partir des ces pratiques concrètes et passer en quelque sorte les universaux à la grille de ces pratiques (Foucault, 2004b, p. 4-5).

Lorsqu'il est question, par exemple, d'étudier la vérité de la folie, il ne faut pas supposer l'existence de la folie comme une réalité universelle et anhistorique. Il ne faut pas la penser comme un principe qu'il serait possible d'utiliser en tant que mesure par laquelle interpréter les variations qui ont caractérisé la folie à travers le temps – passer la folie « à la râpe de l'histoire », comme dirait Foucault –. Il faut au contraire s'attarder aux règles et aux pratiques liées à l'émergence de la folie comme réalité universelle et comme régime de pratiques, c'est-à-dire aux conditions qui ont été essentielles à la production de formes de subjectivité à contraindre et à l'établissement de la folie comme objet à connaître et à contrôler.

Il s'agit alors de se libérer de l'hypothèse des universaux et poser le problème autrement. Si la pensée peut guider les actions et former le réel, si elle peut produire des effets de réel, c'est puisqu'elle est en mesure de s'insérer dans les pratiques discursives et politiques. Il est alors question de comprendre comment à partir d'un discours appartenant à un certain régime de vérité⁴³, un objet devient quelque chose de pensable, un objet d'étude qui se constitue à partir d'un ensemble de pratiques.

⁴³ Le régime de vérité renvoie à l'organisation des pratiques, organisation qui donne lieu ou qui offre un espace pour l'émergence des universaux. Ces universaux n'existent pas en tant qu'universaux, mais ils existent néanmoins à travers des pratiques qui donnent lieu à une pensée qui les pense en tant qu'universaux. Statut paradoxal des universaux, qui n'existent pas tout en étant.

Foucault part d'un nominalisme méthodologique — c'est-à-dire du rejet de l'hypothèse des universaux — et cela le conduit à rejeter l'idée d'une explication à partir d'une cause unique. Il devient ainsi question de présenter « un réseau causal complexe et dense où les universaux, dans leur matérialité, viennent à exister » (Paltrinieri, 2012, p. 205). Par l'élimination d'une cause sous-jacente englobant un événement, le généalogiste peut prendre les différentes recherches historiques comme des descriptions d'effets. À partir de celles-ci, il est en mesure de produire un tableau explicatif dudit événement qui, à partir de la multiplicité de processus historiques, est en mesure de montrer les phénomènes d'intégration ou de mise en cohésion possibles⁴⁴.

Pour Foucault, « l'intelligibilité en histoire résiderait peut-être dans quelque chose qu'on pourrait appeler la constitution ou la composition des effets » (Foucault, 2004a, p. 244-245). Il serait question de produire une comparaison entre des phénomènes distincts et d'essayer de montrer leurs différentes connexions tout en conservant l'hétérogénéité⁴⁵. Autrement dit, il s'agit de montrer quelques faces du « prisme pratico-réflexif » (Paltrinieri, 2012, p. 207) et de montrer comment il a été possible, à

⁴⁴ Paltrinieri illustre très bien cette idée à partir d'une étude de l'émergence du problème de l'onanisme au XVIII^e siècle et en référant au premier volume de *L'Histoire de la sexualité*. (Paltrinieri, 2012, p. 205; Foucault, 1976a)

⁴⁵ de Certeau note, au sujet de *Surveiller et punir*, la clarté du récit et « l'impressionnante cohérence » des pratiques choisies par Foucault. Mais la cohérence de ces pratiques – les processus panoptiques – n'est pas une caractéristique des pratiques elles-mêmes, mais bien un résultat de leur succès dans le mouvement de l'histoire. « Derrière le "monothéisme" des processus panoptiques dominants, nous pourrions soupçonner l'existence et la survie d'un "polythéisme" de pratiques disséminées ou cachées, dominées, mais non effacées par le triomphe historique de l'une d'elles » (de Certeau, 2002b, p. 42). Si on suit la lecture de de Certeau, l'intérêt de Foucault n'est peut-être pas de présenter un tableau complet et fidèle du passé, mais de rendre intelligible le présent. En ce sens, si la méthode généalogique se présente comme celle qui cherche à maintenir par son récit la spécificité et l'hétérogénéité des pratiques, dans les faits, bien souvent, le récit présente une histoire totalisante et les pratiques sont présentées comme des ensembles homogènes. Nous remarquons ainsi une tension qui traduit peut-être un choix visant l'efficacité du récit : c'est à travers cet art rhétorique que *Surveiller et punir* devient une « fiction panoptique » (de Certeau, 2002b, p. 46).

un certain moment, de penser le phénomène à l'étude. Le but des généalogies foucaaldiennes est, en ce sens, de saisir les rapports possibles entre une pensée et une expérience tels qu'ils se manifestent dans la production d'un savoir et d'un discours réflexifs. Il s'agit de retracer, dans les événements de la pensée, l'expérience qui a été la formation corrélatrice des objets et des sujets de connaissance.

Passons à un deuxième usage. Le réel se construit en le « fictionnant », c'est-à-dire qu'il se construit par un mouvement à travers lequel des choses qui n'existaient pas auparavant viennent à exister, un mouvement dans lequel la fiction produit des effets de vérité, la connaissance produit des effets de réel. La généalogie, en s'insérant dans ce mouvement de construction, se révèle elle-même comme étant une fiction qui véhicule ce caractère situé et perspectif de la connaissance. Foucault espère que la vérité de ses livres « est dans l'avenir ». Il pratique « une sorte de fiction historique » et, d'une certaine manière, il sait très bien que ce qu'il dit « n'est pas vrai » (Foucault 1979b, p. 805). Au sujet de *Histoire de la folie à l'âge classique* (Foucault, 1972a), il soutient :

Je sais très bien que ce que j'ai fait est, d'un point de vue historique, partial, exagéré. Peut-être que j'ai ignoré certains éléments qui me contrediraient. Mais mon livre a eu un effet sur la manière dont les gens perçoivent la folie. Et, donc, mon livre et la thèse que j'y développe ont une vérité dans la réalité d'aujourd'hui (Foucault 1979b, p. 805).

Foucault tente de produire une « interférence entre notre réalité et ce que nous savons de notre histoire passée » (Foucault, 1980d, p. 40) ayant pour objectif de produire des effets de réel dans le présent. Ce deuxième usage de la fiction renvoie alors à l'insertion dans ce mouvement à travers lequel des choses viennent à exister. Les fictions historiques de Foucault sont l'occasion de faire une expérience et la fiction est ce mécanisme par lequel l'expérience de l'écrivain et celle du lecteur sont transformées par l'écriture – ou par la lecture – du livre. Cette expérience se caractérise avant tout par le détachement, par la déprise de soi-même et

l'impossibilité de revenir en arrière. L'écrivain et le lecteur se trouvent alors dans l'obligation d'amorcer une relation nouvelle avec le phénomène en question dans le livre.

Mon problème n'est pas de satisfaire les historiens professionnels. Mon problème est de faire moi-même, et d'inviter les autres à faire avec moi, à travers un contenu historique déterminé, une expérience de ce que nous sommes, de ce qui est non seulement notre passé, mais aussi notre présent, une expérience de notre modernité telle que nous en sortions transformés. Ce qui signifie qu'au bout du livre nous puissions établir des rapports nouveaux avec ce qui est en question (Foucault, 1980b, p. 44).

Nous l'avons remarqué dans la section précédente, Foucault écrit une sorte de « roman » qui, par sa dimension fictionnelle composée d'un versant théorique et d'un versant narratif, produit des effets. Si les livres de Foucault peuvent fonctionner comme des expériences transformatrices, c'est qu'ils ouvrent un espace dans lequel le dehors de notre pensée peut être saisi et qu'ils permettent ainsi de penser les régimes de vérité qui structurent notre présent. Dès lors, ils permettent de penser le devenir possible du réel.

Confrontés aux formes de pensée et aux actions du passé, nous nous retrouvons face à la différence. Mais aussi, et surtout, les généalogies foucaaldiennes introduisent une différence dans notre manière de penser, différence dont nous faisons l'expérience lorsque nous découvrons que la forme de notre pensée ainsi que les rapports que nous entretenons avec le réel ne sont que des possibles. Autrement dit, notre expérience quotidienne n'est plus le socle sur lequel nous nous appuyons pour faire l'expérience de la différence, car, effectivement, elle est dissoute. Cette expérience prend la forme d'un « jeu » entre la « constatation et la fabrication » (Foucault, 1980b, p. 45), entre la vérité et la fiction. C'est cette forme qui permet à l'écrivain et au lecteur de reconnaître ce qui les lie à leur présent tout en les détachant par l'introduction de l'altérité. Nous avons ainsi deux mouvements. Or, le mouvement qui rend le présent

intelligible en éclaircissant les mécanismes qui le structurent et celui qui nous déchire de ce présent « ne doivent faire qu'une seule et même chose » (Foucault, 1980b, p. 45). La fiction qui « fictionne », par un mouvement double, s'inscrit dans le présent et crée cette « interférence » entre notre connaissance historique et notre réalité présente. De cette manière, ce que nous sommes et pensons *subit* une altération : notre rapport à nous-mêmes et à notre monde se voit transformé. Un effet de réel dans notre présent est produit⁴⁶.

Les livres de Foucault sont ainsi à comprendre comme des « livres-expérience ». Ce type de livre est à distinguer, soutient Foucault, du « livre-vérité » et du « livre-démonstration » (Foucault, 1980b, p. 47). Ce qui distingue le livre-expérience est son caractère expérimental, le fait qu'il tente de placer l'écrivain et le lecteur « au bord de la falaise » (de Certeau, 2002b, p. 44), c'est-à-dire dans les limites de ce qui est pensable dans leur présent. En ce sens, il est crucial de remarquer que nous jouons ici sur le sens double du terme « expérience » (O'Leary, 2008a, p. 7), à la fois sur son caractère quotidien – l'expérience de tous les jours, dominée par les structures qui déterminent le présent – et son caractère événementiel – l'expérience limite, celle qui a pour objectif de transcender le présent –. Le livre-expérience renvoie d'abord à notre expérience quotidienne, expérience qu'il tente de présenter de manière intelligible. Or, ce livre tente à la fois d'être une expérience limite, c'est-à-dire qu'il explore les limites de notre pensée en vue de produire une transformation.

Le livre-expérience est aussi une *poesis* (O'Leary, 2009, p. 2; voir aussi McGushin, 2007, p. xviii), c'est-à-dire une fabrication délibérée qui fait suite à un diagnostic sur le présent. Autrement dit, le travail foucauldien est un travail de production dans lequel

⁴⁶ Nous verrons plus en détail comment cette interférence se produit dans le chapitre suivant, notamment lorsqu'il sera question de la notion de « crise épistémologique ». Voir section 3.3.

la rhétorique, l'histoire et la philosophie sont mises au service de l'atteinte d'un certain résultat qui constitue un changement face au présent. Le livre renvoie à notre passé et à notre présent, tentant de produire quelque chose dans le futur.

Un dernier mot sur ce point. L'expérience en question ici, si elle est dans un premier temps individuelle, ne peut, néanmoins, produire les effets escomptés que si elle devient une expérience collective. Pour qu'une transformation ait effectivement lieu et que quelque chose soit produit dans le futur, l'expérience doit s'insérer dans une pratique collective. Autrement dit, une manière commune de penser l'expérience en question doit émerger. Une expérience est, tout d'abord, quelque chose que l'on fait tout à fait seul, « mais que l'on ne peut faire pleinement que dans la mesure où elle échappera à la pure subjectivité et où d'autres pourront, [non pas] la reprendre exactement, mais du moins la croiser et la retraverser » (Foucault, 1980b, p.47). Lorsque Foucault parvient à atteindre son objectif d'écriture, on lit son livre et on le vit comme une expérience qui change, qui empêche d'être toujours les mêmes, qui nous empêche d'avoir avec les autres et avec les choses le même type de rapport que l'on avait avant la lecture. Mais cela montre que le livre ne témoigne pas d'une expérience qui appartient exclusivement à Foucault. C'est, en effet, une expérience bien plus étendue. Le livre, alors,

n'a rien fait d'autre que de s'inscrire dans quelque chose qui était effectivement en cours; dans, pourrions-nous dire, la transformation de l'homme contemporain par rapport à l'idée qu'il a de lui-même. D'autre part, le livre a aussi travaillé pour cette transformation. Il en a été même, pour une petite partie, un agent (Foucault, 1980b, p.47).

Le livre joue un rôle dans le processus de transformation, mais ce n'est pas à partir de lui que le processus est déclenché ou s'accomplit. Le livre s'inscrit dans un cadre plus large, une transformation déjà en cours à laquelle il participe. Foucault est un observateur, un lecteur. Il porte son regard vers les « rires » de l'histoire. Son objectif principal, dans ce mouvement déjà en cours, il l'atteint à travers la fiction. Celle-ci lui

permet de rendre visible l'invisible du visible, elle lui permet d'ouvrir les rideaux du « théâtre contemporain de nos options fondamentales ».

CHAPITRE III

FICTIONS EFFECTIVES

Je voudrais faire valoir la vérité-foudre
contre la vérité-ciel.

Michel Foucault⁴⁷

Dans ce chapitre, il sera essentiellement question de faire l'analyse de la pensée de la vérité qui s'articule avec de l'usage de la fiction dans la méthode généalogique. Ceci renvoie à une critique de la compréhension de la vérité comme étant universelle, démontrable et découlant d'une quête désintéressée. Cela renvoie, en outre, à une historisation de la vérité et à une conception de celle-ci comme fabrication. Nous ferons l'examen du modèle nietzschéen de la vérité, modèle duquel Foucault s'inspire et qui est essentiel pour comprendre les rapports entre vérité et fiction. Nous montrerons que c'est par l'événementalisation et la politisation de la vérité qu'il est possible de soutenir qu'un discours peut fictionner, qu'il peut produire des effets de réel en opérant une transformation sur le monde, sur nous-mêmes, sur notre pensée. À ce moment, nous traiterons la nature de cette transformation ainsi que celle de la vérité qui en découle.

⁴⁷Foucault, 2003, p. 238.

3.1 La quête désintéressée de la vérité

Dans *La vérité et les formes juridiques* (Foucault, 1973), Foucault distingue deux histoires de la vérité : une histoire interne et une histoire externe de la vérité. La première considère ce qui se passe à l'intérieur d'un certain discours scientifique, comme la correction de principes ou encore la construction de concepts nouveaux. La seconde, quant à elle, présuppose qu'il existe d'autres lieux où la vérité se forme et dans lesquels un certain nombre de règles propres au partage entre le vrai et le faux sont définies. Dans des lieux étrangers au scientifique, les pratiques judiciaires par exemple, il y a une certaine relation entre l'humain et la vérité, des formes de « véridiction ». À travers cette idée de véridiction – ou de « jeux de vérité » –, il faut se situer au niveau du développement mutuel de l'objet et du sujet de connaissance. Le sujet et l'objet de la connaissance ne sont pas pré-donnés, ils ne sont pas des actualisations d'une essence primordiale. Les conditions de possibilité de la constitution de ces deux éléments sont indissociables et c'est par leur développement réciproque que des jeux de vérité naissent. Par véridiction, il faut ainsi entendre « non pas la découverte des choses vraies, mais les règles selon lesquelles, à propos de certaines choses, ce qu'un sujet peut dire relève de la question du vrai et du faux » (Foucault, 1984d, p. 632).

Alors que la première histoire s'occupe des mécanismes internes de la vérité, la seconde est une histoire externe qui s'adresse aux conditions de possibilité et de circulation de la vérité. En effet, cette deuxième histoire est, de manière plus générale, l'histoire de la formation et de la circulation des concepts entre les différentes sphères du savoir. Cette histoire externe de la vérité s'intéresse à la question des effets de la vérité sur un discours – où par discours on entend le cadre à travers lequel nous pensons et agissons dans le réel –, c'est-à-dire qu'elle met au premier plan la question du rapport circulaire entre la vérité et le réel, entre la pensée et les pratiques, entre le savoir et le pouvoir.

L'étude des rapports entre savoir et pouvoir ne débouche pas par une sorte de démystification ou encore une critique de l'idéologie. L'objectif premier n'est ni de révéler les procédures historiques de domination camouflées par une prétendue neutralité des objets scientifiques ni de dénoncer la fonction idéologique d'une construction scientifique particulière; le dessein foucaldien est de montrer que l'activité scientifique et la quête de vérité en général⁴⁸ ne sont pas des activités désintéressées et de critiquer la compréhension de la recherche de vérité comme étant une activité qui doit être pure, c'est-à-dire libérée de tout élément artificiel, subjectif, perspectif. La dimension perspective de la connaissance, en effet, n'est pas un problème à résoudre ou un obstacle à dépasser. Celle-ci est la situation qui constitue le point de départ de la recherche et érige le chercheur en tant que sujet de connaissance. « Les conditions politiques, économiques d'existence ne sont pas un voile ou un obstacle pour le sujet de connaissance, mais ce à travers quoi se forment les sujets de connaissance et donc les relations de vérité » (Foucault, 1973, p. 552-553).

Le problème foucaldien est de comprendre comment un certain discours devient vrai, scientifiquement vrai, en fonctionnant à l'intérieur d'un réseau de règles et de discours et en s'articulant avec des pratiques qui deviennent la condition de sa vérité. Ainsi, ce n'est pas une volonté de dévoiler les faussetés qui habitent notre présent, il ne s'agit pas de réaliser « le partage entre ce qui, dans un discours, relève de la scientificité et de la vérité et puis ce qui relèverait d'autre chose », mais – nous pourrions dire, dans les termes de notre étude – d'analyser la manière par laquelle un discours « fictionne », c'est-à-dire de voir « comment se produisent des *effets* de

⁴⁸ Soulignons aussi que l'intérêt principal de Foucault est la vérité en ce qui a trait à l'humain, à savoir comment il est devenu un objet de connaissance possible, comment une science de l'humain a émergé et comment l'humain est devenu le sujet de cette science.

vérité à l'intérieur de discours qui ne sont en eux-mêmes ni vrais ni faux » (Foucault, 1977a, p. 148).

La généalogie pose la question de l'influence des relations de pouvoir sur la constitution d'un savoir et celle des effets de retour de la vérité sur les pratiques d'ordre politique. Le pouvoir ouvre un espace et offre un certain nombre d'objets pour le savoir. La définition et la désignation d'un objet de savoir est, fondamentalement, l'exercice d'un pouvoir, car désigner un objet renvoie avant tout à la capacité de pouvoir faire quelque chose de l'objet en question. Le savoir, en retour, valide indirectement les procédures du pouvoir. Le pouvoir est ainsi un pouvoir de mise en discours, non pas parce que le pouvoir nécessite qu'on parle de lui, mais plutôt en ce sens que le pouvoir suscite la puissance du savoir, la puissance du discours. Le pouvoir ne devient réellement efficace qu'à partir du moment où il réoriente le savoir, le discours, la vérité.

Il s'agit alors d'une double dépendance extradiscursive, dépendance du savoir face aux stratégies de pouvoir et du pouvoir face aux effets du savoir. Foucault montre que la politique habite profondément la science. Ses analyses montrent que la connaissance scientifique ne peut se distancier du domaine des pratiques politiques, ce qui pose la question de l'autonomie de la connaissance et de l'espace conceptuel que la science produit.

3.2 Le modèle nietzschéen de la vérité

Ceci nous conduit à poser la question de la « politisation » de la vérité, c'est-à-dire d'évaluer les rapports entre la politique et la vérité en s'apercevant du fait que la

vérité est attachée à et résulte d'une situation relationnelle et conflictuelle. La connaissance, soutient Foucault suivant la pensée nietzschéenne⁴⁹, est de l'ordre de l'événement et de la relation stratégique. Il n'y a pas d'essence à la connaissance, pas de nature de la connaissance. La connaissance est

le résultat historique et ponctuel de conditions qui ne sont pas de l'ordre de la connaissance. La connaissance est en effet un événement qui peut être placé sous le signe de l'activité. La connaissance n'est pas une faculté ni une structure universelle. Même quand elle utilise un certain nombre d'éléments, qui peuvent passer pour universels, la connaissance sera seulement de l'ordre du résultat, de l'événement, de l'effet (Foucault, 1973, p. 551).

Dans *La vérité et les formes juridiques* (Foucault, 1973), Foucault extrait l'un des modèles nietzschéens de la vérité, modèle par lequel il devient possible d'effectuer les recherches qui caractériseront sa période généalogique⁵⁰. Foucault fait directement

⁴⁹ Nietzsche, nous le verrons, offre à Foucault un modèle fécond à travers lequel fonder ses recherches, mais il est aussi un élément catalyseur : « La lecture de Nietzsche a été pour moi très importante : il ne suffit pas de faire une histoire de la rationalité, mais l'histoire même de la vérité. C'est-à-dire que, au lieu de demander à une science dans quelle mesure son histoire l'a rapprochée de la vérité (ou lui a interdit l'accès à celle-ci), ne faudrait-il pas plutôt se dire que la vérité consiste en un certain rapport que le discours, le savoir entretient avec lui-même, et se demander si ce rapport n'est ou n'a pas lui-même une histoire? Ce qui m'a paru frappant chez Nietzsche, c'est que, pour lui, une rationalité — celle d'une science, d'une pratique, d'un discours — ne se mesure pas par la vérité que cette science, ce discours, cette pratique peuvent produire. La vérité fait elle-même partie de l'histoire du discours et est comme un effet interne à un discours ou à une pratique » (Foucault, 1980b, p. 54).

⁵⁰ Au sujet de la vérité, plusieurs lectures de Nietzsche sont possibles. Le modèle que Foucault dégage chez Nietzsche se fonde sur la lecture d'un certain nombre de textes de jeunesse, notamment *Le Gai savoir* (1883), *La Généalogie de la morale* (1887) et le texte posthume *Vérité et mensonge au sens extra-moral* (1873). Faisant cela, Foucault est-il fidèle à Nietzsche? Jacques Bouveresse, dans *Nietzsche contre Foucault*, soutient que Foucault ne se concentre que sur le jeune Nietzsche, ce qui lui permet de maintenir une conception de la vérité selon laquelle il n'y a pas de vérité fondamentale et que tout est en premier lieu une invention. Bouveresse soutient que si Foucault s'était concentré sur le dernier Nietzsche, il lui serait difficile de soutenir cette lecture. En effet, il affirme en discutant *L'Antechrist* :

Je crois, en effet, qu'il est grand temps de consentir à prendre un peu plus au sérieux que ne l'ont fait la plupart du temps les héritiers de Nietzsche, d'une part, le fait que, sans une croyance fondamentale à la vérité, son entreprise pourrait difficilement avoir un sens et, d'autre part, le fait qu'il s'exprime comme quelqu'un pour qui il n'y a pas seulement des vérités, mais bel et bien

allusion à *Vérité et mensonge au sens extra-moral* (Nietzsche, 2009), texte clé de la pensée nietzschéenne en ce qui a trait à la compréhension de la vérité comme création qui a un moment d'émergence et qui finit par constituer une réalité historique. Ici, il n'est pas question d'évaluer la véracité de la théorie de la connaissance de Nietzsche, mais plutôt de démontrer la légitimité de l'utilisation de la fiction dans la pensée critique en prenant Nietzsche comme modèle. La vérité est une *fiction effective*⁵¹ et c'est à travers la pensée nietzschéenne qu'il devient possible de la penser comme telle. Le travail de Foucault s'appuie alors directement sur celui de Nietzsche : « ce que je dis ici n'a de sens que s'il est mis en rapport avec l'œuvre de Nietzsche, qui me semble être, parmi les modèles⁵² auxquels on peut avoir recours pour les recherches que je

des vérités que nous pouvons connaître et que nous avons réussi dans certains cas à connaître (Bouveresse, 2016, p. 80).

Toutefois, à un certain degré, Foucault avait déjà répondu, dans *La vérité et les formes juridiques*, aux critiques de Bouveresse en admettant le caractère intéressé de ses choix face à Nietzsche :

J'ai pris ce texte de Nietzsche [*Vérité et mensonge au sens extra-moral*] en fonction de mes intérêts, non pas pour montrer que c'était la conception nietzschéenne de la connaissance – car il y a d'innombrables textes assez contradictoires entre eux à ce sujet –, mais seulement pour montrer qu'il existe chez Nietzsche un certain nombre d'éléments qui mettent à notre disposition un modèle pour une analyse historique de ce que j'appellerais la politique de la vérité. C'est un modèle que l'on trouve effectivement chez Nietzsche, et je pense même qu'il constitue dans son œuvre l'un des modèles les plus importants pour la compréhension de quelques éléments apparemment contradictoires de sa conception de la connaissance (Foucault, 1973, p. 550).

⁵¹ À ma connaissance, Foucault n'utilise pas le terme de *fiction effective*, mais traite son travail assez souvent comme étant la production d'*histoires effectives*. Si ces deux termes partagent le fait d'être des discours ayant des effets sur le réel, le terme *fiction effective*, ayant une portée plus large, paraît plus adéquat lorsqu'il est temps de réaliser une analyse des effets qui découlent de la connaissance et de la vérité. À ce moment, le cadre d'analyse est élargi, nous ne traitons plus seulement les textes écrits par Foucault.

⁵² Dans son premier cours au Collège de France, *Leçons sur la volonté de savoir* (2011), Foucault oppose le modèle nietzschéen au modèle aristotélicien de la vérité. Cette comparaison permet de bien saisir la rupture qui ensuit le premier modèle ainsi que la dimension politique de celui-ci. Dans le modèle d'Aristote, la validité de la connaissance découle du rapport entre une perception immédiate et désintéressée et le bonheur qui accompagne la contemplation. Ce sont l'immédiateté et la satisfaction qui nouent le lien entre connaissance, plaisir et vérité, qui manifestent le désir naturel de connaître chez l'humain. La quête de connaissance chez Aristote est ainsi la quête désintéressée et harmonieuse d'un sujet marqué par le désir de connaître et d'un objet qui est fait pour être connu. Le modèle de

propose, le meilleur, le plus efficace et le plus actuel » (Foucault, 1973, p. 542). En prenant Nietzsche au sérieux et en adoptant sa théorie de la connaissance comme modèle à partir duquel penser la question de la vérité, Foucault opère un déplacement : l'histoire de la vérité n'a plus à être une tâche qui cherche à confirmer la vérité actuelle ou encore à être une opération de dévoilement⁵³ des vérités cachées. Foucault peut ainsi saisir la vérité comme fiction, comme fabrication. Son travail peut devenir une enquête au sujet de la formation et la transformation de la vérité à travers l'histoire. Autrement dit, son travail peut devenir une « analyse historique de la politique de la vérité » (Foucault, 1973, p. 550), c'est-à-dire une étude des relations de pouvoir qui engendrent et soutiennent les connaissances et les vérités d'une époque ou d'une société données. Dès lors, avant de passer à cette histoire politique de la vérité, il est essentiel de nous attarder sur la pensée de Nietzsche et la lecture qu'en fait Foucault.

Nietzsche, comme nous le verrons, se distingue à ces deux niveaux, à savoir l'immédiateté de la perception – dans ce modèle toute perception découle d'une médiation – et le rapport entre connaissance et intérêt – dans ce modèle, toute connaissance est intéressée –. Voir notamment les premières séances du cours : 9 et 16 décembre et 6 janvier (Foucault, 2011, p. 3-53).

⁵³ Ce modèle se distingue ainsi d'un autre modèle qui rejette une conception de la vérité comme représentation et qui saisit l'histoire de la vérité comme histoire discontinue, celui de Heidegger. Dans ce dernier, nous restons toujours pris dans une métaphysique de l'origine et du dévoilement. L'histoire de la vérité de l'Être, telle que Heidegger la décrit, présente des transformations au niveau de la manière dont l'Être est révélé, mais les règles de cet événement de vérité ne peuvent être modifiées par la pensée, elles sont dans tous les cas de l'ordre du dévoilement. Ainsi, la pensée qui est en mesure de s'ouvrir au sens de l'Être est une pensée qui a pour élément intrinsèque la question de l'origine, elle découvre et dévoile. Dans *Du gouvernement des vivants* (Foucault, 2012) la critique du modèle de Heidegger est perceptible. Dans ce cours, Foucault utilise le terme d'*alèthurgie* (Foucault, 2012, p. 7-9) pour saisir la relation entre le sujet et la vérité. Ce terme combine les mots grecs de vérité *aletheia* et de production *ergon*. Étymologiquement, l'*alèthurgie* renvoie à la production de vérité et non pas à son dévoilement (Deere, 2014, p. 523).

3.2.1 La connaissance et la vérité, deux inventions historiques

Nietzsche s'intéresse à la valeur de la connaissance et de la vérité, c'est-à-dire au rôle qu'elles jouent dans la marche historique de l'humanité. Quant à leur nature, dans le modèle nietzschéen étudié par Foucault, la connaissance et la vérité sont comprises comme *inventions*, elles ne sont ni naturelles, ni constitutives de l'essence de l'être humain. Qui plus est, l'invention de la vérité est postérieure à celle de la connaissance : « La connaissance a longtemps cherché la vérité : aveugle, tâtonnante. La vérité est donnée comme le résultat d'une histoire » (Foucault, 2011, p. 199). Ceci ne veut pas dire que la connaissance a mis longtemps à découvrir la vérité ou qu'elle a fixé ses normes tardivement, mais bien que la vérité est un événement imprévu dans le chemin de la connaissance (Foucault, 2011, p. 205). La vérité a une histoire et elle n'est pas l'objet de la connaissance, elle est un produit ou un effet de celle-ci. L'importance de cette péripétie – la valeur de la connaissance et de la vérité autrement dit – découle de son utilité, de son importance pour la préservation et le développement de l'espèce humaine (Nietzsche, 2000, p. 268-270).

La vérité émerge comme un imprévu. Elle apparaît à travers des mécanismes de la connaissance, mais la vérité n'est pas l'essence de l'activité de connaître, la connaissance n'a pas pour destin la vérité. Ni l'humain, ni le monde ne sont faits pour la connaissance et la connaissance n'est pas faite pour la vérité. C'est par ces deux mouvements, nous dit Foucault, que Nietzsche déprend la vérité de la connaissance et démêle la connaissance, l'humain et les choses (Foucault, 2011, p. 200). Il y a alors une connaissance avant la vérité, un vouloir connaître qui s'oppose aux schématisations et aux simplifications d'une connaissance orientée vers le vrai. Dès lors, « vouloir connaître » est différent de « vouloir connaître la vérité » (Foucault, 2011, p. 200). Il est possible, suivant le modèle nietzschéen, de chercher à connaître les choses en admettant le caractère superficiel et perspectif de la quête. Cette connaissance d'avant la vérité ne cherche qu'à honorer les besoins de la vie. Il s'agit

d'une quête complexe et profonde, mais toujours en superficie : s'intéresser aux différences de perspective et d'interprétation. Une quête dans les apparences qui tente – malgré elle – de ne pas détruire les apparences et qui évite de fortifier et finalement assoir ses propres distorsions. Malgré elle, car la connaissance « c'est bien ce qui va au-delà de l'apparence, ce qui méchamment la détruit. [...] Une connaissance qui reste au niveau de ce qui se donne comme apparence ne serait point une connaissance » (Foucault, 2011, p. 198)⁵⁴. C'est donc une connaissance assez paradoxale, qui ne semble pas faire sens : « Il se peut bien que ce soit là une tâche singulière et insensée, mais c'est bien une *tâche* – qui le nierait? » (Nietzsche, 2000, p. 773).

Au moment de l'émergence de la vérité, la possibilité d'une nouvelle connaissance surgit, une connaissance du secret et du dévoilement (Foucault, 2011, p. 201), une connaissance qui n'est pas une vraie connaissance, mais « une connaissance déformée, torturée, dominée » (Foucault, 2011, p. 207). Apparaît alors la « volonté de vérité » (Nietzsche, 2000, p. 625-649) : vouloir la vérité est lui faire place, rechercher le silence des passions et des désirs, la trêve des violences, la quiétude de la volonté; un pur vouloir, « une volonté à la fois suspendue, car elle ne doit prédéterminer aucun objet; châtrée, car elle ne doit laisser subsister aucune de ses déterminations propres » (Foucault, 2011, p. 206). Ce pur vouloir est le déguisement de la volonté de vérité, la délicate dentelle avec laquelle elle s'est vêtue pour charmer. La volonté de vérité

⁵⁴ La connaissance avant la vérité, dans la pensée de Nietzsche telle que Foucault la présente, s'articule à travers deux formes, caractérisées chacune par la marque du vouloir. Elle est « tantôt définie comme la connaissance violente et méchante du secret, la profanation qui dévoile, tantôt définie comme la connaissance violente et utile qui sert à la vie; la partialité qui permet de dominer et de croître » (Foucault, 2011, p. 201). Dans un des extraits avec lesquels Foucault travaille, l'aphorisme 432 d'*Aurore*, Nietzsche présente, en ordre inversé, ces deux formes de connaissance par l'image de deux styles de recherche : « L'un est poussé [...] à voir clair par la vénération que lui inspirent [...] les secrets [des choses], l'autre au contraire par l'indiscrétion et la malice dans l'interprétation des mystères » (Foucault, 2011, p. 201).

affirme : « la vérité est libre par rapport à la volonté, elle n'admet aucune détermination; la volonté doit se libérer d'elle même pour atteindre la vérité; tout ce que la vérité demande est l'attention, une volonté vierge et accueillante dans laquelle elle peut se montrer ». Or, la relation entre la vérité et la volonté est une relation de violence, la vérité apparaît devant la volonté de la connaître à partir des déterminations les plus précises de la part de cette volonté. En effet, ce n'est certainement pas un pur vouloir, mais bien une volonté intéressée; la vérité à laquelle la volonté de vérité donne lieu est une vérité contrainte et dominée. Ce semblant de douceur de dentelle est en fait la cruauté des chaînes.

La généalogie porte le projecteur sur le conflit métaphysique entre être et devenir, présupposé selon lequel « ce qui est ne *devient* pas, ce qui devient *n'est* pas ». Les philosophes, nous dit Nietzsche, « croient tous, même avec désespoir, à l'être. Mais comme ils ne peuvent pas s'en saisir, ils cherchent des raisons pour savoir pourquoi on leur retient » (Nietzsche, 2000 p. 1039). En ce sens, la vérité est comprise comme une vérité double : d'un bord, une vérité-mensonge qui nie le devenir et qui renvoie à la vérité telle que nous la comprenons habituellement – la vérité conçue comme objective et à découvrir autrement dit –; de l'autre bord, une vérité « véridique » qui ne se solidifie jamais par la répétition pour ainsi *être*, mais qui est toujours en mouvement, toujours traversée par la dimension *sui generis* du quotidien et donc toujours en devenir. La recherche de la connaissance et de la vérité est alors fatalement guidée par une volonté « qui dit en voix double et superposée : je veux tellement la vérité que je ne veux pas connaître et je veux connaître jusqu'à ce point et jusqu'à une limite telle, que je veux qu'il n'ait plus de vérité » (Foucault, 2011, p. 209). La volonté qui cherche la connaissance et la vérité se heurte contre une réalité qui a été affranchie de l'être — immuable, éternel, vrai — : le devenir. Elle doit donc *mentir*, constituer une vérité « réciprocalable avec l'être ». Autrement dit, elle doit s'imposer face à cette réalité et la figer. À l'opposé de ceci, la connaissance qui parvient à dévoiler cette structure du devenir « ne dévoile pas l'être, mais une vérité

sans vérité » : une vérité qui serait véridique, mais qui ne peut être vraie, car elle « n'est pas réciproque avec l'être » (Foucault, 2011, p. 209-210).

Foucault s'intéresse à la notion nietzschéenne selon laquelle plusieurs phénomènes habituellement attribués à la nature humaine – comme la connaissance, la religion ou encore la poésie – seraient des inventions⁵⁵. Il jette une lumière sur l'opposition présentée par Nietzsche entre *Erfindung* (invention) et *Ursprung* (origine)⁵⁶ lorsque ce dernier traite des sources des dits phénomènes. En soutenant que la connaissance, la poésie ou la religion ont une origine, on postule que quelque chose était donné et que par la suite cette chose fut masquée. Il devient alors nécessaire d'opérer un dévoilement, de partir à la découverte de ces choses occultées. À l'opposé de cela, lorsque nous soutenons que la connaissance, la poésie et la religion ont été créées, nous postulons que ces phénomènes ont un commencement, un point d'émergence qui fut une rupture avec quelque chose d'antérieur. Foucault souligne que, selon

⁵⁵ Nous pouvons noter en particulier deux textes traités par Foucault. Dans les premières lignes de *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, Nietzsche affirme : « Au détour de quelque coin de l'univers inondé des feux d'innombrables systèmes solaires, il y eut un jour une planète sur laquelle des animaux intelligents inventèrent la connaissance » (Nietzsche, 2009, p. 7). Encore, dans *De l'origine des religions*, section 353 du cinquième livre de *Le Gai Savoir*, Nietzsche soutient que la fondation de la religion découle de deux inventions : en premier lieu, il fut question « de fixer un genre déterminé de vie et d'organisation quotidienne des mœurs qui agit comme *disciplina voluntatis* et du même coup chasse l'ennui; ensuite, de donner précisément à cette vie une interprétation grâce à laquelle elle paraît auréolée de la valeur suprême, au point de devenir un bien pour lequel on lutte et, en certaines circonstances, on sacrifie sa vie » (Nietzsche, 2000, p. 302).

⁵⁶ Il est important, avant de continuer, de noter que l'interprétation foucauldienne de la distinction entre *Ursprung* et *Erfindung*, pose des problèmes. S'il est vrai que Nietzsche et Foucault partagent leur volonté de remettre en question la recherche métaphysique d'origines, il n'est pas nécessairement clair que le terme *Ursprung* est utilisé chez Nietzsche pour différencier les phénomènes ayant des origines métaphysiques et les phénomènes ayant des origines historiques. Considérant que sur le point essentiel Nietzsche et Foucault sont d'accord, c'est-à-dire qu'ils tentent de montrer que la recherche d'origines métaphysiques n'est pas la voie que l'historien doit adopter s'il cherche à découvrir les origines réelles des phénomènes, les enjeux dans l'interprétation de Foucault – quoiqu'il est important de les souligner – ne constituent pas un problème de poids dans cette discussion. À ce sujet, voir notamment le texte de Deborah Cook *Nietzsche and Foucault On Ursprung and Genealogy* (Cook, 1990).

Nietzsche, le point de commencement des phénomènes en question ici est « bas, mesquin, inavouable » (Foucault, 1973, p. 544). Celui-ci est un point crucial : c'est à travers d'obscures relations que les phénomènes de la connaissance, la poésie et la religion ont été inventés. L'analyse de leur vérité ne doit plus être une opération de dévoilement à la recherche de l'origine des phénomènes, mais l'étude de la fabrication de ces phénomènes dans leur petitesse, leur honte, leur infamie. Le généalogiste cherche alors, d'un côté, à déterminer le point d'émergence. De l'autre côté, il tente, se plaçant à l'aube, de penser le pourquoi du commencement, c'est-à-dire démontrer les relations de pouvoir qui ont rendue possible cette émergence et qui ont fondée une rupture avec ce qui l'a précédée.

3.2.2 Une double rupture

Foucault tire un certain nombre de conséquences du postulat selon lequel la connaissance et la vérité seraient des inventions. La première, évidemment, est que la connaissance et la vérité n'ont pas d'origine. Mais encore, cela veut aussi dire que la connaissance n'est pas inscrite dans la nature humaine et que sa possibilité n'est pas définie par sa forme même, il n'y a pas de modèle de la connaissance garanti par l'extérieur : « il n'y a pas dans le comportement humain, dans l'appétit humain, dans l'instinct humain quelque chose comme un germe de la connaissance » (Foucault, 1973, p. 545). La connaissance, et corollairement la vérité, trouvent leur possibilité là où il est question de quelque chose de complètement différent de ce que nous imaginons habituellement : il s'agit « des instincts et non pas de la raison, du savoir ou de l'expérience; du doute, de la négation, de la dissolution, de la temporisation et non pas de l'affirmation, de la certitude, de la conquête, de la sérénité » (Foucault, 2011, p. 196). De la rencontre des instincts, quelque chose est produit : la connaissance. Elle est le résultat du jeu, de l'affrontement, de la lutte et du compromis entre les instincts. La connaissance et la vérité sont la traduction d'opérations

instinctives qui se situent à un autre niveau et il n'est pas possible de les déduire de ces opérations. « [C'est] le risque et le hasard qui vont donner lieu à la connaissance. La connaissance n'est pas instinctive, elle est contre-instinctive; de même qu'elle n'est pas naturelle, elle est contre-naturelle » (Foucault, 1973, p. 545). Rien ne garantit la connaissance et la vérité. En nous situant au niveau de l'extériorité du discours, autrement dit en nous situant au niveau de la « volonté de vérité » qui organise les discours, la vérité comme invention historique émerge. C'est une fabrication qui a pris racine dans le réel. Si la vérité est une invention, elle est précédée par quelque chose d'antérieur au partage propre à la vérité, quelque chose qui n'est ni vrai, ni non vrai; si la vérité est une invention, elle est alors contingente, précaire et, comme la fiction, réversible.

Dans le modèle nietzschéen, l'humain n'est pas fait pour connaître et les choses ne sont pas faites pour être connues. En effet, si la connaissance et la vérité sont des inventions, c'est que la connaissance n'est pas inscrite dans la nature humaine, mais, aussi, que la connaissance ne réside pas dans le monde. La connaissance « n'est même pas apparentée, par un droit d'origine, au monde à connaître » (Foucault, 1973, p. 545). Foucault explique cela en termes kantien en affirmant que, alors que Kant soutenait l'identité entre les conditions de l'expérience et les conditions de l'objet de l'expérience, pour Nietzsche celles-ci sont hétérogènes. Dans le modèle de Nietzsche, nous dit Foucault, il n'existe aucune relation de continuité naturelle entre la connaissance et le monde à connaître (Foucault, 1973, p. 546). La relation entre la connaissance et les choses à connaître n'est pas harmonieuse, c'est une relation de pouvoir et de force, de violence, de domination et de violation.

Cette conception nietzschéenne de la connaissance comme *Erfindung* produit, aux yeux de Foucault, une double rupture avec la tradition de la philosophie occidentale. Le premier point de rupture est lié à l'idée d'une continuité entre la connaissance et les choses. Cela est associé à la rupture de la théorie de la connaissance avec la théologie.

Foucault soutient que, au moins depuis Descartes, Dieu garantissait la continuité entre la connaissance et les choses à connaître, il évacuait la possibilité d'erreur ou d'illusion. Pour démontrer que la connaissance était « fondée, en vérité, dans les choses du monde, Descartes a dû affirmer l'existence de Dieu » (Foucault, 2011, p. 547). Nietzsche se détache de cette idée traditionnelle et maintient une hétérogénéité absolue entre les idées et la réalité. Les objets ne sont pas faits pour être saisis et connus, ils n'ont pas « une essence qui constituerait leur nervure intelligible » (Foucault, 2011, p. 196); les objets n'obéissent pas à des lois et n'ont pas un sens caché qu'il serait nécessaire de déchiffrer.

Le sujet, pour sa part, n'est pas en mesure de connaître l'objet. L'humain ne reproduit pas la réalité à travers la connaissance, il la recrée en l'inventant. La relation entre le sujet et l'objet n'est pas à comprendre comme un acte cognitif, c'est-à-dire la contemplation d'un ordre rationnel et nécessaire. Au plus, il y a une intervention esthétique, c'est-à-dire un effort qui produit une transcription rudimentaire articulée dans un langage étranger, langage qui offre un espace où déployer la créativité nécessaire à cette tentative de s'approcher d'une source incommensurable (Nietzsche, 2009, p. 18). En bref, Nietzsche opère une véritable rupture entre la connaissance et la chose en soutenant que, entre celles-ci, il n'y a aucune affinité préliminaire. La raison et l'ordre que la connaissance fixe sur le monde expriment avant tout une intervention humaine intéressée ayant pour objectif de dresser le chaos, d'adoucir l'existence. « L'adéquation entre l'intellect et la chose n'est que le résultat d'une volonté d'adéquation » (Paltrinieri, 2012, p. 223).

Chez Nietzsche, la théorie de la connaissance est liée à une théorie du langage. En effet, celui-ci offre les instruments par lesquels le chercheur construit l'édifice de la connaissance (Nietzsche, 2009, p. 12). Le langage ne saisit pas la réalité, mais rend la réalité saisissable. La connaissance est, pour Nietzsche, une opération fort complexe dans laquelle le sujet n'est pas constitutif, mais créatif. Les métaphores à travers

lesquelles le langage émerge déterminent la connaissance. Elle est alors, à un certain degré, une création linguistique. Dans le modèle de l'émergence du langage que Nietzsche présente dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral* (Nietzsche, 2009), le langage provient d'une double métaphore : tout d'abord une excitation nerveuse est transposée en une image et ensuite cette image est transformée en un son (Nietzsche, 2009, p. 11-12). Dans ce processus « impulsion-image-son », il n'y a aucune nécessité qui en ferait la médiation entre les trois phénomènes, il n'y a aucune universalité. En effet, « la genèse du langage », nous dit Nietzsche, ne suit pas « une voie logique » (Nietzsche, 2009, p. 12). Qui plus est, la formation de concepts est une troisième métaphore, c'est le postulat de l'identité du non identique, qui permet d'appliquer les résultats d'une expérience originelle à des cas plus ou moins analogues (Nietzsche, 2009, p. 13). Ce sont les métaphores les plus audacieuses qui permettent d'établir les rapports entre les humains et les choses, mais la réalité pure est insaisissable. Le langage est une expression arbitraire et infidèle à la réalité et la connaissance et la vérité, descendantes du langage, partagent cette même distance insurmontable face au monde. La forme particulière prise par la connaissance et la vérité – tout comme les formes particulières que le langage prend – n'est pas absolue et n'est pas la seule possible.

Le deuxième point de rupture est celui entre la connaissance et le sujet. Si entre la connaissance et les instincts il y a rupture totale, le gouffre ouvert rompt l'unité du sujet connaissant : la connaissance n'est pas dans la nature humaine, l'humain n'a pas une tendance naturelle et instinctive à connaître le monde. Nietzsche se sépare ainsi de la vieille conception de la philosophie occidentale selon laquelle il y a une unité du sujet. L'existence du sujet comme unité était soutenue par une continuité allant du désir à la connaissance, de l'instinct au savoir, du corps et de la volonté à la vérité⁵⁷.

⁵⁷ Pensons notamment au modèle aristotélicien de la vérité, exposé précédemment.

Or, si on admet qu'à un niveau nous retrouvons instincts, désirs, corps et volonté et qu'à un autre niveau tout à fait différent nous retrouvons la connaissance, alors il n'est plus nécessaire de postuler l'unité du sujet (Foucault, 1973, p. 547). Nietzsche, souligne Foucault, affirme que l'humain n'a pas une tendance naturelle et instinctive à connaître le monde (Foucault, 1973, p. 547). Ce qui caractérise l'humain est la tendance à avoir peur, à rire, à détester tout ce qu'il ne peut contrôler. En affirmant « *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!* », Spinoza présente une vérité renversée : « Nietzsche dit que non seulement cela n'est pas vrai, mais que c'est exactement le contraire qui arrive. *Intelligere*, comprendre, n'est rien de plus qu'un certain jeu ou, mieux, le résultat d'un certain jeu, d'une certaine composition ou compensation entre *ridere*, rire; *lugere*, déplorer; et *detestari*, détester » (Foucault, 1973, p. 548).

Si nous parvenons à comprendre quelque chose de la réalité, c'est que derrière cette compréhension il y a le jeu de ces instincts. Le rire, le mépris et la haine rendent compte d'une volonté d'éloignement et de domination de la réalité : se protéger par le rire, se différencier par la dévalorisation à travers le mépris et finalement repousser et détruire par la haine (Foucault, 2011, p. 197). Ainsi, « derrière la connaissance, il y a une volonté, sans doute obscure, non pas d'amener l'objet à soi, de s'identifier à lui, mais, au contraire, une volonté obscure de s'en éloigner et de le détruire » (Foucault, 1973, p. 548). Les pulsions de rire, de déplorer et de haïr tentent de nuire les unes aux autres, elles sont en état de guerre, en combat. C'est lors d'un bref moment de stabilisation que la connaissance émerge. Par l'équité d'un pacte, les instincts sont en mesure de s'affirmer dans l'existence et garder mutuellement raison. À ce moment, lorsqu'il y a concession mutuelle entre les instincts, quelque chose comme la connaissance émerge. Elle est ainsi le résultat d'un instant de calme, d'un pacte précaire. Elle est de l'ordre du résultat et elle se situe à un autre niveau : la surface. Derrière la connaissance, il n'y a pas quelque chose de similaire à l'harmonie, mais

bien l'hostilité; il n'y a pas une opération d'unification, mais un « système précaire de pouvoir » (Foucault, 1973, p. 549).

La connaissance sera toujours inachevée, elle sera toujours inadéquate face à son objet et sera toujours séparée de « la chose en soi ». Cela découle de la situation de la connaissance : ce qui en fait le support est à la fois l'obstacle insurmontable. Le caractère instinctif et violent du processus par lequel la connaissance émerge empêche en même temps la connaissance totale. En effet, ce n'est pas la connaissance elle-même qui empêche la connaissance, ce n'est pas sa forme qui détermine ce qui lui est étranger. Ce qui empêche la connaissance totale, c'est la force et la racine de la connaissance, qui lui est tout autre : l'instinct, la méchanceté, le désir de connaître (Foucault, 2011, p. 199).

Qui plus est, la connaissance est toujours stratégique. En effet, la connaissance découle d'un certain nombre d'actes à travers lesquels l'humain réagit à un certain nombre de situations et s'approprie un certain nombre de choses⁵⁸. À travers ces actes, l'humain donne un ordre, établit et dicte un certain rapport de forces. Ainsi, du point de vue de la généalogie, au niveau des relations d'extériorité, la connaissance est toujours une fiction effective, une relation stratégique dans laquelle l'humain se situe. Cette relation stratégique, guidée par la volonté de puissance, définit la connaissance et lui donne son caractère perspectif. La connaissance n'est pas impartiale, elle est partisane et tendancieuse, toujours perspective puisqu'elle est de nature stratégique. Ce ne sont pas simplement les conditions limitées de l'humain qui déterminent le

⁵⁸ Nous pouvons, par exemple, penser au diagnostic des idéaux ascétiques offert par Nietzsche dans le troisième traité de *Pour une généalogie de la morale* (Nietzsche, 2000). L'émergence de l'idéal ascétique est liée au fait que celui-ci donnait un sens à la souffrance, qu'il permettait de continuer à vivre avec cette dernière. La stratégie ascétique consistait en l'interprétation de la souffrance comme punition, ce qui connectait celle-ci à la notion de culpabilité, offrant ainsi une explication et une justification morale de la souffrance.

caractère perspectif de la connaissance, mais aussi, et de manière décisive, le fait que l'opération de la connaissance a toujours lieu dans une situation d'affrontement et de recherche de domination.

Suivant la pensée de Nietzsche, remarque Foucault, nous nous écartons radicalement de ce que la tradition philosophique occidentale depuis longtemps admet (Foucault, 2011, p. 549). Les idées les plus anciennes et le mieux établies sont complètement remises en question dans la pensée de Nietzsche. La croyance en la capacité du langage d'exprimer fidèlement la réalité, la ressemblance par l'adéquation ainsi que l'unité du sujet n'occupent plus aisément leur piédestal. Cette distanciation permet à Foucault d'effectuer son travail historique et philosophique.

La méthode généalogique de Nietzsche et de Foucault opère un certain nombre de déplacements, notamment celui des essences vers la volonté et celui du reflet des choses vers l'action. Il n'y a pas d'essence de la connaissance, il n'y a pas non plus de conditions universelles d'accès à la connaissance. Celle-ci est toujours un résultat historique dont l'émergence est attachée à des conditions qui ne sont pas d'ordre cognitif, mais des conditions qui appartiennent à un contexte historique déterminé dans lequel un certain nombre d'actions sont possibles. La connaissance est toujours située dans un contexte particulier, elle correspond toujours à des objectifs particuliers. La connaissance, telle que Nietzsche et Foucault la comprennent, est bien distante d'une connaissance qui serait originelle et transparente, en mesure d'exprimer de manière fidèle et limpide son objet.

La vérité, quant à elle, émerge comme un bouleversement, comme une violence. Ceci permet de remettre en question l'apparence solennelle de la vérité comprise comme originelle; ceci permet, en outre – et c'est là le point crucial pour Foucault –,

d'examiner les conséquences de la vérité : les pratiques et les systèmes d'exclusion auxquels elle donne lieu⁵⁹. Foucault traduit l'expression nietzschéenne de « lutte entre les instincts » par « relations de pouvoir » mettant ainsi l'accent sur le fait que la vérité est un effet des luttes sociales et politiques situées à un niveau différent. Foucault garde ainsi un modèle à deux niveaux en introduisant une variante. Les transformations au niveau social et politique transforment la vérité et celle-ci les affecte en retour. Il y a interdépendance entre la vérité et le pouvoir, ils entretiennent une relation symbiotique.

Par vérité, [il faut] entendre un ensemble de procédures réglées pour la production, la loi, la répartition, la mise en circulation, et le fonctionnement des énoncés; la vérité est liée circulairement à des systèmes de pouvoir qui la produisent et la soutiennent, et à des effets de pouvoir qu'elle induit et qui la reconduisent. Régime de la vérité (Foucault, 1977a, p. 160).

Dans cette relation d'interdépendance avec le pouvoir, la vérité peut être perçue en tant que fiction effective : elle entraîne des effets, elle produit des choses, des situations et des sujets.

3.3 La vérité-événement et la vérité-constat

La connaissance et la vérité sont des opérations intéressées et elles sont précédées par la lutte entre les instincts, les pulsions et les désirs. Foucault perçoit alors les pratiques de la connaissance et de la vérité comme étant marquées par des tentatives,

⁵⁹ « Certes, si on se place au niveau d'une proposition, à l'intérieur d'un discours, le partage entre le vrai et le faux n'est ni arbitraire, ni modifiable, ni institutionnel, ni violent. Mais si on se place à une autre échelle, si on pose la question de savoir quelle a été, quelle est constamment, à travers nos discours, cette volonté de vérité qui a traversé tant de siècles de notre histoire, ou quel est, dans sa forme très générale, le type de partage qui régit notre volonté de savoir, alors c'est peut-être quelque chose comme un système d'exclusion (système historique, modifiable, institutionnellement contraignant) qu'on voit se dessiner » (Foucault, 2009, p. 16).

des usages et des erreurs. Cela correspond à une compréhension de la vérité comme étant « dispersée, discontinue, interrompue », c'est une vérité qui, pour Foucault, « se produit comme un événement » (Foucault, 2003, p. 236-237). Cette « vérité-événement » est une vérité qui est suscitée, traquée et non pas constatée, elle n'est pas le produit de rapports de connaissance, mais de pouvoir. C'est alors

une vérité qui ne se donne pas par la médiation d'instruments, mais qui se provoque par des rituels, qui se capte par des ruses, qui se saisit selon des occasions. Il ne sera donc pas question pour cette vérité-là de méthode, mais de stratégie. Entre cette vérité-événement et celui qui en est saisi, qui la saisit ou qui en est frappé, le rapport n'est pas de l'ordre de l'objet au sujet. Ce n'est pas, par conséquent, un rapport de connaissance; c'est plutôt un rapport de choc; c'est un rapport de l'ordre de la foudre ou de l'éclair; c'est un rapport, aussi, de l'ordre de la chasse, un rapport en tout cas risqué, réversible, belliqueux (Foucault, 2003, p. 237).

La vérité-événement est, en outre, une vérité qui a été colonisée et masquée par la « vérité-constat », c'est-à-dire cette vérité que l'on découvre, cette vérité qui se présente comme étant objective et démontrable. Entre la vérité-événement et la vérité-constat il y a alors un rapport de pouvoir et de domination (Foucault, 2003, p. 238). Les généalogies de Foucault sont des tentatives de « faire valoir la vérité-foudre contre la vérité-ciel », de porter le projecteur vers la première, « cette vérité discontinue », par rapport à la seconde « qui, elle, est universellement présente sous l'apparence des nuages » (Foucault, 2003, p. 237-238). Autrement dit, il s'agit de réaliser l'histoire de la saisie et de la colonisation de la vérité-événement par la vérité-constat, cherchant à montrer que toute vérité est fondamentalement de l'ordre de l'événement et qu'elle est politique. En outre, ces généalogies se situent à distance – et non pas nécessairement contre – la science, en ce sens où elles ont pour objectif de faire émerger les instances multiples à travers lesquelles notre relation avec la vérité s'est constituée en dehors et en s'opposant au discours unificateur de la science.

Nous nous retrouvons aujourd'hui devant l'omniprésence de la vérité-constat. « Or, si le généalogiste prend soin d'écouter l'histoire plutôt que d'ajouter foi à la métaphysique, qu'apprend-il? » que la vérité-constat n'est point ce qu'elle semble. « Que derrière [elle] il y a "tout autre chose" : non point un secret essentiel et sans date, mais le secret qu'elle est « sans essence, ou que [son] essence fut construite pièce à pièce à partir de figures qui lui étaient étrangères » (Foucault, 1971a, p. 138). Voulant mettre à la lumière cette relation entre la vérité-événement et la vérité-constat, le généalogiste doit montrer que le sujet et l'objet de connaissance ne sont pas des expressions d'une essence originelle, mais bien des formations passagères dans une histoire événementielle de la vérité. Nous comprenons alors l'importance du modèle nietzschéen de la vérité : « Depuis Nietzsche, la question [de la vérité] s'est transformée. Non plus : quel est le chemin le plus sûr de la Vérité? Mais quel a été le chemin hasardeux de la vérité? » (Foucault, 1976b, p. 31). La vérité a une histoire qui donne à voir qu'elle est toujours liée à des relations de pouvoir, qu'elle produit la réalité et qu'elle est produite par celle-ci.

Foucault présente un travail sur la vérité à deux visages. D'un côté, celui-ci consiste en la critique de la vérité comprise comme constat, la croyance en une vérité par adéquation : démontrable, évidente, directe. Il consiste aussi en une critique du type de sujet et de vérité qui entretiendraient cette relation. Ce visage, nous le connaissons déjà, car nous l'explorons depuis quelques pages. La critique de cette vérité-constat découle d'une volonté de créer des brèches dans notre croyance omniprésente en une vérité à découvrir, en montrant qu'il existe des conditions à l'émergence de la vérité, que celle-ci devrait être saisie comme un événement produit. Comme nous l'avons vu précédemment, il est question avant tout de montrer qu'il n'y a pas de vérités qui découlent d'une quête désintéressée, que la vérité émerge toujours dans une situation relationnelle, conflictuelle. Dans la pensée foucaldienne, il y a seulement une vérité de surface et, derrière, des jeux de vérité, des rapports de pouvoir. Les transformations au niveau social et politique transforment la vérité et celle-ci les

affecte en retour (Foucault, 1977a, p. 160). Dès lors, il n'y a pas des vérités immuables, obscurcies par des croyances idéologiques qui les auraient teintées, viciées ou camouflées; croyances qu'il serait nécessaire de briser pour atteindre les profondeurs, pour baigner enfin dans les eaux cristallines du vrai. Pour Foucault, la vérité n'est pas soutenue par ses propres fondements, c'est-à-dire qu'elle n'est pas indépendante de tout rapport avec l'humain, qu'elle est toujours soutenue par et liée à une histoire, à une société et à un pouvoir politique.

Depuis Platon et jusqu'à la période moderne, le désir de connaissance est une relation entre un sujet et une vérité pré-donnés, liés depuis toujours et en secret par un accord intérieur; et le mouvement à travers lequel le sujet connaît la vérité est compris comme l'accomplissement de la nature de ce lien immémorial (Gros, 2004, p. 17). Ainsi, la vérité comprise comme adéquation met en avant une relation directe entre le sujet et la vérité : relation dans laquelle aucune contrainte ne s'impose au sujet dans sa quête de vérité; relation à travers laquelle le sujet n'est pas transformé, ni dans son travail pour atteindre la vérité, ni suite à l'atteinte. Cette relation est l'exécution de ce pacte ancestral. Pour Foucault, si le sujet peut s'accorder à la vérité et si cette dernière correspond à la réalité, cette double relation ne peut être qu'historiquement produite, elle ne peut s'actualiser qu'à l'intérieur d'une réalité historique, elle ne peut que découler de pratiques muables qui constituent le sujet, la vérité et leur relation. Si correspondance il y a, elle dépend d'un régime de vérité particulier, elle dépend de cette liaison entre les conditions historiques de possibilité du sujet et de l'objet de connaissance.

Il s'agit ainsi, comme nous l'avons dit plus tôt, d'établir par la généalogie une histoire politique de la vérité. L'intérêt ici est l'étude des relations de pouvoir, relations à partir desquelles découlent des régimes de vérité, qui ont des effets de pouvoir et qui produisent certaines formes de subjectivité. Dès lors, l'enjeu pour Foucault est de connaître les effets de la production de vérité sur les sociétés, où par production de

vérité on n'entend pas la production d'énoncés vrais, mais « l'aménagement de domaines où la pratique du vrai et du faux peut être à la fois réglée et pertinente » (Foucault, 1980a, p. 27). La vérité est un événement historique, une réalité produite par des relations de pouvoir et des jeux de vérité. Elle a des conditions d'émergence, elle prend forme à partir d'un ensemble de conditions historiques et politiques, elle résulte d'un certain nombre de contraintes et de comportements. Quelles institutions, quelles procédures et quelles relations de pouvoir sont nécessaires pour qu'un objet devienne un objet de connaissance? Quelles pratiques sont nécessaires, quels discours sont acceptés afin d'entrer dans un régime de vérité particulier? Quel est l'effet de la vérité sur le sujet? En effet, il s'agit de démontrer « la présence d'une histoire réelle et intelligible, d'une série d'expériences collectives rationnelles qui répondent à un ensemble de règles bien précises, identifiables, au cours desquelles se construit autant le sujet connaissant que l'objet connu » (Foucault, 1980b, p. 55).

Nous retrouvons alors le deuxième visage du travail foucauldien sur la vérité, qui consiste en l'établissement d'une pensée de la vérité en tant qu'événement. La possibilité de ce travail est ouverte par l'un des usages de la fiction étudiés précédemment, à savoir le principe méthodologique de rejet des universaux⁶⁰. Il est en effet question de partir de l'hypothèse que la vérité n'existe pas en tant qu'entité universelle pour pouvoir étudier ensuite comment elle vient à prendre forme en s'insérant dans les pratiques, dans ce réseau causal complexe qui constitue le réel. Par le rejet des universaux, il est question de penser les objets, comme corrélatif et non pas comme préalable des pratiques. Dans *Surveiller et punir*, par exemple, l'« âme » moderne est une réalité historique qui est « le corrélatif actuel d'une certaine technologie de pouvoir sur le corps » (Foucault, 1975, p. 34). La pratique n'est pas un

⁶⁰ Voir section 2.3.2.

accident des objets, ce sont au contraire les objets qui sont la conséquence des pratiques. L'âme moderne n'est pas donnée en premier, elle « naît de procédures de punition, de surveillance, de châtimement et de contrainte » (Foucault, 1975, p. 34). Cela revient à dire, de manière générale, que « ce *qui est fait*, l'objet, s'explique par ce qu'a été le *faire* à chaque moment de l'histoire [et à soutenir conséquemment que] c'est à tort que nous nous imaginons que le *faire*, la pratique, s'explique à partir de ce qui est fait » (Veyne, 1996, p. 403). Ce postulat est le fondement de l'analyse généalogique de la coappartenance historique du savoir et du pouvoir.

Cherchant à mettre au premier plan la vérité-événement, il est essentiel pour Foucault de déterminer, à travers l'histoire, comment la vérité-constat s'est introduite et comment elle a colonisé la vérité-événement. Comment est-on venu à concevoir la vérité comme évidence à démontrer? Comment le caractère événementiel de la vérité a-t-il été perdu de vue? L'étude politique de la vérité de Foucault montre que la vérité entretient une relation forte avec les pratiques judiciaires et que l'étude historique des formes juridiques est essentielle dans ce projet.

Les analyses de Foucault montrent les points à travers lesquels les technologies politiques passent d'une légitimation qui est fondée par des formes juridiques vers une légitimation ancrée premièrement sur des formes de véridiction. Pensons encore à *Surveiller et punir*, texte dans lequel il est question de montrer comment le pouvoir disciplinaire moderne s'est fondé sur une nouvelle technologie de vérité qui cherche avant tout à déterminer la vérité sur l'individu plutôt que d'établir l'infraction qui a été commise. L'étude de la naissance de la prison est articulée à travers l'enquête généalogique du passage d'une question sur le crime, vers une question sur

l'individu⁶¹. Ce n'est plus une question de juridiction – ce qui est permissible et ce qui ne l'est pas – qui soutient le pouvoir du gouvernement, mais plutôt une question de vérité : le vrai et le faux au sujet du criminel.

Dans *La vérité et les formes juridiques* (Foucault, 1973), Foucault produit une histoire plus étendue du rapport entre la vérité et la juridiction en parcourant une vaste étendue de temps : de la Grèce archaïque jusqu'au panoptisme des XVIIIe et XIXe siècles, en passant par les procédures médiévales de l'enquête. Cette recherche montre l'accroissement, dans le domaine de la politique, de l'importance des procédures de vérité face aux procédures de juridiction. Le pouvoir politique est fondé, à l'époque de la Grèce archaïque, à travers la juridiction et les formes juridiques caractérisées par le rituel et l'épreuve (Foucault, 1973, p. 577). Toutefois, à travers l'histoire, la juridiction perd ce lieu privilégié au profit de la vérité.

Le travail de Foucault montre aussi – et ceci nous intéresse davantage ici – le processus à travers lequel la politique et le droit ont progressivement quitté le domaine de la vérité comprise comme rituel pour s'accrocher à la vérité conçue comme quête de découverte et de démonstration; quête dont Foucault situe l'émergence durant la Grèce classique (Foucault, 1973, p. 555) et l'implantation à travers le Moyen Âge (Foucault, 1973, p. 577). En d'autres mots, les formes de vérité modernes se sont distancées de la vérité-événement et du rituel, formes

⁶¹ « Ce sont elles, ces ombres derrière les éléments de la cause, qui sont bel et bien jugées et punies. Jugées par le biais des "circonstances atténuantes" qui font entrer dans le verdict non pas seulement des éléments "circonstanciels" de l'acte, mais tout autre chose, qui n'est pas juridiquement codifiable : la connaissance du criminel, l'appréciation qu'on porte sur lui, ce qu'on peut savoir sur les rapports entre lui, son passé et son crime, ce qu'on peut attendre de lui à l'avenir. Jugées, elles le sont aussi par le jeu de toutes ces notions qui ont circulé entre médecine et jurisprudence depuis le XIXe siècle (les "monstres" de l'époque de Georget, les "anomalies psychiques" de la circulaire Chaumié, les "pervers" et les "inadaptés" des expertises contemporaines) et qui, sous le prétexte d'expliquer un acte, sont des manières de qualifier un individu » (Foucault, 1975, p. 23).

qui étaient prédominantes durant la période d'Homère et dont *Illiade* porte le témoignage⁶². À travers ce mouvement, elles se sont accrochées à la vérité perçue comme démonstration, ce que montre la quête – et surtout la procédure *d'enquête* – d'Édipe dans *l'Édipe-Roi* de Sophocle (Foucault, 1973, p. 555). Foucault montre que, à travers le temps, l'événement et le rituel perdent leur place en tant qu'appui principal du vrai : un mouvement progressif mène à une politique soutenue principalement par des jeux de vérité dans lesquels une importance plus grande est donnée aux procédures de vérité telles l'enquête – procédure qui se cristallise durant le Moyen Âge – et l'examen – qui émerge durant le XIXe siècle – (Foucault, 1973, p. 541-542). La vérité devient de plus en plus une affaire de vérification et de rationalisation, elle devient de plus en plus « scientifique »⁶³.

Par l'étude des relations entre vérité et juridiction, Foucault met en doute cette évidence que nous cherchons par la vérité, cette volonté de la démontrer, de la dévoiler. Dans son exposé, la vérité n'est pas découverte, mais produite, elle est un droit qui est accordé. Il devient alors question de comprendre comment les processus de vérité et de juridiction se forment ensemble, d'examiner le couplage de l'histoire du droit et de l'histoire de la vérité pour comprendre comment un discours

⁶² Foucault discute, sur ce point, l'histoire du conflit qui oppose Antiloque et Ménélas pendant les jeux organisés à l'occasion de la mort de Patrocle (Foucault, 1973, p. 555-556).

⁶³ En outre, dans ses derniers travaux, au début des années 1980, Foucault produit des recherches au sujet du gouvernement de soi et des autres à travers la vérité. Il avance dans son analyse de la vérité-constat et de la vérité-événement, dans sa critique de la première et son étude de la seconde. Ici, Foucault étudie les différentes pratiques à travers lesquelles les Grecs et les Romains – les philosophes particulièrement – sont en mesure d'accéder à la vérité. Ces pratiques ne prennent pas leur point d'appui sur l'idée d'un accès direct à la vérité, l'idée d'un sujet et un objet préexistants entretenant un rapport direct. En effet, pour les Grecs et les Romains des périodes classique et hellénistique, le sujet doit opérer un travail sur lui-même pour atteindre la vérité, la vérité n'est pas donnée à tout individu et différents sujets, à travers différentes pratiques, accèdent à différentes vérités. Dans ce contexte, la pratique, l'ascèse et la modification du rapport à soi-même, aux autres et au monde sont primordiales. À travers les pratiques effectuées, le sujet reconnaît une vérité et accède au droit à la vérité : il devient capable de dire le vrai ou encore de le manifester à travers son existence.

peut accéder à un certain droit à la vérité, droit qui représente en lui-même une position politique (Foucault, 1980a, p. 26-27). En mettant la lumière sur différents modes d'accès à la vérité, Foucault montre qu'à travers l'histoire, la vérité a été définie par des ensembles de règles bien différents à celui que nous expérimentons actuellement. Il montre aussi, et ceci est crucial, que la vérité-constat a un moment d'émergence, qu'elle est en fait une vérité-événement.

Pourquoi tourner le projecteur vers la vérité-événement? Pourquoi la faire valoir? Foucault cherche à montrer les effets de pouvoir et de subjectivation que certains régimes de vérité imposent aux sujets. Ces effets, à savoir des systèmes d'exclusion – délimitant ce qui peut et ne peut pas être dit ou fait ou délimitant encore qui peut et qui ne peut pas dire et faire certaines choses –, deviennent intolérables lorsque les individus assujettis n'ont plus les moyens de modifier le régime de vérité et son système d'exclusions (Foucault, 1982, p. 327; voir aussi Foucault, 1971b, p. 176-182). À travers l'écriture, nous l'avons exploré, l'objectif de Foucault est d'effectuer lui-même et d'inviter ses lecteurs à faire une expérience transformatrice permettant de modifier le rapport entretenu avec ces régimes. Foucault tente de donner lieu à des expériences similaires à celles qu'il a lui-même vécu en lisant Nietzsche, Bataille, Blanchot ou encore Klossowski. Ces expériences lui ont permis de se distancier face à son présent, de se déprendre de lui-même (Foucault, 1980b, p. 43).

S'il est vrai que Foucault se sert des méthodes classiques – démonstrations, références, preuves – dans son traitement de la vérité, ce n'est pas la vérifiabilité de ses propos qui l'intéresse avant tout. Son problème « n'est pas de satisfaire les historiens professionnels » (Foucault, 1980b, p. 44), mais bien de se transformer lui-même. En outre, cette tentative a pour objectif premier non pas de s'affranchir du régime de vérité qui soutient ces discours de vérité intolérables, mais de saisir des points de fragilité dans ce régime : des points qui offrent une possibilité de résistance ou la possibilité de faire une expérience qui transforme les rapports de pouvoir. Autrement

dit, c'est un rétablissement de la force de la vérité-événement face à une vérité semblant évidente en soi. Foucault tente de produire un événement de vérité pour briser l'emprise de la vérité qui se présente face au sujet comme étant incontestable, il tente d'activer des mécanismes permettant au sujet de se déprendre des vérités qui l'assujettissent.

La vérité suppose un jeu de forces mouvant. La vérité-événement n'apparaît que dans certains cadres précis, à travers certains individus, à certains moments et lieux. Elle ne peut émerger en tout moment, mais ces manifestations sont fortes : c'est une « vérité-foudre », une vérité qui déplace la vérité-constat. Qui plus est, la vérité-événement est de l'ordre de la fiction, la fiction qui « fictionne » produit une vérité-événement.

Une expérience est toujours une fiction; c'est quelque chose qu'on se fabrique à soi-même, qui n'existe pas avant et qui se trouvera exister après. C'est cela le rapport difficile à la vérité, la façon dont cette dernière se trouve engagée dans une expérience qui n'est pas liée à elle et qui, jusqu'à un certain point, la détruit (Foucault, 1980b, p. 45).

La vérité comprise comme événement est fortement liée à l'expérience, à une transformation du sujet, de son rapport à lui-même, à autrui, au monde. Cette transformation ne découle pas directement d'un mouvement rationnel, elle est avant tout liée à des facteurs affectifs (Prado, 2006, p. 94). La vérité qui découle d'une expérience est l'articulation d'une nouvelle compréhension du monde, suivant une situation dans laquelle l'individu est forcé à s'interroger sur quelque chose qu'il acceptait sans hésitation, forcé à mettre en doute les critères qu'il utilisait pour la clarification de situations imposant la réflexion. La vérité saisie par l'expérience est l'appropriation d'une vérité; c'est-à-dire que, plus qu'un système de pouvoir, c'est

l'individu qui en est responsable. C'est une « crise épistémologique »⁶⁴ due à la force de l'événement, caractérisée par une mutation cognitive et la mise en application de nouveaux critères d'examen⁶⁵. Ces vérités sont comme des épiphanies : par les difficultés associées à l'appropriation, l'individu perçoit ces révélations comme démontrant leur réalité de manière nouvelle et authentique. Cette crise épistémique, dans les mots de Foucault, est une expérience de « dé-subjectivation » (Foucault, 1980b, p. 43). Ceci renvoie à cette expérience limite qui tente de parvenir à un certain point où la vie est le plus près de l'invivable, cette expérience qui arrache le sujet à lui-même et l'empêche d'être le même. L'individu est transfiguré et sa réalité est réformée, le monde est réorganisé et présente une configuration nouvelle.

⁶⁴ Je prends cette notion à Alisdair MacIntyre, cité par C. G. Prado dans *Searle and Foucault on Truth* (Prado, 2006, p. 94).

⁶⁵ L'exemple paradigmatique de ceci est, pour nous, l'expérience que Foucault fait à travers la rencontre de l'encyclopédie chinoise de Borges. Voir section 1.1.2.

CONCLUSION

Il me semble qu'il y a possibilité de faire travailler la fiction dans la vérité, d'induire des effets de vérité avec un discours de fiction, et de faire en sorte que le discours de vérité suscite, fabrique quelque chose qui n'existe pas encore, donc « fictionne ».

Michel Foucault⁶⁶

« Fictionner »

Nous pouvons maintenant revenir à notre point de départ et lire à nouveau les propos foucauldien qui ont donné naissance à ce travail de recherche. Pourquoi Foucault affirmerait-il qu'il n'a jamais écrit que des fictions? Comment comprendre le fait que la fiction peut travailler à l'intérieur de la vérité? La vérité, suivant sa pensée, est à comprendre comme une invention, une création produite et modifiée à travers l'histoire en fonction d'un certain nombre de conditions politiques et sociales déterminées qui la rendent nécessaire. Dès lors, la tâche foucauldienne ne peut plus consister en l'affirmation de *la* vérité en vue de produire un changement dans l'opinion, dans la pratique. D'une part, le discours qui, à travers l'énonciation de la vérité, tente de s'affranchir du pouvoir et des conditions sociopolitiques qui le déterminent est insensible à la volonté de vérité qui le traverse (Foucault, 2009a). La

⁶⁶ Foucault, 1977b, p. 236.

pensée critique foucauldienne se garde d'entreprendre des analyses ayant des prétentions objectives et cherchant à trouver la « vraie » vérité. Dès lors, elle reconnaît et admet ouvertement son caractère fictif. Ce discours se démarque en s'abstenant de s'accrocher à la volonté de vérité qui soutient et protège les discours et les pratiques qu'il tente de questionner.

D'autre part, en prenant Nietzsche comme modèle pour développer sa tâche critique, Foucault assume qu'il n'y a pas d'opposition fondamentale entre la vérité et la fiction, car toute vérité est une *fiction effective*. Le discours fictionnant foucauldien est celui qui tente d'amorcer une transformation en opérant à travers la vérité – suivant ces règles de production, circulation, appropriation – et dans l'espoir de la déplacer. C'est le discours qui s'enracine dans l'actualité sachant que le terreau est poreux et malléable.

« Fictionner », c'est opérer à travers la vérité, fabriquer ce qui n'existe pas encore. Nous avons vu que la fiction est une sorte d'expérience, mais qu'elle est en même temps l'outil qui permet d'accéder à cette expérience. Nous devons donc comprendre la fabrication en ces deux sens. Nous avons remarqué, en premier lieu, que la fiction est le mouvement par lequel Foucault se déprend du postulat des universaux pour penser l'histoire autrement : pour pouvoir s'attarder en premier lieu aux pratiques; pour voir ensuite comment celles-ci donnent lieu à des formes de pensée et des régimes de vérité à travers lesquels les universaux viennent à exister. Ce travail de déprise face aux universaux est essentiel pour son travail critique.

En second lieu, la fiction est aussi à comprendre comme étant le mécanisme à travers lequel Foucault produit des histoires effectives, la manière par laquelle il relève une histoire et ensuite la raconte. En effet, cet usage de la fiction est à comprendre comme étant une démarche à la fois théorique et narrative qui vise en un premier temps à éclaircir le présent, mais qui ensuite, par le même mouvement, le déstabilise. De cette

manière, la fiction arrache l'écrivain ou le lecteur à lui-même, elle dissout son expérience quotidienne, son présent.

À ce moment, la fiction devient une expérience transformatrice qui permet de regarder avec de nouveaux yeux. Si nous ne pouvons plus entretenir notre ancienne relation avec le monde, c'est que nous avons rencontré le dehors de notre présent, une extériorité s'est introduite. Nous avons fait l'expérience de ce qu'aujourd'hui nous est impensable, les limites de ce que nous sommes. Dans ces situations, un choc épistémologique a lieu et les catégories que nous utilisons quotidiennement et qui nous sont si familières sont mises à nu, mises à l'épreuve. Nous ne pouvons plus, par la suite, être les mêmes. Nous avons perdu une certaine innocence, nous avons acquis une connaissance qui, en principe, n'était pas à connaître, qui était submergée, profondément enracinée dans le présent.

L'utilisation de la fiction s'articule à travers la littérature et la philosophie, mais aussi, et de manière incontournable, à travers l'histoire et la politique. Le processus d'écriture commence par l'ouverture d'espaces féconds que nous pouvons occuper en vue d'une transformation. Cette opération renvoie aux pratiques institutionnelles ou sociales qui traduisent un rapport particulier avec le monde. Nous ne pouvons pas fabriquer n'importe quelle vérité, encourager n'importe quelle pratique. À chaque moment, un certain nombre de possibilités s'offrent à nous : certains points perdent leur prise, deviennent fragiles, féconds pour la réappropriation.

Il s'agit alors d'un processus intimement lié au présent. C'est à partir de ce fondement politique qu'une histoire se dessine. Le travail de Foucault repose alors sur la recherche documentaire. À partir d'un certain nombre de matériaux historiques, Foucault construit une histoire, une fiction. C'est à travers celle-ci que le présent peut être éclairé. Or, le rôle que l'histoire vient à jouer est essentiel à la constitution d'une différence à l'intérieur du présent. C'est à partir de l'histoire que les livres de Foucault

peuvent devenir des opérateurs de changement. « On “fictionne” de l'histoire à partir d'une réalité politique qui la rend vraie, on “fictionne” une politique qui n'existe pas encore à partir d'une vérité historique » (Foucault, 1977b, p. 236).

On « fictionne » puisqu'on lutte contre une vérité établie, mais on cherche à établir une nouvelle vérité. La lutte est en fin de compte tenue au nom de la vérité et, aussi, au nom de la liberté. Nous pouvons alors nous demander comment il est possible d'opérer une libération par la vérité si cette dernière n'est pas comprise de manière universelle. Quel est alors notre point d'appui? Charles Taylor pose cette même question, en 1984, dans *Foucault on Freedom and Truth*. Si la vérité est relative, la liberté atteinte à partir de celle-ci l'est aussi. Une pensée qui conçoit la vérité comme étant relative ne peut prétendre effectuer réellement une libération. La transformation qui nous conduirait vers un régime de vérité nouveau ne peut pas être un gain, elle ne peut qu'être une modification de la situation :

Because of relativity, transformation from one regime to another cannot be a *gain* in truth or freedom, because each is redefined in the new context. They are incomparable. And because of the Nietzschean notion of truth imposed by a regime of power, Foucault cannot envisage liberating transformations *within* a regime. The regime is entirely identified with its imposed truth. Unmasking can only destabilize it; we cannot bring about a new, stable, freer, less mendacious form of it by this route (Taylor, 1984, p. 176).

Taylor a le mérite de souligner que, effectivement, la transformation ne serait pas un gain, une amélioration au niveau de la liberté. Par ailleurs, il nous permet d'amorcer une brève réflexion quant aux conséquences du caractère particulier et local des histoires de Foucault.

Le travail de Foucault a pour but l'implantation d'une vérité nouvelle. L'introduction de celle-ci libérerait des relations de pouvoir différentes qui par leur contraste sont émancipatrices. Ce n'est donc pas une question de gain, mais plutôt de différence.

C'est, effectivement, la différence de la nouvelle situation, et non autre chose, qui est libératrice. Le présent est historique, il est contingent, relatif. Les systèmes de pouvoir-savoir actuels peuvent et vont changer et les formes nouvelles qui caractériseront les relations de pouvoir et les régimes de vérité ainsi que les formes de subjectivité qui en découleront ne seront ni meilleures ni pires que les formes actuelles. Elles seront simplement différentes.

Optimisme foucauldien... non pas en la recherche du meilleur des mondes, mais dans l'espoir et la tentative de voir ses préférences particulières s'actualiser dans le futur :

Mon optimisme consisterait plutôt à dire : tant de choses peuvent être changées, fragiles comme elles sont, liées à plus de contingences que de nécessités, à plus d'arbitraire que d'évidence, à plus de contingences historiques complexes, mais passagères qu'à des constantes anthropologiques inévitables... Vous savez, dire : nous sommes beaucoup plus récents que nous ne croyons, ce n'est pas une manière d'abattre sur nos épaules toute la pesanteur de notre histoire. C'est plutôt mettre à la disposition du travail que nous pouvons faire sur nous-mêmes la part la plus grande possible de ce qui nous est présenté comme inaccessible (Foucault, 1981, p. 182).

La fiction foucauldienne est, en quelque sorte, une anticipation optimiste de l'avenir. Le présent est malléable et d'autres avènements sont possibles, non pas seulement celui qui est déjà devant nous. Foucault tente ainsi de mettre à notre disposition des « diagrammes » de notre présent. Ce faisant, il tente de déstabiliser notre expérience actuelle, de nous montrer des ouvertures, des devenirs. Foucault peint des configurations, nous donne accès aux différentes possibilités qui nous sont offertes aujourd'hui. Pour atteindre ses objectifs, il opère ayant pour points cardinaux la philosophie et la littérature, l'histoire et la politique; la vérité et la fiction, la science et l'action. S'il parvient à réussir son exploit, une expérience transformatrice a lieu. C'est ainsi qu'un événement de vérité est produit, c'est ainsi que son discours « fictionne ».

BIBLIOGRAPHIE

Livres publiés par Foucault

Foucault, M. (1966a). *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1969a). *L'archéologie du savoir*. Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1972a). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*. Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1976a). *L'histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*. Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1984a). *L'histoire de la sexualité II : L'usage des plaisirs*. Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1984b). *L'histoire de la sexualité III : Le souci de soi*. Paris : Gallimard.

Corpus « périphérique »

Foucault, M. (1961). La folie n'existe que dans une société. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : I 1954-1969* (p. 167-169). Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1963a). Préface à la transgression. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : I 1954-1969* (p. 233-250). Paris : Gallimard.

- Foucault, M. (1963b). Distance, aspect, origine. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : I 1954-1969* (p. 272-285). Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1963c). Le langage à l'infini. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : I 1954-1969* (p. 250-261). Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1964a). Débat sur le roman. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : I 1954-1969* (p. 338-390). Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1964b). Débat sur la poésie. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : I 1954-1969* (p. 390-407). Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1964c). Pourquoi réédite-t-on l'oeuvre de Raymond Roussel? Un précurseur de notre littérature moderne. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : I 1954-1969* (p. 421-424). Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1966b). L'arrière-fable. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : I 1954-1969* (p. 506-513). Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1966c). La pensée du dehors. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : I 1954-1969* (p. 518-539). Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1966d). C'était un nageur entre deux mots. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : I 1954-1969* (p. 554-557). Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1967a). Nietzsche, Freud, Marx. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : I 1954-1969* (p. 564-579). Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1967b). Sur les façons d'écrire l'histoire. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : I 1954-1969* (p. 585-600). Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1967c). « Qui êtes-vous professeur Foucault? ». Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : I 1954-1969* (p. 601-620). Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1968a). Ceci n'est pas une pipe. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : I 1954-1969* (p. 635-651). Paris : Gallimard.

- Foucault, M. (1968b). Réponse à une question. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : I 1954-1969* (p. 673-695). Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1968c). Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : I 1954-1969* (p. 696-731). Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1969b). Qu'est-ce qu'un auteur?. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : I 1954-1969* (p. 789-821). Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1969c). Michel Foucault explique son dernier livre. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : I 1954-1969* (p. 771-779). Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1970). *Theatrum Philosophicum*. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : II 1970-1975* (p. 75-99). Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1971a). Nietzsche, la généalogie, l'histoire. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : II 1970-1975* (p. 136-156). Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1971b). Enquête sur les prisons : brisons les barreaux du silence. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : II 1970-1975* (p. 176-182). Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1972b). Mon corps, ce papier, ce feu. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : II 1970-1975* (p. 245-268). Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1973). La vérité et les formes juridiques. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : II 1970-1975* (p. 538-646). Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1976b). Questions à Michel Foucault sur la géographie. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : III 1976-1979* (p. 28-40). Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1976c). Le savoir comme crime. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : III 1976-1979* (p. 79-86). Paris :

Gallimard.

Foucault, M. (1976d). La fonction politique de l'intellectuel. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : III 1976-1979* (p. 109-114). Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1977a). Entretien avec Michel Foucault. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : III 1976-1979* (p. 140-160). Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1977b). Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : III 1976-1979* (p. 228-236). Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1977c). Non au sexe roi. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : III 1976-1979* (p. 256-269). Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1977d). L'oeil du pouvoir. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : III 1976-1979* (p. 190-207). Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1978a). La philosophie analytique de la politique. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : III 1976-1979* (p. 534-551). Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1978b). Une érudition étourdissante. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : III 1976-1979* (p. 503-505). Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1978c). La scène de la philosophie. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : III 1976-1979* (p. 571-595). Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1978d). Introduction par Michel Foucault. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : III 1976-1979* (p. 429-442). Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1979a). What is an Author?. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : III 1976-1979* (p. 742-743). Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1979b). Foucault étudie la raison d'État. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : III 1976-1979* (p. 801-805). Paris : Gallimard.

- Foucault, M. (1980a). Table ronde du 20 mai 1978. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : IV 1980-1988* (p. 20-34). Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1980b). Entretien avec Michel Foucault. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : IV 1980-1988* (p. 41-95). Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1980c). Le philosophe masqué. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : IV 1980-1988* (p. 104-110). Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1980d). Foucault étudie la raison d'État. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : IV 1980-1988* (p. 37-41). Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1981). Est-il donc important de penser?. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : IV 1980-1988* (p. 178-182). Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1982). Choix sexuel, acte sexuel. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : IV 1980-1988* (p. 320-336). Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1983a). Structuralisme et poststructuralisme. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : IV 1980-1988* (p. 431-457). Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1983b). Usage des plaisirs et techniques de soi. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : IV 1980-1988* (p. 539-561). Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1984c). Qu'est-ce que les lumières?. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : IV 1980-1988* (p. 562-578). Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1984d). Foucault. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : IV 1980-1988* (p. 631-636). Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1984e). Qu'est-ce que les lumières?. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : IV 1980-1988* (p. 679-688). Paris : Gallimard.

- Foucault, M. (1984f). Le retour de la morale. Dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (dir.), *Dits et écrits 1954-1988 : IV 1980-1988* (p. 697-707). Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1997). « *Il faut défendre la société* » : *Cours au Collège de France, 1976*. Paris : Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (2003). *Le pouvoir psychiatrique : Cours au Collège de France, 1973-1974*. Paris : Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (2004a). *Sécurité, territoire, population : Cours au Collège de France, 1977-1978*. Paris : Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (2004b). *Naissance de la biopolitique : Cours au Collège de France, 1978-1979*. Paris : Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (2009a). *L'ordre du discours : Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (2009b). *Le courage de la vérité : Cours au Collège de France, 1983-1984*. Paris : Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (2011). *Leçons sur la volonté de savoir : Cours au Collège de France, 1970-1971; suivi de : Le savoir d'Oedipe*. Paris : Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (2012). *Du gouvernement des vivants : Cours au Collège de France, 1979-1980*. Paris : Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (2015). *Qu'est-ce que la critique?; suivi de : La culture de soi*. Paris : Vrin.

Monographies

- Armstrong, T. J. (1991). *Michel Foucault : Philosopher*. New York : Routledge.
- Aron, R. (1964). *Dimensions de la conscience historique*. Paris : Plon.
- Aron, R. (1981). *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Paris : Gallimard.

- Barry, A. (1993). *Truth in Philosophy*. Londres : Harvard University Press.
- Blanchot, M. (1949). *La part du feu*. Paris : Gallimard.
- Blanchot, M. (1953). *Celui qui ne m'accompagnait pas*. Paris : Gallimard.
- Blanchot, M. (1955). *L'espace littéraire*. Paris : Gallimard.
- Blanchot, M. (1962). *L'Attente, l'oubli*. Paris : Gallimard.
- Blanchot, M. (1969). *L'entretien infini*. Paris : Gallimard.
- Blanchot, M. (1986). *Michel Foucault tel que je l'imagine*. Paris : Fata Morgana.
- Bouveresse, J. (2016). *Nietzsche contre Foucault : Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*. Marseille : Agone.
- Caïra, O. (2011). *Définir la fiction : du roman au jeu d'échecs*. Paris : Éditions EHESS.
- de Certeau, M. (1987). *La faiblesse de croire*. Paris : Seuil.
- de Certeau, M. (1990). *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*. Paris : Gallimard.
- de Certeau, M. (2002a). *L'écriture de l'histoire*. Paris : Gallimard.
- de Certeau, M. (2002b). *Histoire et psychanalyse : entre science et fiction*. Paris : Gallimard.
- Curthoys, A. et Docker, J. (2005). *Is History Fiction?*. Sydney : UNSW Press.
- Davidson, A. I. (1997). *Foucault and His Interlocutors*. Chicago : University of Chicago Press.
- Deleuze, G. (1962). *Nietzsche et la philosophie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G. (2004). *Foucault*. Paris : Les éditions de minuit.
- Djaballah, M. (2008). *Kant, Foucault, and Forms of Experience*. New York : Routledge.

- Dosse, F. (2006). *Paul Ricœur et Michel de Certeau, l'Histoire : entre le dire et le faire*. Paris : Éditions de l'Herne.
- Dreyfus, H. et Rabinow P. (1983). *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics* (2e ed.). Chicago : University of Chicago Press.
- Droit, R-P. (2004). *Michel Foucault, entretiens*. Paris : Odile Jacob.
- Duluermoz, Q. et Singaravélou, P. (2016). *Pour une histoire des possibles : Analyses contrefactuelles et futurs non advenus*. Paris : Seuil.
- Flynn, T. (2005). *Sartre, Foucault and Historical Reason, vol. 2 : A Poststructuralist Mapping of History*. Chicago : University of Chicago Press.
- Franche, D., Prokhoris, S. et Roussel, Y. (1997). *Au risque de Foucault*. Paris : Éditions Centre Pompidou.
- Frankfurt, H. (2005). *On Bullshit*. New Jersey : Princeton University Press.
- Gutting, G. (ed.). (2005). *The Cambridge Companion to Foucault* (2e ed.). Cambridge : Cambridge University Press.
- Han, B. (1998). *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. Grenoble : Jérôme Millon.
- Koopman, C. (2013). *Genealogy as Critique : Foucault and the Problems of Modernity*. Bloomington : Indiana University Press.
- Lavocat, F. (2016). *Fait et fiction. Pour une frontière*. Paris : Seuil.
- Lloyd, M. et Thacker, A. (éd.). (1997). *The Impact of Michel Foucault on the Social Sciences and Humanities*. New York : Palgrave Macmillan.
- Mahon, M. (1992). *Foucault's Nietzschean Genealogy : Truth, Power and the Subject*. New York : SUNY Press.
- McGushin, E. (2007). *Foucault's Askesis : An Introduction to the Philosophical Life*. Evanston : Northwestern University Press.
- Megill, A. (1987). *Prophets of Extremity : Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Los Angeles : University of California Press.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard.

- Miller, J. (1993). *The Passion of Michel Foucault*. New York : Simon and Schuster.
- Nietzsche, F. (1979). *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870s*. (D. Breazeale, trad.) New Jersey : Humanities Press.
- Nietzsche, F. (1988). *Seconde considération intempestive : de l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*. (H. Albert, trad.) Paris : Gallimard.
- Nietzsche, F. (2000). *Œuvres*. (P. Wotling, G. Blanquis, E. Blondel, H. Albert, trad.) Paris : Flammarion.
- Nietzsche, F. (2009). *Vérité et mensonge au sens extra-moral*. (M. Haar et M. B. de Launay, trad.) Paris : Gallimard.
- Nietzsche, F. (2015). *Naissance de la tragédie*. (C. Denat, trad.) Paris : Flammarion.
- Nilson H. (1998). *Foucault and the Games of Truth*. New York : St. Martin's Press.
- Novick, P. (2008). *That Noble Dream : The « Objectivity Question » and the American Historical Profession*. New York : Cambridge University Press.
- O'Farrell, C. (1989). *Foucault : Historian or Philosopher?* Londres : Macmillan.
- O'Leary, T. (2009). *Foucault and Fiction : The Experience Book*. London : Continuum.
- O'Leary, T et Falzon, C. (éd.). (2010). *Foucault and Philosophy*. Oxford : Wiley-Blackwell.
- Paltrinieri, L. (2012). *L'expérience du concept : Michel Foucault entre épistémologie et histoire*. Paris : Publications de la Sorbonne.
- Pavel, T. (1988). *Univers de la fiction*. Paris : Seuil.
- Platon et Partenie, C. (éd.). (2009) *Selected myths*. Oxford : Oxford University Press.
- Prado, C. G. (2006). *Foucault and Searle on Truth*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Rajchman, J. (1985). *Michel Foucault : The Freedom of Philosophy*. New York : Columbia University Press.

- Rayner, T. (2007). *Foucault's Heidegger : Philosophy and Transformative Experience*. London : Continuum.
- Revel, J. (2002). *Le vocabulaire de Foucault*. Paris : Ellipses.
- Revel, J. (2005). *Michel Foucault : Expériences de la pensée*. Paris : Bordas.
- Revel, J. (2010). *Foucault, une pensée du discontinu*. Paris : Fayard/Mille et une nuits.
- Ricœur, P. (1955). *Histoire et vérité*. Paris : Seuil.
- Ricœur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Seuil.
- Schaeffer, J-M. (1999). *Pourquoi la fiction?*. Paris : Seuil.
- Sheridan, A. (1980). *Michel Foucault : The Will to Truth*. New York : Tavistock Publications.
- Sollers, P. (2006). *Logique de la fiction et autres textes*. Nantes : Éditions Cécile Default.
- Toynbee, A. (1969). *Some problems in Greek History*. Oxford : Oxford University Press.
- Veyne, P. (1996). *Comment on écrit l'histoire suivi de Foucault révolutionne l'histoire*. Paris : Seuil.
- Veyne, P. (2008). *Foucault, sa pensée, sa personne*. Paris : Albin Michel.
- Visker, R. (1995). *Michel Foucault : Genealogy as Critique*. London : Verso.
- Weber, M. (1949). *The Methodology of the Social Sciences*. Glencoe : Free Press.
- White, H. V. (1973). *Metahistory : The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore : Johns Hopkins University Press.
- White, H. V. (1978). *Tropics of Discourse : Essays in Cultural Criticism*. Baltimore : Johns Hopkins University Press.
- Williams, B. (2004). *Truth and Truthfulness : An Essay in Genealogy*. New Jersey : Princeton University Press.

Chapitres de livres

- Deere, J. T. (2014). Truth. Dans Lawlor, L. et Nale, J. (ed.), *The Cambridge Foucault Lexicon* (p. 517-527). Cambridge : Cambridge University Press.
- Falzon C. (2013). Making History. Dans Falzon, C., O'Leary, T. et Sawicki, J. (ed.), *A Companion to Foucault* (p. 282-298). Oxford : Wiley-Blackwell.
- Faubion, J. D. (1998). Introduction [Chapitre introductif du livre]. Dans Faubion, J. D. (ed.), *Essential Works vol. 2 Aesthetics, Method and Epistemology*. London : Penguin Press.
- Gros, F. (2004). Michel Foucault, une philosophie de la vérité [Chapitre introductif du livre]. Dans Foucault, M. *Philosophie : anthologie* (p. 11-25). (A. I. Davidson et F. Gros dir.). Paris : Gallimard.
- Walzer, M. (1986). The Politics of Michel Foucault. Dans Hoy, D. C. (ed.), *Foucault : A Critical Reader* (p. 51-68). Oxford : Basil Blackwell.

Articles scientifiques

- Barry, A. (1992). Nietzsche's Question, 'What Good is Truth?'. *History of Philosophy Quarterly*, 9(2), 225-240.
- Bernauer, J. (1987). Michel Foucault's Ecstatic Thinking. *Philosophy and Social Criticism*, (12), 156-193.
- Bevir, M. (2008). What is Genealogy? *Journal of the Philosophy of History*, 2(3), 263-275.
- Cook, D. (1990). Nietzsche and Foucault On Ursprung and Genealogy. *Clio*, 19(4), 299-309.

- Cook, D. (1991). History as Fiction : Foucault's Politics of Truth. *Journal of the British Society for Phenomenology* 22, 139-147.
- Gutting, G. (2002). Foucault's philosophy of experience. *Boundary 2*, 29(2), 69-85.
- Hook, D. (2005). Genealogy, discourse, 'effective history' : Foucault and the work of critique. *Qualitative Research in Psychology*, (2), 3-31.
- O'Leary, T. (2008a). Foucault, Experience, Literature. *Foucault Studies*, (5), 5-25.
- O'Leary, T. (2008b). Foucault's turn from Literature. *Continental Philosophy Review*, 41(1), 89-110.
- Rayner, T. (2003). Between fiction and reflection : Foucault and the experience book. *Continental Philosophy Review*. 36(1), 27-43.
- Sax, B. (1989). Foucault, Nietzsche, History : Two Modes of the Genealogical Method. *History of European Ideas*, 11, 769-781.
- Shagafi, K. (1996). The Passion for the Outside : Foucault, Blanchot and Exteriority. *International Studies in Philosophy*, 28(4), 79-92.
- Taylor, C. (1984). Foucault on Freedom and Truth. *Political Theory*, 12(2), 152-183.
- Wilson, T.H. (1995). Foucault, Genealogy, History. *Philosophy Today*, 39(2), 157-170.