

## Michel Foucault, de la « pensée du dehors » au « capital humain »

Gilles Labelle

Number 4, 2022

De la *French Theory* à la déconstruction du monde

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1098603ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1098603ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collectif Société

ISSN

2562-5373 (print)

2562-5381 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Labelle, G. (2022). Michel Foucault, de la « pensée du dehors » au « capital humain ». *Cahiers Société*, (4), 161–196. <https://doi.org/10.7202/1098603ar>

Article abstract

*Even a summary and partial investigation of the immense literature that has been devoted to Michel Foucault reveals that it is largely based on a decontextualization of his work. In order to contextualize it, I will defend three arguments: 1) the rejection of “dialectical thought”, of which phenomenology is the most recent case according to Foucault, must be considered as structuring all his work, from Madness and civilization to The History of sexuality and to the 1979 course devoted to liberalism and neoliberalism. 2) This posture constitutes a position taken with regard to the principles that structure modernity. To dialectical thought, Foucault first opposes what he designates as the “thought from the outside” (“pensée du dehors”), which corresponds to what Hegel designated as “mere understanding” (“pensée de l’entendement”) in that it posits the existence of irreducible and unsurpassable oppositions. The paradigmatic example of what Hegel also designates as the thought of “either/or” is given from the start of Foucault’s work: either unreason (of which madness is a case), or reason. What is therefore rejected is the possibility of a synthesis or a reconciliation between the contradictory elements which modernity inherits (for example between the idea of totality and that of freedom), which characterizes, according to Foucault, dialectical thought in its various versions, Hegelian, Marxian and phenomenological. 3) This stance on dialectical thought and modernity allows us to situate Foucault in the immediate context in which his work unfolded: firstly the critique of colonization, then “post ‘68 leftism”, and finally what we can designate as “post-leftism”. This contextualization sheds light at least in part on the reception to which it has been subjected.*

© Collectif Société, 2022



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

# Michel Foucault, de la « pensée du dehors » au « capital humain »

Gilles LABELLE  
Université d'Ottawa

## Introduction

Une fréquentation même sommaire et partielle de l'immense littérature qui a été consacrée à Michel Foucault révèle qu'elle repose en grande partie sur une décontextualisation de l'œuvre, comme si celle-ci avait fourni des concepts (des « outils<sup>1</sup> », disait Foucault) en quelque sorte « prêts à l'usage », sans qu'il soit pour ainsi dire nécessaire d'en interroger les origines et le sens. Exemple privilégié entre tous : la « théorie du pouvoir » défendue par Foucault, selon laquelle il y aurait omniprésence des « rapports de pouvoir » dans toutes les relations sociales, et qu'on pourrait appliquer à peu près à n'importe quel objet, sans que cela pose de difficultés particulières.

Ce n'est pas la perspective que j'adopterai ici. Je présenterai et défendrai trois arguments, qui tous visent à contextualiser l'œuvre de Foucault. Je les énonce succinctement dès le départ.

- 1) Le rejet de la « pensée dialectique », dont la phénoménologie est le cas le plus récent suivant Foucault, doit être considéré comme structurant tout son travail, de *Histoire de la folie à l'âge classique* à *Histoire de la sexualité* et au cours de 1979 consacré au libéralisme et au néolibéralisme<sup>2</sup>.
- 2) Cette posture constitue une prise de position à l'égard des principes qui structurent ce qu'on peut désigner comme le monde moderne ou la modernité. À la pensée dialectique, Foucault oppose d'abord ce qu'il désigne comme « pensée du dehors », qui correspond à ce que Hegel désignait comme

---

1. Michel Foucault, « Des supplices aux cellules » [1975], dans *Dits et écrits 1954-1988. II : 1970-1975*, Paris, Gallimard, 1994, p. 720.

2. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972 [1961] ; *Histoire de la sexualité*, quatre tomes parus : 1. *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976 ; 2. *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984 ; 3. *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984 ; 4. *Les aveux de la chair*, Paris, Gallimard, 2018 ; *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Hautes Études/Gallimard/Seuil, 2004.

« pensée de l'entendement » en ce qu'elle pose l'existence d'oppositions irréductibles et indépassables. L'exemple paradigmatique de cette pensée désignée par Hegel comme pensée du « ou bien... ou bien » est donné dès le départ de l'œuvre de Foucault<sup>3</sup> : ou bien la déraison (dont la folie est un cas), ou bien la raison. Ce qui est dès lors rejeté est l'idée de synthèse ou de réconciliation entre les éléments contradictoires dont hérite la modernité (par exemple entre l'idée de totalité et celle de liberté), qui caractérise selon Foucault la pensée dialectique dans ses diverses déclinaisons, hégélienne, marxienne et phénoménologique.

- 3) Cette prise de position à propos de la pensée dialectique et de la modernité permet de situer Foucault dans l'actualité immédiate où s'est déployée son œuvre – la critique de la colonisation d'abord, le gauchisme post-soixante-huitard ensuite, ce qu'on peut désigner comme le « post-gauchisme » enfin – et éclaire en partie au moins la réception dont elle a fait l'objet.

### **Folie, raison et exclusion dans l'*Histoire de la folie* à l'âge classique**

Les fondements de ce que Foucault en viendra à désigner en 1966 comme la « pensée du dehors<sup>4</sup> » et qui est une première formalisation de sa posture antidialectique, sont exposés dès l'*Histoire de la folie*, parue en 1961.

L'ambition de l'ouvrage est clairement énoncée par son auteur : il s'agit de faire ressortir ce que Foucault désigne comme « l'expérience classique de la folie<sup>5</sup> » (l'« âge classique » se situant pour lui entre le milieu du XVII<sup>e</sup> et le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle). « Expérience unique », précise-t-il, qui « soutient, explique et justifie » aussi bien « la pratique de l'internement » que « le cycle de la connaissance », autrement dit qui est lisible tout à la fois dans le « grand renfermement » de 1656, qui consiste en l'internement à l'Hôpital général de toute une partie jugée « déraisonnable » de la population de Paris et des grandes villes de France – les fous mais aussi les chômeurs, les vagabonds, les mendiants, les prostituées, les « vénériens », les libertins, en somme les désœuvrés de toutes sortes<sup>6</sup> –, et dans le partage strict opéré par René Descartes

---

3. L'*Histoire de la folie* ne marque pas véritablement le point de départ de l'œuvre de Foucault, qui avait publié en 1954 un bref ouvrage, *Maladie mentale et personnalité* (Paris, PUF), republié avec un chapitre en moins (sur le « matérialisme dialectique »), en 1962, sous le titre : *Maladie mentale et psychologie* (Paris, PUF).

4. Michel Foucault, « La pensée du dehors » [1966], dans *Dits et écrits 1954-1988. I : 1954-1969*, Paris, Gallimard, 1994, p. 513-539.

5. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 191.

6. *Ibid.*, p. 67 sq.

dans les *Méditations métaphysiques* (1641) entre raison et folie. Ces deux piliers, insiste Foucault, entretiennent entre eux un rapport de « circularité parfaite<sup>7</sup> », l'exclusion par le philosophe de la folie au nom de la raison paraissant fonder l'enfermement au moment même où celui-ci se donnait comme légitimation de celle-là<sup>8</sup>.

La lecture que Foucault propose de Descartes révèle au mieux la façon dont l'âge classique envisage les oppositions. Cette lecture porte en fait sur la première des *Méditations métaphysiques* de Descartes (il y en a six), et plus précisément encore sur quelques lignes (environ une quinzaine au total) où il est question de la folie. Dans ces quelques lignes, Descartes écrit que, de quelqu'un qui le voyant, lui Descartes, assis et se chauffant près du feu, une plume à la main en train d'écrire, nierait qu'il y ait quelqu'un près du feu en train de se chauffer et en train d'écrire, autrement dit, de quelqu'un qui nierait ce que n'importe qui peut normalement voir ou percevoir –, Descartes écrit que de cette personne, on pourrait dire qu'elle est tels ces « insensés » qui nient la réalité du monde et dont on s'écarte en disant : « Mais quoi ? Ce sont des fous<sup>9</sup> ».

Quel est l'enjeu ici ? On peut résumer brièvement la chose de la façon suivante. La prime finalité de Descartes est d'établir un lien entre le doute et la connaissance certaine ou vraie ; si on veut aller à la certitude, au vrai, indique-t-il, il faut apprendre à douter. Douter, tout le monde le fait déjà ; il y a une sorte de doute naturel, en quelque sorte. Tout le monde sait que les sens peuvent tromper : je crois reconnaître, au loin, un de mes amis – je m'approche et je m'aperçois que j'étais dans l'erreur, qu'il s'agissait de quelqu'un d'autre. Mes sens corrigent mes sens ou je juge mieux – cela arrive tous les jours, à tout le monde. Mais Descartes veut fonder l'idée que pour atteindre la connaissance vraie et certaine des choses, il faut aller beaucoup plus loin – il faut passer du doute naturel à un doute exacerbé, ce qu'on appellera un doute « hyperbolique ». Pour atteindre le vrai, il faut en effet, paradoxalement, d'abord suspendre le crédit que nous accordons aux choses telles qu'elles se présentent à nous dans la perception sensible. Or, n'est-ce pas exactement ce que fait le fou quand voyant Descartes, il nie pourtant qu'il soit assis près du feu, en train de se chauffer et d'écrire une plume à la main ? Le philosophe qui veut fonder l'accès à la vérité sur un doute exacerbé ou hyperbolique, qui récuse toutes les données

---

7. *Ibid.*, p. 268.

8. Cette « circularité parfaite » est par ailleurs souvent malaisément associée à des formulations qui paraissent plutôt poser un rapport de causalité entre le « grand renfermement » et la philosophie de Descartes : d'un côté, il arrive à Foucault de poser que l'exclusion de la folie par la raison philosophique est première et que le « grand renfermement » est à la suite (*Ibid.*, p. 114, 118, 119) ; de l'autre, il lui arrive de poser, à l'inverse, que le « grand renfermement » est premier et la philosophie à la suite (*Ibid.*, p. 75, 90, 94).

9. René Descartes, « Première méditation. Des choses que l'on peut révoquer en doute », dans *Méditations touchant la première philosophie dans lesquelles l'existence de Dieu et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme sont démontrées*, dans *Œuvres et lettres*, éd. d'André Bridoux, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1953 [1641], p. 268.

sensibles, ne serait-il pas en vérité semblable à un fou ? Bref, la philosophie, qui interroge tout ce qui paraît le plus évident, n'est-elle pas en définitive une forme de la folie (c'est là une thématique qui court d'ailleurs dans toute l'histoire de la philosophie, de Socrate à Érasme et Montaigne, avant Descartes<sup>10</sup>) ?

Pour Foucault, cette mise en scène relève en réalité d'une stratégie discursive de la part de Descartes pour tout au contraire fonder une opposition irréductible entre la folie et la philosophie : car si le philosophe peut d'abord donner l'impression d'être comme le fou qui récuse l'existence même de ce qui paraît le plus évident, il lui apparaît ensuite absolument inassimilable en ceci qu'au contraire du fou, qui ignore qu'il vit dans un monde où la perception normale des choses a été suspendue ou abolie, il réfléchit la récusation des données sensibles dans laquelle il s'engage et, ce faisant, la maîtrise entièrement. D'où la conclusion, tranchante : « *moi* qui pense, je ne peux pas être fou », alors que la folie est au contraire une « condition d'impossibilité de la pensée<sup>11</sup> ». Pour Descartes, en d'autres mots, l'exercice de la pensée exclut sans reste son non-exercice, qui définit la folie : penser et n'être pas fou, c'est tout un ; de même que ne pas penser et être fou. De telle sorte qu'il faudrait au final dire que pour Descartes, la pensée, dont la forme la plus haute est la raison philosophique, se construit contre la folie, pour autant que le philosophe la mette en scène pour s'en démarquer radicalement ; ce qui revient à affirmer qu'il n'y a pas de raison autrement que dans un rapport d'opposition à son contraire ou, plus précisément, d'exclusion de son contraire, la déraison, dont la folie est la forme aboutie.

C'est cette conclusion que Jacques Derrida a contestée dès 1963, dans un long article consacré à l'*Histoire de la folie*<sup>12</sup> – et dont la réponse que lui a faite Foucault a été l'occasion pour celui-ci de réitérer et de préciser sa thèse<sup>13</sup>.

Pour Derrida (qui laisse de côté dans sa lecture la question du « grand renfermement », souvent considéré comme ce qu'il y a de plus novateur dans l'ouvrage

---

10. À titre d'exemple seulement, tiré de Platon (*Phèdre*, trad. de Luc Brisson, dans Platon, *Œuvres complètes*, éd. de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008, 265a, p. 1282) : « Il y a deux espèces de folie : l'une, qui est due à des maladies humaines ; l'autre, à une impulsion divine qui nous fait rompre avec les règles habituelles. » La rupture avec les « règles habituelles » est le commencement de la quête philosophique selon Socrate, qui s'estimait ce faisant guidé par une « impulsion divine » ou un « signe démonique ». « Folie » traduit ici *manias* : « folie, démence », selon le *Grand Bailly* (Paris, Hachette, 2000, p. 1224).

11. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 57 (italique dans le texte).

12. Jacques Derrida, « Cogito et histoire de la folie », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 68, n° 4, 1963, p. 460-494, repris d'abord (avec des modifications mineures) dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 51-97, et ensuite dans Philippe Artières et al. (textes choisis et présentés par), *Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault. Regards critiques 1961-2011*, Caen, PUC, 2011, p. 111-165. C'est cette dernière édition du texte de Derrida que j'utiliserai.

13. La réponse de Foucault se trouve dans deux articles parus en 1972 : « Mon corps, ce papier, ce feu » (*Dits et écrits 1954-1988. II : 1970-1975*, op. cit., p. 245-268 ; première version : « Réponse à Derrida », dans *Ibid.*, p. 281-295) et « Revenir à l'histoire » (dans *Ibid.*, p. 268-281).

de Foucault, ce que ce dernier lui reprochera vivement), l'auteur de *l'Histoire de la folie* arrête trop tôt sa lecture de Descartes et a ainsi le tort de négliger l'intrigante figure du « malin génie », mise en scène à la fin de la première méditation. L'auteur des *Méditations métaphysiques* indique alors qu'après avoir récusé les données du monde sensible au profit des formes intelligibles (c'est-à-dire des formes mathématiques et géométriques), censées lui ménager un accès au certain et au vrai, le philosophe se découvre incapable de lever l'hypothèse qu'un « malin génie », un être « non moins rusé et trompeur que puissant, a employé toute son industrie à [l]e tromper<sup>14</sup> ». Croyant s'être donné les moyens d'un accès à la certitude, à la vérité, le philosophe devrait ainsi admettre qu'il peut avoir été de tout temps induit en erreur, soumis à une illusion par une sorte de puissance transcendante mauvaise. Or une telle hypothèse est de nature, indique Derrida, à susciter chez le philosophe rien de moins qu'une sorte d'« affolement total<sup>15</sup> » : après avoir cru s'être éloigné au plus loin de la folie et du fou, le philosophe devrait admettre qu'il en est, en fait, demeuré au plus près ; il ne peut éliminer l'hypothèse que comme le fou, il vit peut-être dans un monde illusoire et faux. La pensée, dont la forme la plus haute est la raison philosophique, n'exclut donc aucunement la folie comme le prétend Foucault – c'est pour ainsi dire exactement l'inverse conclut Derrida, la philosophie ne peut jamais se débarrasser de cette compagne encombrante et insistante qu'est la folie.

Tout au contraire, expose Foucault dans sa réplique, la figure du malin génie est une occasion pour Descartes de confirmer que la folie et la raison constituent deux pôles qui s'excluent absolument. La figure du malin génie, en effet, ne s'impose nullement au philosophe, elle n'est en vérité qu'une hypothèse que formule ce dernier, qui ne quitte donc jamais l'ordre de la réflexivité et de la pensée, une hypothèse que le philosophe maîtrise entièrement et qui est une manière pour lui de rappeler que le doute n'a de sens qu'hyperbolique<sup>16</sup> : l'hypothèse du malin génie est là pour fonder la démarche propre à la science moderne, qui est conquérante parce qu'elle ne doit jamais cesser de présumer qu'elle peut errer même quand elle croit avoir fait une découverte ou réalisé une avancée définitive. Le malin génie, loin d'indiquer que le philosophe ne cesse de côtoyer le fou, prouve ainsi à nouveau, tout au contraire, que la folie est un outil ou un instrument de la raison dont elle se sert pour s'instituer, encore et toujours contre elle : si un fou peut se croire réellement victime d'un malin génie, le philosophe, au contraire, use d'une mise en scène dont il est l'auteur pour, ici encore, se démarquer, se séparer du fou, défini comme

14. René Descartes, « Première méditation... », *op. cit.*, p. 272.

15. Jacques Derrida, « Cogito et histoire de la folie », *op. cit.*, p. 149.

16. « En face du rusé trompeur, le sujet méditant se comporte, non point comme un fou affolé par l'universelle erreur, mais comme un adversaire non moins rusé toujours en éveil, constamment raisonnable, et demeurant en position de maître par rapport à sa fiction » (Michel Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu », *op. cit.*, p. 266).

celui qui est incapable de mettre à distance, de réfléchir, de penser ce qui lui arrive<sup>17</sup>. Redisons-le et insistons-y : pour Foucault, le propre de la raison à l'âge classique est de s'édifier en excluant absolument du cercle de la pensée son contraire, la déraison, dont la folie est en quelque sorte l'expression aboutie. Entre folie et raison, rien de commun et nulle communication ; ou bien on est fou, ou bien on ne l'est pas parce qu'on raisonne.

Ce rapport d'exclusion que suppose la philosophie cartésienne est corrélé aux principes mis en œuvre sur un plan étroitement institutionnel (« étroitement » car la philosophie est évidemment aussi une institution), c'est-à-dire au fonctionnement de l'Hôpital général, dont la pratique de l'enfermement se fonde sur l'opposition insurmontable entre les porteurs de désordre, au premier chef les fous, et les sujets estimés ordonnés et raisonnables. Cette institution, insiste Foucault, témoigne tout autant que la philosophie cartésienne d'une même « décision<sup>18</sup> », d'un même « choix originel<sup>19</sup> », inscrit dans des « gestes obscurs, nécessairement oubliés dès qu'accomplis<sup>20</sup> », qui clivent l'entière de l'espace social à l'âge classique entre raison et déraison, entre êtres raisonnables et êtres déraisonnables. Or, affirme Foucault, c'est là rien de moins que le socle de ce que l'on a pris l'habitude de désigner comme la « culture » ou la « civilisation occidentale<sup>21</sup> » moderne ; l'« Occident » n'est au vrai rien d'autre que le nom d'un mécanisme de séparation d'abord et d'exclusion ensuite, sécrétant inlassablement un « extérieur » ou un « dehors » au « dedans » qu'il est. Ce sur quoi insiste l'historien de l'école des Annales Robert Mandrou, dans un élogieux compte rendu paru peu de temps après la publication de l'*Histoire de la folie*<sup>22</sup> : par-delà ce qui est dit dans cet ouvrage des *Méditations métaphysiques* de Descartes ou du « grand renfermement », qui peut certes appeler la discussion, voire la contestation<sup>23</sup>, Foucault met en lumière comme nul autre ne l'a fait avant lui le

---

17. « Si le malin génie reprend les puissances de la folie, c'est après que l'exercice de la méditation a exclu le risque d'être fou » (*Idem.* – italiques dans le texte).

18. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 156-157, 495.

19. Michel Foucault, « Folie, littérature, société » [1970], dans *Dits et écrits 1954-1988. II : 1970-1975*, *op. cit.*, p. 107-108.

20. Fernand Braudel, « Addenda », dans P. Artières *et al.*, *Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 85 (citant des passages de la préface de la première édition de l'*Histoire de la folie*).

21. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 169, 364, 473. Foucault multiplie les désignations de ce genre dans son ouvrage : « conscience occidentale » (p. 181) ; « expérience occidentale », « monde occidental » (p. 189) ; « l'homme occidental » (p. 471) ; l'« Occident » (p. 407). Les occurrences sont trop nombreuses pour être toutes citées ici.

22. Robert Mandrou, « Trois clefs pour comprendre la folie à l'âge classique », dans P. Artières *et al.*, *Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 65-84.

23. Tous les commentateurs de Descartes que j'ai consultés, y compris les mieux disposés envers Foucault (tel Jean-Marie Beyssade qui estime « original » son propos – quoique faux : « “Mais quoi ce sont des fous”. Sur un passage controversé de la Première méditation », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 78, no 3, 1973, p. 273-294, repris dans P. Artières *et al.*, *Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 191-227), sont critiques de l'interprétation des *Méditations* par Foucault. Derrida insiste sur le fait qu'il oppose à Foucault « la lecture la plus classique, la plus banale »

motif organisateur de nos sociétés, soit l'exclusion de l'« Autre », quelles qu'en soient les modalités, par laquelle seulement un « Nous » peut acquérir quelque consistance. Pour qu'il y ait culture ou société auxquelles on puisse s'« intégrer » ou dans lesquelles on puisse s'« inclure », il faut qu'il y ait fatalement au même moment une série d'opérations qui vont dans le sens inverse, c'est-à-dire qui « excluent », qui dénie toute possibilité d'« intégration » à ce qui sera par là même condamné à demeurer au-« dehors » d'elles –, et d'y avoir insisté comme il l'a fait dans *Histoire de la folie* est tout le mérite de Foucault selon Mandrou. Comme le synthétisera par la suite Foucault : alors que Durkheim et son école ont voulu penser l'intégration sociale, ce qui l'a intéressé, c'est à la fois l'inverse et le complément de l'intégration, c'est-à-dire l'exclusion<sup>24</sup>.

Il vaut la peine de relever que cette thèse énonçant que l'« Occident » se ramène à l'exclusion de l'« Autre » a pu rapidement acquérir le statut d'une vérité tout à la fois politique et philosophique quasi indiscutable auprès d'un public d'autant plus disposé à l'entendre que s'achève en 1962 la guerre d'Algérie<sup>25</sup> et que l'opposition au colonialisme trouve de moins en moins à se nourrir sur le plan théorique d'un marxisme qui tend à paraître irrémédiablement sclérosé<sup>26</sup>. À l'opposé du discours ambigu du Parti communiste français, qui a longtemps ménagé la chèvre et le chou en Algérie (et plus généralement à propos du colonialisme), la prose foucauldienne donne indéniablement l'impression d'une clarté dénuée de toute équivoque : à l'aube des temps modernes, la philosophie exclut la déraison, et la société tout entière fait de même ; et la « culture occidentale », la « civilisation occidentale », l'« Occident moderne », c'est cela et rien que cela – on a saisi là son essence : c'est une culture, une civilisation, une société qui génère fatalement un « être complètement exclu<sup>27</sup> », qui pose un « dedans » (elle-même) et un « dehors » (l'autre qu'elle-même, qu'elle rejette) en pensée et en pratique, indissociablement et d'un seul coup. C'est là l'amorce

---

de Descartes (« Cogito et histoire de la folie », *op. cit.*, p. 115).

24. Michel Foucault, « À propos de la prison d'Attica » [1972], dans *Dits et écrits 1954-1988. II : 1970-1975*, *op. cit.*, p. 527-528.

25. L'historien Grey Anderson a relevé à quel point la référence à la « défense de l'Occident », menacé présumément tout à la fois par le « panarabisme » et par son alliée, l'URSS, était prégnante dans le discours politique en France (jusqu'aux socialistes de la SFIO) pendant toute la guerre d'Algérie (*La guerre civile en France, 1958-1962. Du coup d'État gaulliste à la fin de l'OAS*, Paris, La Fabrique, 2018, p. 59-50).

26. En témoigne, entre autres, le projet de Jean-Paul Sartre de tenter de redonner sens au marxisme en en reformulant les principaux concepts dans le vocabulaire de l'existentialisme : *Critique de la raison dialectique. I : Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1960. Dès 1955, Maurice Merleau-Ponty avait diagnostiqué la sclérose du marxisme, dans *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955. Il faudrait aussi évidemment évoquer *L'opium des intellectuels*, de Raymond Aron (Paris, Calmann-Lévy, 1955), qui quoique œuvre d'un intellectuel réputé de droite, a déployé un argumentaire critique relayé bien au-delà ensuite, par exemple à propos de la présumée « mission historique du prolétariat ».

27. Michel Foucault, « Folie, littérature, société », *op. cit.*, p. 108.



de ce qu'on pourrait désigner comme l'« effet Foucault » : l'auteur de l'*Histoire de la folie* invente avec cet ouvrage une forme subjective inédite, dont la fortune sera immense (et encore jusqu'à maintenant<sup>28</sup>) : le sujet exclu – par la culture, par la civilisation occidentale, par l'Occident moderne<sup>29</sup>.

Cela dit, cette association de l'« Occident » à l'exclusion est indissociable chez Foucault d'une ambition philosophique de grande ampleur : penser les rapports du « dehors » et d'un « dedans » qui se ferme à lui et par là même l'exclut, suppose une réfutation de la pensée dialectique, qui récuse les oppositions irréductibles (ou bien le « dedans », ou bien le « dehors ») au profit de contradictions appelant un dépassement et une synthèse ou une réconciliation.

### « La pensée du dehors » contre la pensée dialectique

La « pensée du dehors » se spécifie de prendre à revers pour ainsi dire point par point ce que Foucault identifie comme la pensée dialectique et dont, selon lui, il faut prendre acte de l'épuisement.

On peut partir pour comprendre d'une constante dans toute l'œuvre de Foucault : le refus d'accorder une quelconque valeur philosophique au concept d'« aliénation »<sup>30</sup>. Pourquoi ? La réponse tient en peu de mots : puisque l'« aliénation », telle du moins que l'hégélianisme et le marxisme l'ont entendue selon Foucault, renvoie à la dépossession du sujet tout à la fois de l'objectivité sociale et historique (celle-ci apparaît « étrangère » à celui-là, qui se trouve privé de la possibilité d'entrer en rapport actif avec elle, pour se l'approprier et éventuellement la transformer) et, par là, de lui-même (en tant que le sujet se définit comme un être actif dans le monde objectif et en rapport avec lui), il en résulte qu'elle appelle son dépassement, qui se manifeste comme « réconciliation » du sujet avec ce dont il est présumément dépossédé, c'est-à-dire avec le monde objectif et avec lui-même<sup>31</sup>. Rejeter le concept d'aliénation, c'est en ce sens refuser

---

28. Et au premier chef parmi les « militants politiques » dits « anti-racistes » ou « décolonialistes », qui « sont les plus proches de l'univers académique » (José Luis Moreno Pestaña, *Foucault, la gauche et la politique*, Paris, Textuel, 2010, p. 11).

29. Marcel Gauchet a insisté sur l'indéniable puissance de séduction de la rhétorique déployée dans *Histoire de la folie* dans « À la recherche d'une autre histoire de la folie », dans Gladys Swain, *Dialogue avec l'insensé*, Paris, Gallimard, 1994, p. xiv.

30. Michel Foucault, « La pensée du dehors », *op. cit.*, p. 522. Certes, Foucault écrit au début de l'*Histoire de la folie* que la raison en désignant le fou accomplit un geste qu'on peut associer à une forme d'aliénation : le fou, c'est l'Autre ou l'« Étranger » relativement au philosophe ou, plus largement, à l'homme raisonnable (par exemple : p. 94). Mais, et c'est tout l'enjeu de la « pensée du dehors », cette « aliénation » n'appelle aucune réconciliation, et n'est absolument pas à entendre en un sens hégélien ou marxien. En outre, Foucault discute évidemment aussi la notion d'« aliénation mentale » quand il est question en particulier de la psychiatrie (par exemple : p. 97), qui ne recoupe pas ce dont il est ici question.

31. La « coïncidence du changement des circonstances [extérieures] et de l'activité humaine ou auto-changement », autrement dit tout à la fois de l'objectivité sociale et du soi, est précisément ce que Marx

d'accorder quelque crédit que ce soit à une histoire présumée orientée vers le motif d'une réconciliation de pôles posés comme séparés, par-delà même leur opposition.

L'un des noms de ce mouvement par quoi se réconcilie ce qui jusque-là se présentait comme séparé ou opposé est pour Maurice Merleau-Ponty, qui entend là synthétiser les leçons essentielles de Hegel et de Marx, la « raison élargie<sup>32</sup> » : ce qui est hors des prises du sujet, ce qui lui est étranger, « aliéné », doit être approprié et éventuellement transformé par lui, doit passer de l'« extérieur » à l'« intérieur »<sup>33</sup>. Pour le dire en utilisant des mots qui résonnent avec la précédente section : la « raison élargie » décrit le mouvement par lequel le « dehors » est « représenté » et par là même « nié » comme pur « dehors »<sup>34</sup>, c'est-à-dire à la fois « conservé » et « surmonté » pour être transformé en étant inscrit dans un « dedans », ce « dialogue » entre « dehors » et « dedans » définissant précisément la pensée dialectique<sup>35</sup>. Ainsi, les formes apparentes de déraison dans l'histoire – certes la folie, mais aussi tout ce qui est « bruit et fureur » : naissances et déclins d'empires, de tyrannies, guerres sans fin et apparemment sans raison, etc. – peuvent être considérées comme participant en réalité d'une « raison dans l'histoire », qui se révèle en ce sens porteuse d'une téléologie. Suivant cette perspective, l'« humanité » est censée s'accomplir au terme d'une odyssee qui trouve son plein sens à la fin, quand ce qui jusque-là lui était demeuré étranger (le monde objectif et l'« essence humaine », qui tient dans le possible de l'établissement d'un rapport actif avec l'objectivité) cesse de l'être et qu'est ainsi affirmée l'« identité » tout à la fois du sujet avec ses « œuvres » et avec lui-même : la pensée dialectique, en déduit Foucault, « garantit » ainsi que le « différent » (l'altérité ou le « dehors ») « sera toujours rattrapé » dans la marche en avant triomphale de la raison qui ramène tout à elle (au « dedans » d'elle), c'est-à-dire à de l'« identique »<sup>36</sup>. La pensée dialectique, quoiqu'elle ne cesse de mettre en scène la séparation ou la différence, se révèle ainsi au final une pensée de l'identité, une pensée où l'« Autre » est inlassablement domestiqué pour être ramené au « Même »<sup>37</sup>.

désigne comme la « praxis » (3<sup>e</sup> thèse sur Feuerbach dans Karl Marx, *Les thèses sur Feuerbach*, trad. et éd. de Georges Labica, Paris, PUF, 1987 [1845], p. 20).

32. Maurice Merleau-Ponty, « L'existentialisme chez Hegel », dans *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1966 [1948], p. 109.

33. Maurice Merleau-Ponty, « Lettre à Georg Lukács, 24 mai 1946 », *Actuel Marx*, n° 69, 2021, p. 28-30 (ainsi Foucault évoque-t-il la « grande intériorité de la philosophie » : Michel Foucault, « Réponse à Derrida », *op. cit.*, p. 295).

34. Une « représentation » étant par définition une négation de ce qui dans un premier temps se « présente » seulement (Michel Foucault, « *Theatrum philosophicum* » [1970], dans *Dits et écrits 1954-1988. II : 1970-1975, op. cit.*, p. 80).

35. La négation est donc le moteur de la dialectique – mais à titre de moment ou de médiation de l'affirmation ou de l'identité (*Ibid.*, p. 89).

36. *Ibid.*, p. 90. L'« histoire » s'oppose au « devenir », qui rime plutôt avec la « différence pure », c'est-à-dire non dialectisée, suivant Gilles Deleuze (*Ibid.*, p. 88).

37. Vincent Descombes, *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française*, Paris, Minuit, 1979.

Toute la thèse de Foucault est que la pensée dialectique (la triade Hegel, Marx, dont la phénoménologie se veut l'actualisation) n'a jamais été autre chose qu'une illusion, qui a désormais perdu toute crédibilité et qui doit en conséquence être abandonnée. À la dialectique, il convient d'opposer d'abord le motif hérité de Heidegger de la « différence ontologique », interprétée de telle façon qu'elle est ramenée par Foucault à la différence entre l'être et le concept. Il est parfaitement exact de dire selon Foucault que le propre de la raison est de s'« élargir », de chercher toujours davantage à inclure en elle, en son « dedans », ce qui était demeuré jusque-là au « dehors » d'elle : le devenir du réel est en effet de s'égaliser au rationnel comme le disait Hegel. Mais procédant de cette manière, plutôt que de résorber le « dehors », la raison fait en réalité exactement l'inverse : plus elle se fait impérieuse (voire impériale), plus elle fait ressortir ce qui ne peut que lui demeurer par définition extérieur, simplement parce que le concept ne peut jamais s'égaliser à l'être ou, dit à l'inverse, parce que l'être excède le concept. La raison ne cesse en réalité de scinder le réel en distinguant en lui un « dedans » (le réel devenu rationnel c'est-à-dire concept) et un « dehors » (ce qui est hors des prises du concept et de la raison), elle ne cesse de distinguer un « Même » et un « Autre », tout en s'interdisant de penser le deuxième terme puisqu'il échappe par définition au concept. C'est ce que démontre on ne peut mieux, suivant Foucault, l'« expérience classique » de la folie, qui dispose la pensée d'un côté et la folie de l'autre, celle-ci étant dénuée de substance positive, n'étant rien d'autre pour Descartes, selon la leçon de l'*Histoire de la folie*, qu'une sorte de « négatif pur<sup>38</sup> », c'est-à-dire une absence de pensée, une non-pensée.

Pour Heidegger, il faudrait être Dieu (c'est-à-dire être sans corps et ainsi sans limite dans le temps et l'espace) pour que puisse être affirmée l'équivalence sans reste de l'être et du concept – raison pour laquelle la « métaphysique occidentale » débouche forcément sur une « ontothéologie » (la totalité de l'être ne peut être subsumée que dans le Verbe divin ou pour le regard de Dieu)<sup>39</sup>. L'humanité – c'est là le sens de l'humanisme moderne pour Heidegger – peut bien prétendre s'installer en ce lieu jusque-là interdit parce que réservé au divin afin de ramener la totalité de l'être au concept ; mais sa finitude fait que non seulement elle « oublie » l'être qui excède le concept (autrement dit : elle oublie ce qui est et qui n'est pas déterminé comme « étant », c'est-à-dire comme être « disponible » ou « utile » pour elle), mais fait également qu'elle est conduite à « oublier » cet « oubli », c'est-à-dire à s'engager dans une surenchère, qui définit précisément la modernité philosophique, par où la différence ontologique fait purement et simplement l'objet d'une dénégation (au terme de la métaphysique occidentale, dit Heidegger, la « question de l'être » en excès du concept ne peut même

---

38. À bien distinguer de la négation, qui participe d'un mouvement de conservation-dépassement (*Aufhebung*).

39. Martin Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », trad. de Henry Corbin et Roger Munier, dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 40.

plus être posée)<sup>40</sup>. C'est un tel mouvement de surenchère que décrit Foucault à son tour quand il expose de quelle manière le « doublet empirico-transcendantal », disposé selon lui au cœur de la philosophie kantienne, se réalise au mieux après Kant dans les « sciences humaines », qui n'aboutissent, alors qu'elles promettent de subsumer la totalité des faits tant psychiques que sociaux dans des concepts de manière à énoncer la vérité dernière des choses humaines, qu'à juxtaposer une somme de données empiriques plus ou moins dispersées et un « sujet transcendantal » qui, tentant d'en faire sens, « flotte » au-dessus d'elles, et dont le statut demeure forcément plus ou moins indéterminé, s'éloignant par là de la vérité des choses à mesure même qu'elles prétendent s'en approcher. Ce « doublet », insiste Foucault, circonscrit de la sorte un objet à la fois bancal et labile, l'« humanité », oscillant inlassablement entre le transcendantal et l'empirique, et désormais appelé, comme l'indique la formule fameuse et mille fois citée qui clôt *Les mots et les choses*, à simplement s'effacer, du fait de son incapacité à remplir ses promesses, « comme à la limite de la mer un visage de sable<sup>41</sup> ».

Cette fuite en avant révélatrice de l'échec de la pensée dialectique à faire du « dehors » un « dedans », qui définit en propre la métaphysique occidentale selon Heidegger et que les sciences humaines postkantienne actualisent à l'âge moderne selon Foucault, suppose par définition une violence faite à l'être. C'est pourquoi l'insistance heideggérienne à désigner comme « arraisonement » la subsomption et l'homogénéisation de l'être par la métaphysique pour en faire une somme d'étants (ainsi, au départ des temps modernes, dans les formes géométriques et mathématiques qui seules donnent accès à la certitude et à la vérité selon Descartes), résonne profondément pour Foucault avec l'enseignement de Nietzsche, pour qui, au commencement de ce qui se donne comme socles de la culture occidentale, on ne trouve pas ce qui est réfléchi, noble et « solennel », mais, tout au contraire (comme l'illustre au mieux pour Nietzsche le cas de la « morale »), les passions tristes, le ressentiment et l'envie<sup>42</sup>. Tout « commencement historique » est « bas », enseigne Nietzsche, et la raison classique, on le voit dès le départ chez Descartes suivant Foucault, ne peut imposer son règne dans les temps modernes que par une violence brutale dont témoignent tant la philosophie s'instituant par l'exclusion de la folie de l'orbe de la pensée que le « grand renfermement »<sup>43</sup>.

Foucault ne répète jamais simplement les leçons de Heidegger et de Nietzsche ; plutôt, il les reprend et les transforme – il les « interprète » au sens nietzschéen, c'est-à-dire se les approprie voire les détourne pour les investigations qu'il mène

40. *Ibid.*, p. 63.

41. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 398.

42. Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » [1971], dans *Dits et écrits 1954-1988. II : 1970-1975*, *op. cit.*, p. 139 ; de Friedrich Nietzsche, voir en particulier la *Généalogie de la morale*, trad. d'Éric Blondel *et al.*, Paris, GF Flammarion, 2002 [1887].

43. Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *op. cit.*, p. 138.

en propre. Il n'empêche que tout son travail mobilise dans un premier temps une filiation qui s'oppose point par point à celle dans laquelle s'inscrit la phénoménologie, qui représente selon lui la dernière grande tentative pour maintenir vivante la pensée dialectique<sup>44</sup> : à la filiation Hegel-Marx-Merleau-Ponty-Sartre, il convient ainsi d'opposer ce qu'il désigne comme une « pensée du dehors », dont les socles sont réparables chez Nietzsche et Heidegger, mais également, selon Foucault, chez Hölderlin, Sade, Nerval, Blanchot, Artaud, Bataille, en bref, chez toute une série d'auteurs et d'œuvres réputés infréquentables, voire irrécupérables du point de vue de la dialectique et de son complément humaniste<sup>45</sup>.

Cette filiation est l'occasion de circonscrire plus précisément, par-delà le rejet de la pensée dialectique et le négatif pur auquel il est associé, les contours de ce que Foucault désigne comme « dehors ».

### **Le dehors, « contestation totale » et « liberté absolue »**

La folie demeure, au moment où Foucault entend la formaliser, la référence fondatrice de la « pensée du dehors » (tous les auteurs qu'il cite à titre de « penseurs du dehors » ont d'ailleurs à un moment ou à un autre « flirté » avec la folie ou ont été associés, directement ou indirectement, à elle). Or la question se pose et apparaît cruciale au moment de donner un sens à la notion d'une « pensée du dehors » anti ou non dialectique : la folie n'appelle-t-elle pas, à titre de négatif pur, un silence respectueux voire contemplatif ? Ou bien, est-il possible de tenir sur elle un discours qui évite de la subsumer dans un concept ?

Dans *l'Histoire de la folie*, Foucault associe la folie à une « expérience » spécifique, qu'il décrit comme « tragique » en ce qu'elle se situe « par-delà les promesses de la dialectique<sup>46</sup> ». Le « tragique », ici, rime avec la répétition sans fin de la violence du concept qui exclut à mesure qu'il cherche à absorber tout ce qui est, pour en faire du « Même ». Quoique dénuée de substance positive propre, la folie est ainsi l'objet d'une violence qui la prend inlassablement pour cible ; cette violence revêt très pratiquement la forme de l'imposition d'une « normativité » qui fait résonner selon Foucault dans tout l'espace social la « décision » ou le « choix originel » au fondement de cette forme primordiale de la « conscience occidentale » qu'est la raison classique<sup>47</sup>. Le

---

44. Phénoménologie que Foucault connaît de l'intérieur, puisqu'il a, entre autres, été l'élève de Jean Hyppolite, l'un des traducteurs de Hegel. Voir notamment *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1970, p. 74-81.

45. Ce qu'il faut et ce qui s'annonce, dira Gilles Deleuze, c'est en définitive rien de moins qu'un « anti-hégélianisme généralisé » (Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1969, p. 1 ; voir aussi, de Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 180-190).

46. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 554. Voir aussi p. 39-40, 187.

47. Michel Foucault *et al.*, « Par-delà le bien et le mal » [1971], *Dits et écrits 1954-1988. II : 1970-1975*,

« raisonnable » s'associe ainsi au « normal », soit au sujet méditant et pensant et, par extension, agissant dans l'histoire, auteur d'« œuvres » qu'on peut présument lui attribuer ou faire remonter à lui ; par opposition, le « déraisonnable » est associé à l'« anormal » ou au « pathologique », soit à l'être ni rationnel et ni raisonnable, hors l'histoire, dont Foucault subsume l'existence dans le motif de ce qu'il désigne comme l'« absence d'œuvre<sup>48</sup> ». C'est là la réalité effective de l'humanisme moderne pour Foucault : non pas inclure tous les êtres dans un même « dedans », un même « genre » (humain), mais plutôt opérer un partage, au travers de mécanismes institutionnels qui sont normativement orientés, entre ce qui participe pleinement de la pensée et de l'histoire en train de se faire, et donc de l'humanité à venir, et ce qui n'y participe pas pleinement voire pas du tout et ainsi demeure au « dehors » d'elles (demi ou sous-humanité).

Or du simple fait qu'elle se situe hors la prise du concept, à titre de négatif pur, la folie témoigne d'un échec de la visée de « maîtrise théorique<sup>49</sup> » propre à la raison, et ainsi, sans qu'on puisse lui prêter quelque « intention » en ce sens (ce qui ne se peut, puisqu'elle n'a pas de substance positive et ne renvoie à aucun sujet), incarne rien de moins qu'une « contestation totale » des prétentions du rationalisme de l'âge classique<sup>50</sup>. C'est ce que révèle au mieux la prose de quelques-uns des « penseurs du dehors » selon Foucault, qui usent certes du langage mais sur un mode « sauvage », c'est-à-dire étranger, en ce qu'il entrelace le lyrisme et les cris, au langage domestiqué de la raison moderne<sup>51</sup> : ainsi, écrit Foucault, de la « critique nietzschéenne » et de la « grande recherche [d']Artaud », qui « se vivifient dans les formes les plus libres et les plus originaires du langage », de telle sorte que « leur pouvoir de contestation n'en est sans doute que plus vigoureux<sup>52</sup> ». En toute logique, insiste Foucault, un tel langage présumé indompté est par définition sans instance qui le subsumerait et en serait ainsi le maître, c'est-à-dire sans « auteur<sup>53</sup> » identifiable ; la « pensée du dehors » ne peut donc reposer que sur un langage impersonnel, qui se déploie pour ainsi dire de lui-même et qui, proliférant à l'infini, est seul à même de laisser l'être se manifester par-delà le concept sans qu'il soit ramené à quoi que ce soit qui le disposerait sous son égide pour le subsumer<sup>54</sup>. Ce qui ne veut pas dire que le « sauvage » rime fatalement avec la spontanéité, la « pensée du dehors » pouvant en effet s'exprimer sur un mode qui, au contraire, est des plus systématiques en ce qu'il

---

*op. cit.*, p. 233 (chaque fois qu'il y a plusieurs intervenants dans un même texte, le passage cité est de Foucault, sauf indication contraire).

48. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 555-556.

49. *Ibid.*, p. 203.

50. *Ibid.*, p. 551.

51. *Idem.*

52. *Ibid.*, p. 188.

53. Michel Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? » [1969], dans *Dits et écrits 1954-1988. I : 1954-1969*, *op. cit.*, p. 789-821. Voir la critique de ce texte par Claude Lefort, « L'œuvre de pensée et l'histoire », dans *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978, p. 238-241.

54. Michel Foucault, « La pensée du dehors », *op. cit.*, p. 523.

œuvre méthodiquement, comme chez Maurice Blanchot par exemple, à miner les fondements mêmes de la dialectique : alors que Hegel s'engage dans une sorte d'opération de sauvetage de tout le passé dans le motif englobant de l'Esprit, annonçant par là le possible d'un sujet réconcilié à terme avec la totalité historique, Blanchot élabore un appareil langagier complexe et subtil qui interdit une telle « rédemption » du passé – les écrits de Blanchot substituant par exemple obstinément au temps, qui circonscrit la possibilité de la dialectique, c'est-à-dire la possibilité du passage de l'aliénation à la réconciliation, un espace labyrinthique, où sont multipliés les couloirs mal éclairés et sans fin, les fausses pistes, les « chemins qui ne mènent nulle part » (Heidegger), où l'oubli prend la place du rappel rédempteur, où le « ressassement » prend la place de la réconciliation, et où la prolifération à l'infini du langage enroulé autour de lui-même prend la place de la quête de la vérité de l'être<sup>55</sup>.

C'est le dualisme radical et indépassable constituant le noyau dur de la « pensée du dehors », selon lequel « ou bien » on est logé au-dedans du concept et de la norme, « ou bien » on est laissé au-dehors d'eux, qui autorise Foucault à associer la folie et par extension le « dehors » à une forme de « liberté absolue<sup>56</sup> ». Par là, Foucault manifeste à la fois sa connaissance et son rejet de la philosophie hégélienne, puisqu'il retourne contre celle-ci une notion dont Hegel lui-même avait fait la critique dans la *Phénoménologie de l'esprit* (à propos de la terreur révolutionnaire)<sup>57</sup>. La liberté absolue, pour Hegel, n'est pas la liberté de tout faire comme le terme pourrait d'abord le laisser croire mais plutôt l'opposé d'une liberté relative à un milieu, en laquelle elle s'ancre ou s'enracine, et qui lui fournit des conditions qui la rendent possible ; la liberté absolue, en d'autres mots, est une liberté abstraite, au sens strict du terme, c'est-à-dire une liberté qui fait abstraction de son inscription dans un milieu, qui fait abstraction des relations qui la lient à un milieu (au contraire d'une liberté concrète, qui, elle, s'ancre ou s'enracine dans un milieu et n'a de sens que relativement à celui-ci). La folie peut être associée à une forme de « liberté absolue » pour Foucault en ceci qu'à titre d'« absence » ou de « rien », elle est par définition hors ce que conceptualise la raison et qui constitue le milieu où se déploie tout ce qui est légitime parce que marqué du sceau de la rationalité et du raisonnable ; dit autrement, la folie n'est par définition relative à rien, ne se raccroche à rien, n'a de sens qu'abstraction faite de tout ce que conceptualise la raison.

Cette association de la folie et du « dehors » à la fois à la « contestation totale » et à la « liberté absolue » amène à interroger la posture adoptée par Foucault à leur sujet et à demander si elle ne bute pas sur une aporie. On ne voit guère en effet en

---

55. Michel Foucault, « Folie, littérature, société », *op. cit.*, p. 124-125, 127.

56. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 175.

57. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, 1991 [1807], chap. VI, section III, p. 390-398 ; voir aussi *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-François Kervégan, Paris, PUF, 1998 [1820], paragr. 5, p. 101-102.

quoi l'*Histoire de la folie* pourrait échapper à une oscillation, selon laquelle d'un côté l'auteur ne cesse d'insister sur l'impuissance de la raison et par extension de tout langage à dire quelque chose de la folie sans la violenter dans la mesure où elle est disposée du côté du non-être (à titre de non-pensée ou d'« absence d'œuvre »), en même temps que, de l'autre côté, en l'identifiant à des auteurs comme Nietzsche, Artaud, etc. (et donc en identifiant l'« absence d'œuvre » à leurs œuvres !), il lui prête la parole et, ce faisant, l'identifie, comme on vient de le voir, à la « contestation totale » et à une forme de la « liberté absolue<sup>58</sup> ». Cette aporie est indissociable d'une autre qui semble lui être étroitement corrélée : puisque le règne de la raison se traduit dans l'espace social par l'existence de normes incarnées dans des institutions, l'association de la folie à la « contestation totale » ou à la « liberté absolue » lie les fous eux-mêmes ou ceux qui parlent d'eux ou pour eux (Foucault en l'occurrence) à une posture normative, qui édicte qu'il convient de « contester totalement » la normativité et les institutions qui l'incarnent ou d'affirmer une « liberté absolue » à leur égard.

Or, outre de ne pouvoir repérer nulle part chez Foucault les socles réflexifs d'une telle normativité qui valorise la déliaison ou ce qu'il désigne comme « déprise<sup>59</sup> », il convient de demander si celui-ci ne s'enlève pas les moyens d'éventuellement en élaborer les paramètres – dans la mesure où on ne voit pas en quoi la posture normative que dans les faits il promeut implicitement pourrait échapper, si elle devait faire l'objet d'une exposition explicite, à la « différence ontologique » entendue comme production par le « dedans » qu'institue tout concept (peu importe lequel) d'un « dehors » qui par définition en est exclu et l'excède. Dit autrement, faire du rien ou de l'absence qu'est la folie une positivité (c'est en effet selon Foucault un pouvoir de « contestation totale », une forme de la « liberté absolue ») revient, qu'on l'admette ou pas, à poser une norme nouvelle – qui suppose une identification du fou qui va au bout de la folie, le « vrai fou », si l'on peut dire, engagé dans la contestation et la liberté absolue sans reste, et, en fonction de ce modèle originaire, de tout un dégradé des formes de folie et des figures du fou qui le réalisent plus ou moins complètement (avec, à terme, l'« exclusion » de tout ce qui n'appartient pas « authentiquement » à la folie).

Foucault ne s'est au vrai jamais privé de faire référence à une posture normative dans ses écrits et ses interventions tout au long des années 1960 et 1970, autant

---

58. Jacques Derrida fut à ma connaissance le premier à interroger le travail de Foucault en ce sens (dans « Cogito et histoire de la folie », *op. cit.*, p. 117-123). Cela dit, il resterait à interroger les conclusions que Derrida tire de ce qu'il décrit comme « l'impossibilité » même de l'*Histoire de la folie* (p. 117). Derrida en vient en effet au final de sa critique à surenchérir sur le propos de Foucault : ce n'est pas la raison classique (Descartes) qui exclut le « dehors » en posant un « dedans » du concept, mais bien le *Logos* lui-même – du moins le *Logos* occidental, depuis les premiers philosophes grecs. Foucault, autrement dit, limiterait illégitimement la leçon de Heidegger sur la métaphysique occidentale au monde moderne (il ne serait pas assez radical), alors qu'il conviendrait de l'étendre à toute la philosophie, qui serait en elle-même une violence faite à l'être et qu'il importerait dès lors, selon Derrida, de soumettre à une (gigantesque et au vrai infinie) opération de « déconstruction ».

59. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. 2 : L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 16.



à propos du sort réservé aux fous qu'à propos de celui, par exemple, réservé aux condamnés emprisonnés : nul doute, par exemple, qu'est pour lui « insupportable<sup>60</sup> » ou « intolérable<sup>61</sup> » la situation faite à ces derniers et, plus généralement, celle faite à tous ceux sur qui s'exerce « une forme particulière de pouvoir, de contrainte, de contrôle », tels que « les femmes, les prisonniers, les soldats du contingent, les malades dans les hôpitaux, les homosexuels<sup>62</sup> », etc. « Insupportable » et « intolérable » au point que la tâche essentielle de la pensée et de l'« intellectuel spécifique » qui se place aux côtés de tous les sujets exclus (par opposition à l'intellectuel « classique », dont Sartre demeure l'exemple privilégié, demeuré sur le terrain de la pensée dialectique<sup>63</sup>) est d'inlassablement « lutter contre les formes de pouvoir » qu'incarnent les institutions normativement orientées – prison, armée, usine, hôpital, asile, école, université, etc. – en interrogeant et en problématisant le système de normes sur lesquelles elles s'appuient pour se légitimer, de telle façon qu'elles soient mises à nu et se révèlent pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire des puissances arbitraires et violentes : « Nous voulons attaquer l'institution jusqu'au point où elle culmine et s'incarne dans une idéologie simple et fondamentale<sup>64</sup>. » À terme, il faudrait ainsi viser une situation où selon Foucault il ne serait simplement plus possible d'opérer des distinctions en fonction d'une norme, qui aboutissent forcément à des classements hiérarchiques, à des discriminations et à des exclusions : en arriver, en somme, « à ce que le partage social et moral entre innocents et coupables », par exemple, soit « mis en question. [...] Notre action [...] ne cherche pas l'âme ou l'homme *derrière* le condamné, mais à *effacer cette frontière profonde entre l'innocence et la culpabilité*. C'est la question que posait [Jean] Genet à propos de la mort du juge de Soledad ou de cet avion détourné par les Palestiniens en Jordanie ; les journaux pleuraient sur le juge et sur ces malheureux touristes séquestrés en plein désert sans raison apparente ; Genet, lui, disait : “Un juge serait-il innocent, et une dame américaine qui a assez d'argent pour faire du tourisme de cette manière-là<sup>65</sup> ?” »

---

60. Michel Foucault, « Les deux morts de Pompidou » [1972], dans *Dits et écrits 1954-1988. II : 1970-1975*, *op. cit.*, p. 386.

61. Michel Foucault, « (Sur les prisons) » [1971], dans *Dits et écrits 1954-1988. II : 1970-1975*, *op. cit.*, p. 176 ; Michel Foucault, « Pouvoir et corps » [1975], dans *Dits et écrits 1954-1988. II : 1970-1975*, *op. cit.*, p. 758.

62. Michel Foucault et Gilles Deleuze, « Les intellectuels et le pouvoir » [1972], dans *Dits et écrits 1954-1988. II : 1970-1975*, *op. cit.*, p. 315.

63. *Ibid.*, p. 308-309.

64. Michel Foucault *et al.*, « Par-delà le bien et le mal », *op. cit.*, p. 231.

65. *Idem* – mes italiques. « Notre action » renvoie au « Groupe d'information sur les prisons » (GIP), dont Foucault était un membre fondateur et très actif. Conclusion paradoxale sinon fort curieuse, d'un simple point de vue logique : s'il faut ne plus pouvoir distinguer le coupable de l'innocent, comment les « juges » et les « touristes » (séquestrés) pourraient-ils être jugés non innocents et donc, coupables ? Lisant Claude Mauriac (*Le temps immobile. 9 : Mauriac et fils*, Paris, Le Livre de poche, 1986, chap. IV « L'amitié », p. 263-541), on constate à quel point par ailleurs le GIP comptait de militants « humanistes », pour qui il s'agissait précisément de révéler « l'homme derrière le condamné ».

Cette dernière affirmation permet de faire justice de la tendance qu'ont des commentateurs de l'œuvre de Foucault à secondariser, voire à carrément évacuer de celle-ci sa phase dite « gauchiste », qui tient au moment où il fréquente assidûment les maoïstes de la Gauche prolétarienne, à partir de 1971.

## **Au bout de la contestation totale et de la liberté absolue : le gauchisme**

Le « gauchisme » tel qu'il émerge de Mai 68<sup>66</sup> paraît, au moins pour un temps, rien de moins qu'une sorte de milieu naturel pour Foucault, en ce que les pratiques qu'on peut lui associer paraissent en quasi parfaite continuité avec sa manière de concevoir les sujets « exclus » ou le « dehors ». Le milieu gauchiste, en fait, apparaît comme une occasion pour Foucault de tirer toutes les conclusions politiques que l'on peut associer à la « pensée du dehors ».

Au cœur du propos de Foucault loge à partir de 1971 une notion empruntée à Marx (dans *Le 18-brumaire*) mais qu'il entend explicitement détourner de son sens : le « sous-prolétariat » ou « lumpenprolétariat<sup>67</sup> ». Pour Marx, cette catégorie, qu'il méprisait, désignait la pègre, les voleurs, les escrocs, les désœuvrés, etc., qui n'hésitaient pas à monnayer leurs services pour pratiquer une violence que la classe dirigeante ne souhaitait pas ou ne pouvait pas exercer directement elle-même ; le lumpenprolétariat, dans le contexte de l'après-révolution de 1848, était associé par Marx aux troupes de choc du coup d'État bonapartiste qui instaure le Second Empire, ces troupes qui font le travail dans la rue, c'est-à-dire qui intimident, menacent, et font le coup de poing. Or pour Foucault, le raisonnement de Marx ne vaut que si on suppose que le prolétariat est, par opposition au lumpenprolétariat partageant des mœurs associées à la brutalité, à l'escroquerie et au crime, un sujet dont la discipline au présent est annonciatrice de ses capacités révolutionnaires ; dit autrement, c'est, selon Foucault, du point de vue de la pensée dialectique seulement que le prolétariat peut apparaître comme un produit de la société bourgeoise destiné à la dépasser et, complémentirement, que le lumpenprolétariat peut apparaître contre-révolutionnaire.

Tout change dès lors qu'on adopte le point de vue de la « pensée du dehors » : si le prolétariat apparaît « discipliné », c'est en fait qu'il accepte son inscription au « dedans » de la société bourgeoise, qu'il y trouve sa place en se soumettant à elle, et

---

66. À condition de l'entendre comme « gauchisme culturel », c'est-à-dire non comme une relève d'un marxisme-léninisme en déliquescence mais plutôt comme l'expression d'une critique sans reste des institutions et des normes qui les orientent. Voir Philippe Buton, *Histoire du gauchisme. L'héritage de Mai 68*, Paris, Perrin, 2021, p. 8.

67. Karl Marx, *Le 18-brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Éd. Sociales, 1956, p. 61-62.

qu'il cherche en conséquence à y négocier ses conditions de travail et de vie, etc. Le lumpenprolétariat, lui, apparaît au contraire comme une « plèbe non prolétarienne » ou « non prolétarisée<sup>68</sup> », c'est-à-dire comme la partie du prolétariat qui refuse la prolétarisation, qui refuse la norme du « travailleur honnête » cherchant à obtenir juste rétribution et reconnaissance pour son travail (« bien fait »). La plèbe non prolétarisée et sauvage est non pas « dedans » mais « dehors », de telle sorte qu'elle se différencie du prolétariat domestiqué en ceci que, refusant le travail, elle lui oppose un mode de vie au sein duquel ne sont pas distingués respect de la propriété et vol et, plus généralement, vie honnête et crime. Formant une part importante de la population des prisons, la plèbe non prolétarisée manifeste, c'est sa grandeur suivant Foucault, que l'usine et la prison ne se différencient pas, qu'elles sont toutes deux des institutions orientées normativement qui visent à instituer des sujets soumis – et que, dès lors, elles appellent, contre elles, une sorte de refus global de toute discipline, de toute norme et de toute loi. En somme, la plèbe non prolétarisée est, comme le fou à l'âge classique, un pur négatif, un « rien » au regard de la société bourgeoise, témoignage d'une « contestation totale » et d'une « liberté absolue ».

C'est ce statut de négatif pur associé à la plèbe qui amène Foucault à la formulation d'une idée de la « justice populaire » qui l'amènera à contester ce qu'en disent deux des principaux dirigeants de la Gauche prolétarienne<sup>69</sup>. À « Victor » (Benny Lévy) et « Gilles » (André Glucksmann), qui associent la nécessaire « justice populaire » à de nouvelles formes institutionnelles (des « tribunaux populaires »), Foucault réplique qu'il n'y a en fait nul besoin de ces nouvelles formes, nul besoin de tribunal, quel qu'il soit<sup>70</sup>. Un tribunal, par définition, suppose en effet un tiers, le juge, qui tranche en fonction d'une médiation, la loi, qui renvoie, en dernière instance, à une idée de la justice. Or la « justice populaire » ne peut être pour Foucault que la récusation de toute médiation et de tout tiers agissant à titre de juge de la situation :

---

68. Michel Foucault *et al.*, « Table ronde » [1972], dans *Dits et écrits 1954-1988. II : 1970-1975, op. cit.*, p. 334, 335.

69. Sur la Gauche prolétarienne et la « justice populaire », voir *La Cause du peuple*, « Batailles pour la justice populaire », nouvelle série, no 5, 21 juin 1971. Voir également François Furet, Antoine Liniers [Olivier Rollin, ex-militant de la Gauche prolétarienne] et Philippe Raynaud, *Terrorisme et démocratie*, Paris, Fayard, 1985, p. 137-224 en particulier ; Christophe Bourseiller, *Les maoïstes. La folle histoire des gardes rouges français*, Paris, Points, 2008, p. 150-186 et 274-334 ; et Pascal Cauchy, *L'affaire de Bruay-en-Artois. Le pays noir et les gardes rouges*, Paris, Éd. de Paris, 2022. À Bruay-en-Artois, ville ouvrière du Nord, une jeune fille ayant été assassinée et un notable soupçonné (mais ensuite innocenté), les journalistes de *La Cause du peuple*, journal de la Gauche prolétarienne, avaient décidé, alors que l'enquête suivait son cours, que l'affaire était réglée, puisque « Et maintenant, ils massacrent nos enfants » et qu'« il n'y a qu'un bourgeois pour avoir fait ça » (titre et sous-titre d'un article du 1er mai 1972). En conséquence, le journal en appelait au lynchage du notable (ce qui lui valut d'être désavoué par son ancien directeur, Jean-Paul Sartre : Christophe Bourseiller, *Les maoïstes, op. cit.*, p. 316).

70. Michel Foucault, Gilles [André Glucksmann] et Victor [Pierre Victor, c'est-à-dire Benny Lévy], « Sur la justice populaire. Débat avec les maos » [1972], dans *Dits et écrits 1954-1988. II : 1970-1975, op. cit.*, p. 340, 352, 361, 368 ; voir aussi Michel Foucault et Gilles Deleuze, « Les intellectuels et le pouvoir », *op. cit.*, p. 311.

car qu'est-ce que juger, sinon ramener tout acte, tout événement, quel qu'il soit, à des normes, à des règles, à des lois, en somme à des concepts qui composent un « dedans », pour l'y inscrire et en prendre la mesure ? Ici encore, pour Foucault, c'est ou bien le « dedans », ou bien le « dehors » : la plèbe non prolétarisée à titre de « dehors » ne supporte, à moins de trahir ce qu'elle est en se soumettant à un concept, à une norme ou à une loi, que le face-à-face, sans tiers ; en d'autres mots, la justice populaire, c'est la guerre – c'est « eux ou nous », engagés dans une lutte à mort. C'est ce qu'explique Foucault à un Noam Chomsky éberlué, qui n'en croit pas ses oreilles quand il se fait expliquer que l'idée de justice ne veut rien dire<sup>71</sup> (lui qui vient d'exposer que la désobéissance civile peut se justifier d'un appel à la justice contre des lois qui s'en écartent<sup>72</sup> !), que tout est bataille, guerre, et que la seule chose qui importe, est de vaincre, c'est-à-dire de terroriser et d'anéantir l'ennemi : « On fait la guerre pour gagner et non parce qu'elle est juste » ; « c'est la justification en termes de pouvoir, pas en termes de justice<sup>73</sup> ».

Il n'est pas besoin ici d'un très long travail critique pour découvrir déployée la même aporie que celle précédemment identifiée à propos de la figure du fou : ou bien il s'agit de s'effacer – et en conséquence de se taire – devant la plèbe non prolétarisée, pur « dehors » dont on peut seulement constater qu'elle s'engage dans une guerre sans phrase ; ou bien il convient de parler de la plèbe, de tenir un discours sur elle, ne serait-ce que pour relever qu'elle a la capacité de parler d'elle-même (mieux que les intellectuels d'ailleurs selon Foucault<sup>74</sup>), ce qui revient à l'inscrire dans un « dedans » conceptualisé. Comme la première posture est intenable (du moins, Foucault ne s'y tient pas), le soi-disant négatif pur qu'est la plèbe non prolétarisée, à titre de « dehors » à la société bourgeoise, se présente dans les faits pour le penseur comme

---

71. Michel Foucault et Noam Chomsky, « De la nature humaine : justice contre pouvoir » [1974], dans *Dits et écrits 1954-1988. II : 1970-1975*, op. cit., p. 504-505 : « Si vous voulez, je vais être un peu nietzschéen. En d'autres termes, il me semble que l'idée de justice est en elle-même une idée qui a été inventée et mise en œuvre dans différents types de sociétés comme un instrument d'un certain pouvoir politique et économique, ou comme une arme contre ce pouvoir » ; voir aussi Michel Foucault, Gilles et Victor, « Sur la justice populaire. Débat avec les maos », op. cit., p. 367.

72. Michel Foucault et Noam Chomsky, « De la nature humaine : justice contre pouvoir », op. cit., p. 498-499.

73. *Ibid.*, p. 503-504. On aura reconnu là l'argumentation de Thrasymaque au début de *La République* de Platon (trad. de Georges Leroux, Paris, GF Flammarion, 2002, 338c, p. 91) : « Je soutiens, moi, que le juste n'est rien d'autre que l'intérêt du plus fort. » C'est d'ailleurs sans hésitation que Foucault dit embrasser la sophistique : « Je suis radicalement du côté des sophistes. [...] Car nous avons là une pratique et une théorie des discours qui est essentiellement stratégique : nous bâtissons des discours et nous discutons non pas pour arriver à la vérité, mais pour vaincre. C'est un jeu : qui perdra, qui gagnera ? [...] Parler, c'est exercer un pouvoir, parler, c'est risquer de tout réussir ou de tout perdre » (Michel Foucault, « La vérité et les formes juridiques » [1974], dans *Dits et écrits 1954-1988. II : 1970-1975*, op. cit., p. 632).

74. Les « masses n'ont pas besoin d'eux [les intellectuels] pour savoir ; elles savent parfaitement, clairement, beaucoup mieux qu'eux ; et elles le disent fort bien » (Michel Foucault et Gilles Deleuze, « Les intellectuels et le pouvoir », op. cit., p. 308).

une mesure, une norme, indiquant comment le prolétariat dans son ensemble devrait se conduire s'il correspondait à son être, ou plutôt à son non-être, au négatif pur qu'il refuse par ailleurs d'assumer dans la société bourgeoise (comme en témoignent du point de vue gauchiste les événements de Mai 68) : car il n'y a pas de doute pour Foucault que le surmontement de la division entre le prolétariat « totalement imprégné de l'idéologie bourgeoise<sup>75</sup> » et le lumpenprolétariat, entre les « bons » et les « mauvais ouvriers<sup>76</sup> » toujours prêts à l'émeute, ces « gars qui descendent dans la rue avec leurs couteaux et leurs fusils, qui sont prêts à l'action directe et violente », doit se réaliser par l'adoption par la majorité des prolétaires de pratiques multipliant les violences et les « illégalismes », dont les « marginaux » ont été sciemment désignés par les pouvoirs comme les seuls porteurs afin de briser l'« unité prolétarienne »<sup>77</sup>. Est-ce l'impossibilité de parler de la plèbe non prolétarisée, qui n'a présumément pas besoin de discours mais dont Foucault ne peut s'empêcher de discourir tout en invalidant à l'avance son propre discours, qui rend compte de ce qu'elle disparaît soudain de l'écran radar foucauldien, pour ainsi dire quasiment sans avertissement, comme s'il n'en avait jamais été question, dès 1973<sup>78</sup> ?

Encore que ce ne soit pas la fin de la plèbe dans le discours de Foucault à proprement parler. Il faut relever ici un motif d'étonnement chez plusieurs commentateurs de l'œuvre de Foucault, qui s'expliquent en général assez mal l'accueil favorable qu'il a réservé aux publications pourtant jugées très sévèrement du point de vue de la rigueur philosophique du groupe des « nouveaux philosophes », en particulier celles d'André Glucksmann<sup>79</sup>. Il suffit pourtant de constater d'un côté l'association par Glucksmann du système des camps de concentration en URSS (« Goulag ») au « grand renfermement », et ce qu'il lui oppose, la plèbe, d'autant plus résistante

---

75. Michel Foucault, « À propos de la prison d'Attica », *op. cit.*, p. 531.

76. Michel Foucault, « La société punitive » [1973], dans *Dits et écrits 1954-1988. II : 1970-1975*, *op. cit.*, p. 468.

77. Michel Foucault *et al.*, « Table ronde », *op. cit.*, p. 334, 335, 338 ; Michel Foucault, Gilles et Victor, « Sur la justice populaire. Débat avec les maos », *op. cit.*, p. 353.

78. La Gauche prolétarienne a voté son autodissolution en 1973.

79. Michel Foucault, « La grande colère des faits (sur André Glucksmann) », dans *Dits et écrits 1954-1988. III : 1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994, p. 277-281. Le malaise d'un commentateur aussi favorable à Foucault que Didier Éribon est sensible à la page 277 de son *Michel Foucault* (Paris, Flammarion, 1989), quand il affirme que Foucault se serait contenté de « remercier » Glucksmann d'avoir fait entendre la voix de la plèbe. James Miller, pour sa part, discerne bien plus justement chez Foucault un « ardent éloge » de Glucksmann, sans s'attarder outre mesure cependant sur le pourquoi d'une telle prise de position (*La passion Foucault*, Paris, Plon, 1995, p. 344). Sur les « nouveaux philosophes », parrainés principalement par Bernard-Henri Lévy, voir la synthèse de Julien Freund, « Les nouveaux philosophes », *Revue européenne des sciences sociales*, t. 16, no 43, 1978, p. 173-188. Critiques très sévères quant au manque de rigueur philosophique de Cornelius Castoriadis, « Les divertisseurs », *Le Nouvel observateur*, no 658, 20-26 juin 1977, p. 50-51 ; de Gilles Deleuze, « À propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général » [1977], dans *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Minuit, 2003, p. 127-134 ; et de François Aubral et Xavier Delcourt, *Contre la nouvelle philosophie*, Paris, Gallimard, 1977.

qu'elle est silencieuse (c'est l'opposition entre le « mangeur d'hommes » et la « cuisinière »)<sup>80</sup>, et de l'autre l'insistance de Foucault à rattacher le régime soviétique au pouvoir tel qu'il s'exerce en Occident depuis le XVII<sup>e</sup> siècle<sup>81</sup>, pour que le prétendu mystère s'estompe : Foucault a défendu Glucksmann parce que les thèses de ce dernier sont les siennes, aussi vulgarisées qu'on voudra. Tant Glucksmann que Foucault témoignent, chacun à leur façon, de la continuité entre le gauchisme post-68 et la pensée antidialectique, qui prend la forme d'un anticommunisme et d'un antimarxisme militants dans le cas de Glucksmann.

C'est précisément la dimension aporétique qui paraît indissociable de la logique propre au gauchisme (et par extension à la posture propre aux « nouveaux philosophes ») que Foucault cherche, me semble-t-il, à dépasser d'abord dans ses réflexions sur le pouvoir (en particulier dans le premier tome de *l'Histoire de la sexualité*), et ensuite dans son cours sur le libéralisme et le néolibéralisme.

## Par-delà la pensée du dehors et le gauchisme ? Une théorie du pouvoir

Apparemment, la théorie du pouvoir qu'esquisse Foucault dans *Surveiller et punir* (1975) et dont il précise les paramètres dans un chapitre explicitement consacré à la question dans le premier tome de *l'Histoire de la sexualité* (1976), s'écarte de la notion de « dehors » et par là même présumément des apories que soulève la « pensée du dehors », en particulier les motifs de l'« absence d'œuvre » ou du « rien » qu'incarnent les fous ou la plèbe, qui appellent simultanément le silence (intenable) et le langage (qui l'est tout autant), dans une oscillation à laquelle il ne semble pas possible d'échapper.

La thèse de Foucault est bien connue, tant elle a été inlassablement répétée : le pouvoir est partout, logé au cœur de toutes les relations sociales<sup>82</sup>, sans exception aucune. Dès lors qu'il y a relation, écrit Foucault, il y a pouvoir : « Omniprésence du pouvoir : non point parce qu'il aurait le privilège de tout regrouper sous son

---

80. André Glucksmann, *La cuisinière et le mangeur d'hommes*, Paris, Seuil, 1975, p. 103, 107, 109 (« l'Hôpital général préfigure le camp de concentration ») ; p. 42-43, 48, 52, etc. (la plèbe silencieuse dressée contre tous les pouvoirs).

81. Michel Foucault, « Radioscopie de Michel Foucault » [1975], dans *Dits et écrits 1954-1988. II : 1970-1975, op. cit.*, p. 796 ; voir aussi Michel Foucault, « Les réponses du philosophe » [1975], dans *Dits et écrits 1954-1988. II : 1970-1975, op. cit.*, p. 811 : les aveux (procès de Moscou) comme l'utilisation politique de la psychiatrie n'ont rien de propre au régime soviétique, ils ont leur origine en Occident. Le marxisme, insistent tout à la fois Glucksmann et Foucault (André Glucksmann, *La cuisinière et le mangeur d'hommes, op. cit.*, p. 158 ; Michel Foucault, « De l'archéologie à la dynastie » [1973], dans *Dits et écrits 1954-1988. II : 1970-1975, op. cit.*, p. 415), qui concentre en lui la quintessence de l'Occident moderne, a par le fait même été le vecteur d'une occidentalisation de la Russie.

82. Et toutes les relations sont sociales, y compris les relations sexuelles, précise Foucault.

invincible unité, mais parce qu'il se produit à chaque instant, en tout point, ou plutôt dans toute relation d'un point à un autre. Le pouvoir est partout ; ce n'est pas qu'il englobe tout, c'est qu'il vient de partout<sup>83</sup> ». Mais par-delà son apparente limpidité, l'affirmation peut prêter à des malentendus, que Foucault cherche à lever d'emblée. Ainsi, précise-t-il, dire que le pouvoir est partout ne veut pas dire que l'un des pôles de la relation incarne ou exerce immanquablement un pouvoir sur l'autre – comme si le pouvoir était un objet que l'on pouvait posséder. Mais il ne serait pas plus juste de dire que les deux pôles incarnent ou exercent un pouvoir l'un sur l'autre, chacun à leur tour ou simultanément – ce qui reviendrait encore à faire du pouvoir un objet, cette fois partagé entre plusieurs plutôt que monopole d'un seul. En fait, pour comprendre le sens de la formule « le pouvoir est partout », on doit éviter de supposer qu'existent les relations sociales d'un côté et le pouvoir de l'autre, qui viendrait se surimposer à elles, dans un deuxième temps en quelque sorte ; ce qu'il conviendrait plutôt de saisir, c'est que toute relation est l'occasion d'une manifestation du pouvoir ou, mieux dit, que toute relation est d'emblée relation entre des pouvoirs. Encore, indique Foucault, que le « pouvoir » ne soit en réalité qu'un « nom », que l'on donne aux « stratégies<sup>84</sup> » qu'élaborent ce qu'il désigne comme des « forces », qui n'ont de consistance que celle qu'elles acquièrent dans la « guerre » qu'elles mènent les unes avec les autres<sup>85</sup>. En ce sens, le motif de l'omniprésence du pouvoir renvoie en fait à la « multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, et sont constitutifs de leur organisation<sup>86</sup> » ; or, comme ces « domaines » où se déploient les « rapports de force » (ou de pouvoir) sont tous les domaines qui participent de l'existence d'une « société donnée » (« processus économiques, rapports de connaissance, relations sexuelles<sup>87</sup> »), Foucault s'estime autorisé à conclure : le motif de l'ubiquité du pouvoir veut dire que ce que l'on nomme société n'est rien d'autre qu'un « champ de rapports de force<sup>88</sup> ».

Apparemment, c'est donc à une sorte de physique sociale qu'on a ici affaire ; une physique, selon Gilles Deleuze, qui est aussi une ontologie, de telle sorte qu'il conviendrait de parler d'un monisme fondé sur l'« être-pouvoir » à propos de Foucault : il n'y aurait rien d'autre à découvrir dans le réel que le pouvoir ou, ce qui revient au

---

83. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. 1 : La volonté de savoir*, op. cit., p. 122.

84. *Ibid.*, p. 123 : « Il faut sans doute être nominaliste » : le pouvoir « est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée ».

85. *Idem.*

86. *Ibid.*, p. 122.

87. *Ibid.*, p. 123.

88. *Ibid.*, p. 128. En somme, les relations de pouvoir deviennent chez Foucault « le tissu même de la réalité sociale », résume excellemment Philip Kneep (*Qui perd gagne. Essai sur Sartre*, Québec, PUL, 1993, p. 130). C'est ce que Stéphane Vibert désigne comme « socio-anthropologie potestative » : tout le social est réduit au pouvoir (« Le bain acide des relations de pouvoir. Critique de la socio-anthropologie potestative », *Revue du MAUSS*, n° 47, 2016, p. 287-303).

même comme on l'a dit, que la force<sup>89</sup>. Le « rien d'autre » devant être entendu *stricto sensu* : il n'y a rien, ni « en amont », ni « derrière », ni « avant » la force, qui agirait à titre de fondement et ainsi qui l'« expliquerait<sup>90</sup> ». Autoréférentielle, la force ne peut dès lors n'être en rapport qu'avec elle-même : « la force se rapporte à la force », de telle sorte que tout ce qui est, tout l'être, peut être ramené à un rapport entre forces, un « rapport de force<sup>91</sup> ».

Or si la force est bien ce qui est à la fois premier et dernier, au sens où rien ne la précède et où tout ce qui est, procède d'elle, cela signifie que par définition rien ne la met en forme avant qu'elle ne se manifeste, que rien ne l'« informe » avant qu'elle ne se montre ; dit autrement, la force est essentiellement « non formable » et « non formé[e] », en bref, « informe », comme y insiste, à juste titre, Deleuze dans son commentaire de Foucault<sup>92</sup>. Pour faire le lien avec les considérations qui précèdent, il conviendrait dès lors de dire qu'il n'y a pas de « dedans » (une forme préalable, un concept, un langage) au sein duquel logerait la force ; et s'il n'y a plus de « dedans », il n'y a plus de « dehors » non plus : il n'y a, pour répéter la formule de Deleuze, qu'un seul « être-pouvoir » (ou « être-force »), informe ou indifférencié, partout univoquement le même, tissant toute la trame de ce qui est, de part en part, sans reste<sup>93</sup>.

Ce qui ne veut pas dire pour autant, comme on pourrait spontanément le croire, que tout soit chaos ; car justement parce qu'elle est informe, la force se prête à toutes les formes (Dionysos est inséparable d'Apollon, si on veut parler la langue de Nietzsche<sup>94</sup>). Les formes, en fait, pullulent, œuvres d'art ou société, à titre de « composé[s] de

---

89. Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 120.

90. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. 1 : La volonté de savoir*, op. cit., p. 125.

91. Gilles Deleuze, *Foucault*, op. cit., p. 120.

Mais comment sait-on qu'il n'y a rien d'autre dans le réel que la force ? Comment sait-on que tout ce que la tradition de philosophie politique depuis Platon a tenté de distinguer – la force, la puissance, l'autorité, la domination, le pouvoir sous ses différentes formes, par exemple le pouvoir d'instituer ou le pouvoir d'agir en commun, etc. (ce que Hannah Arendt, par exemple, a passé une partie de sa vie à tenter de conceptualiser, ainsi dans *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958) – se ramène au motif unique (et univoque) de la force ? Il ne semble pas y avoir de réponse claire à cette question chez Foucault (et pas plus chez Deleuze, peut-être le plus perspicace commentateur de la théorie foucauldienne du pouvoir). Il semble en fait que la seule chose à dire serait : il y a de la force, c'est un fait, un pur et simple fait. On ne voit guère, en ce sens, en quoi on aurait affaire ici à autre chose qu'un empirisme assez plat, qui se contente d'enregistrer que le réel tel qu'il se manifeste à nous est tissé de rapports entre des forces ou des puissances factuelles, empiriques, sur lesquelles les individus et les sociétés n'exercent pas ou n'exercent que peu de prise.

92. Gilles Deleuze, *Foucault*, op. cit., p. 120.

93. Si on peut persister à parler, comme le fait Deleuze, de la force comme d'un « dehors », ce n'est plus au sens, précise-t-il, d'une « extériorité » à un « dedans » englobant, mais simplement au sens où la force est posée comme première et sans rien qui la fonde ou l'explique ; en d'autres mots, la force est simplement « donnée » (*Ibid.*, p. 77-99).

94. Friedrich Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, trad. de Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, Paris, Gallimard, 1977 [1872], chap. 8, p. 60 en particulier. Il n'est pas difficile de reconnaître ici également des éléments de la philosophie fondée sur l'atomisme, selon laquelle c'est la « déviation » (*clinamen*) des atomes qui engendre les formes (Épicure, Lucrèce).



rappports de force » ; c'est même là, selon Deleuze, le « principe général de Foucault<sup>95</sup> ». On le voit au mieux dans le cas de l'art du dessin, par exemple, qui en arrive à générer des formes en tant qu'il se ramène, écrit audacieusement Foucault, à un « affrontement de deux races ennemies », à une « joute [...] La ligne est donnée une fois pour toutes et par avance. Elle s'intègre aux contraintes premières – le papier, son format, ses bords, sa consistance, son grain. Elle constitue le donné. C'est elle qui est le hasard-fatalité par rapport à ce qui va se dérouler par la suite : l'imprévisible bataille du dessin<sup>96</sup>. » Un seul attribut est en fait exigé de la force pour qu'elle puisse se prêter à des combinaisons ou à des compositions multiples (infinies en fait) et ainsi générer des formes : paradoxalement, cet attribut est l'absence d'attribut, au sens où la force doit impérativement être sans contenu propre, *a priori* désubstantialisée, condition *sine qua non* de sa plasticité sans limite.

On peut se demander dès lors si Foucault a avancé sur la voie qu'il tente de tracer et de suivre afin d'aller au-delà de ce qu'on a identifié jusqu'à maintenant comme la dimension aporétique de son travail. Car de nouveau, il semble qu'on soit placé devant le dilemme qu'on a précédemment décrit : ou bien le penseur demeure silencieux devant le spectacle de forces qui entrent en rapport entre elles, et qui, parce qu'elles sont toutes désubstantialisées ou informes, ont par définition toutes également la même valeur : car les distinguer et les hiérarchiser en fonction d'une valeur qui leur serait propre reviendrait à leur associer *a priori* une forme, logée « en amont », « derrière » ou « avant » elles. Ou bien, au contraire, le penseur est amené à trancher entre elles, en ce sens que même s'il les pose toutes au même niveau en ce qu'elles sont toutes également désubstantialisées et qu'ainsi aucune n'a d'emblée de valeur « positive » ou « négative », il en vient bel et bien, quand bien même ce serait *a posteriori*, à les hiérarchiser, ce qui veut dire à en poser qui sont davantage « belles » que d'autres (dans le cas du dessin par exemple), voire davantage « justes » ou « bonnes » (parce qu'elles sont logées du côté de la « résistance » à des forces qui au contraire dominant, soumettent, contrôlent, contraignent, etc.)<sup>97</sup>. Or, si ce n'est pas la guerre qui est la continuation de la politique par d'autres moyens, comme le croyait Clausewitz, mais plutôt l'inverse, si c'est la politique qui est la continuation de la guerre par d'autres moyens ou, même, plus précisément, si la politique n'est rien qu'une guerre sans fin de telle sorte qu'il ne conviendrait même pas de mettre politique et guerre en rapport, ce qui suppose qu'on pourrait

---

95. Gilles Deleuze, *Foucault, op. cit.*, p. 131.

96. Michel Foucault, « (Sur D[ico] Byzantios) » [1974], dans *Dits et écrits 1954-1988. II : 1970-1975, op. cit.*, p. 519.

97. Ainsi pour Deleuze, Foucault ne peut pas, en dernière instance, éviter d'associer l'ontologie moniste de la force qu'il élabore à une forme ou une autre de vitalisme : ou bien les forces sont du côté de l'affirmation vitale (forces ou puissances actives, disait Nietzsche), ou bien elles sont du côté de la négation de la vie (forces ou puissances réactives, disait le même) (Gilles Deleuze, *Foucault, op. cit.*, p. 138-141 en particulier).

les dissocier<sup>98</sup>, comment le penseur pourrait-il donc rester à l'écart ? Si la société n'est rien d'autre qu'un champ de forces, comment pourrait-il ne pas s'y situer ? C'est ce qu'affirme d'ailleurs Foucault quand il énonce que le discours du penseur (le sien) n'est, à titre de « fiction », rien d'autre que l'énoncé d'une série d'« hypothèses » susceptibles de produire tel ou tel effet dans le champ de forces qu'est la société. Or, à moins de poser que le penseur dit n'importe quoi – et Foucault insiste sur le fait que la « fiction » n'est justement pas n'importe quoi –, le « discours stratégique » qu'il tient prend forcément position dans la guerre en cours<sup>99</sup>. Dit autrement, le penseur adopte forcément une posture normative, que par ailleurs non seulement il refuse d'assumer et de réfléchir – mais dont il fait tout pour récuser le bien-fondé en supposant un univers tout entier tissé par des forces désubstantialisées, sans aucun contenu *a priori*, ni positives, ni négatives, parfaitement « neutres<sup>100</sup> ». La théorie du pouvoir ne dépasse donc pas, contrairement à ce que laisse supposer l'image de forces informes et par là désubstantialisées, les apories de la « pensée du dehors » : on est toujours, au final, ou bien du côté du pouvoir normalisateur et institutionnel, ou bien du côté de la « résistance » à ce pouvoir, dont on cesse dès lors, sitôt qu'on la nomme et qu'on la conceptualise, de faire un négatif pur.

## De la théorie du pouvoir au néolibéralisme

« Pensée du dehors » ou pas, il semble donc que Foucault ne parvienne pas à sortir des apories inhérentes à la logique non ou antidialectique qu'il a embrassée sans réserve dès *l'Histoire de la folie*<sup>101</sup>. Est-ce cette situation qui est susceptible de rendre compte de la séduction opérée sur le penseur par les théories libérales et néolibérales dans le cours de 1979 du Collège de France<sup>102</sup> ?

---

98. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. 1 : La volonté de savoir*, op. cit., p. 123.

99. « Je pratique une sorte de fiction historique. D'une certaine manière, je sais très bien que ce que je dis n'est pas vrai. Un historien pourrait très bien dire de ce que j'ai écrit : "Ce n'est pas la vérité." Pour dire les choses autrement : j'ai beaucoup écrit sur la folie, au début des années 1960, j'ai fait une histoire de la naissance de la psychiatrie. 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. *J'essaie de provoquer une interférence entre notre réalité et ce que nous savons de notre histoire passée. Si je réussis, cette interférence produira de réels effets sur notre histoire présente* » (Michel Foucault, « Foucault étudie la raison d'État » [1980], dans *Dits et écrits 1954-1988. IV : 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994, p. 40 – mes italiques ; voir aussi les propos de Foucault rapportés par Claude Mauriac, *Le temps immobile. 9 : Mauriac et fils*, op. cit., p. 331).

100. Sur l'importance du « neutre » dans toute pensée qui se rattache à la « déconstruction » (qu'il faut entendre ici, au-delà de Derrida, au sens large du terme, c'est-à-dire comme projet de destitution de toutes les institutions héritées et des normativités sur lesquelles elles s'appuient et qu'elles nourrissent), voir Baptiste Rappin, *Abécédaire de la déconstruction*, Nice, Ovidia, 2021, p. 65-67, 128-129, 152-153.

101. Ce qui n'est pas sans donner au lecteur à ce stade la désagréable impression de tourner en rond.

102. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, op. cit.

Ce cours s’amorce par une analyse du libéralisme – non pas celui, « raisonneur » pourrait-on dire, qui suppose que des êtres de raison en viennent à se lier par un « contrat social » qui leur permettrait de sortir de l’état de guerre correspondant à l’état de nature (où, comme le veut la formule fameuse de Hobbes dans le *Léviathan*, la vie est « solitaire, besogneuse, pénible, quasi animale et brève »), mais plutôt celui qu’on peut associer à la tradition utilitariste, qui résonne avec le nom de Bentham, en particulier<sup>103</sup>.

Que trouve-t-on disposé au cœur de ce libéralisme selon Foucault ? Il serait certes faux de dire qu’il se déploie en s’écartant de toute idée de « partage fondateur » et normatif ; mais ce libéralisme présente ce partage sur un mode tout différent de ce qui fait le cœur de la culture de l’Occident moderne telle que Foucault l’avait présentée dans ses travaux jusque-là. Pour le saisir, il faut faire intervenir d’abord un nouveau concept – par ailleurs peu explicité dans le cours de 1979 (Foucault le remarque d’ailleurs lui-même à la fin) : celui de « biopolitique ». En gros, celle-ci désigne un ensemble de politiques dont l’objet n’est pas, contrairement à ce que la tradition libérale contractualiste suppose, l’individu porteur de droits – mais bien plutôt cet ensemble qu’est la « population », dont il s’agit au minimum de préserver et au mieux d’augmenter (dans un contexte de concurrence entre États et sociétés) la puissance vitale, ce qui veut dire, entre autres, la prospérité et, par extension, la bonne santé, entendue au sens large du terme<sup>104</sup>. Or il apparaît aux auteurs libéraux que discute Foucault dans son cours que la bonne manière d’atteindre ces objectifs ne suppose pas une extension sans limite des pouvoirs du souverain ; au contraire, il conviendrait de laisser des domaines entiers de l’espace social s’organiser par eux-mêmes, de manière à ce qu’ils œuvrent à la prospérité générale. Dit autrement, et cela est crucial pour toute la suite du raisonnement de Foucault : on ne doit pas (ou on ne doit plus) gouverner (et par extension organiser toutes les institutions qui donnent son sens à la vie sociale) en fonction de partages normatifs tels

---

103. Alors que le libéralisme hobbesien (ou lockien) fait sortir de l’état naturel de guerre, Foucault considère plutôt, comme je l’ai précédemment relevé, que la guerre est l’état social même. C’est le sens du thème que reprend Foucault de la « lutte des races », emprunté à Henri de Boulainvilliers (Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France*, 1976, Paris, Gallimard/Seuil, 1997, p. 127-148 en particulier), qui fait des rapports conflictuels entre « conquérants » et « conquis » le socle des sociétés modernes, à rebours du contractualisme. Cette lutte est en résonance avec la thèse déjà mentionnée et qui clôt *Les mots et les choses* (*op. cit.*, p. 398), sur la fin annoncée du référent « humanité » : il n’existe pas de « genre humain », « un » et « universel », selon Foucault, mais une lutte sans fin et sans issue entre groupes ennemis (Michel Foucault, « Faire vivre et laisser mourir : la naissance du racisme », *Les Temps modernes*, no 535, 1991, p. 37-61). C’est un écho de cette thèse qui se fait maintenant entendre sous une forme plus ou moins vulgarisée dans les diverses variétés de l’« antiracisme » et du « décolonialisme » (dont la « théorie critique des races » n’a que peu voire rien à voir avec la « théorie critique » héritée de Hegel et de Marx, comme on le dit souvent, mais tout avec la filiation à laquelle se rattache Foucault).

104. À ma connaissance, la notion est définie d’abord dans le cours de 1976 : Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France, 1975-1976*, *op. cit.*, p. 216-219.

que « raisonnable/déraisonnable », « bon/mauvais », « juste/injuste », etc., mais en fonction d'un partage qu'on peut énoncer comme « juste assez/en excès » ou « juste assez/trop ». Gouverner une population, ce n'est pas gouverner en faisant référence à la raison, à la justice ou au bien, etc. – c'est gouverner « juste assez », en évitant de gouverner « trop » ou « en excès »<sup>105</sup>.

Ce partage, quasi quantitativement énoncé, le « juste assez/en excès » ou le « juste assez/trop », est selon Foucault repris, généralisé et par là transformé par le néolibéralisme – en particulier par la théorie du « capital humain » de Gary Becker. Apparemment, Foucault estime que celle-ci lui donne des moyens de dépasser les apories dans lesquelles il semblait empêtré depuis l'*Histoire de la folie*.

Dans la théorie du capital humain telle que comprise et exposée par Foucault, il n'y a présument plus du tout de « dedans » et de « dehors », d'inclus et d'exclu, de Même et d'Autre, de positivité et de négativité, avec tous les problèmes ou les apories que cela posait. Plus encore, il n'est même plus question d'un clivage entre pouvoir normalisateur d'un côté et « résistance » à ce pouvoir de l'autre. Il n'y a, du moins au départ, et c'est ce qu'indique au mieux selon Foucault la façon de comprendre à la fois le crime et la sanction pénale qu'on peut tirer de Becker<sup>106</sup>, que des « individus » qui ont ceci en commun qu'ils vivent en prenant des risques – le risque de sanction pénale étant compris comme un risque exactement semblable à tout autre (tomber quand on grimpe à une échelle ou se planter quand on fait une présentation dans un colloque universitaire). Prendre un risque veut dire – et ceci sans aucune considération pour le type d'activité dont il est question, qui peut être légale ou illégale, morale ou immorale, cela n'importe simplement plus ici, toutes les activités étant normativement neutres – s'engager dans une activité dont on compte tirer un bénéfice qui soit supérieur au coût qu'elle entraîne – le coût pouvant être de se trouver, dans certains cas, jeté en prison pour une période de temps plus ou moins longue<sup>107</sup>. Tous les partages normatifs usuels sont donc ici par définition court-circuités, c'est la première chose à relever (et la première bonne nouvelle du point de vue de Foucault) : d'un individu qui, par exemple, serait sanctionné par un tribunal, il conviendrait simplement de dire qu'il a mal calculé les risques ou mal évalué les coûts de l'illégalisme dans lequel il s'est engagé ; d'un autre qui se serait engagé soit dans la même activité illégale et qui s'en serait tiré (avec donc des bénéfices surpassant les coûts) ou d'un autre qui se serait engagé dans une activité apparentée mais modulée avec davantage de finesse ou de ruse (mais qui n'aurait pas été plus légale ou morale pour autant), on dirait simplement qu'ils sont meilleurs en calcul que le premier. Ou, dit autrement et pour faire le lien avec ce qui précède, celui qui s'en tire en a fait « juste assez » pour ne pas se faire prendre et tirer un bénéfice de son

---

105. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 96.

106. *Ibid.*, p. 225.

107. *Ibid.*, p. 258.

activité – insistons-y : peu importe laquelle ; cependant que l'autre en a simplement « trop » fait, a commis des « excès », de telle sorte que les coûts ont dépassé, au final, les bénéfices. À moins de se situer sur le terrain des partages normatifs usuels, dont on propose précisément ici de sortir, il n'y a dans cette perspective « aucune différence entre une infraction au code de la route et un meurtre prémédité<sup>108</sup> » ; dans les deux cas, il s'agit d'activités à risque, qui ne pourraient, éventuellement, être l'objet de sanctions privées de toute référence à quelque partage normatif « traditionnel » (ou « moral ») que ce soit<sup>109</sup>.

Certes, comme je l'ai relevé au départ, on n'est pas complètement sorti ici des partages normatifs : les conduites sont arrimées à une mesure, à une norme, le « juste assez/ trop » ou le « juste assez/en excès ». Bien vivre ou bien se conduire, c'est apprendre non seulement à calculer comme il faut les risques, à évaluer les coûts et les bénéfices, mais également, évidemment, c'est apprendre que bien se conduire revient précisément à cela : se considérer comme un « entrepreneur de [soi]-même », ce que Foucault désigne comme la généralisation, jusqu'à l'individu, de la « forme entreprise<sup>110</sup> », qui cherche à faire fructifier les ressources dont elle dispose en prenant des risques mais de façon à maximiser les bénéfices et à minimiser les coûts, et bien sûr

---

108. *Idem*. Tout à fait logiquement, Foucault répugne donc expressément à distinguer le viol du fait de « mettre son poing dans la figure de quelqu'un ». D'où ce dialogue avec deux féministes : « M. Foucault : Votre réponse à toutes deux, Marie-Odile aussi bien que Martine, a été très nette, quand j'ai dit : on peut le [viol] considérer comme une violence, éventuellement plus grave, mais de même type que celle de mettre le poing dans la figure de quelqu'un. Votre réponse a été immédiatement : non, c'est tout autre chose. Ce n'est pas simplement un coup de poing, en plus grave. — M. Zecca : Ah, non ! — M. Foucault : Alors, cela pose des problèmes. Car on en arrive à dire ceci : la sexualité a, dans le corps, une place prépondérante, le sexe, ce n'est pas une main, ce n'est pas les cheveux, ce n'est pas le nez. Il faut donc la protéger, l'entourer, en tout cas l'investir d'une législation qui ne sera pas celle qui vaut pour le reste du corps. — M. Zecca : Je pensais plus spécifiquement au cas des enfants. Mais sur les enfants, précisément, ce n'est plus un acte sexuel, je crois : c'est vraiment une violence physique. — D. Cooper : Le viol est non orgasmique. C'est une sorte de masturbation rapide dans le corps d'un autre. Ce n'est pas sexuel. C'est de la blessure. — M. Zecca : C'est ce que je voulais dire : ça n'est plus la sexualité, on entre dans un autre champ, celui de la violence physique. — M. Foucault : *Mais alors, on en revient à ce que je disais ? Ce n'est pas de la sexualité qu'il s'agit, on punira la violence physique, sans faire intervenir le fait que c'est la sexualité qui est en cause. Je m'excuse d'y insister. Votre première réaction au contraire était de dire : c'est tout à fait différent, ce n'est pas le poing dans la figure.* » Conséquemment, dans ce qui suit, Foucault définira le viol d'une formule qu'on pourrait estimer quelque peu bizarre de prime abord mais qui prend tout son sens si on le ramène à une agression physique assimilable à toute autre : le viol est simplement un « refus physique d'accès » (Michel Foucault, « Enfermement, psychiatrie, prison. Entretien avec D[avid] Cooper, J[ean]-P[ierre] Faye, M[arie]-O[dile] Faye, M[artine] Zecca » [1977], dans *Dits et écrits 1954-1988. III : 1976-1979, op. cit.*, p. 352-353, 355 – mes italiques ; voir sur le contexte de la discussion : David Macey, *The Lives of Michel Foucault*, New York, Vintage, 1995, p. 374-375).

109. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique, op. cit.*, p. 256, 265. Il n'est dès lors plus question de « réhabiliter » les condamnés à la prison, ce qui revient à leur apprendre (ou réapprendre) à vivre selon les critères normatifs qui règlent la vie sociale. Punir n'est pas un « signe », dit Foucault, mais plutôt un « signal » (je reviens sur cette distinction plus loin) : au condamné, on indique, par la sanction, qu'il convient de mieux calculer quand il s'engagera à l'avenir dans une activité, peu importe laquelle.

110. *Ibid.*, p. 152, 154, 232, 236.

à éviter les pertes. D'où l'importance, relevée par Foucault, que le néolibéralisme accorde à la question de l'éducation, les penseurs néolibéraux ayant parfaitement compris qu'un mode de vie<sup>111</sup> fondé sur la « concurrence » d'individus qui calculent<sup>112</sup> n'a rien de « naturel » et ne peut donc être instauré qu'artificiellement, ce qui revient à dire par des mécanismes normatifs et disciplinaires.

Cela dit, si on ne sort pas de la normativité et de l'idée qu'il convient de prendre la mesure des conduites (et donc si on ne sort pas de la discipline, comme on vient de le dire), il faut se pencher sur le type de normativité et de mesure auxquelles on a ici affaire. Foucault y insiste : absolument aucune conduite n'est exclue d'emblée par la norme promue par le néolibéralisme. Rien n'est condamnable, immoral par exemple, en soi ; et si est maintenu le partage entre le légal et l'illégal, ce que Foucault désigne comme les « illégalismes » deviennent, dans l'optique néolibérale, à la portée de tout le monde, si l'on peut dire, à condition de bien s'y prendre, c'est-à-dire, au final, de bien calculer les risques et d'agir en évitant les « excès ». Aussi Foucault y insiste-t-il : dans ce contexte, ce qu'il désigne comme les « expérimentations », les « pratiques minoritaires », tout ce qui se situe « en marge » de la morale ou de la loi (on peut penser ici au rapport aux drogues, à des pratiques sexuelles minoritaires ou considérées tabous, par exemple) trouve dans le néolibéralisme des possibilités d'expression nouvelles, inédites ; le néolibéralisme, précise Foucault, permet l'« optimisation des systèmes de différences<sup>113</sup> », ce pourquoi il serait « faux

111. Le néolibéralisme ne se réduit en aucune façon pour Foucault simplement à un ensemble de politiques publiques, fondées sur la « déréglementation », la « flexibilité du marché du travail », etc., mais engage au contraire toutes les dimensions de la vie humaine, individuelle comme collective (*Ibid.*, p. 224, 247).

112. C'est en effet la concurrence qui se situe au cœur des dispositifs néolibéraux, non le marché (*Ibid.*, p. 125, 137, 144).

113. *Ibid.*, p. 265. D'où les propos de Foucault à propos de la pédophilie : « — D. Cooper : Dans le cas de Roman Polanski aux États-Unis, où il était question de sexualité orale, anale et vaginale avec une fille de treize ans, la fille ne semblait pas traumatisée, elle a téléphoné à une amie pour discuter de tout cela, mais la sœur a écouté derrière la porte, et tout ce procès contre Polanski s'est mis en route. Là il n'y a pas de blessure, le "traumatisme" vient des "formations sociales idéales" sociales. La fille semble avoir joui de ses expériences. — M. Foucault : Elle paraît avoir été consentante. Et cela me mène à la seconde question que je voulais vous poser. Le viol peut tout de même se cerner assez facilement, non seulement comme non-consentement, mais comme refus physique d'accès. En revanche, tout le problème posé, aussi bien pour les garçons que pour les filles – car le viol pour les garçons, cela n'existe pas, légalement –, c'est le problème de l'enfant que l'on séduit. Ou qui commence à vous séduire. Est-ce qu'il est possible de proposer au législateur de dire : un enfant consentant, un enfant qui ne refuse pas, on peut avoir avec lui n'importe quelle forme de rapport, cela ne relève aucunement de la loi ? [...] Le problème des enfants, voilà la question. Il y a des enfants qui à dix ans se jettent sur un adulte – alors ? Il y a des enfants qui consentent, ravis. [...] Je serais tenté de dire : du moment que l'enfant ne refuse pas, il n'y a aucune raison de sanctionner qui que ce soit. [...] En outre, il y a le cas de l'adulte qui a, par rapport à l'enfant, une relation d'autorité. Soit comme parent, soit comme tuteur, soit comme professeur, comme médecin. Là encore, on serait tenté de dire : ce n'est pas vrai qu'on peut obtenir d'un enfant ce qu'il ne veut pas réellement, par l'effet d'autorité. Et pourtant, il y a le problème important des parents, du beau-père surtout, qui est fréquent » (Michel Foucault, « Enfermement, psychiatrie, prison. Entretien avec D. Cooper, J.-P. Faye, M.-O. Faye, M. Zecca », *op. cit.*, p. 355-356 ; David Macey, *The lives of Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 375-376).

et dangereux » de s'en tenir à une dénonciation de ses effets, par exemple quand on considère les choses du point de vue des inégalités économiques ou sociales<sup>114</sup>. Pour le dire dans les termes utilisés au départ de cet article : il n'y a plus, en soi, de « dehors » dans la normativité néolibérale, plus d'Autre, plus rien ni personne n'est exclu d'emblée ; tout peut être inclus, tout peut se loger dans un espace où la seule règle de conduite tient dans le calcul. Et pour faire le lien avec la théorie du pouvoir ou des forces : il n'y a plus dans cet univers que des forces, en guerre ou en concurrence les unes avec les autres, mais dont aucune n'est évaluée normativement – sinon en ceci qu'on jugera que les unes calculent mieux ou sont plus habiles que les autres ; toutes les forces sont disposées au même niveau, elles sont toutes également désubstantialisées, au sens où on ne se préoccupe en rien des activités dans lesquelles elles choisissent de s'engager, ce qui revient à en faire des sortes de « contenants » qui peuvent être « remplis » par n'importe quel « contenu », du fait que les actes ne sont plus jugés bons ou mauvais, justes ou injustes, admirables ou méprisables, raisonnables ou déraisonnables, etc.<sup>115</sup>. À moins, évidemment, qu'autrui et les tiers ne soient restés les deux pieds dans l'ancien monde et ne jugent que les « expérimentateurs » ou les « marginaux » sont allés « trop loin », ce qui peut appeler des sanctions – et ce qui peut surtout indiquer que l'affaire ne peut prendre tout son sens que si la norme nouvelle est généralisée ou, à tout le moins, intériorisée par le plus grand nombre (autrement dit, si la norme néolibérale devient hégémonique)<sup>116</sup>.

Foucault synthétise tout ceci dans une formule : le néolibéralisme repose essentiellement sur des « technologies environnementales », c'est-à-dire sur des émissions de « signaux » qui puissent être immédiatement captés et compris sans ambiguïté par n'importe quel individu-entrepreneur de sa personne<sup>117</sup>. Un « signal » se définit

---

114. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 237.

115. Pour que la société réduite à un champ de forces ait un sens (qu'elle ne vire pas simplement au chaos), il faut seulement que les forces en présence calculent (c'est un des sens de la « stratégie ») – ce qu'indiquait Foucault dans son texte sur le dessin, déjà cité : « Aucune loi, aucune consigne ne disent au dessinateur : ici et maintenant tu dois t'arrêter, pas un trait de plus. Il est toujours libre de continuer ; mais il y a toujours risque – et il y avait risque dès le début – que le trait soit de trop, qu'il fasse tout basculer et qu'il annule le dessin. Chaque coup porte avec lui le péril d'être négatif, parce qu'il serait en excès ; mais, après chaque trait, il y a encore le danger de s'arrêter trop tôt, de laisser un vide, d'avoir établi une barre arbitraire, d'avoir posé une limite à ce qui ne doit pas en avoir. Aucun excès, mais jamais de limite, tel est le risque » (Michel Foucault, « (Sur D. Byzantios) », *op. cit.*, p. 520).

116. Si vous organisez une messe noire et une orgie sexuelle dans votre cour arrière un soir d'été, ce qui est une manière comme une autre d'« optimiser le système des différences », et que vos voisins sont demeurés attachés à la normativité propre à l'ancien monde où il y a du bien/mauvais, juste/injuste, etc., ils risquent fort de vous dénoncer aux autorités. Mais si vos voisins sont comme vous convaincus de ce que le seul partage normatif acceptable résonne avec une logique du « juste assez/en excès », ils pourraient faire un calcul coûts/bénéfices, par exemple en prenant en compte la campagne de lynchage et de harcèlement que les satanistes pourraient monter contre eux sur les « réseaux sociaux », et choisir en conséquence, étant donné les risques, de vous laisser poursuivre vos illégalismes en toute tranquillité (si l'on peut dire).

117. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 264, 266.

expressément par opposition à un « signe » : alors que l'univers des signes résonne avec le motif de la transmission, puisqu'il convient d'indiquer à chacun ce que tel ou tel signe, inscrit dans une tradition culturelle, peut vouloir dire, alors, dit autrement, que les signes relèvent d'un monde réglé par une institution culturelle, symbolique et normative, un « signal » court-circuite toute cette logique, au sens où il doit être à la fois univoque et immédiatement accessible sans qu'il soit nécessaire de se référer à un héritage culturel particulier : il faut simplement qu'à chacun soit rappelé instamment qu'il importe de calculer parce que toute conduite, peu importe laquelle, comporte le risque de sanctions. Un signal, autrement dit, indique seulement (c'est moi qui parle ici, non Foucault) : « Faites ce que vous voulez, rien n'est moral ou immoral en soi, vous pouvez même vous risquer dans les illégalismes, mais attention, pas d'« excès », n'allez pas « trop » loin, calculez bien, car toute activité est à risque et suppose ainsi la possibilité de sanctions, pénales ou autres. » En somme, la normativité nouvelle, néolibérale, est désarrimée de tout bagage culturel ou civilisationnel susceptible de censurer voire d'exclure des conduites<sup>118</sup>.

Redisons-le : ce n'est pas que désormais tout soit possible – mais des conduites jusque-là tenues pour immorales ou jugées être des illégalismes sont désormais réalisables, du moins à certaines conditions (c'est bien ce qui fait conclure à un Geoffroy de Lagasnerie, par exemple, que le néolibéralisme a indéniablement, pour Foucault et pour un foucauldien comme lui, des aspects « émancipateurs »)<sup>119</sup>. Dans une telle optique les sujets sont libres de « sculpter » leur Soi sans faire référence à quelque norme communément acceptée que ce soit, à condition d'estimer (il ne faut pas cesser d'y insister) correctement les risques qu'ils prennent ce faisant.

Une vie menée en fonction de la sculpture ou l'« esthétique de soi » entendue en ce sens n'a par ailleurs pas été inventée par le néolibéralisme et a en fait selon Foucault de lointains antécédents, là où on les attendrait peut-être le moins. Ainsi, dans *L'usage des plaisirs*, Foucault découvre chez les penseurs grecs une manière de se conduire qui tout en les constituant en « substance éthique », les dispose à distance, voire à part de ce qu'il désigne comme le « code moral » (législation ou mœurs), qui est simplement ce qui règle la vie du grand nombre dans la Cité<sup>120</sup>. Cette disposition suscite selon Foucault une réflexion sur un « art de vivre » ou une « esthétique de l'existence » qui tout en supposant qu'il existe des « limites » fixées par

---

118. Les « réseaux sociaux », dont Foucault ignorait évidemment l'existence, paraissent une « technologie environnementale » idéale suivant la définition qu'il en donne : sans faire référence à quelque normativité commune et partagée que ce soit, ils incitent immédiatement chacun à y penser à deux fois avant d'intervenir dans l'espace public ou intellectuel en lui faisant envisager (calculer) les coûts exorbitants qu'une remarque même apparemment banale peut entraîner.

119. Geoffroy de Lagasnerie, *La dernière leçon de Michel Foucault. Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*, Paris, Fayard, 2012.

120. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. 2 : L'usage des plaisirs, op. cit.*, p. 35-39.



la « nature » et qu'on ne saurait outrepasser sans mal<sup>121</sup>, exige des individus qu'ils adoptent une « diète » (au sens d'un régime de vie) en fonction de circonstances chaque fois singulières et qui appelle donc un « calcul stratégique » susceptible de discerner le « plus » et le « moins », afin d'éviter tout à la fois les « excès » et le manque<sup>122</sup>. Cette « problématisation » de l'existence par définition toujours à risque « en termes de quantité et de circonstances<sup>123</sup> » est explicitement opposée par Foucault non seulement au code moral qui règle la vie du quidam dans la Cité<sup>124</sup> mais également, plus tard, à la lourde et contraignante normativité propre à la « pastorale chrétienne », et dont l'Occident moderne a été l'héritier, qui oppose non le « plus » au « moins » mais plutôt le « permis » à l'« interdit<sup>125</sup> ».

On le constate, entre la théorie du pouvoir, fondée sur le motif de forces désubstantialisées ou informes, le cours sur le néolibéralisme, qui dispose en son centre le refus de distinguer les conduites sur la base de critères normatifs autres que « juste assez/en excès » (ou « juste assez/trop »), et l'apologie de la « substance éthique » présumée définir les conduites les plus admirables de la Grèce ancienne par-delà le « code moral » auquel la majorité des citoyens se soumettaient, la résonance est immédiate.

## Le post-gauchisme : la « Deuxième gauche »

Sollicité par François Ewald, l'éditeur du cours de 1979 sur le néolibéralisme, Gary Becker, l'un des principaux idéologues néolibéraux, n'hésite pas à marquer son accord fondamental avec Foucault, qui a « bien compris en quoi consistait le capital humain<sup>126</sup> ». Interrogé sur la question du crime et de la punition en particulier, Becker indiquait : « Je ne suis guère en désaccord avec lui. Sa présentation est juste<sup>127</sup>. »

Cela dit, ce serait manquer de nuances et de subtilité que d'affirmer que Foucault s'est purement et simplement converti au néolibéralisme. Le sens de l'interprétation proposée du néolibéralisme par Foucault gagne en fait à être mis en rapport

---

121. *Ibid.*, p. 120.

122. *Ibid.*, p. 132 ; voir aussi p. 118-119.

123. *Ibid.*, p. 130.

124. Que Foucault embrasse par là une perspective explicitement aristocratique, où l'art raffiné de se sculpter soi-même n'est pas à la portée de tout le monde, n'est pas plus relevé ou discuté par les « foucaultphiles » et les « foucaultâtres » que les propositions de Foucault sur le viol et la pédophilie (Jean-Marc Mandosio, *Longévité d'une imposture : Michel Foucault, suivi de Foucaultphiles et foucaultâtres*, Paris, Encyclopédie des nuisances, 2010).

125. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. 2 : L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 132.

126. Gary Becker, François Ewald et Bernard E. Harcourt, « Gary Becker dialogue avec Michel Foucault », *Socio. La nouvelle revue des sciences sociales*, no 3, 2014, p. 276. Il s'agit d'une « conversation » entre ces trois interlocuteurs tenue à l'Université de Chicago le 9 mai 2012.

127. *Ibid.*, p. 277.

avec le contexte immédiat dans lequel il s'inscrit<sup>128</sup>. On peut en effet considérer que Foucault s'engage à la fin des années 1970, par-delà son accointance avec les ex-maoïstes devenus « nouveaux philosophes », dans une opération qui tient en une traduction en langage « post-gauchiste » de la logique qui sous-tend le néolibéralisme : aux institutions normativement orientées, héritage du vieux monde où la « morale » distingue le « bon » et le « mauvais », le « juste » et l'« injuste », etc., le néolibéralisme permettrait en effet de substituer des institutions arrimées à une normativité pour ainsi dire désubstantialisée et par là « ouverte » (ou du moins indifférente) aux « expériences minoritaires », aux « systèmes de différences », et, plus généralement, à l'« expérimentation sociale<sup>129</sup> », présumée créatrice et plurielle, voire à l'entrepreneurship ou à la « propriété de soi », comprise comme « invention » d'une « vie personnelle » par les individus<sup>130</sup>.

Cette traduction ou appropriation des fondamentaux du néolibéralisme en langage acceptable aux ex-gauchistes ne pouvait que trouver un écho favorable dans ce que les historiens désignent comme la « deuxième gauche<sup>131</sup> ». Récusant la tradition dite « social-étatique », incarnée par l'« Union de la gauche<sup>132</sup> » prétendante à l'exercice du pouvoir d'abord à l'occasion des élections législatives de 1978 (perdues par la gauche) et ensuite à l'occasion de l'élection présidentielle de 1981 (gagnée par François Mitterrand<sup>133</sup>), tradition présumée manifester des complaisances

---

128. Ce qui suit s'inspire particulièrement de Michael C. Behrent, « Le libéralisme sans l'humanisme : Michel Foucault et la philosophie du libre marché, 1976-1979 », dans Daniel Zamora (dir.), *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale*, Bruxelles, Aden, 2014, p. 37-85 ; de même que de Mitchell Dean et Daniel Zamora, *Le dernier homme et la fin de la révolution. Foucault après Mai 68*, Montréal, Lux, 2019. Voir également Serge Audier, *Penser le « néolibéralisme ». Le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015, notamment p. 53-55 et 205-212.

129. L'« expérimentation sociale » est au cœur de l'ouvrage de Pierre Rosanvallon et Patrick Viveret, *Pour une nouvelle culture politique*, Paris, Seuil, 1977.

130. Pierre Rosanvallon, *Notre histoire intellectuelle et politique 1968-2018*, Paris, Seuil, 2018, p. 106-108.

131. Hervé Hamon et Patrick Rotman, *La deuxième gauche*, Paris, Seuil, 1984. On associe généralement la deuxième gauche au Parti socialiste unifié (PSU) dont était membre notamment Michel Rocard avant qu'il ne rejoigne le Parti socialiste de François Mitterrand, à la Confédération française démocratique du travail (CFDT) et à sa revue *Faire*, animée principalement par Pierre Rosanvallon. D'abord minoritaire au sein du Parti socialiste, la fraction dite « modernisatrice » de ce parti a repris en grande partie le programme de la « deuxième gauche » après le tournant vers la « rigueur » de 1983 et après la réélection de François Mitterrand à la présidence en 1988 (sur la part prise par cette fraction « modernisatrice » à la légitimation du néolibéralisme en France, voir l'excellent petit ouvrage de Bruno Amable et Stefano Palombarini, *L'illusion du bloc bourgeois. Alliances sociales et avenir du modèle français*, Paris, Raisons d'agir, 2017).

132. Alliance électorale formée par le Parti socialiste, le Parti communiste et le Mouvement des radicaux de gauche.

133. Formellement, l'Union de la gauche avait été dissoute au moment de ces élections au sens où les discussions entre les participants à l'Union n'avaient pu en arriver en 1977 à une « actualisation » du « Programme commun » de gouvernement. En réalité, cependant, c'est bien l'alliance électorale PC-PS-MRG qui a permis l'élection de Mitterrand en 1981, ce qu'a consacré la participation de ministres communistes au gouvernement de 1981 à 1984.

envers le totalitarisme (dont témoignerait l'alliance des socialistes avec le Parti communiste), la « deuxième gauche » opposait une conception proclamée nouvelle de l'« émancipation », logée dans une « société civile » rendue à elle-même parce que apte à s'autoréguler voire à s'« autogérer<sup>134</sup> » en fonction de critères évacuant toute référence à une transformation sociale organisée d'« en haut », c'est-à-dire par l'État. Par-delà les liens formels établis par Foucault avec la CFDT et avec Pierre Rosanvallon<sup>135</sup>, avec son affirmation voulant qu'il n'ait jamais existé dans l'histoire quelque chose comme une « gouvernementalité socialiste<sup>136</sup> », de telle sorte qu'il n'y aurait de choix qu'entre une « gouvernementalité libérale » (consistant, comme on l'a vu, à laisser des secteurs différenciés de la société s'organiser par eux-mêmes) et une autre, étatique, qui refuse de reconnaître l'autonomie de la « société civile » et peut ainsi être considérée comme proto-totalitaire, Foucault non seulement embrassait les thèses de la « deuxième gauche » mais également lui fournissait un argumentaire très puissant en œuvrant à poser une alternative présumée indépassable, reprise par une grande partie des médias (et notamment *Libération*, née d'une initiative de militants maoïstes désormais repentis) : ou bien le libéralisme, ou bien le totalitarisme, ou bien les libertés (libérales), ou bien le Goulag<sup>137</sup>.

## Brève conclusion

Ce qui précède m'amène, en terminant, à réhabiliter sinon la philosophie de Jean-Paul Sartre, du moins un de ses propos les plus percutants (quoique je pratique ici un détournement au moins partiel de son sens) : interrogé en 1966 sur Foucault, Sartre disait que sa pensée était « attendue<sup>138</sup> », donc, selon lui, peu originale et peu pertinente. On a souvent par la suite tourné en ridicule cette affirmation (qu'on renvoyait au ressentiment de Sartre, désemparé de se voir détrôné au sommet de l'intelligentsia par, disait-il, un penseur qui substituait des « structures » sans histoire à la *praxis* historique dont il venait de tenter la théorisation dans l'immense *Critique de la raison dialectique*, demeurée à peu près sans écho), d'autant que Sartre précisait que Foucault incarnait le « dernier barrage de la bourgeoisie ». Cela dit et par-delà cette affirmation (qu'on peut tenir pour effectivement insolite), il est difficile de

---

134. Pierre Rosanvallon, *L'âge de l'autogestion*, Paris, Seuil, 1975. Dans cet ouvrage, l'« autogestion » est définie comme l'introduction du droit dans l'entreprise, publique mais aussi privée : droits de gérance, bien sûr, mais aussi droits des syndicats, droits des usagers, droits des citoyens, etc. Entendue en ce sens, l'« autogestion » annonçait ce qu'on allait ensuite appeler la « gouvernance ».

135. Liens que décrit Rosanvallon dans *Notre histoire intellectuelle et politique 1968-2018*, *op. cit.*, p. 99-103.

136. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 93-95.

137. Voir Michael-Scott Christofferson, *Les intellectuels contre la gauche. L'idéologie antitotalitaire en France (1968-1981)*, Marseille, Agone, 2009.

138. Jean-Paul Sartre, « Jean-Paul Sartre répond », *L'Arc*, « Sartre aujourd'hui », n° 30, 1966, p. 87.

dénier toute valeur au propos de Sartre quand on considère à quel point les inflexions de la pensée de Foucault ont semblé « coller » de près à des événements ou à des épisodes historiques et lui ont, chaque fois, assuré une réception donnant à entendre que sa pensée était, effectivement, « attendue ». Rappelons brièvement ces événements et ces épisodes, qui ont été chaque fois l'occasion pour Foucault de réitérer le bien-fondé d'une pensée qu'il a voulue à l'opposé de toute dialectique et fondée sur un « ou bien... ou bien ».

Foucault se situe d'abord en phase avec une critique du colonialisme au moment même où peut être constaté l'échec d'un marxisme sclérosé à fournir des outils susceptibles de l'alimenter : au sujet révolutionnaire « classique » dressé face au capital, l'*Histoire de la folie* permet de substituer en 1961-1962 le motif du sujet « exclu » par la raison et la civilisation occidentales, dont la réception positive est en quelque sorte immédiate et perdure jusqu'à maintenant au point que l'on pourrait évoquer à ce sujet dans les milieux militants associés au monde universitaire en particulier, une véritable *doxa* foucauldienne, ayant statut d'évidence impossible à remettre en question. – Premier legs de Foucault : ou bien le « dedans » de l'Occident, dominateur et exploiteur, ou bien son « dehors »<sup>139</sup>.

Dans l'après-Mai 68, Foucault s'engage dans une surenchère avec les maoïstes de la Gauche prolétarienne en insistant, comme on l'a vu, sur rien de moins que la disparition de la médiation qu'incarnent les tribunaux et par extension la loi afin qu'advienne une authentique « justice populaire » : que faire en effet de l'idée de loi si la politique est « la continuation de la guerre par d'autres moyens », comme il l'affirmera immédiatement après dans sa théorie du pouvoir ? Certes, les considérations de Foucault sur la « plèbe non prolétarisée » donnent l'impression d'avoir bien mal vieilli. On pourrait spontanément avoir la même impression à propos de la proposition consistant à faire disparaître les tribunaux, au moment où on assiste à ce qu'on a pu souvent désigner comme une « judiciarisation » du politique et des sociétés libérales. Mais ce serait très mal comprendre ce que recoupe celle-ci, qui s'arrime à une « dé-transcendantalisation » de la loi au profit de son rabattement sur des arrangements pragmatiques qui tendent à la récusation de toute médiation à

---

139. Je n'ai mentionné que rapidement un des prolongements de la critique de l'« Occident » par Foucault, à propos de la « lutte des races » (*supra*, n. 103). Après que Marx eut insisté pour substituer la lutte des classes à la « lutte des races » (définie comme lutte entre « conquérants » et « conquis »), notamment thématifiée par des historiens tels que Augustin Thierry et François Guizot (Boris Reizov, *L'historiographie romantique française 1815-1830*, Moscou, Éd. en langues étrangères, 1962, p. 114-130, 288-290 ; Robert Fossaert, « La théorie des classes chez Guizot et Thierry », *La Pensée*, no 59, jan.-fév. 1955, p. 59-69), Foucault fait exactement et tranquillement l'inverse, sans que personne ne semble trop s'étonner de ce qui paraît pourtant être une véritable régression de la pensée. Par ailleurs, on pourrait certes mettre en rapport ce qu'écrit Foucault de l'« Occident » avec son enthousiasme pour la révolution iranienne en 1978 et 1979. Ces deux prolongements de sa critique de la civilisation occidentale mériteraient de longs développements dans lesquels je ne me suis pas engagé ici.

distance des parties<sup>140</sup>. Le legs de Foucault ici consiste en une méfiance, voire en une haine des institutions en tant qu'elles incarnent une médiation indissociable d'une distance de la société à elle-même, dont il est indéniable qu'elle participe au moins autant que le sujet « exclu » ou opprimé par la « civilisation occidentale » de la *doxa* contemporaine. – Deuxième legs de Foucault : ou bien les médiations instituant à distance, donc transcendantes, ou bien leur « destitution<sup>141</sup> ».

La prose foucauldienne orientée vers la réduction de la société à un « champ de rapports de force » rabattu sur lui-même et dont la seule normativité présumée lui correspondre est le « juste assez/en excès » (ou le « juste assez/trop ») et qui suppose que chaque sujet doive se transformer en un « entrepreneur de sa personne », correspond enfin parfaitement au moment où décline apparemment définitivement la gauche « classique » (ou « moderne ») et où toute une part des ex-gauchistes découvrent les vertus du libéralisme, voire du néolibéralisme. Ici encore, Foucault est absolument en phase avec l'air du temps – et ce même quand il paraît s'en éloigner au plus loin, alors qu'il réussit l'exploit de découvrir dans la Grèce ancienne les prémisses de la « sculpture de soi » présumée être l'apanage de qui est assez fort pour se détourner du « code moral » auquel le citoyen *lambda* est soumis, pour plutôt se concentrer sur lui-même, en tant qu'il se délie du grand nombre et de la société. – Troisième legs de Foucault : ou bien la société libérale ou néolibérale, permettant présumément la réalisation du Soi, ou bien la société gouvernée d'en haut (on est toujours « trop gouverné » disait Foucault<sup>142</sup>) et donc toujours quelque part proto-totalitaire (ou, à tout le moins, proto-tyrannique).

Le journaliste Robert Maggiori de *Libération*, lecteur enthousiaste de Michel Foucault, écrivait à sa mort que celui-ci voyait toujours plus loin que tout le monde, qu'il était toujours le premier critique, toujours le premier « résistant », etc. Je procéderai ici à un autre détournement de sens. Contrairement à une légende tenace, Michel Foucault n'est pas un penseur de la « résistance » et n'est pas un penseur « en marge » : il a annoncé le monde actuel, et participé activement, à sa manière, à sa genèse. Foucault avait bel et bien, comme le dit Maggiori, une « longueur d'avance<sup>143</sup> » – mais c'était sur la *doxa*, qu'il a toujours, effectivement, devancée, mais d'un pas seulement, au point que son œuvre donne bel et bien l'impression, au final, qu'elle était « attendue ».

---

140. Gilles Gagné, « Les transformations du droit dans la problématique de la transition à la postmodernité », *Les Cahiers de droit*, vol. 33, no 3, sept. 1992, p. 701-733 ; et dans ce numéro, son article « La globalisation du moralisme ».

141. Sur le motif de la « destitution », voir Baptiste Rappin, *Abécédaire de la déconstruction*, *op. cit.*, p. 53-57.

142. Michel Foucault, « N'être pas tellement gouvernés », *Vacarme*, vol. 4, n° 29, 2004, p. 170-171.

143. Robert Maggiori, *Libération*, 15 juin 1984.