

# La première préface à l'*Histoire de la folie* : entre confrontation et conception de la culture

Simon Trempe\*

## Résumé

*La première préface à l'Histoire de la folie est un texte riche qui propose une conception originale de la culture : celle-ci se définirait non par ce qu'elle affirme, mais par ce qu'elle rejette. Or, s'il existe une littérature secondaire qui en fait mention, la préface n'est presque jamais traitée pour elle-même. Nous pensons pourtant qu'en plus d'offrir une conception de la culture, elle permet de penser l'œuvre et la folie à travers une certaine confrontation, à savoir celle entre la dialectique et le tragique. C'est en suivant cette confrontation, voulue par Foucault, que nous dégagerons les points forts de la préface. On se demandera, enfin, si Foucault, dans ce texte, dispose des moyens pour mener la véritable confrontation des « dialectiques de l'histoire » ou si, comme le pensait Derrida, il ne s'agit que d'une contestation de l'ordre rationnel.*

## Introduction

La première préface à l'*Histoire de la folie*<sup>1</sup> est un texte encore peu discuté. Frédéric Gros, un de ceux qui ont le mieux commenté

---

\* L'auteur est étudiant au doctorat en philosophie (Université Laval).

<sup>1</sup> Foucault, M. (2016), *Histoire de la folie à l'âge classique* [1972], 663 p. Dans cet article, nous utiliserons l'édition de 1972. Quant à la préface de la première édition (1961), nous la citerons depuis le premier tome des *Dits et écrits* où elle est conservée.

l'*Histoire de la folie*, en dit peu de choses, sinon qu'elle conférerait à l'étude de Foucault « la dimension d'un drame métaphysique<sup>2</sup> ».

Si par ailleurs il faut parler de cette préface comme étant la *première préface*, c'est que celle-ci se réfère à la première édition de l'*Histoire de la folie*<sup>3</sup>, celle de 1961. À la réédition de l'ouvrage, en 1972, Foucault en effectue la suppression, la remplace par une seconde préface, laquelle, tenant sur deux pages et demie, ne retient rien du précédent contenu.

La cause de cette suppression tient vraisemblablement au débat qui a opposé Foucault à Derrida – débat déclenché par le texte de ce dernier, « Cogito et histoire de la folie », qu'on trouve dans *L'écriture et la différence*<sup>4</sup>. La critique de Derrida a ceci d'intéressant qu'elle prend comme point déterminant de l'*Histoire de la folie* l'interprétation de Descartes faite par Foucault, et ce, même si celle-ci n'occupe que quelques pages de l'ouvrage<sup>5</sup>. Foucault y soutient que Descartes, dans un passage des *Méditations métaphysiques*, aurait exclu la possibilité, pour le sujet pensant, d'être fou : « moi qui pense, résume Foucault, je ne peux être fou<sup>6</sup> ». En concentrant sa critique sur ce point, Derrida vient à remettre en question la condition de possibilité de l'entreprise de l'*Histoire de la folie* : faire, comme le voulait Foucault, une archéologie du silence de la folie ou faire une critique de la raison, mais à l'intérieur de la raison. C'est un problème, on le verra, qu'on ne pourra escamoter. Or, Derrida, dans sa critique, s'appuie abondamment sur la préface de 1961, ce qui a pu rendre ce texte embarrassant pour Foucault<sup>7</sup>.

Mais le fait demeure : cette préface reste encore insuffisamment commentée, et la littérature secondaire qui en fait mention demeure

---

<sup>2</sup> Gros, F. (1997), *Foucault et la folie*, p. 29.

<sup>3</sup> Le titre était alors : *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. Foucault n'en gardera que le sous-titre.

<sup>4</sup> Derrida, J. (1967), *L'écriture et la différence*, p. 51-97.

<sup>5</sup> Il s'agit des pages 67-70.

<sup>6</sup> Foucault, M. (2016), *Histoire de la folie*, p. 68.

<sup>7</sup> À la réédition de son ouvrage, en 1972, Foucault publie aussi une réponse à Derrida, « Mon corps, mon papier, ce feu », qu'on peut trouver dans les *Dits et écrits*, tome II, p. 583-603. Sur la question précise de la suppression de la préface, on se référera à l'article de Mattiussi, L. (2007), « Michel Foucault et le déni de préface », *La relecture de l'œuvre par ses écrivains mêmes : Se relire contre l'oubli ?*, p. 169-181.

trop près de la polémique Foucault-Derrida<sup>8</sup>, ou alors la lie trop rapidement au thème d'une expérience du langage où se jouerait le rapport de la littérature et de la folie<sup>9</sup>.

De manière générale, on peut dire que la préface n'est pas traitée pour elle-même<sup>10</sup>. Pris de façon indépendante pourtant, ce texte présente une conception de la culture des plus intéressantes : la culture ne se définirait pas d'abord par ce qu'elle affirme, mais par ce qu'elle rejette.

Nous souhaitons donc rendre compte de cette conception de la culture. Notre thèse est celle-ci : la préface permet d'envisager la culture comme processus de rejet et d'oubli de ce qui excède ses limites. On verra que Foucault mobilise plusieurs oppositions : l'œuvre et l'absence d'œuvre, la raison et la folie, la dialectique et le tragique, etc. Nous pensons que ces oppositions s'organisent d'après un enjeu central qu'il nous faudra dégager. De façon générale, c'est en suivant la préface elle-même, mais aussi en la plaçant à quelques reprises devant l'*Histoire de la folie*, que sa richesse sera susceptible de se faire jour.

## 1. L'enjeu central de la préface

Au premier regard, il s'agit d'un texte composite : on y rencontre des impressions de structuralisme, d'hégélianisme et même d'heideggerianisme. Ce texte dense, lyrique, visiblement travaillé, possède quelque chose de baroque. Aussi, quelques notions employées par Foucault semblent faire écho à des influences externes : le « geste de coupure » ou de « partage » effectué par la culture rappelle comment chez Bataille la société homogène trouve sa

---

<sup>8</sup> Sur le débat Foucault-Derrida, on consultera le texte de Margot, J. (1984), « La lecture foucauldienne de Descartes : ses présupposés et ses implications », *Philosophiques*, vol. 11, n° 1, p. 3-39.

<sup>9</sup> Gros, F. (1997), *Foucault et la folie*, p. 5-6, 86. Quant au concept d'« expérience », sa genèse, ses modifications au cours des premiers écrits de Foucault, voir le livre de Favreau, J.-F. (2012), *Vertige de l'écriture*, p. 27-69.

<sup>10</sup> Parmi les rares articles qui s'attardent strictement au contenu de la préface, on retiendra celui de Montage, W. (2004), « Foucault et la problématique des origines », p. 63-87.

raison d'être en excluant hors d'elle les éléments hétérogènes<sup>11</sup> ; « l'absence d'œuvre » rappelle des thèmes qui parcourent l'article de Blanchot, « La folie par excellence<sup>12</sup> ». Mais il ne s'agit pas, il ne s'agit jamais de disséquer un texte selon les influences que nous lui prêtons, et cela même si nous nous trouvons *en droit* de le faire.

Dans sa préface, toutefois, Foucault revendique lui-même des influences : Dumézil et Nietzsche. Mais alors qu'il remercie Dumézil « sans que ce travail [*l'Histoire de la folie*] n'aurait pas été entrepris<sup>13</sup> », il fait carrément de *l'Histoire de la folie* une contribution à la recherche nietzschéenne : « L'étude qu'on va lire ne serait que la première, et la plus facile sans doute, de cette longue enquête, qui sous le soleil de la grande recherche nietzschéenne, voudrait *confronter* les dialectiques de l'histoire aux structures immobiles du tragique<sup>14</sup> » [Nous soulignons]. Dans *l'Histoire de la folie*, pourtant, des « dialectiques de l'histoire » et des « structures immobiles du tragique », il n'en est à peu près pas question. Ce n'est que la préface de 1961 qui en fait part. Préface aussi belle qu'obscur dans laquelle, tout compte fait, se joue peut-être bien « un drame métaphysique ».

L'intérêt de cette préface était-il alors, pour Foucault, de contextualiser sa vaste étude autour d'une opposition métaphysique, soit celle de la dialectique et du tragique, fournissant par le fait même l'articulation générale par laquelle allait se comprendre, pour lui, l'histoire de la culture occidentale ? Nous pensons que la *confrontation*, voulue par Foucault, entre la dialectique et le tragique, constitue l'enjeu central à partir duquel se comprend la préface. Quant à la question de l'influence de Nietzsche sur *l'Histoire de la folie*, qui déborde l'économie de notre propos, disons seulement qu'elle semble trouver son motif dans *La Naissance de la tragédie* : Foucault paraît avoir vu dans ce livre une manière de questionner la culture en s'intéressant aux éléments qui, l'excédant, se trouvent exclus de son histoire.

La question qui se pose à nous est celle-ci : pourquoi Foucault oppose-t-il les dialectiques de l'histoire aux structures immobiles du

---

<sup>11</sup> Bataille, G. (1989), « La structure psychologique du fascisme », p. 137-160.

<sup>12</sup> Ce texte, originellement paru dans la revue *Critique* en 1951, figure comme préface au livre de Jaspers, K. (1953), *Strindberg et Van Gogh*, 244 p.

<sup>13</sup> Foucault, M. (1994), « Préface », *Dits et écrits*, p. 167.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 162.

tragique ? qu'est-ce que recouvrent les termes de cette opposition ? On ne saura élucider cette opposition qu'en partant de la dialectique telle qu'est présentée dans la préface : c'est elle, on le verra, qui non seulement s'oppose au tragique, mais, en quelque sorte, rend compte de l'actualité de la culture. Dans un premier temps, nous exposerons ce que Foucault nomme le « devenir horizontal<sup>15</sup> » de la culture, sa dialectique, ainsi que sa mise en œuvre dans l'histoire. Dans un second temps, nous tenterons de descendre vers son fond refoulé, « région incommode<sup>16</sup> » comme la nomme Foucault, où s'abouchent, en une « verticalité constante<sup>17</sup> », ce qu'est la culture à ce qu'elle n'est pas.

## 2. La dialectique de la culture

D'emblée, il faut souligner qu'à l'époque de l'*Histoire de la folie*, Foucault conçoit le développement historique de la culture occidentale selon un mouvement dialectique. Par exemple, dans l'*Histoire de la folie*, lorsque Foucault traite du conflit entre la raison et la folie qui agite la société européenne de la Renaissance, il décrit comment la raison en vient à vaincre la folie selon un processus dialectique : d'abord altérité, la folie se voit progressivement neutralisée par une conscience critique qui en fait une altération de la raison, c'est-à-dire un « moment » de la raison où celle-ci se ressaisit à travers la négation de son autre. Au terme du conflit, il n'y a plus *duel* entre les deux contraires, mais une raison forte d'avoir assimilé et intériorisé en elle (« accueillie et plantée en elle<sup>18</sup> », dira Foucault) son autre. Plus de duel, plus de dualisme, mais seulement, désormais, une folie relative à la raison, négation de la raison, simple « dé-raison ».

Cette victoire de la raison sur la folie, observons-le, est avant tout celle d'un *moment*, d'un *labeur*, d'un *travail*, d'un *ressaisissement de soi*, bref il s'agit d'une victoire de part en part dialectique : « La folie, écrit Foucault, est un dur moment, mais essentiel, dans le labeur de la raison ; à travers elle, et même dans ses apparentes victoires, la raison

---

<sup>15</sup> Foucault, M. (1994), « Préface », *Dits et écrits*, p. 161.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>18</sup> Foucault, M. (2016), *Histoire de la folie*, p. 51.

se manifeste et triomphe<sup>19</sup> ». Le labeur ou le travail de la raison est celui « qui conduit la pensée rationnelle jusqu'à l'analyse de la folie comme maladie mentale<sup>20</sup> ». La folie n'était qu'un « dur moment » dans le développement de la raison, travail du négatif par lequel elle s'affine et progresse. Viendra dans l'histoire un autre moment, un « moment supérieur », qui déterminera la folie comme maladie mentale – signe pour la dialectique d'un progrès certain.

Suivant Foucault et la préface de 1961, c'est la raison qui est d'essence dialectique. Et ce dernier semble curieusement s'accorder avec la pensée dialectique, quand au début de sa préface, il met comme premier, comme « originaire », un élément négatif, à savoir, ici, une *césure* : « Est originaire la césure qui établit la distance entre raison et non-raison ; quant à la prise que la raison exerce sur la non-raison pour lui arracher sa vérité de folie, de faute ou de maladie, elle en dérive, et de loin<sup>21</sup> ». Autrement dit, c'est la raison qui, étant originairement dans la distance de la non-raison, n'étant que sous cet horizon négatif, se distingue et s'affirme par la négation de son autre – la non-raison – et ses visages de folie, de faute et de maladie. Il s'ensuit dans cette situation que la raison ne peut se poser que par contradiction, soit de manière négative et dialectique : la raison se distingue de tout ce qu'elle n'est pas (la non-raison).

Autre remarque, Foucault dit bien que ce geste ou cette prise par laquelle la raison tente de maîtriser la non-raison, *dérive* de la césure originaire. C'est à partir de la césure, en effet, que la raison va quitter l'état indifférencié, n'existant qu'au moment où, à sa limite, surgit la non-raison. Bref, la raison est dès le début condamnée à se déterminer à n'être pas la non-raison. Double négatif qu'elle nie comme n'étant pas elle, mais sans lequel elle ne peut exister.

Ces considérations, bien qu'un peu abstraites, sont d'importance pour saisir le propos d'ensemble de la préface. Car non seulement Foucault fait jouer à la raison un rôle central dans le développement téléologique de la culture européenne, mais en attribue aussi la conception négative à l'entièreté de la culture : celle-ci, comme la raison, ne peut se poser qu'en s'opposant à ce qu'elle n'est pas.

---

<sup>19</sup> Foucault, M. (2016), *Histoire de la folie*, p. 55.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>21</sup> Foucault, M. (1994), « Préface », *Dits et écrits*, p. 159.

Toutefois, si Foucault admet le développement dialectique de la culture et de l'histoire, s'il admet la réalité de son ordre, c'est d'abord pour la confronter – confrontation qui paraît au premier abord prendre place à l'intérieur de cet ordre<sup>22</sup>. Il existe, pensons-nous, au moins deux façons de confronter la pensée dialectique : la première, qu'on trouve par exemple chez Deleuze, consiste à mener l'opposition, non pas dialectique, mais à la dialectique elle-même, cela par exemple en substituant au travail du négatif une affirmation plus profonde<sup>23</sup> ; la seconde, qu'on trouve par exemple chez Bataille, consiste à subvertir le travail du négatif en dégageant un reste qui jamais ne s'épuise ni ne se résout, « négation sans emploi » qui à la fois parachève et ruine l'édifice dialectique<sup>24</sup>.

Quant à Foucault, on peut dire que son entreprise appartient à la seconde stratégie : la raison, au terme de son cheminement, ne parviendrait pas à une totale transparence avec elle-même, le contenu de la culture n'atteindrait pas une pleine et parfaite positivité, du moins pas sans ce que Foucault appelle une *absence d'œuvre*. L'absence

---

<sup>22</sup> Derrida, dans son texte sur l'*Histoire de la folie*, a très bien souligné cette condition « intérieure » de ce qu'il juge être, non une confrontation, laquelle suppose une face à face, une légitimité des deux parties, mais une simple contestation, voire une vaine agitation qui s'agit à l'intérieur de l'ordre qu'elle entend troubler. Contestation de l'ordre à l'intérieur de l'ordre, de la raison à l'intérieur de la raison, dont Derrida note au passage l'aspect hégélien : « la révolution contre la raison ne peut se faire qu'en elle, selon une dimension hegelienne à laquelle, pour ma part, j'ai été très sensible, dans le livre de Foucault, malgré l'absence de référence très nourrie à Hegel ». *L'écriture et la différence*, p. 67. Nous reviendrons plus loin sur cette question à savoir si, dans la préface, Foucault dispose des moyens pour mener une véritable confrontation ou si, dans le cas contraire, il ne s'agit que d'une contestation, « moment » de l'ordre en place.

<sup>23</sup> Nous pensons à certains passages du *Nietzsche et la philosophie*, en particulier : p. 12-15, 86-90, 297-303.

<sup>24</sup> La « négation sans emploi », terme qu'a usé Bataille pour décrire sa propre vie, se laisse comprendre, d'une part, comme élément de la dépense improductive (cf. *La notion de dépense* qu'on trouve dans *La part maudite*, p. 23-46), d'autre part, comme ce qui, dans la perspective d'une fin de l'histoire, n'a plus rien à faire au sens strict. Autrement dit, n'ayant plus projet à réaliser, la négativité, c'est-à-dire l'activité, devient sans emploi, pure perte qui s'éprouve sous le mode du gaspillage.

comme reste de ce qui a été rejeté, objectivité, puis assimilé par la culture : cette dernière porterait en elle l'absence de ses rejets, l'absence de ce qu'elle a tranché comme n'étant pas elle.

Concrètement dans l'*Histoire de la folie*, on voit correspondre à l'impureté métaphysique de la raison et de la culture celle de personnes ayant le statut de réprouvé : à la fin du Moyen Âge, on rejette aux confins de la communauté humaine les lépreux. Quelques siècles plus tard, et de la même façon qu'avec le ladre, on exclut « pauvres, vagabonds, correctionnaires et " têtes aliénées " »<sup>25</sup>. Au XVII<sup>e</sup> siècle, il se produit ce que Foucault nomme « le grand renfermement »<sup>26</sup>. On procède alors à l'internement de tous les marginaux, c'est-à-dire, pour la perception de l'époque, tous ceux qui sont dans l'impossibilité de travailler.

Ce changement, dans l'ordre de l'exclusion, témoigne de l'opération par laquelle la dialectique s'y prend pour capturer et maîtriser son autre : d'abord, rejet à l'*extérieur* de la communauté, dans « ces étendus [qui] appartiendront à l'inhumain »<sup>27</sup> ; ensuite, renfermement à l'*intérieur* de la société, domestication et assimilation de l'élément exclu. Qu'on exclut les impuretés en les rejetant dans un extérieur ou qu'on les exclut en tentant de les assimiler, il s'agit toujours pour la culture et la raison de se purifier de leur autre.

Suivant ces considérations, la forme de domination propre à la dialectique s'exprimerait dans ce mouvement d'exclusion par lequel elle nie, puis rapporte la chose niée à l'aune d'elle-même. On n'élimine jamais mieux une différence qu'en en faisant une différenciation de soi, c'est-à-dire en la rapportant à l'avantage d'une identité. Ce que Foucault dénie à la culture ainsi dialectisée, c'est le rêve de posséder un contenu tout à fait positif, une identité entièrement une et première, qui ne serait pas constituée par le rejet de ce qu'elle exclut.

La préface de Foucault dépasse donc le seul cas de la folie et son exclusion par la raison. En effet, la folie, dans la préface, ne constitue qu'un *partage* parmi d'autres effectués par la culture occidentale.

---

<sup>25</sup> Foucault, M. (2016), *Histoire de la folie*, p. 19.

<sup>26</sup> « Le grand renfermement » correspond au chapitre II de l'*Histoire de la folie*, et désigne l'opération politico-économique, d'abord en France puis ailleurs en Europe, de l'internement de la partie oisive de la population.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 15.



La première préface à l'Histoire de la folie :  
entre confrontation et conception de la culture

---

L'*Histoire de la folie* est ainsi l'histoire du partage de la folie, et comme dit Foucault : « Il faudra aussi raconter d'autres partages<sup>28</sup> ». Au total, ce dernier en identifie cinq : partage du tragique, de l'Orient, du rêve, du désir et, enfin, de la folie.

Ces différents partages sont, aux yeux de Foucault, ce qui précisément permet à la culture de se délimiter. Toutefois, la préface, et c'est l'un de ses points forts, nous invite à penser la culture, non pas comme étant « déjà là », « déjà formée », « déjà constituée », mais comme existant et existant seulement dans la distance de ce qu'elle a exclu, partagé, rejeté. « Elle fait, comme l'écrit Foucault, le partage qui lui donne le visage de sa positivité<sup>29</sup> », mais sans que cette positivité soit première. Celle-ci est bien plutôt seconde – obtenue et constituée par le geste de partage : « Est constitutif, affirme Foucault, le geste qui partage la folie, et non la science qui s'établit, ce partage une fois fait, dans le calme revenu<sup>30</sup> ».

Or, ce sont ce que ce dernier nomme « les dialectiques de l'histoire » qui effectuent et accomplissent les partages ; ce sont elles qui par leurs procédures négatives assurent l'intégrité de la culture dans son devenir historique ; elles encore qui cicatrisent et réparent les plaies ouvertes par les partages, et qui, « dans le calme revenu », n'en voient plus le stigmate si ce n'est à travers la signification étouffée qu'une perception dédaigne et rejette :

[...] la perception que l'homme occidental a de son temps et de son espace, écrit Foucault, laisse apparaître une structure de refus, à partir de laquelle on dénonce une parole comme n'étant pas langage, un geste comme n'étant pas œuvre, une figure comme n'ayant pas droit à prendre place dans l'histoire<sup>31</sup>.

Suivant Foucault, les dialectiques répondraient d'une structure de refus garantissant le rejet de ce qui est indigne d'être accueilli dans le devenir historique de la culture. Mais cette structure est aussi ce qui

---

<sup>28</sup> Foucault, M. (1994), « Préface », *Dits et écrits*, p. 162.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 163.

fonde, fait plus subtil, la *réciprocité* entre ce qui est gardé et ce qui est rejeté, entre la raison et la non-raison, entre le sens et le non-sens :

Cette structure est constitutive de ce qui est sens et non-sens, ou plutôt de cette *réciprocité* par laquelle ils sont liés l'un à l'autre ; elle seule peut rendre compte de ce fait général qu'il ne peut y avoir dans notre culture de raison sans folie<sup>32</sup>.

Cette idée d'une structure de refus paraît s'opposer en premier lieu au développement de l'histoire compris comme progrès, soit cette « belle rectitude<sup>33</sup> » qui chemine analytiquement de la folie jusqu'à la maladie mentale. En effet, contre l'idée toute dialectique d'une positivité tirée d'une négativité, d'après laquelle la culture, une fois ses durs moments passés, se retrouverait avec elle-même, Foucault oppose la violence de ce qui a été rejeté du sillon de l'histoire, mais qui, selon la *réciprocité* structurale, doit perdurer à ses côtés sous une image négative : la *non-raison*, le *non-sens* étant d'une certaine manière nécessaire à la raison, au sens. On y reviendra plus loin.

Il ne faut pas croire que s'arrête ici la confrontation foucauldienne des dialectiques de l'histoire. Là où nous sommes, il n'est guère plus question que d'une contestation s'agitant dans ce qu'il convient d'appeler la *dimension horizontale* de la culture, à savoir son « devenir horizontal », son devenir historique qui suit, dans l'oubli de ses blessures, la ligne inexorable du progrès dialectique. Attaquer la dialectique avec les armes de la dialectique, cela revient à poursuivre et même à renforcer la dialectique. Plutôt, Foucault dégage une autre dimension de la culture, une dimension autrement profonde que la dimension horizontale, à savoir : la verticalité de la culture.

Nous avons vu, plus haut, que ce n'était ni la raison ni la non-raison qui étaient premières, mais la césure qui établissait la division nécessaire à leur distinction réciproque. De façon similaire, quand la culture rejette des éléments qu'elle juge indignes de son histoire, il faut observer que ni elle ni son histoire ne sont premières. La culture procède à l'exclusion de ce qu'elle n'est pas, sans pouvoir rendre compte de son geste de refus. De même, la raison est vouée à se

---

<sup>32</sup> Foucault, M. (1994), « Préface », *Dits et écrits*.

<sup>33</sup> Foucault, M. (2016), *Histoire de la folie*, p. 48.

déterminer à n'être pas la non-raison sans pouvoir rendre compte de cette négativité.

Dernière chose avant de passer à la dimension verticale de la culture. Si nous revenons un instant sur les partages identifiés par Foucault, il est intéressant de noter que ceux-ci ont tous en commun d'être disqualifiés depuis la raison : c'est sa part irrationnelle que tente de purifier la culture en exécutant les partages, c'est-à-dire en neutralisant des éléments qui franchissent les limites de son ordre. De fait, le choix des différents partages n'est pas laissé au hasard, mais répond bien de l'opposition initiale entre la raison et la non-raison. Mais qu'est-ce qui est de la raison et qu'est-ce qui n'en est pas ? On verra que la question de la limite est au cœur de la verticalité de la culture ; c'est elle qui peut éclairer la scission entre la raison et la non-raison, entre la culture et ce qu'elle ne peut rencontrer que sous le mode de l'absence.

### 3. Les limites et l'absence d'œuvre

Jusqu'ici, c'est depuis la dimension horizontale que nous avons abordé la culture, ses partages, sa négativité. Or, si l'on aborde celle-ci dans sa verticalité, on observera une espèce de renversement où ce qui est premier cesse d'être regardé depuis ce qui est second. Verticalité désigne d'abord pour Foucault « une région [...] où il serait question plutôt des limites que de l'identité d'une culture<sup>34</sup> ». C'est en ce sens que la verticalité oblige à un renversement dans l'ordre d'appréciation : non plus la culture envisagée selon son identité, positivité toujours seconde, mais d'après ses limites.

Les limites ne sont pas à l'extérieur de la culture, elles en sont l'Extérieur :

On pourrait faire une histoire des *limites*, avance Foucault, – de ces gestes obscurs, nécessairement oubliés dès qu'accomplis, par lesquels une culture rejette quelque chose qui sera pour elle l'Extérieur ; et tout au long de son histoire, ce vide creusé, cet espace blanc par lequel elle s'isole la désigne tout autant que ses valeurs.

---

<sup>34</sup> Foucault, M. (1994), « Préface », *Dits et écrits*, p. 161.

Que l'espace blanc et les valeurs désignent « tout autant » la culture, cela n'empêche pas qu'il y ait antériorité de l'un sur l'autre :

Car, poursuit Foucault, ses valeurs, elle les reçoit, et les maintient dans la continuité de l'histoire ; mais en cette région dont nous voulons parler, elle exerce ses choix essentiels, elle fait le partage qui lui donne le visage de sa positivité ; là se trouve l'épaisseur originare où elle se forme<sup>35</sup>.

Dans ce passage clé de la préface, au moins deux choses sont à souligner. Première chose : les limites, « ces gestes obscurs, nécessairement oubliés dès qu'accomplis », ont beaucoup à voir avec les partages au moyen desquels se circonscrit la culture ; davantage, c'est d'après la notion de limite que se comprend l'effectivité d'un partage. Tout partage vaut en effet comme limite, c'est-à-dire espace blanc, vide creusé entre la culture et ce qu'elle n'est pas. Certes, les dialectiques prennent en charge les différents partages qu'elles résolvent dans la continuité de l'histoire, mais chaque partage possède une dimension verticale, puisqu'il est, dans son acte initial, geste obscur, limite à partir de laquelle peuvent exister un Intérieur et un Extérieur. La verticalité désigne le lieu où la culture, dans la limite qui lui laisse une latitude essentielle, a rapport avec ce qu'elle n'est pas.

Deuxième chose : il y a, avant tout partage (tragique, Orient, rêve, désir, folie), ce partage premier par lequel prend forme la culture elle-même. La culture, c'est-à-dire, au regard de la préface, l'unité d'un devenir historique : le premier partage est ce qui rend possible la distance dans laquelle peuvent s'instituer quelque chose comme une culture, une histoire, une œuvre. Ce partage premier, que Foucault conçoit sous la forme d'une « décision primitive<sup>36</sup> », est celui entre la raison et la folie, ou comme il le dit avec force, entre la raison et *l'absence d'œuvre* : « Qu'est-ce donc que la folie, écrit-il, dans sa forme la plus générale, mais la plus concrète, pour qui récuse d'entrée de jeu toutes les prises sur elle du savoir ? Rien d'autre, sans doute, que *l'absence d'œuvre*<sup>37</sup> ». Mais n'est-ce pas contradictoire de parler d'un

---

<sup>35</sup> Foucault, M. (1994), « Préface », *Dits et écrits*.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 162.

partage premier ou d'une « décision primitive » à propos de la raison et de la folie alors que, comme nous l'avons vu, le partage entre la raison et la folie a lieu à la Renaissance ?

Il se ressent, tout au long de la préface, une tension entre l'horizontalité et la verticalité de la culture, entre l'histoire, l'historicité de la raison, et l'immobilité d'une structure de refus.

Mais à supposer qu'on lise attentivement la préface, on remarquera que Foucault distingue deux partages de la folie : un partage premier qui met primitivement en relation la raison et la folie ; et un partage second qui rejoue le premier à l'époque de la Renaissance et dont l'*Histoire de la folie* est l'étude historique. Le partage premier s'ouvre dans « la décision qui lie et sépare à la fois raison et folie », alors que le second, le partage historique de la folie, « en est, comme dit Foucault, la reprise, le redoublement, l'organisation dans l'unité serrée du présent<sup>38</sup> ». Plus encore, la distinction de ces deux partages concerne la façon dont Foucault conçoit la naissance de l'histoire : si le partage second prend place dans le devenir historique de la culture, le partage premier, lui, se présente comme la coupure à partir de laquelle il peut y avoir de l'histoire.

C'est l'œuvre et l'absence d'œuvre ainsi que le « geste de décision<sup>39</sup> » s'y rapportant qui permettent de saisir l'articulation générale de la préface. L'absence d'œuvre, nous dit Foucault, est la folie. Mais il s'agit de la folie envisagée à la limite extrême de la raison qui la détermine comme une non-raison. Quant à l'œuvre, elle est la culture en son degré zéro comme en son degré dernier, soit, pour Foucault, langage articulé, « langage de l'histoire<sup>40</sup> ». Dans sa formulation initiale, la culture suppose un langage significatif qui se perpétue selon un temps historique. Et c'est d'après cette considération que Foucault pose comme originaire la césure à partir de laquelle advient la raison : celle-ci éclot dès le premier discours, la première syntaxe, la première phrase : début d'une histoire possible. S'il faut donc dire que l'œuvre est raison et que l'absence d'œuvre est folie, c'est d'abord en raison du fait langagier.

---

<sup>38</sup> Foucault, M. (1994), « Préface », *Dits et écrits*, p. 163.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*

L'absence d'œuvre est décrite par Foucault comme un « grand espace de murmures », un « espace, vide et peuplé en même temps, de tous ces mots sans langage qui font entendre à qui prête l'oreille un bruit sourd d'en dessous de l'histoire », « racine calcinée du sens<sup>41</sup> ». On ne se demandera donc pas ce que *signifie* l'absence d'œuvre, puisqu'elle se laisse appréhender comme *absence de sens*. Cette absence de sens ne doit pas être entendue comme l'absence de tout sens, mais comme un excès du sens entraînant une absence de sens<sup>42</sup>. Il s'agit d'un sens sans limites, un sens fou, déséquilibré, sans mesure, permutant sans arrêt, sans direction, ne laissant se fixer aucune signification. Il faut s'imaginer un flux infini qui se compose en même temps qu'il se décompose : espace à la fois vide et peuplé, dit Foucault.

C'est le geste de décision qui permet à ce dernier de penser l'avènement d'un langage, d'une œuvre, d'une histoire. Il y a une violence originaire qui se fait *geste* (le mot revient une dizaine de fois dans la préface) ; geste comme violence d'un ordre en train de se faire ; et inversement, violence que présuppose, dans sa composition, toute unité. L'affirmation la plus générale de la préface est peut-être que tout contenu positif, tout ordre effectif, suppose une violence qui lui est antérieure et fondatrice : c'est de l'absence d'œuvre, ce flux brisé du sens, que le geste de décision va extraire un langage ordonné : « geste de décision qui détache du bruit de fond et de sa monotonie continue un langage significatif qui se transmet et s'achève dans le temps<sup>43</sup> ». L'absence d'œuvre, écrit encore Foucault, est « pure origine, puisque c'est d'elle que va naître, conquérant peu à peu sur tant de confusion les formes de sa syntaxe et la consistance de son vocabulaire, le langage de l'histoire<sup>44</sup> ».

---

<sup>41</sup> *Ibid.* Dans un texte de 1964 où il revient sur le concept d'absence d'œuvre, Foucault en parle comme d'une « réserve de sens », « une matrice du langage qui, au sens strict, ne dit rien. » « La folie, l'absence d'œuvre », *Dits et écrits*, p. 418.

<sup>42</sup> Ce point, essentiel pour la compréhension de la préface, a été relevé par Souloumiac J. (2004), « La norme dans l'Histoire de la folie : La Déraison et l'excès de l'Histoire », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, vol. 6, p. 42.

<sup>43</sup> Foucault, M. (1994), « Préface », *Dits et écrits*, p. 163.

<sup>44</sup> *Ibid.*

La première préface à l'Histoire de la folie :  
entre confrontation et conception de la culture

---

Le geste de décision commande ainsi l'arrachement par lequel l'œuvre se « détache » de l'absence d'œuvre et ce faisant, s'en sépare. Or cette séparation est fatale, sans retour ; le langage de l'histoire se soulève de quelque chose qui, à mesure que sa syntaxe prend forme, s'obscurcira entièrement. L'absence d'œuvre n'est donc pas la pure entité virtuelle à partir de laquelle s'actualiserait un langage ordonné, puisqu'elle doit son statut et sa compréhension immédiate à la raison et au langage historique. C'est en effet depuis la culture, depuis l'arrachement et la séparation, qu'il y a absence d'œuvre – contenu spectral qui hante la culture de sa non-présence. Mais l'absence d'œuvre est-elle alors seulement ce qui vaut comme absence *pour* la culture, *pour* la raison, et dont la valeur, en dernière instance, serait acquise à une perception qui la nie comme telle ?

Parmi les difficultés théoriques auxquelles fait face la préface, figure celle du regard rétrospectif. Or cette difficulté est parfaitement remarquée par Foucault :

Il faudrait donc tendre l'oreille, se pencher vers ce marmonnement du monde, tâcher d'apercevoir tant d'images qui n'ont jamais été poésie [...] Mais sans doute est-ce là tâche doublement impossible : puisqu'elle nous mettrait en demeure de reconstituer la poussière de ces douleurs concrètes, de ces paroles insensées que rien n'amarre au temps ; et puisque surtout ces douleurs et paroles n'existent et ne sont données à elles-mêmes et aux autres que dans le geste du partage qui déjà les dénonce et les maîtrise. C'est seulement dans l'acte de la séparation et à partir de lui qu'on peut les penser comme poussière non encore séparée. La perception qui cherche à les saisir à l'état sauvage appartient nécessairement à un monde qui les a déjà capturées<sup>45</sup>.

Cette dernière phrase, admirablement dite, devrait être rappelée sans cesse, en particulier aux entreprises de réappropriation chargées de nous délivrer de notre aliénation, de notre nostalgie, de notre oubli. Certes, quelque chose a été perdu, et il y a, comme dit Foucault,

---

<sup>45</sup> Foucault, M. (1994), « Préface », *Dits et écrits*, p. 164.

« une inaccessible pureté primitive<sup>46</sup> ». Mais, suivant la préface, cette perte est à penser comme constitutive du champ perceptif et de l'histoire dans laquelle nous nous situons. Ce qui a été initialement perdu forme la perte par laquelle l'œuvre de la culture reçoit sa valeur profonde – perte qui reste en creux de toute sa réalité positive.

Suivant qu'on pense cette perte comme étrangère ou comme constitutive de l'œuvre, on regardera l'absence d'œuvre d'après deux points de vue différents :

1) Le point de vue de l'*identité* de la culture, correspondant à sa dimension horizontale : l'œuvre se détache de l'absence d'œuvre comme une forme d'un fond informe. Mais ce faisant, elle doit traîner ce fond avec elle. Et c'est d'après cette conception (forme/fond) que se comprendrait la relation entre les deux parties. Foucault dira par exemple que « l'histoire n'est possible que sur fond d'une absence d'histoire<sup>47</sup> ». Mais cette manière de poser les choses, imaginant une forme se distinguant d'un fond, définit le point de vue de la culture déjà formée, déjà historicisée, déjà victorieuse.

2) Le point de vue des *limites* de la culture, correspondant à sa dimension verticale : le geste de décision détache l'œuvre de l'absence d'œuvre, c'est-à-dire fonde l'œuvre sur quelque chose qu'elle ne saisira plus que sous le mode de l'absence, de la disparition, de la perte. Ainsi, quand l'œuvre de la culture s'arrache de l'absence d'œuvre, elle n'est pas séparée de quelque chose qu'elle tiendrait à distance. Bien plutôt, elle est façonnée par la distance de la limite qui la lie à cette absence, à cette perte.

Que la culture, sur le chemin de sa continuité historique, tente de dialectiser ses traumas en moments négatifs, sa verticalité nous indique qu'elle s'est d'abord formée dans la limite. De la limite, il faut dire qu'elle est l'entaille qui ouvre et borne l'espace de la culture ; elle est ce à partir de quoi la culture existe, mise en relation d'un Intérieur et d'un Extérieur, d'une œuvre et d'une absence d'œuvre. En cela s'entrevoit que « le grand œuvre de l'histoire du monde, comme l'avance Foucault, est ineffaçablement accompagné d'une absence d'œuvre<sup>48</sup> ».

---

<sup>46</sup> Foucault, M. (1994), « Préface », *Dits et écrits*.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>48</sup> *Ibid.*



Toutefois, il faut le rappeler, on ne peut pas dire dans un langage significatif, autrement dit *dire à l'intérieur de la raison, dire dans son ordre*, l'état d'avant l'œuvre, l'état d'avant l'aliénation<sup>49</sup>, l'état originaire du flux du sens qui se compose en même temps qu'il se décompose. Car, le dire, en effet, c'est toujours déjà le ramener dans un langage, dans une raison, dans une œuvre. Et c'est finalement le reproche que la raison ne cessera d'adresser à son autre : la raison ne peut admettre un autre ordre que le sien ni qu'il puisse y avoir autre chose que le sens d'un discours ou d'un langage articulé. Il y a l'ordre de la raison et ce qui n'est pas de la raison, ce qui est du non-sens. L'absence d'œuvre se révèle ainsi comme la juste manière de penser la folie sans la trahir : parce qu'elle ne peut se dire, parce qu'elle n'est rien, au sens strict, de ce qui est dit par nos discours, l'absence est ce qui lui sied.

Ce qu'il faut rappeler à l'ordre de la raison, c'est que le geste de décision qui le sépare de la folie *n'est pas de la raison*. Faille, brèche ou césure que toutes les dialectiques de l'histoire n'arriveront pas à colmater, puisqu'il en va, comme l'écrit Foucault, de « *la possibilité de l'histoire*<sup>50</sup> ». De la préface, il se dégage deux façons de s'opposer à l'ordre de la raison. Soit l'on *conteste* les choix de ses partages, l'on critique ses rejets (qu'on pense au pathos qui parcourt l'*Histoire de la folie*), mais alors on se situe inéluctablement dans son ordre, prisonnier de ses armes comme seul moyen de mener la lutte. Ou alors, on *confronte* la raison à partir de la perte par laquelle elle s'érige. Cela suppose aussi bien de s'attaquer à la structure qui régit la disposition de son ordre que d'affirmer l'antériorité de ce qui le rend possible.

Dans la préface, Foucault mentionne deux structures : une structure de refus et une structure tragique. Alors que la première tient séparés le sens du non-sens, la culture de ce qu'elle rejette, la seconde concerne la perte à partir de laquelle s'organise le jeu des séparations. Pour saisir la raison d'être de ces structures, il faudra revenir à ce qui est antérieur aux partages, à ce qui provoque la déchirure de la limite, soit ce que Foucault nomme *expérience-limite*.

---

<sup>49</sup> Sur l'usage du concept d'aliénation, implicite dans la préface et dans l'*Histoire de la folie*, on se rapportera à l'article de Macherey, P. (1986), « Aux Sources de l'Histoire de la folie : une rectification et ses limites », p. 753-774.

<sup>50</sup> Foucault, M. (1994), « Préface », *Dits et écrits*, p. 163.

#### 4. L'expériences-limite et la structure

Suivant la préface, il revient à certaines expériences de tracer les limites sur lesquelles viendront s'appuyer les partages : « Chacune, dit Foucault, aux frontières de notre culture, trace une limite qui signifie, en même temps, un partage originaire<sup>51</sup> ». Si la culture, comme nous l'avons observée, prend effectivement place dans ses limites, remarquons qu'il ne revient pas à celle-ci de les choisir. Car ce qui est véritablement premier, ce qui décide des bornes de la culture, ce qui décide de son visage, ce sont les expériences-limites. En d'autres termes, le langage, la norme tendue dans le binarisme de la structure de refus, la culture et l'histoire qui la déploie dans le temps, tout cela se trouve cerné par les expériences-limites. Et Foucault affirme-t-il que c'est dans leur déchirement que naît et prospère l'histoire de la culture : « Interroger une culture sur ses expériences-limites, écrit Foucault, c'est la questionner, aux confins de l'histoire, sur un déchirement qui est comme la naissance même de son histoire<sup>52</sup> ».

Mais qu'est-ce qu'une expérience-limite pour la préface ? L'expérience-limite est d'abord, avant d'apposer une limite, une expérience de l'excès du sens, tel qu'il y aurait perte de sens. Et puisque les différents partages procèdent tous d'une limite, il faut conclure, pour chacun d'entre eux, à une expérience sous-jacente : tragédie, Orient, rêve, désir, folie, tous aux limites de la culture, signifieraient la trace d'une expérience.

Ici, afin de bien saisir ce qui se joue, il faut réitérer l'argument du regard rétrospectif. En effet, avant de tracer une limite, l'expérience porte sur un excès du sens. Cet excès, entraînant une perte de sens, agit comme déchirure au sein de l'ordre de la raison, lequel, étant compromis, n'a d'autre choix que de se défendre. Ce qu'il fait en réinscrivant préalablement l'expérience dans le langage, dans l'opposition du sens et du non-sens que garantit la structure de refus. Autrement dit, en réduisant l'expérience à l'état de trace langagière, en la faisant passer du côté du discours, l'ordre de la raison en désamorce la menace. Tragédie, Orient, rêve, désir, folie ne sont ainsi que les images rétrospectives et neutralisées des expériences, les

---

<sup>51</sup> Foucault, M. (1994), « Préface », *Dits et écrits*, p. 161.

<sup>52</sup> *Ibid.*

limites figées, les partages au moyen desquels la culture assure son espace.

Est-ce cependant à dire que les expériences sont inopérantes contre l'ordre de la raison ? Non, puisque la culture se voit obligée de se modeler sur ce qui précisément l'excède, cela en en faisant de « durs moments » qu'elle récupère et réinscrit dans la trame de sa continuité historique. Davantage, c'est l'expérience qui ouvre l'histoire par un *déchirement*. Là se rencontre la portée tragique que revendiquait la préface : l'histoire du monde occidental est vouée à traîner un vide, une absence, une perte sur laquelle elle s'est fondée.

Tragique, parce que nulle réconciliation de la culture et de la perte n'est possible. Ce que Foucault appelle « structure tragique » correspond au geste initial par lequel se fait l'histoire, à savoir le refus d'une expérience de l'excès qu'elle conserve par la suite sous l'image rétrospective de la tragédie : « [...] la structure tragique à partir de laquelle se fait l'histoire du monde occidental n'est pas autre chose que le refus, l'oubli et la retombée silencieuse de la tragédie<sup>53</sup> ». Non seulement la structure tragique articule l'histoire d'après son refus initial, mais elle est aussi l'oubli de ce qui a été refusé, sa lente cicatrisation dans le langage historique.

Refus et oubli ne sont pas les simples outils thérapeutiques de la culture : ils en sont les principes fondamentaux, ce qui régit son fonctionnement intime, ce par quoi elle peut exister et se perpétuer dans le temps historique. Si, en effet, les expériences sont premières, en tant qu'elles sont affirmations de la perte, la culture, elle, se laisse déterminer comme seconde, c'est-à-dire à la fois comme réaction et protection par rapport au déchirement nourricier. Ce sont les expériences qui provoquent les traumatismes au sein de la culture et ce sont les traumatismes qui engagent en elle le double processus de rejet et d'oubli, soit la double structure du refus et du tragique qui ne fait qu'une.

Mais comment envisager alors ces dernières considérations avec le partage premier qu'est l'absence d'œuvre ? Si l'absence d'œuvre (qui est une image rétrospective, mais que nous disions conserver une certaine fidélité) peut être appréhendée justement comme *absence* de sens, comme flux n'offrant aucune prise au langage, il n'en demeure

---

<sup>53</sup> Foucault, M. (1994), « Préface », *Dits et écrits*.

pas moins son *antériorité* par rapport à l'œuvre. En cela, l'œuvre, dans sa décision primitive et sans retour, peut être comprise comme la sortie hors du flux primordial où rien ne se fixe. À cet égard, on comprendra que Foucault qualifie d'« originaire » la césure d'où surgit la raison ; il faut en effet pouvoir imaginer quelque chose rompant d'avec l'état d'un flux où nulle œuvre ne serait possible ; quelque chose rendant compte aussi bien de notre situation historique que de la perte d'un état difficilement accessible. C'est le langage, en dernière instance, qui constitue la digue empêchant l'accessibilité à l'état du flux du sens, l'accessibilité à la déroute et à l'absence où mène cette déroute.

Quand Foucault disait vouloir « confronter les dialectiques de l'histoire aux structures immobiles du tragique », ce n'était peut-être pas sans oublier l'aspect tragique d'une telle confrontation : une confrontation qui irait jusqu'à la folie, c'est-à-dire jusqu'au point d'impossibilité de l'œuvre. Ce point où l'œuvre et la culture sont mises en cause peut être atteint dans la double expérience de l'absence de signifié central et « d'un langage qui parlerait *tout seul* – sans sujet parlant et sans interlocuteur<sup>54</sup> ». Là, en ce point, il n'y a ni sujet ni objet, ni sens ni non-sens, mais seulement l'excès d'un langage qui s'extirpe de la culture à mesure qu'il se consume et s'effondre. Il advient alors la destruction de l'œuvre : il y a, non plus seulement absence d'œuvre, mais actualisation de cette absence, actualisation de la perte au sein même de l'œuvre, au sein même de l'ordre de la raison.

Cette destruction est bel et bien effective si l'on suppose, d'une part, que l'actualisation de la perte s'inscrit elle-même dans un langage, dans une écriture, dans une expression, bref dans une œuvre, d'autre part, que la culture vit tout entière de cette perte qu'elle doit nier : elle est négation de cette perte et par conséquent, adhésion de celle-ci à son être. C'est là la source de sa négativité (le fait qu'elle ne peut se poser qu'en s'opposant à ce qu'elle n'est pas) et l'expression de la structure de refus par laquelle elle se prémunit contre l'excès de la perte. Son geste de défense l'exprime encore : en ramenant toute tentative d'excès dans les limites de son binarisme, elle se protège en limitant et, en un sens, *en économisant* la perte. La perte pure, au

---

<sup>54</sup> Foucault, M. (1994), « Préface », *Dits et écrits*, p. 163.

contraire, est celle qui excède les garde-fous de la raison et de la non-raison, du sens et du non-sens, éclatement des digues et *perturbation* de la culture.

Dans l'*Histoire de la folie*, l'actualisation de la perte s'incarne en outre dans les personnes de Hölderlin, de Nietzsche et de Artaud. On se demandera peut-être encore s'il y a véritablement lieu de parler de destruction de l'œuvre ou de perturbation de la culture. Nietzsche souhaitait « briser l'histoire de l'humanité en deux tronçons<sup>55</sup> », mais, à la fin, comme l'écrit Foucault, « dans le dernier cri » où il se proclame « à la fois Christ et Dionysos », il se ne produit rien sinon « l'anéantissement même de l'œuvre, ce à partir de quoi elle devient impossible, et où il lui faut se taire ; le marteau vient de tomber des mains du philosophe<sup>56</sup> ». Ne faut-il pas, une fois la déroute consommée, et dans le silence sans réponse qu'elle laisse derrière elle, conclure à un certain échec ? Non pas, comme on l'espérait, la mise en échec des dialectiques de la culture, mais l'échec à laquelle mène l'actualisation de la perte ?

C'est par rapport à cet échec, nous semble-t-il, que doit enfin se comprendre le réinvestissement tragique opéré par Foucault contre les dialectiques : c'est dans l'absence de réconciliation, dans le silence tragique qui s'arrime à l'histoire, que l'expérience de la folie *qui se fait œuvre* peut paradoxalement trouver une positivité. Cette expérience, nous l'avons vu, est première vis-à-vis la culture, et ce, même si elle a lieu dans la culture, dans son histoire. Elle est première, cela veut dire que c'est elle, et non la raison, qui fixe les limites et ainsi la direction de la culture. Mais ce faisant, elle se fige elle-même comme limite, elle devient un « dur moment » que recueillent les dialectiques de l'histoire. Dans un texte où il revient sur l'absence d'œuvre, Foucault note l'incroyable pouvoir d'assimilation des dialectiques auquel même un Artaud ne semble échapper :

Artaud appartiendra au sol de notre langage, et non à sa rupture ; les névroses, aux formes constitutives (et pas aux déviations) de notre société. Tout ce que nous éprouvons

---

<sup>55</sup> Nietzsche, F. (1976), *Ecce Homo*, p. 165.

<sup>56</sup> Foucault, M. (2016), *Histoire de la folie à l'âge classique*, p. 662.

aujourd'hui sur le mode de la limite, ou de l'étrangeté, ou de l'insupportable, aura rejoint la sérénité du positif<sup>57</sup>.

Ambiguïté que recèle donc la structure tragique, car l'expérience, en même temps qu'elle se voit désamorcée, s'incorpore à l'histoire, mais infléchit souterrainement ses décisions. C'est là que réside la paradoxale positivité des œuvres de folie, c'est là aussi qu'elles montrent leur confrontation avec la culture et ses dialectiques – confrontation dont l'issue appartient aux œuvres de folie moyennant, perte suprême, leur sacrifice.

### Bibliographie

- Bataille, G. (1967), *La part maudite*, Paris, Minuit, 280 p
- Bataille, G. (1989), « La structure psychologique du fascisme », *Hermès, La Revue*, vol. 2, n° 5-6, p. 137-160.
- Derrida, J. (1967), *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 436 p.
- Deleuze, G. (2016), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Puf, 232 p.
- Foucault, M. (2016), *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 663 p.
- Foucault, M. (1994), *Dits et écrits*, tome I, Paris, Gallimard, 847 p.
- Foucault, M. (1994), *Dits et écrits*, tome II, Paris, Gallimard, 837 p.
- Favreau, J.-F. (2012), *Vertige de l'écriture*, Lyon, Ens éd., 430 p.
- Gros, F. (1997), *Foucault et la folie*, Paris, Puf, 136 p.
- Jaspers, K. (1953), *Strindberg et Van Gogh*, Paris, Éd. Minuit, 244 p.
- Macherey, P. (1986), « Aux Sources de l'Histoire de la folie : une rectification et ses limites », *Critique*, vol. 42, n° 471-472, p. 753-774.
- Margot, J. (1984), « La lecture foucauldienne de Descartes : ses présupposés et ses implications », *Philosophiques*, vol. 11, n° 1, p. 3-39.
- Hilsum, M. (dir) (2007), *La relecture de l'œuvre par ses écrivains mêmes : Se relire contre l'oubli ?*, tome II, Paris, Kimé, 304 p.
- Montage, W. (2004), « Foucault et la problématique des origines », *Actuel Marx*, vol. 36, n° 2, p. 63-87.
- Nietzsche, F. (1976), *Ecce Homo*, Paris, éd. Gonthier, 167 p.

---

<sup>57</sup> Foucault, M. (1994), « La folie, l'absence d'œuvre », *Dits et écrits*, p. 412.

La première préface à l'Histoire de la folie :  
entre confrontation et conception de la culture

---

Souloumiac J. (2004), « La norme dans l'*Histoire de la folie* : La Dérison et l'excès de l'Histoire », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, vol. 6, n° 2, p. 25-47.