

Le geste d'exclusion dans l'*Histoire de la folie* : une interprétation depuis Roger Caillois et Georges Bataille

SIMON TREMPÉ, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Dans l'*Histoire de la folie*, Foucault décrit comment la culture occidentale vient à exclure la folie et parallèlement à se définir par la raison. Mais qu'est-ce qui ce qui décide des choix et des rejets de la culture ? Dans la préface de 1961, nous trouvons exposée une conception de la culture : celle-ci ne pourrait se poser qu'en s'opposant à ce qu'elle n'est pas. Toutefois cette conception, si intéressante qu'elle soit, ne parvient pas selon nous à rendre compte d'un geste concret qui, dans l'*Histoire de la folie*, porte sur des êtres réels. En revenant sur les exclus qui occupent le premier chapitre de ce livre (lépreux, vénériens, fous), nous croyons déceler une explication du geste d'exclusion : celui-ci serait lié au dualisme du sacré. C'est pour approfondir cette hypothèse que nous nous proposons de rapprocher le texte de Foucault avec deux autres textes, à savoir ceux de Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, et de Georges Bataille, *La psychologie du fascisme*.

Introduction

En 1961, Michel Foucault publiait son premier ouvrage : l'*Histoire de la folie*¹. Comme il le dit plus tard, en 1970, il avait tenté dans ce livre « de faire une sorte de critique sociale² » à partir de l'étude des conditions économiques, politiques et institutionnelles ayant permis l'exclusion des fous à la fin du Moyen Âge, puis leur enfermement à l'âge classique.

Si ce livre possède encore aujourd'hui quelque résonance, c'est peut-être notamment en raison d'une interrogation qui s'en dégage et que l'on peut formuler ainsi : qu'est-ce qui *décide* des choix et des rejets d'une culture ? Pourquoi, par exemple, la culture occidentale a-t-elle choisi la raison et parallèlement rejeté la folie ? On trouve bien dans la préface de 1961³ à l'*Histoire de la folie* une conception de la culture selon laquelle celle-ci se définit par le rejet de ce qu'elle n'est pas, mais sans que l'on sache ce qui décide de ce rejet. De même, dans l'*Histoire de la folie*, Foucault décrit comment la raison exclut et maîtrise la folie, mais reste un peu imprécis sur la nature de cette exclusion. On dira qu'il existe, comme l'avance Foucault dans la préface, « une structure de refus⁴ ». Structure de refus, aussi vieille que la raison, qui articulerait « la perception que l'homme occidental a de son temps et de son espace⁵ », et à partir de laquelle on discriminerait ce qui est raison *et* ce qui est folie, ce qui est digne *et* ce qui est indigne de la culture.

Toutefois, à relire attentivement la préface et l'*Histoire de la folie*, en particulier son premier chapitre, on constatera, d'une part, que la postulation d'une structure de refus est insatisfaisante pour penser le geste d'exclusion, et, d'autre part, que Foucault, lorsqu'il traite de l'exclusion dans le premier chapitre de son ouvrage, paraît faire un usage implicite d'une donnée anthropologique qui ne semble pas relever d'une structure. On peut dire que ni dans l'*Histoire de la folie* ni dans sa préface, il n'est abordé *explicitement* la source du geste d'exclusion commun à la raison et à la culture occidentale.

Cet article se propose d'éclairer ce qui motive le geste d'exclusion dans l'*Histoire de la folie*. Notre hypothèse est que Foucault, dans ses analyses, mobilise ce geste en prenant implicitement appui sur une donnée de l'anthropologie sociale, à savoir le *sacré*. Selon nous, c'est d'après le sacré et sa dualité, on y reviendra, que s'expliquerait l'exclusion d'une chose plutôt qu'une autre hors de la culture. Or cette donnée, loin de l'inventer, Foucault la trouverait dans une littérature qui en fait état. Deux textes nous ont paru en rendre compte : il s'agit du livre de Roger Caillois,

*Le geste d'exclusion dans l'Histoire de la folie :
une interprétation depuis Roger Caillois et Georges Bataille*

*L'homme et le sacré*⁶ (1939), et du texte de George Bataille, *La structure psychologique du fascisme*⁷ (1933).

On sait que Foucault fût lecteur de Bataille⁸. Il faut aussi savoir la proximité intellectuelle entre Bataille et Caillois, comme ce dernier l'écrit dans l'avant-propos de *L'homme et le sacré* :

Je dois enfin exprimer ma gratitude à Georges Bataille : il me semble que sur cette question [le sacré] s'est établie entre nous une sorte d'osmose intellectuelle, qui ne me permet pas, quant à moi, de distinguer avec certitude, après tant de discussions, sa part de la mienne dans l'œuvre que nous poursuivons en commun⁹.

Cette œuvre en commun, riche malgré la brièveté du Collège de Sociologie¹⁰, renferme un certain nombre de réflexions sociologiques et philosophiques, en particulier sur le sacré et son rôle dans la communauté humaine¹¹. Quant à ce qui rapproche Foucault et Caillois, on peut dire avec Maurice Blanchot qu'il existe une certaine proximité tant intellectuelle que stylistique ; et Blanchot rappelle également que Caillois a joué un rôle dans la publication du manuscrit de *l'Histoire de la folie*¹². Enfin, il nous a semblé que le premier chapitre de *l'Histoire de la folie*, qui porte en outre sur l'exclusion du lépreux, comporte plusieurs indices permettant de penser que Foucault s'est intéressé aux travaux de Bataille et de Caillois ayant trait au sacré. En ce qui concerne le choix des deux textes - *La structure psychologique du fascisme* et *L'homme et le sacré* -, il se justifie par le fait que ces derniers traitent de l'exclusion en rapport avec le sacré.

Dans un premier temps, nous reviendrons sur la préface de *l'Histoire de la folie*, texte court et dense dans lequel Foucault pose une conception de la culture où celle-ci se pose en rejetant ce qu'elle n'est pas. Dans un second temps, nous aborderons le geste d'exclusion tel qu'il est décrit par Foucault dans le premier chapitre de *l'Histoire de la folie*. Il s'agira de clarifier ce qui est commun aux trois exclus que sont le lépreux, le vénérien, le fou. Dans un troisième temps, à l'aide du livre de Caillois nous présenterons le

sacré et son dualisme. Nous tenterons alors de montrer comment ils permettent l'articulation du geste d'exclusion. Dans un quatrième temps, enfin, il s'agira avec Bataille de préciser l'efficace du sacré ainsi que les réactions affectives qui lui sont liées.

1. Une conception négative de la culture

La préface de l'*Histoire de la folie* est intéressante à plusieurs égards. On y trouve en outre une conception de la culture avancée par Foucault : la culture ne se définirait pas d'abord par ce qu'elle affirme, mais par ce qu'elle rejette. Par rapport à l'*Histoire de la folie*, ouvrage qui repose en partie sur des descriptions positives et des faits concrets, la préface est un texte à la fois abstrait et elliptique dans lequel Foucault relate la naissance gémellaire de la raison et de la folie, leur opposition initiale ainsi que leur séparation définitive et dramatique. En ce sens, nous pouvons dire avec Frédéric Gros, un de ceux qui ont le mieux commenté l'*Histoire de la folie*, que la préface confère à l'étude de Foucault « la dimension d'un drame métaphysique¹³ ».

Le drame dont il est question concerne avant tout la genèse de la raison : celle-ci, d'après Foucault, n'a pu se développer qu'en s'opposant à ce qu'elle n'est pas. Mais il ne s'agit pas, pour la raison, de simplement s'opposer à ce qu'elle n'est pas comme à un objet devant elle. Davantage, Foucault dénie à la raison d'être née une et entière ; celle-ci n'existerait que dans la distance de ce qu'elle n'est pas, la non-raison. « 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 loin¹⁴ ». 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 de manière négative : la raison se distingue de tout ce qu'elle n'est pas (la non-raison).

Ces considérations, bien qu'un peu abstraites, sont d'importance pour saisir la conception de la culture qui se dégage de la préface. Car non seulement Foucault fait jouer à la raison un rôle central dans le développement de la culture occidentale¹⁵, 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.

La culture, pour Foucault, se constitue au moyen de *partages*. C'est par ce terme que Foucault, dans la préface, nomme le geste d'exclusion : « Est constitutif le geste qui partage la folie, et non la science qui s'établit, ce partage une fois fait, dans le calme revenu¹⁶ ». Le partage est ce par quoi la culture, en rejetant ce qu'elle n'est pas, se désigne. Le geste qui partage la folie et la rejette hors de la culture signifie donc en même temps le choix essentiel, pour celle-ci, de se définir par la raison. *L'Histoire de la folie* est ainsi l'histoire du partage de la folie, et comme dit Foucault : « Il faudra aussi raconter d'autres partages¹⁷ ». Au total, ce dernier en identifie cinq : partage du tragique, de l'Orient, du rêve, du désir et, enfin, de la folie.

Dans sa fonction la plus élémentaire, le geste de partage doit établir pour le compte de la culture une séparation première, distance ou limite sans laquelle elle ne peut exister : séparation entre un Extérieur où elle repousse ce qui lui est inassimilable *et* un Intérieur où elle se reconnaît et s'affirme, « dans le calme revenu », à travers sa science et sa raison. Les partages sont précisément ce qui permet à la culture de se *délimiter* :

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...

Que l'espace blanc et les valeurs désignent tout autant » la culture, cela n'empêche pas que l'élément négatif du partage intervienne avant toute positivité :

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 originaire où elle se forme¹⁸.

La culture trouve ainsi une existence positive en accomplissant des partages, lesquels établissent ses limites, c'est-à-dire espace blanc, vide creusé entre la culture et ce qu'elle n'est pas. Toutefois, et même à supposer que l'on accepte cette conception, on pourra se demander : qu'est-ce qui fait que la culture exclut la folie et choisit la raison ? La culture se constitue par partages, par exclusions, soit, mais qu'est-ce qui *décide* ses rejets et ses choix ? Faut-il penser la culture naissante comme déjà acquise à la rationalité ? Ou faut-il remettre au hasard ou la relativité la cause de ses choix ? Peut-on penser possible une culture qui aurait fait place à la folie plutôt qu'à la raison ?

Or, à lire attentivement la préface, on constate que Foucault donne la raison comme *originellement* négative, *originellement* condamnée à se déterminer à n'être pas la non-raison. Plus précisément, comme nous l'avons vu plus haut, ce dernier invoque une « césure » qui provoque la coupure *originnaire* entre la raison et la non-raison (cité plus haut : « Est originaire, la césure qui établit la distance entre raison et non-raison... »). C'est peut-être ici que nous touchons au plus près du drame de la préface : l'acte *originnaire* de la césure établit non seulement la raison dans la distance de la non-raison, mais elle en consacre aussi la logique négative et implacable, le principe identitaire par lesquels doit s'unifier la culture : x se distingue de tout ce qu'il n'est pas, - identité toujours seconde, toujours dérivée d'un procédé négatif, parce que *négative elle-même*. Tel est le drame de la préface : la culture serait tout entière dans l'ouverture de la césure originaire et la négativité de la

raison, condamnée à opérer des partages, des exclusions et des rejets pour s'assurer d'elle-même.

Cependant, cette césure, observons-le, est conçue ex nihilo. La préface nous présente en effet une sorte de grande coupure fondatrice, laquelle advient, mais sans que l'on sache pourquoi elle advient, sinon qu'elle est dite originaire. Cela nous paraît insatisfaisant pour saisir ce qui motive la culture à choisir la raison et à rejeter la folie, et plus généralement pourquoi elle choisit telle chose et rejette telle autre.

La préface, pour résumer, exprime bien la logique négative et exclusive qui est au cœur de l'identité de la culture, mais elle demeure, à notre avis, quelque peu abstraite pour rendre compte d'un geste - l'exclusion - qui, dans sa réalité effective, est concret, sensible, et porte sur des êtres réels. C'est cette réalité de l'exclusion que l'on voit davantage être traitée dans *l'Histoire de la folie*. L'exclusion du lépreux qui ouvre le premier chapitre en rend compte en particulier : ce n'est pas en effet au nom d'un défaut de rationalité qu'on rejetait les lépreux au Moyen Âge ; et ce n'est ni non plus entièrement au nom d'un motif médical, comme le dit Foucault : « La léproserie, écrit-il, n'avait pas de sens que médical ; bien d'autres fonctions avaient joué dans ce geste de bannissement qui ouvrait des espaces maudits¹⁹ ».

Mais pourquoi la communauté des hommes exclut-elle tel être plutôt qu'un autre ? Si Foucault se propose d'examiner préliminairement l'exclusion du lépreux, c'est, à notre avis, parce que celui-ci incarne l'*extérieur* de la communauté - extérieur menaçant qu'elle doit tenir à distance. En abordant l'exclusion du lépreux, mais aussi celle du vénérien et du fou qui occupent le premier chapitre de *l'Histoire de la folie*, nous tenterons de dégager ce qui leur est commun. Nous verrons que Foucault lie leur exclusion à une certaine forme de déchéance ; et c'est cela, pensons-nous, qui constitue l'élément obscur sur lequel Foucault s'appuie pour informer le geste d'exclusion.

2. L'exclusion dans le premier chapitre de l'Histoire de la folie

Dans l'*Histoire de la folie*, le geste d'exclusion porte sur des personnes ayant le statut de réprouvés : 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"²⁰ ». Au XVII^e siècle, il se produit ce que Foucault nomme « le grand renfermement²¹ ». On procède alors à l'internement de tous les marginaux, c'est-à-dire tous ceux qui sont dans l'impossibilité de travailler.

Chose intéressante à noter, dans le premier chapitre de l'*Histoire de la folie*, le geste d'exclusion porte sur une série de maudits (lépreux, vénériens, fous) qui se succèdent par *héritage*²². Foucault explique en effet que, par exemple, la folie hérite de la lèpre, c'est-à-dire qu'elle prend *le rôle* de la lèpre²³, et devient « cette nouvelle hantise » qui, éventuellement, suscitera « comme elle [la lèpre] des réactions de partage, d'exclusion, de purification²⁴ ». Ce qui est donc transmis, de la lèpre à la folie, c'est d'abord un certain statut - celui de l'exclu ou du paria - indissociable des *réactions* de partage, d'exclusion et, ajoute Foucault, de *purification*. L'exclu ou le paria, « cette figure insistante et redoutable qu'on ne s'écarte pas sans avoir tracé autour d'elle un cercle sacré²⁵ », appartient au rapport complexe que la communauté des hommes entretient avec ce qui lui est *autre*, inquiétant, inhumain, bref avec ce qu'elle n'est pas.

Foucault se montre ici fidèle à au moins un principe établi dans la préface : comme pour la culture, un certain geste négatif semble être essentiel à la communauté humaine, comme le montre le cas des opérations de purification entourant la lèpre : « Ces rites, écrit Foucault, qui n'étaient point destinés à la supprimer, *mais à la maintenir dans une distance sacrée*, à la fixer dans une exaltation inverse²⁶ ». Semblablement à la culture qui, dans la préface, maintient son unité dans la distance qui la sépare d'un Extérieur, la société européenne de la fin du Moyen Âge décrite par Foucault, par ses rites et ses opérations symboliques, entretient une relation avec ce qui lui est *extérieur*.

C'est ainsi que ce qui est hérité du rôle de la lèpre tient aussi, et plus généralement, à une extériorité de la présence ; c'est paraître, comme le fou, provenir d'un « autre monde²⁷ ». Et c'est contre cet *autre monde* peuplé de dangers qu'au moyen de rituels et d'interdictions de contact l'on cherche à se protéger : le ladre est retiré de la communauté, retenu dans une léproserie, souvent située à l'extérieur des murs de la ville, dans ce « monde de l'horreur²⁸ ». Quant au fou, on va jusqu'à le confier aux marins pour qu'ils l'emportent aux confins des mers, mélange de raisons pratiques et de nécessités rituelles comme l'explique Foucault :

D'un côté, il ne faut pas réduire la part d'une efficacité pratique incontestable ; confier le fou à des marins, c'est éviter à coup sûr qu'il ne rôde indéfiniment sous les murs de la ville, c'est s'assurer qu'il ira loin, c'est le rendre prisonnier de son propre départ. Mais à cela, l'eau ajoute la masse obscure de ses propres valeurs ; elle emporte, mais elle fait plus, elle *purifie* [...]. C'est vers l'autre monde que part le fou sur sa folle nacelle ; c'est de l'autre monde qu'il vient quand il débarque²⁹.

Dans ses formes multiples, l'exclusion doit signaler et établir le partage entre un intérieur et un extérieur, la communauté et ce qui, à ses limites, a valeur d'*autre monde*. Et si Foucault évoque « une distance sacrée » ou encore « un cercle sacré » pour caractériser le geste d'exclusion qui a alors cours, c'est parce que l'objet de cette exclusion *est lui-même* sacré. Cet objet, c'est la misère. Or, il s'agit d'une misère qui possède encore, selon Foucault, une « positivité mystique³⁰ », quelque chose comme « un pouvoir de manifestation³¹ ». Par exemple, à propos du fou, ce dernier écrit :

On a l'habitude de dire que le fou du Moyen Âge était considéré comme un personnage sacré, parce que possédé. Rien de plus faux. S'il était sacré, c'est avant tout que, pour la charité médiévale, il participait aux pouvoirs obscurs de la misère³².

Nous touchons ici au rapport étroit qui unit la misère à la violence de l'exclusion. Dans l'*Histoire de la folie*, ce qui est en effet commun aux trois exclus (lépreux, vénérien, fous), c'est la participation *aux pouvoirs obscurs de la misère* ; c'est aussi tout ce que cette misère suppose de menaces et de périls, appelant à être conjurée, écartée, purifiée ; c'est enfin, et conséquemment, se voir dénier son appartenance au cercle de l'humain et être exilés aux marges du monde où pâtit l'inhumain :

À la fin du Moyen Âge, écrit Foucault, la lèpre disparaît du monde occidental. Dans les marges de la communauté, aux portes des villes, s'ouvrent comme de grandes plages que le mal a cessé de hanter, mais qu'il a laissées stériles et pour longtemps inhabitables. Des siècles durant, ces *étendues appartiendront à l'inhumain*. Du XIV^e siècle au XVII^e siècle, elles vont attendre et solliciter par d'étranges incantations une nouvelle incarnation du mal, une autre grimace de la peur, des magies renouvelées de purification et d'exclusion³³.

Ces étendues dont parle Foucault doivent être entendues comme ce qu'elles sont d'abord, c'est-à-dire des *lieux*. On comprendra ainsi que le rôle de la lèpre n'est pas seulement celui d'un personnage ou d'un type, l'exclu, mais relève aussi d'un lieu ou d'un espace, « géographie du mal³⁴ » dit Foucault, où se jouent « les jeux de l'exclusion³⁵ », les exiles rituels et autres pratiques de purification. Toutefois, si Foucault s'applique à montrer comment les fous « assureront dans le monde classique le rôle que tenait la lèpre à l'intérieur de la culture médiévale³⁶ », jamais il n'explique avec précision *la nature* des réactions d'exclusion ou de purification qui entourent la lèpre. Jamais non plus il n'approfondit le statut de la misère médiévale, qui après l'avoir fugacement rapprochée du sacré, lui attribue des « pouvoirs obscurs ».

Autant dans les exemples d'exclus choisis par Foucault (ladre, vénérien, fou) que dans l'attention qu'il porte à leur misère, il nous est apparu une proximité avec la notion centrale que Caillois développe dans *L'homme et le sacré*, à savoir *le dualisme du sacré*. « Distance

sacrée», «cercle sacré», «pouvoirs obscurs de la misère» - nous pensons que ces termes, pour ne prendre que les plus significatifs d'entre eux, impliquent toute une thématique du sacré. Implicite dans son ouvrage, cette thématique donnerait à Foucault les moyens d'articuler le geste d'exclusion selon l'extérieur et l'intérieur de la communauté d'une part, et d'après des réactions sensibles d'autre part. C'est cette articulation que nous voulons éclairer au moyen de Caillois et de son livre, *L'homme et le sacré*. Ajoutons qu'en plus d'éclairer ce qui lie intérieur et extérieur, le dualisme du sacré permet de préciser la nature des réactions d'exclusion. Le livre de Caillois, rappelons-le (voir notre note onzième), est une synthèse des principaux travaux sur le sacré établi par l'anthropologie et la sociologie françaises de la première moitié du XX^e siècle. Foucault, croyons-nous, en était tout à fait familier³⁷.

3. Le dualisme du sacré

C'est parce que le dualisme du sacré donne au geste d'exclusion son articulation fondamentale que *L'homme et le sacré* nous a paru à propos. Par dualisme du sacré, il faut d'abord entendre la coexistence de deux qualités différentes ou de deux «côtés» différents: «le droit et l'adresse, écrit Caillois, manifestent la pureté et la faveur divine, la gauche et la gaucherie la souillure et le péché³⁸». Est autant sacré la pureté (sacré «côté droit») que la souillure (sacré «côté gauche»), ce qui est pur et ce qui est impur, tel est la première chose à comprendre. Quand Foucault dit que le fou est sacré, c'est en effet en raison de la misère à laquelle il participe: les formes misérables de l'existence appartiennent au sacré «côté gauche». Le fou comme le lépreux, en tant que *formes sacrées impures*, sont ainsi rejetés hors de la vie profane que constitue le groupe social. Car le sacré s'oppose avant tout au profane³⁹. Et ce sont les deux «côtés» du sacré qui demandent à ne pas être confondus avec la communauté profane des hommes:

L'usage des biens naturels, écrit Caillois, et la participation à la vie du groupe constituent et définissent en effet l'existence profane: le pur s'en exclut pour approcher des

dieux, l'impur en est banni afin qu'il ne communique pas sa souillure à ce qui l'entoure. De fait, la communauté prend toujours un soin extrême de tenir ce dernier à l'écart⁴⁰.

Dans l'*Histoire de la folie*, Foucault rapporte le cas d'un prêtre devenu fou en 1421 à Nuremberg, qui «est chassé avec une solennité particulière, comme si l'impureté était multipliée par le caractère sacré du personnage⁴¹». Est sacré ce qui est pur ou impur : le prêtre étant pur, la souillure est d'autant plus grave. Mentionnant le cas de la vestale impure qu'on enterrait vive, Caillois fait part de la gravité que constitue, de manière générale, la souillure de l'être pur : «Le cas est particulièrement grave. Il s'agit d'un être consacré : la sainteté du coupable accroît le poids de la faute autant que la grandeur des péchés donne parfois la mesure de la sainteté à venir⁴²». Ainsi, le prêtre devenu fou multiplie-t-il l'infraction au sacré du fait qu'il se trouve déjà consacré (sacré «côté droit») par son statut.

Mais le sacré n'est pas réductible à un statut ou à des valeurs. En effet, le sacré se comprend comme un élément affectif ; et c'est de la psychologie humaine qu'il tire concrètement son efficace⁴³. C'est pourquoi le dualisme du sacré est aussi une polarité qui s'exerce selon des mouvements affectifs contraires : le respect et le dégoût ; la reconnaissance et le désaveu ; l'attraction et la répulsion. Le sacré ne repose pas sur des normes, c'est précisément l'inverse⁴⁴. Il est bien plutôt un monde de puissances qui s'impose à l'homme, au sens où il s'agit d'une énergie qui le dépasse et le soumet à l'ambivalence des mouvements d'attraction et de répulsion. Le sacré est une expérience ineffable qui concerne la sensibilité humaine. Et comme le souligne Caillois, «le sacré apparaît [...] comme une catégorie de la sensibilité⁴⁵». Le sacré se comprend comme un élément irrationnel, en deçà de toute formulation rationnelle ; c'est un état de conscience qui transcende la réalité profane.

On pourrait toutefois penser que ce qui est attirant ou repoussant se trouve attaché à des normes ou à des valeurs. Mais il ne s'agit ici nullement d'attirance ou de répulsion déterminées par le jugement, l'appréciation subjective ou les normes en cours. Il s'agit de ce qui,

profondément, est à la source de nos *réactions* affectives ; qu'on s'imagine être devant une *idole* ou au contraire devant un cadavre. Le sacré se manifeste par le sentiment de se trouver devant quelque chose de *tout autre*, comme le fou décrit par Foucault, qui semble venir d'un *autre monde*, ou comme un cadavre en décomposition, qui ne se regarde pas sans un certain vertige. Les mouvements d'attraction et de répulsion que commande le sacré ne sont pas réfléchis ni commandés par quelque prescription⁴⁶. On dira peut-être que les choses répugnantes (« impures ») que l'on rencontre sont nécessairement frappées de contingence, mais on pourra douter que le sentiment de répugnance, lui, le soit :

Il n'est rien, écrit Caillois, qui, dans l'univers, ne soit susceptible de former une opposition bipartite et qui ne puisse alors symboliser les différentes manifestations couplées et antagonistes du pur et de l'impur. Énergies vivifiantes et forces de morts se rassemblent pour former les pôles attractif et répulsif du monde religieux⁴⁷.

Alors que le profane correspond à un monde de substances, le sacré correspond à un monde d'énergies⁴⁸, tranché en deux parties : d'un côté, la vie, la santé, l'ascension ; de l'autre, la mort, la maladie, la déchéance. Dans sa forme primitive, le geste d'exclusion trouve dans le dualisme du sacré sa raison d'être : les formes de la misère, de la déchéance ou de l'impureté qui signalent le sacré « côté gauche », sont perçues comme dangereuses pour la vie du groupe et doivent être repoussées avec prudence hors de celui-ci, à la limite du monde humain. Intérieur et extérieur de la communauté se trouvent donc également être mis en relation par les deux « côtés » du sacré :

R. Hertz, écrit Caillois, a remarqué avec raison que l'opposition du droit et du gauche s'articule avec celle du dedans et du dehors. La communauté se regarde comme enfermée dans une sorte d'enceinte imaginaire. À l'intérieur du cercle, tout est lumière, légalité et harmonie, espace repéré, réglé, distribué. Au-delà s'étendent les ténèbres extérieures, le monde des embûches et des pièges, qui ne

connaît ni autorité ni loi, et d'où souffle une constante menace de souillure, de maladie et de perdition⁴⁹.

C'est cette articulation fondamentale que détermine le dualisme du sacré entre un dedans et un dehors, ou un intérieur et un extérieur, qui donne à Foucault le sol primordial sur lequel s'érige une *géographie du mal*, un espace d'exclusion qui accueille les êtres dégradés, les êtres déchus de leur humanité - les *impurs*. Quant au geste de rejet, il trouve ses directions dans l'opposition du pur et de l'impur, puisque c'est elle qui consacre les mouvements contraires de répulsion et d'attraction. Ainsi, à la question : qu'est-ce qui décide de l'exclusion de tel être plutôt qu'un autre ?, nous pouvons répondre : c'est la qualité d'impur qui fonde la réaction d'exclusion, qui signale une présence comme étrangère, dangereuse, répulsive. Toutefois, ceci une fois dit, on se demandera comment cette qualité parvient à susciter de telles réactions : qu'est-ce qui en effet explique que la misère humaine détienne un tel *pouvoir de manifestation* ? Or, comme nous le prétendons, si le sacré permet de comprendre le geste d'exclusion autrement que d'après des normes ou des valeurs, il faut alors expliquer la raison des *pouvoirs obscurs de la misère*. C'est ce nous tenterons brièvement de faire dans un quatrième et dernier temps en nous appuyant sur le texte de Bataille, *La structure psychologique du fascisme*.

4. Les réactions affectives

Quand, dans l'*Histoire de la folie*, Foucault explique le passage entre le geste d'exclusion (celui qui concerne le ladre, le vénérien et le fou) et le geste de renfermement (la pratique de l'internement qui concerne les désœuvrés, les pauvres, les miséreux), il fait part d'un changement dans l'ordre de la sensibilité sociale : « Si la folie, au XVII^e siècle, est comme *désacralisée*, écrit-il, c'est d'abord parce que la misère a subi cette sorte de déchéance qui la fait percevoir maintenant sur le seul horizon de la morale⁵⁰ ». Et quand il ajoute, à propos du fou, qu'« une sensibilité nouvelle est née à son égard : non plus religieuse, mais sociale⁵¹ », il s'agit d'un changement général qui touche la sensibilité sociale dans son rapport à la misère : celle-

ci n'est plus vue sous les espèces d'une impureté redoutable, mais sous la forme désacralisée de l'avilissement moral⁵².

Sans doute faut-il s'accorder avec Foucault sur la *désacralisation* de la misère, sa *déchéance*, la disparition de ses *pouvoirs obscurs*. On dira du même coup que c'est le sacré lui-même qui, dans un monde dominé par la rationalité, n'est plus effectif. Mais le sacré repose également sur des réactions affectives, lesquelles ne se trouvent peut-être pas entièrement asséchées. Il est vraisemblable qu'une charogne mutilée, pour prendre cet exemple brutal, conserverait un pouvoir de manifestation même dans un monde complètement déchanté.

Dans *La structure psychologique du fascisme*, Bataille propose une théorie du développement de l'organisation politique de la société européenne et plus précisément, le développement de ses formations de type autoritaire, à savoir la monarchie et le fascisme. Pour établir « la description psychologique de la société⁵³ », Bataille a recours aux deux réactions affectives liées au dualisme du sacré (« il y a, dit-il, tantôt attraction, tantôt répulsion⁵⁴ »), qu'il voit à l'œuvre dans la société sous la forme de tendances - flux affectifs par lesquels un ensemble d'individus en viendrait à s'unir et à vivre sous un ordre politique autoritaire. Là où le texte de Bataille nous intéresse, c'est lorsqu'il décrit les effets psychologiques de la misère qu'il associe à la réaction de répulsions et au sacré⁵⁵. Il se réfère entre autres aux classes misérables qui, par exemple en Inde, sont regardées comme « intouchables », dénotant une prohibition de contact à l'instar des choses sacrées⁵⁶. Or, Bataille n'entend pas se référer à la culture indienne pour traiter la misère, mais à l'indice de dégoût qu'elle dénote, à l'intensité de son pouvoir de subjugation qu'aucune justification rationnelle ne peut expliquer :

Les formes nauséabondes de la déchéance provoquent un sentiment de dégoût si insupportable qu'il est incorrect de l'exprimer ou seulement d'y faire allusion. Le malheur matériel des hommes a de toute évidence, dans l'ordre psychologique de la défiguration, des conséquences *démesurées*⁵⁷.

Que l'aspect frappant, violent de la misère soit en partie désamorcé, comme le note Bataille (on « oppose à la misère une justification légale » ou alors ce sont « les honteuses tentatives de fuite [...] telles que la pitié charitable⁵⁸ »), il n'empêche pas que la misère conserve un pouvoir de répulsion qui la rend capable de produire un *choc*⁵⁹ sur autrui, parce que *tout autre* et sortie du cercle de l'humain : c'est « un homme dont la misère matérielle aurait altéré le caractère humain, l'aurait rendu *tout autre*⁶⁰ ».

D'après Bataille, nos réactions affectives seraient profondément liées à ce que la société « homogène » - c'est-à-dire, à ses yeux, acquise à la raison, à la science, à l'utilité, au mode de vie bourgeois⁶¹ - refoule et rejette dans ses marges : les formes violentes, frappantes de l'existence, ce qui est *tout autre*, ce qui ne peut être assimilé aux exigences de la vie sociale, ce qui ne peut ni aimer ni travailler normalement, ce qui est « d'une nature aussi incompatible avec son homogénéité que les criminels nés, par exemple, avec l'ordre social⁶² ». Cette réalité que nie la société policée et respectable, Bataille la nomme « hétérogène ». Pour ce dernier, cette réalité est un monde « constitué, pour une partie importante, par le monde sacré⁶³ », mais aussi par toutes les choses non sacrées exerçant une réaction affective - d'où cette hypothèse : « il est possible de supposer que l'objet de toute réaction affective est nécessairement *hétérogène*⁶⁴ ». Bataille nous invite ainsi à penser l'éventualité que nos réactions affectives ont pour objet fondamental ce qui empiète sur la convenance sociale et la normalité humaine, soit l'*extériorité* de la société ou de la culture, la part inassimilable qu'elle rejette. Mais aussi, et cela n'est pas normatif, que nos réactions affectives établissent un rapport de participation avec le monde hétérogène - monde dans lequel ce qui est attirant et ce qui est répugnant se trouvent déterminés dans un rapport dualiste irréductible⁶⁵.

Conclusion

Nous avons vu que le geste d'exclusion est abordé par Foucault de deux façons différentes : de façon abstraite lorsqu'il est thématisé

dans la préface selon une conception de la culture où celle-ci se définit par le rejet de ce qu'elle n'est pas ; et de façon concrète lorsqu'il porte, dans le premier chapitre de l'*Histoire de la folie*, sur des êtres réels : lépreux, vénériens et fous. Dans sa version abstraite, le geste d'exclusion est posé de telle sorte qu'on ignore ce qui le motive, ce qui détermine son orientation effective : les choix et les rejets de la culture étaient laissés dans une certaine relativité. Pourquoi, en effet, la culture occidentale choisit-elle la raison plutôt que la folie ? Est-ce le hasard ? On ne saurait dire d'après la préface. Au contraire, dans sa version concrète, le geste d'exclusion trouve dans l'élément du sacré ses divisions et ses coordonnées fondamentales : pur et impur, droit et gauche, attraction et répulsion. Nous avons vu, avec Caillois, que le dualisme du sacré articule la culture avec son extérieur, son geste d'exclusion avec sa réaction de répulsion ; que l'exclu n'est pas d'abord exclu selon une norme, mais d'après sa qualité d'impur, sa déchéance humaine. Enfin, avec Bataille, qui élargit les propriétés du sacré aux choses inassimilables à la vie normalisée, il est possible de penser que toute réaction affective est hétérogène. Cela signifierait que les réactions affectives qui orientent l'existence humaine sont aussi irréductibles que le haut et le bas, le jour et la nuit, la vie et la mort. Était-ce donc un *choix* de la culture de ne pas s'être reconnue dans les formes de déchéances humaines, ou plutôt appartient-il, dès sa formation première, à d'obscures forces de décider à tout jamais ce qui appartiendra d'un côté à l'humain et de l'autre à l'inhumain ?

1. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 2016, 663 pages.
2. Michel Foucault, *Dits et écrits*, tome II, Paris, Gallimard, 1994, p. 115.
3. Foucault supprima la préface de la première édition, celle de 1961, et la remplaça, lors de l'édition de 1972, par une autre qui ne retient rien du précédent contenu. Sur la question de la suppression de la préface, qui excède notre propos, on se référera à l'article de Laurent Mattiussi, « Michel Foucault et le déni de préface », *La relecture de l'œuvre par ses écrivains mêmes : Se relire contre l'oubli ?*, tome II, Paris, Kimé, 2007, p. 169-181.

4. Michel Foucault, «Préface», *Dits et écrits*, tome I, Paris, Gallimard, 1994, p. 163.
5. *Ibid.*
6. Georges Bataille, «La structure psychologique du fascisme», *La Critique Sociale*, Paris, La Différence, 1983, p. 137-160.
7. Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1961, 254 pages.
8. En témoigne le texte célèbre qu'il écrit sur Bataille : «Préface à la transgression», *Dits et écrits*, tome I, *op. cit.*, p. 233-250.
9. Roger Caillois, *op. cit.*, p. 13.
10. Denis Hollier, *Le collège de sociologie, 1937-1939*, Paris, Gallimard, 1995, 911 pages.
11. Autour de celles-ci, toute une filiation est repérable. De *L'homme et le sacré*, Caillois écrit : «Le lecteur verra, chemin faisant, tout ce que doit cet ouvrage aux recherches et aux synthèses qui ont illustré les noms de Durkheim, de Hubert et de Hertz, comme à celles que MM. Mauss, Granet et Dumézil continuent à mener à bien», *op. cit.*, p. 13.
12. «Toutefois, son premier livre [*Histoire de la folie*], qui lui a apporté la renommée, m'avait été communiqué, alors que ce texte n'était encore qu'un manuscrit presque sans nom. C'est Roger Caillois qui le détenait et le proposa à plusieurs d'entre nous. Je rappelle ce rôle de Caillois, parce qu'il me semble être resté ignoré», Maurice Blanchot, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Paris, Fata Morgana, 1986, p. 10-11.
13. Frédéric Gros, *Foucault et la folie*, Paris, Puf, 1997, p. 29.
14. Michel Foucault, «Préface», *Dits et écrits*, tome I, *op. cit.*, p. 159.
15. Dans l'*Histoire de la folie*, il y a non seulement «la belle rectitude de la raison qui conduit la pensée rationnelle jusqu'à l'analyse de la folie comme maladie mentale» (*op. cit.*, p. 48), mais aussi la raison entendue comme «labeur» (*ibid.*, p. 55) ou comme «travail», c'est-à-dire comme dialectique immanente au développement de la culture occidentale, laquelle depuis le monde grec chemine vers un monde de plus en plus rationalisé et de plus en plus exclusif des phénomènes non-rationnels. Dans un entretien de 1961, à propos de l'*Histoire de la folie*, Foucault dira : «J'ai tenté surtout de voir s'il y a un rapport entre cette nouvelle forme d'exclusion [l'internement] et l'expérience de la folie dans un monde dominé par la science et une philosophie rationaliste [il s'agit des XVII^e et XVIII^e siècles]», «La folie n'existe que dans une société», *Dits et écrits*, tome I, *op. cit.*, p. 168.
16. Michel Foucault, «Préface», *ibid.*, p. 159.
17. *Ibid.*, p. 162.

18. *Ibid.*, p. 161, nous soulignons.
19. Michel Foucault, *Histoire de la folie, op. cit.*, p. 77.
20. *Ibid.*, p. 19.
21. «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.
22. «Le relais de la lèpre fut pris d'abord par les maladies vénériennes. D'un coup, à la fin du XV^e siècle elles *succèdent* à la lèpre comme par droit d'héritage», nous soulignons. Et un peu plus loin : «En fait le véritable *héritage* de la lèpre, ce n'est pas là qu'il faut le chercher [dans la maladie vénérienne], mais dans un phénomène fort complexe, et que la médecine mettra bien longtemps à s'approprier. Ce phénomène, c'est la folie», nous soulignons, *ibid.*, p. 21.
23. Foucault écrit par exemple : «Dans les mêmes lieux souvent, les jeux de l'exclusion se retrouveront, étonnement deux ou trois siècles plus tard. Pauvres, vagabonds, correctionnaires et "têtes aliénées" reprendront *le rôle du ladre*», nous soulignons, *ibid.*, p. 19
24. *Ibid.*
25. *Ibid.*, p. 18.
26. *Ibid.*, nous soulignons.
27. «Si le fou apparaissait familièrement dans le paysage du Moyen Âge, c'était en venant d'un autre monde», *ibid.*, p. 89.
28. *Ibid.*, p. 19.
29. *Ibid.*, p. 26, nous soulignons.
30. *Ibid.*, p. 80.
31. *Ibid.*, p. 88.
32. *Ibid.*, p. 88-89.
33. *Ibid.*, p. 13, nous soulignons.
34. *Ibid.*, p. 448.
35. *Ibid.*, p. 19.
36. *Ibid.*
37. Dans un article qu'il consacre à une leçon inédite de Foucault sur la magie datant de 1950, Jean-François Bert note, à propos de ce dernier, qu'«au début des années 1950, ses lectures attentives de Marcel Mauss et de Claude Lévi-Strauss, de Maurice Leenhardt et d'Abram Kardiner, de Margaret Mead et de Ruth Benedict ou encore de Robert Hertz, d'Émile Durkheim et de Pierre Métais, indiquent [...] que, dès ses années de formation, et alors qu'il était étudiant à l'École

- normale supérieure, Foucault a voulu créer un rapport de proximité avec des approches de type anthropologique», et plus loin: «c'est durant ces années qu'il identifie plusieurs thèmes de recherche, prend ses distances avec certaines approches dont le structuralisme de Lévi-Strauss et, surtout, expérimente une nouvelle grille d'interprétation du réel - celle de Mauss - qui va lui montrer l'intérêt [...] d'explorer le négatif et l'exclu d'une culture», «Michel Foucault défenseur de l'ethnologie», *Zitsel*, n° 2, février 2017, p. 284-285.
38. Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, *op. cit.*, p. 52.
39. Mircea Eliade, dans un livre qui voisine par ses thèmes *L'homme et le sacré*, observe: «Or la première définition que l'on puisse donner du sacré, c'est qu'il s'oppose au profane», *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 2016, p. 16 (ouvrage publié originellement en 1957, dans la *Rowohlts Deutsche Enzyklopädie*, sous le titre «Das Heilige und das Profane»).
40. Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, *op. cit.*, p. 46.
41. *Ibid.*, p. 25.
42. *Ibid.*, p. 58.
43. On dit une efficace au sens de «vertu active».
44. Caillois note par exemple à propos de l'interdit relevant du sacré: «Le tabou se présente comme un impératif catégorique négatif. Il consiste toujours en une défense, jamais en une prescription. Il n'est justifié par aucune considération de caractère moral», *ibid.*, p. 23.
45. *Ibid.*, p. 18.
46. Que le sacré ne repose sur aucune prescription morale, religieuse ou juridique, cela ne veut pas dire qu'il en est sans lien aucun. À cet égard, rappelons la belle phrase de H. Hubert que cite Caillois: «La religion est l'administration du sacré». C'est, comme l'ajoute Caillois, «l'expérience du sacré [qui] vivifie l'ensemble des diverses manifestations de la vie religieuse», *ibid.*
47. Roger Caillois, *ibid.*, p. 50.
48. «D'un côté, des forces; de l'autre, des choses», *ibid.*, p. 38.
49. Roger Caillois, *op. cit.*, p. 63.
50. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 89.
51. *Ibid.*
52. «La pratique de l'internement désigne une nouvelle réaction à la misère, un nouveau pathétique - plus largement un autre rapport de l'homme à ce qu'il peut y avoir d'inhumain dans son existence», Michel Foucault, *ibid.*, p. 80.

*Le geste d'exclusion dans l'Histoire de la folie :
une interprétation depuis Roger Caillois et Georges Bataille*

53. Georges Bataille, «La structure psychologique du fascisme», *op. cit.*, p. 137.
54. *Ibid.*, p. 142.
55. «Mais révéler que de telles formes ignobles sont compatibles avec le caractère sacré est précisément le progrès décisif accompli dans la connaissance du domaine sacré», *ibid.*, p. 144.
56. *Ibid.*, p. 143.
57. *Ibid.*, p. 143-144
58. *Ibid.*, p. 144.
59. Cf. le cinquième point donné par Bataille, *ibid.*, p. 142.
60. *Ibid.*, p. 145.
61. *Ibid.*, p. 137-138.
62. *Ibid.*, p. 140.
63. *Ibid.*, p. 145.
64. *Ibid.*, p. 142.
65. «Cette opposition [celle du pur et de l'impur] divise l'ensemble du monde *hétérogène*», *ibid.*, p. 144.