

L'ÉCRITURE PHILOSOPHIQUE COMME PRATIQUE DE SOI CHEZ FOUCAULT

LA ESCRITURA FILOSÓFICA COMO PRÁCTICA DE SÍ EN FOUCAULT

Kim Sang Ong-Van-Cung

Université Bordeaux Montaigne, SPH

kim-sang.ong-van-cung@u-bordeaux-montaigne.fr

Fecha de recepción: 08-10-2019

Fecha de aceptación: 26-10-2019

[doi: http://dx.doi.org/10.30827/TNJ.v3i1.11319](http://dx.doi.org/10.30827/TNJ.v3i1.11319)

Résumé : Dans cette étude j'aborde la question du rapport du sujet à l'écriture dans l'œuvre de Foucault, des années 1960 aux années 1980. Le rapport de Foucault à l'écriture est un sujet qu'il a, comme tel, très peu traité. Il l'évoque discrètement dans l'entretien avec Claude Bonnefoy, *Le Beau danger*. C'est néanmoins cette perspective que je propose pour aborder l'écriture philosophique de Foucault, *i. e.* l'archéologie du savoir et la généalogie du sujet, pour montrer comment cette écriture s'élabore dans le parcours entier de son œuvre, et comment corrélativement la question du sujet (de l'écriture) s'y déploie. On voit que chez Foucault, la méthode de l'écriture est intrinsèquement liée à l'éthique et à la politique, au point que l'écriture philosophique peut tout à fait être considérée comme une pratique de soi.

Mots-clés : Archéologie ; généalogie ; sujet ; écriture ; éthique ; pratique de soi ; inquiétude historique ; politique.

Resumen: En este artículo, explicaremos la relación entre subjetividad y escritura en el trabajo de Foucault desde los sesenta a los ochenta. La relación que mantuvo Foucault con su propia práctica de escritura es un tópico que el filósofo apenas abordó. Solo hizo alguna

mención sobre el tema en una entrevista con Claude Bonnefoy, *El bello peligro*, pero eso es todo. No obstante, he elegido adoptar esta perspectiva sobre la obra de Foucault para describir el método de sus escritos filosóficos, desde la arqueología hasta la genealogía, haciendo hincapié en su tratamiento del tema (en/de la escritura). Me propongo mostrar que su método de escritura –arqueología y genealogía– está también muy relacionado con los aspectos éticos y políticos de su trabajo, y que la escritura para el filósofo es una práctica del yo.

Palabras clave: Arqueología; genealogía; subject; writing; ethics; prácticas de sí; inquietud histórica; política.

Dans la présente étude, je voudrais contribuer à faire entendre le discours neutre ou négatif sur le sujet de l'archéologie du savoir. Il s'agit d'un effacement de soi inscrit au cœur même de l'écriture philosophique, cependant audible dans certains dits et écrits au tournant des années 1970 et plus généralement dans l'investissement théorique et méthodologique de Foucault sur les façons d'écrire l'histoire. Le sujet de l'archéologie est la place vide d'où je parle et où s'effectue le diagnostic du présent. Le sujet de l'écriture est analogue au « Je parle » de la fiction littéraire ; il est dissout par l'écriture sans être pour autant éliminé. Durant ces années, l'analyse foucauldienne s'en tient à l'immanence de l'ordre du discours et elle décrit historiquement les énoncés des discours et les liens qui s'établissent entre eux. En nous situant, de manière immanente, à même l'écriture de l'archéologie, on perçoit que le texte sur lequel l'historien-philosophe travaille, se tisse et que, dans sa manière précautionneuse et boitillante, il « prend distance, établit ses mesures de part et d'autre, tâtonne vers ses limites, se cogne sur ce qu'il ne veut pas dire » pour définir son propre chemin et aussi un « emplacement singulier par l'extériorité de ses voisinages » ou pour « essayer de définir un espace blanc d'où je parle, et qui prend forme lentement dans un discours que je sens si précaire, si incertain encore » (Foucault, AS 19). Avec Foucault, je voudrais faire entendre ce discours négatif, ou en creux, sur le sujet de l'écriture qui désigne la figure d'une subjectivité inquiète, incertaine, traversée par les événements. En reconstruisant la méthode de l'écriture philosophique de Foucault, au travers du parcours accidenté et différé entre archéologie et généalogie, je m'interroge sur la subjectivité requise par l'histoire de la pensée et sur l'écriture philosophique comme pratique de soi.

Le sujet de l'archéologie ou l'espace blanc d'où je parle

Les livres de Foucault se présentent comme des discours historiques – histoire de la clinique, de la folie, de la pénalité, de l'invention des sciences humaines, de la sexualité et des

pratiques de soi – dont les événements sont, pour certains, « discursifs ». En effet, certains énoncés sont, en leur lieu et en leur temps, des événements discursifs. Il s'agit d'« énoncés nouveaux » qui indiquent des transformations affectant les sociétés ou qui « emportent avec eux une série de modifications du sujet énonçant » (Foucault, « Mon Corps, ce papier, ce feu » *DE I*, 1125). Les énoncés sont « nouveaux » non parce qu'un auteur aurait pensé quelque chose de nouveau, mais parce qu'à un moment la surface culturelle subit une modification dont ces énoncés sont les signes. Foucault ne croit en effet pas à la nouveauté d'une pensée, au sens d'une performance individuelle (« De la nature humaine : justice contre pouvoir » *DE I*, 1348-1350). Autrement dit, les énoncés ne sont pas produits dans le discours par des sujets parlant souverains, mais ce sont les sujets d'une société qui sont bien plutôt constitués par les énoncés caractéristiques d'une époque. La subjectivité qui est de part en part historique est traversée par les événements discursifs ; elle est prise dans des changements, des transformations qui affectent les pratiques et en général la pensée à une certaine époque.

On peut dire qu'un énoncé tel que le *Cogito* de Descartes est un événement discursif : il opère dans l'ordre d'un certain discours, les *Méditations métaphysiques* ; c'est un énoncé de Descartes ou plutôt du sujet méditant et il traverse la subjectivité classique en tant qu'il appartient au discours de la raison classique qui se constitue en excluant son autre : la déraison. En effet, à l'arrière-plan du « Je pense, donc je suis », il y a une autre exclamation du sujet cartésien : « Mais quoi ! ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples » (Foucault, *HF* 66). Un énoncé comme le décret de la fondation de l'Hôpital général en 1656 est aussi un événement discursif (Foucault, *HF* 71). Et ces deux énoncés entretiennent des relations spécifiques, dans la mesure où ils appartiennent à la même surface culturelle. La notion d'événement discursif relève du lexique de l'histoire foucauldienne de la pensée, en tant qu'elle vise à mettre au jour les discontinuités qui font qu'une pensée, à une certaine époque, cesse d'être pensée. Et c'est la méthode archéologique qui préside à cette histoire et qui a pour objet de décrire les énoncés, les événements discursifs, et les jeux de relations qui les lient.

En mettant en valeur la règle de discontinuité qui sous-tend la notion d'événement discursif, Foucault s'oppose à l'histoire comme récit continu proposant des explications causales. En effet, c'est pour surmonter l'obstacle de la discontinuité et le caractère disparate des événements que l'histoire traditionnelle, dite événementielle et qui est une histoire des événements politiques (guerres, coups d'État, accession au pouvoir ou chute), s'est efforcée de proposer un récit continu, en reconstituant les enchaînements logiques entre événements, en démêlant les intentions des acteurs en interaction, en faisant des grands hommes et de la conscience historique de l'humanité, prise en général, le sujet de tout

devenir. À l'opposé, l'archéologie est une histoire de la pensée ou des discours, une description de l'archive, que Foucault désigne comme « l'existence accumulée des discours » (« Sur les façons d'écrire l'histoire » *DE I* 627). En creusant cette masse de discours accumulée sous nos propres pieds, l'archéologie détermine des seuils, des discontinuités, et elle s'appuie sur un principe anti-causaliste de comparaison des énoncés, des formations discursives entre la Renaissance et l'âge classique, ce dernier et l'époque moderne. Et ainsi, au lieu de renvoyer les discours à l'identité d'un sujet souverain de l'énonciation, la description de l'archive est un système diachronique des différences entre surfaces culturelles qui situe les sujets et qui ne repose nullement sur le fondement de leur liberté énonciatrice. La notion d'événement discursif suppose donc la critique du récit continu et celle corrélatrice du sujet fondateur. « Faire de l'analyse historique le discours du continu et faire de la conscience humaine le sujet originaire de tout devenir et de toute pratique, ce sont les deux faces d'un même système de pensée » (Foucault, *AS* 23).

La question que je vais poser est de savoir néanmoins quelle subjectivité est requise par la pensée de l'événement discursif. Car la notion archéologique d'événement discursif conduit à un réinvestissement de la subjectivité, prise au sens du lieu d'où nous parlons, de la bordure qui entoure notre présent, ou encore de l'espacement de l'actualité par rapport à l'époque moderne. Si le lieu d'où je parle ne peut pas être décrit, il s'indique néanmoins négativement, en creux, non pas dans une réflexion surplombante sur l'histoire éventuellement accompagnée d'un jugement moral, mais bien plutôt comme une pensée ou une écriture prise *dans* l'histoire, inscrite en creux dans l'archive, qu'elle met au jour, et qui *situe* l'instance – le lieu, la bordure du temps – à partir duquel s'effectue un diagnostic du présent. Car la tâche qui est celle de la philosophie désormais, depuis Nietzsche au moins, et déjà avec Kant, est de dire ce qu'est notre présent, de dire ce qui se passe aujourd'hui, et de produire l'archive historique qui permet de poser un problème présent (« La Philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui" » *DE I* 609 ; « Qui êtes-vous professeur Foucault » 634, 640-641 ; « Qu'est-ce que les Lumières ? » *DE II* 1498). C'est à cette pratique de l'écriture que je vais m'intéresser : le diagnostic du présent, posé par l'historien-philosophe, au lieu d'où je – le *je* de ce chercheur – parle. Lorsque l'histoire de la pensée s'élabore sur le plan d'immanence de l'ordre du discours, on entend un discours neutre, en creux, sur le sujet qui doit attirer notre attention, parce que c'est de ce lieu qu'est posé le diagnostic du présent.

Le questionnement foucauldien sur la subjectivité est lié à la méthode de l'écriture philosophique. En effet, pour être utile, un travail – au sens de l'écriture d'ouvrages de savoir – doit toujours pouvoir montrer comment il est fait (Foucault, « Sur les faiseurs d'histoire », *DE II* 1233). Un travail c'est en effet « ce qui est susceptible d'introduire une différence si-

gnificative dans le champ du savoir, au prix d'une certaine peine pour l'auteur et le lecteur, et avec l'éventuelle récompense d'un certain plaisir, c'est-à-dire un accès à une autre figure de la vérité » (« Des travaux », *DE* II 1186). Or, cela n'est pas possible sans que le sujet de l'écriture soit situé par rapport à ce qu'il énonce, sans qu'il sache d'où il parle, et que cela puisse s'entendre. Un tel positionnement est ce qui permet au lecteur aussi de pouvoir se situer par rapport à ce qui est énoncé, en l'occurrence le diagnostic du présent. Être en mesure de dire comment un travail est fait, c'est pouvoir situer le lieu d'où je parle. La situation du sujet de l'écriture a ainsi une valeur méthodologique *et* éthique. Dans ce qui suit, je vais envisager le rapport de l'écriture de l'essai à la position de *Je* pris dans l'écriture et analyser, du point de vue méthodologique et éthique, la manière dont le sujet de recherche se situe dans le discours, car c'est en ce sens qu'on peut dire que la pratique de *l'écriture de travaux* relève des pratiques de soi.

Indiquons pour commencer un point de rebroussement où Foucault, à partir même de la critique du sujet fondateur, est amené à réintroduire la subjectivité, et où nous sommes en mesure de réfléchir à la signification d'une telle réintroduction. Ce point, je le circonscris dans un texte de 1967, au moment où Foucault évoque un conflit mal résolu, à une époque antérieure de son parcours, dont il ne précise pas la date, entre sa passion pour Blanchot, Bataille, et l'intérêt qu'il nourrit pour certaines études positives de Dumézil ou de Lévi-Strauss publiées au tournant des années 1960, et pour lesquelles il constate que l'unique dénominateur commun est le problème religieux. La lecture de ces travaux a contribué à le conduire au thème de la disparition du sujet. Avec Bataille et Blanchot, qu'il a lus à la fin des années 1950, l'expérience de l'érotisme pour l'un, celle du langage pour l'autre, sont comprises comme des expériences de dissolution, de disparition, de reniement du sujet parlant ou érotique. Au cœur de ce conflit mal résolu, on assiste alors à une synthèse conjonctive paradoxale. Car voici ce que Foucault dit : « Je considère que la structure, la possibilité même de tenir un discours rigoureux sur la structure conduisent à un discours négatif sur le sujet, bref, à un discours analogue à celui de Bataille et de Blanchot » (Foucault, « Qui êtes-vous professeur Foucault ? », *DE* I 643). Le discours négatif, apophasique sur le sujet s'investit dans la méthode de l'archéologie. Il s'énonce ou s'entend à partir du lieu d'où je parle, au moment précis où le *Je* est situé dans et par le diagnostic du présent. Cette subjectivité est une subjectivité historique inquiète au double sens du non-repos et de l'étrangeté ; elle échappe à toute détermination, efface ses traces, devient autre, écrit « pour n'avoir plus de visage » (Foucault, *AS* 29). Elle n'est décelable que comme le lieu à partir duquel s'ordonne l'archive. Cette subjectivité traversée par les événements discursifs a à dire ce qui se passe aujourd'hui. Elle est une subjectivité inquiète, parce que l'archéologue, ce philosophe diagnosticien, est l'homme du jour et du moment, le passager plus

près que personne du passage. C'est en ce sens que se tenir dans cette in-quiétude historique, par l'écriture, est une pratique de soi.

L'écriture de l'histoire et l'archéologie

Commençons par porter notre regard sur la méthode archéologique afin de faire apparaître le discours négatif sur le sujet. En quoi consiste, en effet, le travail de l'archéologue et en quoi relève-t-il de l'écriture de l'histoire ? Dans l'archéologie du savoir, dans cette histoire de la pensée – histoire du savoir plutôt que des sciences –, on l'a dit, Foucault entend faire un usage méthodologique des discontinuités contre le causalisme en histoire et la téléologie du progrès dans une histoire continuiste, ou positiviste, des sciences. Il s'oppose ainsi à deux modes d'explication dans l'écriture de l'histoire, causaliste et téléologique, qui pré-supposent une conscience humaine sujet de l'histoire ; que ce soit l'humanité en général ou bien le prolétariat comme classe sociale universelle, progressiste, dans une histoire de type marxiste. Foucault s'oppose en outre aussi à l'histoire positiviste des sciences qui a tenté d'expliquer les découvertes scientifiques par une téléologie du progrès de l'esprit humain.

Foucault met en valeur la manière nouvelle dont les historiens écrivent l'histoire dans l'école des *Annales*. Avec Lucien Febvre et Marc Bloch, l'opération historique s'exerce, en effet, au sein des sciences sociales, dans un cadre pluridisciplinaire, associant l'économie, l'anthropologie et les méthodes comparatistes en sciences humaines, en refusant le privilège jusque-là accordé à l'histoire des événements politiques. Dans les secondes *Annales*, avec Fernand Braudel, le travail de l'historien sur « la longue durée » peut rapprocher l'histoire de la géographie, de l'ethnologie, voire des méthodes structuralistes, Lévi-Strauss ayant montré que les structures ne s'opposent pas à l'histoire, qu'elles se concilient bien plutôt dans des rythmes d'historicité à vitesses différentes, selon les sociétés. Avec les travaux de Braudel, la périodisation se fait autrement que dans l'histoire traditionnelle, ou événementielle, car elle n'est pas commandée par la scansion des révolutions politiques. Ainsi, « il n'y a pas un temps social d'une seule et simple coulée, mais un temps social à mille vitesses, à mille lenteurs qui n'ont presque rien à voir avec le temps journalistique de la chronique et de l'histoire traditionnelle. Je crois ainsi à la réalité d'une histoire particulièrement lente des civilisations, dans leurs profondeurs abyssales, dans leurs traits structuraux et géographiques » (Braudel, *EH* 24 ; voir en outre « Histoire et sciences sociales. La longue durée » 41-83). Dans *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, on trouve ainsi, dans la Première partie, une histoire, sur « la longue durée », des milieux. Dans la Deuxième partie, une histoire économique et sociale, attachée aux destins collectifs et aux mouvements d'ensemble, qui mêle *structure* et *conjoncture*, l'immobile et le mouvant, la lenteur et l'excès de vitesse – ces deux réalités associées dans la vie de tous les

jours, partagée sans fin entre ce qui change et ce qui persiste (Voir *EH* 11-13). La dernière partie est consacrée aux événements, à la politique et aux hommes.

Braudel s'efforce de conférer à la structure la dimension temporelle qui lui permet de relever encore de l'histoire. Il commente ainsi : « Le mot de *structure*. Bon ou mauvais, celui-ci domine les problèmes de la longue durée. Par *structure*, les observateurs du social entendent une organisation, une cohérence, des rapports assez fixes entre réalités et masses sociales. Pour nous, historiens, une structure est sans doute assemblage, architecture, mais plus encore une réalité que le temps use mal et véhicule très longtemps » (Braudel, *EH* 50). Foucault retire de cette mutation épistémologique de l'histoire « nouvelle » l'idée que le changement peut être objet d'analyse en termes de structure et que l'opposition traditionnelle entre les sciences humaines et l'histoire, les premières étudiant le synchronique et le non-évolutif et la seconde la dimension du changement, ne tient plus, car le discours historique est peuplé d'analyses empruntées à l'ethnologie, à la sociologie, aux sciences humaines dans leur globalité. On accède désormais en histoire à la méthodologie complexe de la discontinuité.

On peut certes se demander dans quelle mesure Foucault peut renoncer totalement à l'explication en histoire ainsi qu'au recours à la notion de cause. En réalité, il s'agit moins de présenter l'explication historique en termes de reconstruction des causes sous-jacentes aux événements politiques, que d'en attribuer l'idée simpliste aux intellectuels et aux philosophes qui, à l'instar de Sartre ou des marxistes, lui ont reproché de négliger l'histoire réelle, les rapports de production et la *praxis* humaine dans *Les Mots et les choses*. C'est pour leur répondre que Foucault inscrit son travail dans le champ méthodologique de l'histoire nouvelle, de l'histoire sérielle qui, sur une certaine périodisation ou strate historique qu'elle met en œuvre et justifie, rapporte les unes aux autres, l'histoire des voies maritimes, du blé et des mines d'or, de la sécheresse et de l'irrigation, de l'assolement, et de l'équilibre obtenu par l'espèce humaine entre la faim et la prolifération. Il faut se garder d'une conception linéaire, excessivement simpliste de l'histoire qui considère que la compréhension de la façon dont un événement succède à un autre est un problème spécifiquement historique. Braudel avance, en effet, dans le même sens : « Nous ne croyons plus ainsi à l'explication de l'histoire par tel ou tel facteur dominant », (Braudel, *EH* 20). Et, refusant la réduction de l'histoire à l'histoire politique ou à une série d'événements, il ajoute encore : « Il faut aborder, *en elles-mêmes et pour elles-mêmes*, les réalités sociales. J'entends par là toutes les formes larges de la vie collective, les économies, les institutions, les architectures sociales, les civilisations enfin, elles surtout » (Braudel, *EH* 23). Foucault souligne que les sciences de la nature et les sciences humaines ont découvert, depuis plusieurs décennies, que le rapport causal est impossible à établir et à contrôler en termes de rationalité formelle. Il travaille

ainsi plutôt à l'introduction de relations de type logique – implication, exclusion, transformation – dans le champ de l'histoire de la pensée, et cependant sa réflexion méthodologique sur les façons d'écrire l'histoire l'émancipe de la méthode structurale.

Le structuralisme pose pour sa part le problème des conditions formelles de l'apparition du sens. L'analyse du langage y sert de modèle pour analyser l'apparition d'autres significations qui ne sont pas d'ordre linguistique ou verbal. Or, Foucault se préoccupe moins des conditions dans lesquelles apparaît le sens que de celles dans lesquelles il disparaît pour faire apparaître autre chose. L'archéologie, en reconstruisant une pensée, montre bien plutôt comment elle cesse d'être pensée, en donnant lieu à une autre surface culturelle. Il y a néanmoins une parenté entre structuralisme et archéologie parce que celle-ci est, comme tout discours, située et qu'elle appartient à la même surface culturelle que le structuralisme ; elle aussi fait disparaître le sujet fondateur en l'assignant au langage, en le situant à l'interstice des discours qui le déterminent. L'archéologie, comme le structuralisme, ne rapporte pas la pensée – la pensée immanente aux pratiques discursives et non discursives – à des processus subjectifs, qu'ils soient d'ordre individuels ou bien collectifs, comme le fait l'histoire des mentalités. En effet, l'archéologie ne décrit nullement une succession de visions du monde dont la mentalité d'une époque serait le sujet collectif.

Pour décrire la méthode de l'histoire de la pensée dans le lexique de Foucault, sans passer comme je viens de le faire par le relais de la comparaison avec l'histoire et le structuralisme, il faut faire directement retour aux définitions de Foucault dans *L'Archéologie du savoir*. Ainsi, tout discours est constitué d'énoncés qui se sont produits chacun en leur lieu et en leur temps, comme autant d'événements discursifs. Par discours, il faut entendre ce qui a effectivement été dit. L'événement discursif est donc une forme d'existence du langage dans sa pratique. Ainsi, la description du discours ne s'identifie pas à l'analyse du langage, qui s'intéresse aux règles logico-grammaticales, présidant à la formation des énoncés possibles. Elle ne cherche pas dans le discours ses lois de construction, mais ses conditions d'existence, ses conditions de *réalité* qui définissent les limites de l'énonciation effective. L'archive, c'est l'existence accumulée des discours et l'archéologie, c'est l'analyse du discours dans sa modalité d'archive (Foucault, « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle épistémologique », *DE* I 724-759, 736 ; *AS* 177, 188-189).

L'archive-discours est envisagée dans sa positivité ou sa productivité, c'est-à-dire dans son historicité, comme un moyen pour faire exister, pour transformer ou pour détruire quelque chose. Par exemple, l'énoncé de Descartes « Mais quoi ! ce sont des fous » *fait exister* la déraison à l'âge classique, avec ses formes ou ses normes qui subsument ou font exister les individus concrets, en les constituant normativement dans leur existence sociale. Cet énoncé contribue ainsi à *transformer* la manière dont la folie est perçue : à la

Renaissance, en effet, la frontière entre la raison et la folie n'était pas aussi tranchée. Et il *détruit* ainsi, cette pensée, cette perception ou cette expérience de la folie qui désormais cesse d'être pensée, perçue ordinairement et traitée, comme elle l'était auparavant. L'événement discursif constitue une rupture, une modification, un devenir-autre dans l'histoire de la pensée. Foucault met l'énoncé cartésien en parallèle avec le décret de fondation de l'Hôpital général, à Paris, en 1656, mais selon un principe anti-causaliste de comparaison qui caractérise sa façon d'écrire l'histoire au tournant des années 1970 (Foucault, *HF* 66 sq. et 71). Il s'agit de décrire les jeux de relations entre des événements, dont certains sont discursifs, et d'autres qui ne le sont pas et sont d'un autre ordre (technique, économique, social, politique), et cela, sans recourir à l'ordre de la détermination causale qu'elle soit directe ou indirecte, comme cela a lieu avec la notion marxiste d'idéologie, superstructure de reflet des modes sociaux de production. Si l'archéologie suspend le thème de l'expression et du reflet, si elle se refuse à voir dans le discours la surface de projection symbolique d'événements ou de processus situés ailleurs, ce n'est pas pour retrouver un enchaînement causal qu'on pourrait décrire point par point et qui permettrait de mettre en relation une découverte et un événement, ou un concept et une structure sociale. Mais d'autre part si elle tient en suspens une pareille analyse causale, si elle veut éviter le relais nécessaire par le sujet parlant, ce n'est pas pour assurer l'indépendance souveraine et solitaire du discours ; c'est pour découvrir le domaine d'existence et de fonctionnement d'une pratique discursive (Foucault, *AS* 224-225).

Soulignons que dire qu'elle tient en suspens l'analyse causale n'implique pas qu'elle l'élimine. Bien qu'elle ne sorte pas du champ autonome de l'énonciation, la description archéologique se déploie dans la dimension d'une histoire générale, en mettant au jour un niveau singulier où l'histoire peut donner lieu à des types de discours qui ont leur propre historicité et qui sont en rapport avec un ensemble d'historicités diverses dans le domaine des institutions, des processus économiques, des rapports sociaux. Il est important de voir qu'elle ne nous enferme pas dans une sphère auto-suffisante du discours et des événements discursifs. L'histoire, comme discipline, a une place privilégiée dans l'archéologie des sciences humaines parce que, dans notre culture, les discours s'enchaînent sur le mode de l'histoire : nous recevons les choses dites comme venant d'un passé où elles se sont succédées, opposées, remplacées, engendrées et accumulées. Néanmoins, l'archéologie relève autant de l'histoire que de l'ethnologie.

Notons en outre que l'événement discursif a une existence paradoxale : il est à la fois rupture et rémanence (Luca Paltrinieri, « L'archive comme objet. Quel modèle d'histoire pour l'archéologie ») ; son mode d'être tient à la fois du mouvant et de l'immobile, de ce qui change et de ce qui persiste. En envisageant une population d'événements discursifs,

l'archéologie décrit la forme du passage, un devenir-autre, en détaillant les types de transformation. Elle décrit alors l'archive dans une culture donnée, c'est-à-dire l'ensemble des discours, avec les conditions qui maintiennent leur cohérence et leur autonomie. C'est à titre de système diachronique de différences, que l'archéologie joue le rôle d'une ethnologie interne de notre culture et de notre rationalité (Foucault, « Sur les façons d'écrire l'histoire », *DEI* 626). Or, cette ethnologie est une ethnologie à laquelle nous appartenons, mais qui dit ethnologie, dit priorité de la différence sur l'identité. C'est pourquoi l'archéologue se situe à l'extérieur de la culture à laquelle nous appartenons pour pouvoir en analyser les conditions formelles et en faire la critique. Mais ce lieu d'extériorité d'où il prétend parler, quel peut-il bien être ? Car ce n'est l'extériorité d'aucune intériorité. C'est le lieu – le lieu dans son actualité – à partir duquel l'archéologue déploie la différence des surfaces culturelles. On comprend alors que le rapport que l'archéologue entretient avec l'âge classique n'est pas tout à fait le même que celui qu'il entretient avec l'époque moderne. Le premier, au fond, il le décrit, alors que de l'époque moderne il a plutôt à se déprendre ; ainsi, nous nous reconnaissons, par exemple, encore dans la définition de la folie comme maladie mentale. De l'âge classique, l'archéologue parle à la faveur de la distance, de l'époque moderne, il ne le peut qu'à partir de ce lieu qui est la bordure du présent. Ainsi, l'extériorité c'est l'espace où je parle et qui s'indique à partir du dehors des discours qui ne sont déjà plus les nôtres. Ainsi, ce qu'il y a de philosophique dans l'archéologie, c'est le diagnostic du présent et l'investissement de l'écriture de l'histoire en vue d'une telle pratique philosophique. Car, désormais, il n'y plus, pour le philosophe, comme c'était le cas avant peut-être, à dire une vérité qui puisse valoir pour tous et pour tous les temps. Il s'agit de dire ce que nous sommes aujourd'hui et ce que signifie, aujourd'hui, dire ce que nous disons. Le philosophe a à dire simplement ce qu'il y a, ce qui se passe. Et ce diagnostic il peut seulement le réaliser grâce à l'histoire, par le travail d'excavation de l'archive sous nos pieds. L'archéologue c'est l'historien qui a pour tâche de dire *négativement* la différence d'aujourd'hui, en décrivant ce qui a été dit. Il le dit *négativement* parce qu'on ne peut pas décrire exhaustivement l'archive d'une société ou d'une culture, qu'on ne peut la décrire que par fragments, mais surtout parce qu'il n'est pas possible de décrire notre propre archive. L'analyse de l'archive comporte une région privilégiée, à la fois proche de nous mais différente de notre actualité, c'est « la bordure du temps qui entoure notre présent » (Foucault, *AS* 179). C'est elle qui fait la différence avec notre actualité, c'est ce qui, hors de nous, nous délimite, nous situe.

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, *AS* 180). L'effacement du sujet et l'assomption du vide d'où je parle, a une valeur méthodologique mais aussi éthique. Car bien que Foucault ne thématise pas encore l'éthique dans son travail au tournant des années 1970, et que nous soyons loin des analyses qu'il développera dans les années 1980, sur l'écriture de soi, le rapport à l'écriture qui est un rapport à soi dans l'écriture, relève des pratiques de soi : effacement de soi jusqu'à n'avoir plus de visage et néanmoins insistance de cette voix blanche du sujet qui pose le diagnostic.

Je voudrais ici faire entendre que la description archéologique tremble à partir de ce point anonyme – le Je – où elle s'épingle. C'est par lui, par ce tremblement, que la description archéologique tombe dans la généalogie.

J'interroge cette étrange et bien problématique configuration des sciences humaines à laquelle mon discours se trouve lié. J'analyse l'espace où je parle. Je m'expose à défaire et à recommencer ce lieu qui m'indique les repères premiers de mon discours ; j'entreprends d'en dissocier les coordonnées visibles et de secouer son immobilité de surface ; je risque donc de susciter à chaque instant, sous chacun de mes propos, la question de savoir d'où il peut naître : car tout ce que je dis pourrait bien avoir pour effet de déplacer le lieu d'où je le dis. Si bien qu'à la question : d'où prétendez-vous donc parler, vous qui voulez décrire – de si haut et de si loin – le discours des autres ? je répondrai seulement : j'ai cru que je parlais du même lieu que ces discours, et qu'en définissant leur espace, je situerais mon propos ; mais je dois maintenant le reconnaître : d'où j'ai montré qu'ils parlaient sans le dire, je ne peux plus moi-même parler, mais à partir seulement de cette différence, de cette infime discontinuité qui déjà derrière lui a laissé mon discours (« Réponse à un Cercle d'épistémologie », *DE I* 738).

Dans l'archéologie, quand la description de l'archive touche à ce lieu d'énonciation au cœur de l'ordre du discours, on a presque un pied déjà dans la généalogie, puisque « généalogie veut dire que je mène l'analyse à partir d'une question présente » (Foucault, « Le Souci de la vérité » *DE II* 1493). Ce qu'il s'agit alors d'introduire à la racine même de la pensée, dans une archéologie généalogique, c'est à la fois le hasard, le discontinu et la matérialité, le caractère hasardeux et intrinsèquement contingent de l'événement. S'il faut pouvoir rendre compte de ce lieu d'où je parle, on voit qu'il y a un chemin de crête, qui de l'ontologie du langage ou de la littérature comme pensée du dehors, présente en partie encore dans *l'Histoire de la folie* et peut-être même dans *Les Mots et les choses*, mène à la positivité, à l'historicisation des discours dans *L'Archéologie du savoir*. À partir de ce point, il y a un chemin ouvert qui mène à la généalogie du sujet et à l'ontologie historique et critique de nous-mêmes que Foucault présente dans les textes sur les Lumières, des années 1980.

L'archéologie, la généalogie et la fiction

Néanmoins, la généalogie n'est pas déductible de l'archéologie. Il y a, en effet, quelque chose de nouveau que la généalogie apporte, c'est la dimension du hasard, de la contingence de l'événement, qui n'appelle cependant pas le rejet de la causalité, pour autant que celle-ci n'est pas un principe de fermeture, mais plutôt une logique des interactions et par là même l'ouverture d'un champ des possibles (Foucault, « Qu'est-ce que la critique » 51-57). C'est aussi, comme on va le voir, la dimension à la fois éthique *et* politique qui est nouvelle. Quoi qu'il en soit, la généalogie est une pensée de la causalité et c'est peut-être ce qui la distingue de la perspective de la fin des années 1960 où la causalité était, comme on l'a dit, tenue en suspens. Mais il n'y a pas de contradiction, ou de reniement parce que la généalogie n'est pas une genèse qui ramène à une cause ou à une origine, un ensemble de phénomènes dérivés. Elle établit plutôt un réseau de conditions qui rend compte de la singularité comme effet.

La généalogie s'efforce de restituer les conditions d'apparition d'une singularité à partir de multiples éléments déterminants, dont elle apparaît non pas comme le produit mais comme l'effet. Autrement dit, elle est la mise en intelligibilité d'une positivité singulière, dans ce qu'elle a de singulier précisément. Qu'est-ce que cette singularité ou cette positivité ? Singularité que la folie dans le monde occidental moderne, singularité absolue, dit-il, que la sexualité, que le système juridico-moral de nos punitions. Mettre en intelligibilité ces singularités, cela suppose – et c'est en effet nouveau – l'interaction du savoir et du pouvoir. C'est ce que Foucault entend par événementialisation, à partir des années 1970. Les singularités se fixent certes à partir des conditions d'acceptabilité des discours mais par le jeu des interactions, la généalogie induit un champ de possibles, d'ouvertures, de renversements, d'incertitudes, de retournements possibles, où la singularité est un effet. La généalogie du sujet moderne ouvre un champ stratégique concret, une scène où se joue la décision de n'être pas gouverné. C'est l'ouverture de ce champ des possibles qui caractérise l'ontologie historique de nous-mêmes.

Dans ce qui nous est donné comme universel, nécessaire, obligatoire, quelle est la part de ce qui est contingent et dû à des contraintes arbitraires. Il s'agit en somme de transformer la critique [...] en une critique pratique du franchissement possible. Ce qui, on le voit, entraîne pour conséquences que la critique va s'exercer [...] comme enquête historique à travers les événements qui nous ont amenés à nous constituer et à nous reconnaître comme sujets de ce que nous faisons, pensons, disons. En ce sens cette critique [...] est généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa méthode. Archéologique – et non pas transcendantale – en ce sens qu'elle ne cherchera pas à dégager des structures universelles de toute connaissance ou de toute action morale possible ; mais à *traiter les discours qui articulent ce que nous pensons, disons et faisons comme autant d'événements historiques*. Et cette critique sera généalogique en ce sens qu'elle [...] dégagera de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité

de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons (Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? » DE II1393).

Le mouvement d'involution que j'ai précédemment décrit au cœur de la méthode, ouvre ainsi l'archéologie à la généalogie en s'inscrivant, comme je l'ai dit, dans une analyse théorique sur les façons d'écrire l'histoire. Mais ce faisant l'archéologie a une dimension qui est non seulement méthodologique mais éthique, au sens où un travail doit pouvoir expliquer comment il est fait pour être utile aux autres et il implique alors, que soit délimité le lieu d'où je parle parce qu'il est aussi le lieu à partir duquel le diagnostic du présent est posé. La dimension méthodologique de l'archéologie, j'ai voulu la faire résonner éthiquement, comme une pratique de soi, et souligner qu'elle s'exerce quand celui qui écrit revendique le neutre, l'anonymat du sujet de l'écriture, entend écrire pour n'avoir plus de visage. L'histoire archéologique de la pensée acquiert aussi une dimension politique, dans la mesure où elle est une histoire non seulement des pratiques discursives mais aussi des pratiques non-discursives, dont les analyses ultérieures de Foucault, au cœur des années 1970, vont montrer comment elles passent par les corps (disciplines) et régulent normativement les vies (biopolitique). Mais c'est avec le tournant généalogique de l'archéologie que la dimension politique devient plus centrale parce que la généalogie concerne ce que nous voulons accepter dans notre monde, c'est-à-dire accepter, refuser, changer, en nous-mêmes comme dans notre situation. Désormais la philosophie critique cherche les conditions et les possibilités indéfinies d'une transformation du sujet, c'est-à-dire de notre propre transformation.

Dans l'archéologie du savoir, il y a un sujet neutre de l'écriture, avec son mode d'être à la fois méthodologique et éthique, mais, dans les années 1980, avec la généalogie du sujet et l'ontologie historique et critique de nous-mêmes, le mode d'être de la subjectivité historique est à la fois éthique *et* politique. Une telle modification se manifeste lorsque Foucault caractérise son travail par rapport à la fiction ou à l'écriture d'un roman.

Le sujet de l'archéologie est une fiction du langage, c'est pourquoi, parlant de *Les Mots et les choses*, Foucault peut écrire :

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 dans tout ce qui se dit (Foucault, « Sur les façons d'écrire l'histoire », *DE*, I 619).

La méthode de l'écriture s'appuie sur un usage de la fiction, parce que le *Je*, on ne peut le dire que dans l'espace méthodologique de la fiction. Mais, par fiction, il s'agit peut-être moins d'une invention, au sens d'une production imaginaire d'un sujet, que de l'indication,

de la modélisation de la place vide qui fait apparaître négativement et en creux, à la faveur du diagnostic du présent, le lieu d'où *Je* parle. En dissolvant le sujet souverain de la parole, le diagnostic épingle le discours historique à un sujet de recherche, situé à une époque, à même la surface culturelle qui est la sienne, bref situé autant peut-être que se situant ou ayant à se situer par le rapport à l'histoire de l'archive qu'il déploie. Cependant, Foucault parle bel et bien, en 1967, de « roman », sans doute en raison des polémiques qui ont entouré la publication de *Les Mots et des choses* et les formules sur la mort de l'homme. Mais, il faut l'entendre dans un sens plus profond encore, à la lumière de ce qu'il écrit, dans les années 1960, sur la littérature et le langage, à la fois sur et avec Blanchot, où il avance que l'espace neutre du « je parle » caractérise la fiction occidentale « de nos jours ». « Le "sujet" de la littérature (ce qui parle en elle et ce dont elle parle), ce ne serait pas tellement le langage en sa positivité que le vide où il trouve son espace quand il s'énonce dans la nudité du "je parle" » (Foucault, « La Pensée du dehors », *DE I* 548). Dans les années 1960, l'espace vide d'où *je* parle, rapproche l'archéologie de la fiction littéraire. Et c'est un rapprochement d'analogie et de recouvrement.

En 1980, l'écriture philosophique conduit, à travers un contenu historique déterminé, à faire une expérience de ce que nous sommes. S'il est possible de prendre la position de l'historien dans son rapport à la vérité, il s'agit surtout d'assumer celle de l'historien de la pensée. Ainsi, évoquant l'*Histoire de la folie*, Foucault écrit :

C'est [...] un livre qui fonctionne comme une expérience, pour celui qui l'écrit et pour celui qui le lit, beaucoup plus que comme la constatation d'une vérité historique. Pour qu'on puisse faire cette expérience à travers ce livre, il faut bien que ce qu'il dit soit vrai en termes de vérité académique, historiquement vérifiable. Ce ne peut être exactement un roman. Pourtant, l'essentiel ne se trouve pas dans la série de ces constatations vraies ou historiquement vérifiables, mais surtout dans l'expérience que le livre permet de faire. Or cette expérience n'est ni vraie ni fausse. 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 ce 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, « Entretien avec Michel Foucault », *DE II* 864).

L'expérience de ce que nous sommes « autorise une altération », engage une transformation du rapport que nous avons à nous-mêmes et au monde ; elle détruit la vérité du passé, puisque désormais nous ne nous reconnaissons plus sans problème en elle – en cette vérité saisie en tant que volonté de savoir. Mais qu'un texte porte les indications d'où *Je* parle reste un principe méthodologique agissant au cœur même de l'écriture, et il enveloppe une inscription éthique de la subjectivité historique qui se tient, par l'écriture, dans l'inquiétude de l'histoire. Néanmoins, l'écriture de l'histoire ne peut pas être exactement

un roman. Il y a, pour les historiens, une vérité historique et une représentation vraie du passé qui est l'objet ou l'intentionnalité de l'écriture de l'histoire. Mais l'enjeu de l'écriture philosophique est de mener une enquête historique à travers les événements qui nous ont amenés à nous constituer et à nous reconnaître comme sujets de ce que nous faisons, pensons et disons. Autrement dit, il appartient à la philosophie de déployer la perspective de la généalogie du sujet. En effet,

« j'ai essayé de sortir de la philosophie du sujet en faisant une généalogie du sujet, en étudiant la constitution du sujet à travers l'histoire qui nous a conduit au concept moderne du soi. Cela n'a pas toujours été une tâche facile, car la plupart des historiens préfèrent une histoire des processus sociaux et la plupart des philosophes préfèrent un sujet sans histoire. Cela ne m'a jamais empêché d'utiliser le même matériau que certains historiens des faits sociaux, ni de reconnaître ma dette à l'égard de ces philosophes qui, comme Nietzsche, ont posé la question de l'historicité du sujet » (Foucault, *OHS* 34-35).

La pratique de l'écriture philosophique, parce qu'elle relève du travail critique de la pensée sur elle-même, entre dans le registre éthique des pratiques de soi, bien que l'accent soit désormais moins sur le neutre ou l'effacement du visage que sur la déprise de soi, nécessaire au travail critique. En effet, « il y a des moments dans la vie où la question de savoir si on peut penser autrement qu'on ne pense et percevoir autrement qu'on ne voit est indispensable pour continuer à regarder ou à réfléchir » (Foucault, *UP* 15-16). Si le rapport à soi sort tout à coup des coulisses de l'écriture, c'est parce qu'il s'agit de faire apparaître, dans sa cohérence méthodologique et éthique, le travail critique de la pensée sur elle-même, cette réflexivité de part en part historicisée qui va ouvrir sur l'histoire des pratiques de soi : usage des plaisirs, souci de soi, herméneutique du sujet antiques et chrétiennes. L'*êthos* philosophique propre à l'écriture philosophique, *i. e.* à « l'ontologie critique de nous-mêmes » (Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *DE* II 1394), est une épreuve historico-pratique des limites que nous pouvons franchir, c'est l'ouverture d'un devenir-autre comme travail de nous-mêmes sur nous-mêmes en tant qu'êtres libres, où se perlabore ce que nous voulons accepter, refuser et changer, tant en nous-mêmes que dans notre situation dans le monde. Il y a une dimension politique de la généalogie du sujet, dès lors que « par ce mot " dimension politique ", je veux dire une analyse qui concerne ce que nous voulons accepter dans notre monde, accepter, refuser et changer, tant en nous-mêmes que dans notre situation. En somme, il s'agit de chercher un autre type de philosophie critique [...] ; qui cherche les conditions et les possibilités indéfinies d'une transformation du sujet, de notre propre transformation » (Foucault, *OHS* 37). L'essai historico-philosophique entendu comme modification de soi, comme ascèse, est un exercice de soi dans la pensée, qui est tout à la fois méthodologique, éthique *et* politique (Foucault, *UP* 16).

Mais si ce travail historico-critique n'est pas exactement un roman, la fiction se ré-

introduit par le biais de la notion d'expérience. Le livre qu'on écrit est une expérience. Il l'est aussi pour celui qui le lit. L'écriture philosophique est une pratique de soi proposée à chacun, lecteur écrivain, comme exercice de soi dans la pensée. Et l'expérience n'est ni vraie ni fausse, parce qu'elle est ce qu'on se fabrique à soi-même : elle est une épreuve de transformation de soi. Une telle épreuve qui s'effectue par la pratique de l'écriture et de la lecture d'essais historico-philosophiques, relève de la fiction, celle de devenir-autre dans un monde autre. Je dirais, pour ma part, bon sens oblige que l'on ne devient jamais totalement autre et le monde n'est jamais non plus totalement autre... Selon Foucault, néanmoins, avec l'archéologie qui est la morne moitié de l'histoire de la vérité, tenir la vérité de ce qui est passé requiert une grande force. La voix blanche en tremble encore. Dans la généalogie qui est l'autre versant de l'histoire de la vérité (qui est aussi l'histoire de ce que nous sommes), il s'agit de toucher les limites de la transgression, de sorte qu'à un certain moment, de la contingence même qui nous a fait être ce que nous sommes, il se dégage la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons. Mais une épreuve, je dirais que cela se traverse ... ou non, et que c'est le rapport à la vie, peut-être, plus que le rapport à la vérité, qui fait qu'on la traverse. Dans une expérience que le sujet traverse autant peut-être qu'il la fait, ou qu'il se la fabrique à soi-même, il y a toujours un nouage de la vie, à la vérité et à l'éthique.

Foucault reconnaît qu'il est difficile de parler du présent, qu'il est possible néanmoins de parler des choses qui nous sont très proches, mais à condition qu'il y ait entre ces choses toutes proches et le moment où l'on écrit, cet infime décalage, cette mince pellicule par où s'est instaurée la mort. « Pour moi, la parole commence après la mort et une fois cette rupture établie. L'écriture est pour moi la dérive de l'après-mort et non pas le cheminement vers la source de vie » (Foucault, *Le Beau danger* 39). Dans la mesure où il ne s'intéresse pas au passé pour le faire revivre, pour le sauver de la mort, de la disparition ou de l'oubli, mais *parce qu'il est mort*, Foucault n'est pas un historien tout à fait comme les autres, attachés qu'ils sont à la représentation du passé, à sauver de l'oubli et de la disparition un passé qui n'est plus. La subjectivité de l'historien transparait aussi toujours dans le choix de ses objets, rencontrés au croisement du biographique et de l'historique. Mais le travail historique de Foucault pose quant à lui le constat que ce passé est mort. Pour lui qui est fils de chirurgien, le biographique passe plutôt par l'art ou par le regard médical. Ainsi être diagnosticien, c'est pratiquer l'art de la nuance et mettre au jour, par l'incision même de l'écriture quelque chose qui soit « la vérité de ce qui est mort » (ibid.). L'alternative à la mort n'est donc pas la vie, mais la vérité. Mais la vérité n'est-ce pas tout autant celle de l'*ethôs* philosophique ? Et c'est en ce point – qui est indissolublement celui de la fiction du langage et de la modification de soi ou du changement comme devenir-autre – que se tient

quelque chose de la vie vraie d'un sujet qui parfois change quand même, pour qui changer fait écrire et écrire changer. L'écriture philosophique pour Foucault, c'était aussi faire des livres, c'était travailler l'essai comme corps vivant de la philosophie, c'était un exercice philosophique dont l'enjeu était de savoir dans quelle mesure le travail de penser sa propre histoire pouvait affranchir la pensée de ce qu'elle pense silencieusement et lui permette de penser autrement. Le travail critique de la pensée sur elle-même, c'est en effet de penser historiquement pour penser autrement et tout autant de continuer de penser, de faire des livres et des expériences. Et si ce travail est lié au désir de vivre, alors la vérité de ce désir est éthique.

Bibliographie

- Braudel, Fernand. *Écrits sur l'histoire [EH]*. Paris, Flammarion, 1969.
- Foucault, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique [HF]*. Paris, Gallimard, 1972.
- _____. *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines [MC]*. Paris, Gallimard, 1966.
- _____. *L'Archéologie du savoir [AS]*. Paris, Gallimard, 1969.
- _____. *L'Ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris, Gallimard, 1971.
- _____. *Histoire de la sexualité, II. L'Usage des plaisirs [UP]*. Paris, Gallimard, 1984.
- _____. *L'Histoire de la sexualité, III. Le Souci de soi*. Paris, Gallimard, 1984.
- _____. *Dits et écrits, I-II [DE]*, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris, Gallimard, 1994 ; édition Quarto, 2001.
- _____. *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*. Paris, Gallimard, Seuil, 2001.
- _____. *Le Beau danger. Un entretien de Michel Foucault avec Claude Bonnefoy*. Paris, EHESS, 2011.
- _____. *L'Origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980 [OHS]*, Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini (ed). Paris, Vrin, 2013.
- _____. *Qu'est-ce que la critique ?, suivi de La Culture de soi*, Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini (ed). Paris, Vrin, 2015.
- Paltrinieri, Luca. *L'Expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*. Paris, Publications de la Sorbonne, 2012.

____. « L'archive comme objet. Quel modèle d'histoire pour l'archéologie ». *Les Études philosophiques*, 2015.

Sabot, Philippe. *Lire Les Mots et les choses de Michel Foucault*. Paris, PUF, 2006.