

# **Je ne veux pas travailler!**

**A la lisière du travail qui noue les mots et les choses  
dans l'œuvre de Michel Foucault**

## **Le travail défini dans son écriture**

Il y aurait assurément quelque chose de désinvolte, voire de frivole, à donner un tel titre, *Je ne veux pas travailler*, pour tout article ou conférence ayant pour objet d'interroger l'œuvre de Michel Foucault. Car enfin, il suffit de quelques menus instants dispensés à considérer cette somme tout à fait considérable pour être au moins certain d'un fait tangible : l'auteur des *Mots et des Choses* était un travailleur acharné ! Et l'on ne saurait imaginer, ni le professeur au Collège de France, ni le fondateur de Vincennes, ni même le militant infatigable du GIP, faire écho à semblable ritournelle. Ainsi, lorsqu'il se réfère, avec une certaine gourmandise, au « merde ! » lancé par Paul Valéry apprenant qu'il allait devoir faire cours à cause de quelques irréductibles qui, pour venir l'écouter, n'avaient pas hésité à traverser un Paris quadrillé par l'armée allemande, c'est immédiatement pour traiter une question « grave et importante » que Foucault explique avoir mobilisé cette anecdote. Quitte à en perdre une part de truculence, il la justifie, non pas par un goût du poète pour l'oisiveté ou la solitude, voire pour la simple grossièreté, mais par une inquiétude dont le foyer aurait été la responsabilité qu'il y a à vouloir transmettre un savoir quelconque par le biais de discours érudits prononcés dans l'une de ces institutions où la traduction obligée de toute parole en vérité donne tout son sens au concept de pouvoir<sup>1</sup>. Pourtant, à entendre parfois Michel Foucault parler de son oeuvre, on est pris à se demander si le « merde ! » de Valéry ne résonnait pas d'abord en lui comme un acte de résistance, non pas envers les institutions, le pouvoir, et toutes les froides déterminations dont s'accompagne la « volonté de vérité », mais bien envers cette forme singulière de l'agir humain que nous avons appris à nommer le travail.

En témoigne ce très bel entretien qu'il a donné à Roger-Pol Droit en 1975 où il lui affirme n'avoir pas de désir plus fort que celui de ne plus écrire, de se soustraire à cette écriture qui « sent l'huile » ; autrement dit qui sent et empeste le travail d'écriture<sup>2</sup>. Alors bien sûr, Michel Foucault s'empresse de circonscrire, ici aussi, ce refus du travail à cette forme spécifique de son labeur quotidien que constitue l'écriture. Il n'est pas question pour lui de

---

<sup>1</sup> « De l'archéologie à la dynastique », entretien avec S.Hasumi publié dans *Umi* en mars 1973. *Dits et écrits*, Éditions Quarto Gallimard, Paris 2001, vol. 1, p.1279.

<sup>2</sup> Entretiens publiés en 2004 par les Éditions Odile Jacob, p.108

chercher à substituer à ce travail la traversée d'un désert ou le farniente d'une plage – ce sont les situations exemplaires de vie oisive qui lui viennent alors à l'esprit – mais de toucher à cette limite extrême d'un langage fluide où le discours finirait par se déployer par lui-même sans que le locuteur n'ait d'autre souci que d'en respecter rythmes et tonalité. Un discours dont, dans sa leçon inaugurale au Collège de France, il déplorera qu'il ne soit pas en mesure de le porter, lui, son locuteur, comme « une épave heureuse »<sup>3</sup>. Mais c'est là, reconnaît Foucault, la parole du désir. Le réel, ce défaut de désir dont tout pouvoir, constitué ou occulte, sait d'ailleurs si bien tirer parti, se décline quant à lui en une « activité quotidienne et grise »<sup>4</sup> ; c'est-à-dire en un travail à l'exercice duquel sont même obligés de consentir ceux qui, en vue de critiquer son dogme, doivent toutefois en passer par une argumentation un tant soit peu raisonnée. Et sur ce plan-là au moins, Foucault pourrait se reconnaître comme un continuateur pour le moins inattendu et hétérodoxe de ce Marx dont il s'est pourtant si souvent distingué et qui, à avoir compulsé tant et tant d'ouvrages érudits ou de brûlots incendiaires dont le travail était le personnage central, n'a pu s'empêcher de conclure une partie essentielle de son œuvre en écrivant que « le règne de la liberté commence seulement à partir du moment où cesse le travail dicté par la nécessité ».

On pourrait ainsi trouver dans l'œuvre de Michel Foucault bien d'autres textes où cette question de l'écriture directe, de cette écriture sans travail, est présentée comme l'horizon d'un désir inouï. De l'écriture de Nerval qui est portée par ce « rapport continu et déchiqueté au langage »<sup>5</sup> et tire de « l'obligation vide d'écrire » une détermination au sein de laquelle ni le travail ni l'œuvre ne sauraient avoir un quelconque effet ; jusqu'à celle d'André Breton, « écriture si radicale et si souveraine qu'elle arrive à faire face au monde, à l'équilibrer, à le compenser, même à le détruire absolument et à scintiller hors de lui »<sup>6</sup>, et qui n'arrive à cela, précisément, que par sa capacité à être longtemps incubée, puis à être projetée comme une flèche au sein de ce monde sans que celui-ci ne puisse la contraindre à cette forme de travail jamais achevé dont la rhétorique a posé les fondements. L'écriture du désir inouï, c'est une écriture où la langue agit par elle-même aux seules fins d'introduire un sens véritable dans un énoncé dont le moindre travail corromprait fatalement toute espérance de limpidité. Et ce n'est pas là une banale affaire de style. Ou plutôt, rien n'est moins banal que cette question là posée à tous styles d'écriture dans la mesure où, dans leur travail même, ils tendent fatalement

<sup>3</sup> *L'ordre du discours*, Éditions Gallimard, p.9

<sup>4</sup> Ibid p.10

<sup>5</sup> « L'obligation d'écrire », article publié dans *Arts : lettres, spectacles, musique* en 1964. *Dits et écrits*, op cit, vol. 1, p.463

<sup>6</sup> « C'était un nageur entre deux mots », article publié dans *Arts et loisirs* en 1966. *Dits et écrits*, op cit, vol. 1, p.583

à compromettre la libre expression d'un langage livré à son seul désir d'effectuation. Si Nietzsche, Artaud ou Bataille sont convoqués par Foucault dans cette résistance, c'est non seulement afin de « contourner une volonté de vérité » qui cristallise tous les interdits, mais aussi pour « servir de signes » et corrompre par leur refus du commun ce que Foucault nomme « le travail de tous les jours »<sup>7</sup>. Rien à voir, donc, avec la conception bergsonienne d'un langage impuissant à rendre compte du réel dans sa mouvance. Le langage n'est pas impuissant chez Foucault, il est démiurgique. Non seulement le langage ne fait pas obstacle à la fluidité du vivant, mais il est l'expression même de cette fluidité que le vivant tend à rigidifier sous l'effet d'une contrainte dont le travail est toujours la manifestation exemplaire. C'est ainsi du travail d'écriture – et principalement de lui – que le langage tient ses pesanteurs. Et quand, à propos d'un roman de Jacques Almira, Michel Foucault veut rendre hommage à la joie qui en traverse l'écriture de la même façon qu'un éclat de rire rompt le silence<sup>8</sup>, c'est effectivement à un registre d'écriture qui relève d'un « excès de plaisir » qu'il se réfère, et non pas à un déploiement plus ou moins atténué de cette nécessité du style au sein de laquelle cette figure du travail trouve sa cause et son effet.

Alors bien sûr, on pourra rétorquer qu'il est moins ici question d'une opposition frontale entre le travail et le langage que d'une divergence établie au sein même du langage entre : d'une part, la littérature, dont Foucault écrit dans l'une des plus belles pages des *Mots et des choses* qu'elle est « l'être vif du langage »<sup>9</sup> ; et d'autre part, cette écriture du « Travail » dont il donne une définition dans *Travaux*, court texte présentant la collection éponyme en 1983.

« Travail : ce qui est susceptible d'introduire une différence significative dans le champ du savoir, au prix d'une certaine peine pour l'auteur et le lecteur, et avec l'éventuelle récompense d'un certain plaisir, c'est-à-dire d'un accès à une autre figure de la vérité »<sup>10</sup>.

Mais précisément, on aurait tort de ne pas prendre au sérieux Michel Foucault lorsqu'il livre ici « sa » définition du Travail. A notre connaissance, c'est d'ailleurs la seule trace dans son œuvre d'une tentative de définition précise de cette notion, pourtant essentielle pour la philosophie. Certes, comme nous allons le voir, dans *Histoire de la folie à l'âge classique* et dans *Les mots et les choses*, Foucault est souvent amené à mobiliser ce concept de travail, mais c'est presque malgré lui qu'il paraît parfois être amené à en donner une définition

<sup>7</sup> *L'ordre du discours*, op cit, p.22 et 23.

<sup>8</sup> « La fête de l'écriture », entretien publié dans *Le quotidien de Paris* du 25 avril 1975. *Dits et écrits*, op cit, vol. 1, p.1599-1602.

<sup>9</sup> *Les mots et les choses*, Éditions Gallimard 1966, p.59

<sup>10</sup> *Dits et écrits*, op cit, vol.2, p.1186

susceptible d'expliquer ce en quoi cette activité singulière se distingue de toute autre forme d'agir. Il arrive assez fréquemment que ces éléments de définition suivent un « c'est-à-dire » qui se limite à faire concorder le plan d'effectuation du travail évoqué à un faisceau de pratiques ou d'usages ; quand il ne le contraint pas à se dissoudre au sein de l'un ces plans d'effectuation, comme cela est le cas dans ce commentaire de Ricardo où Foucault écrit : « le travail, en effet – c'est-à-dire l'activité économique »<sup>11</sup>. Dans la plupart de ces cas, le travail est mis en situation, appliqué à rendre compte d'un « milieu » ou d'un « espace » au sein duquel il intervient tout autant comme instrument ou comme révélateur de ces exclusions grâce auxquelles la société se défend de ses potentielles érosions internes, que comme concrétisation d'une volonté, cette sorte de capital virtuel autour duquel les marxistes, toutes tendances confondues, ont délimité leur propre territoire de chasse.

On pourrait être ainsi tenté de réserver la définition que Foucault a proposée du travail pour lancer la collection « Travaux » du Seuil à ce secteur particulier du livre, de ce croisement des expériences dans lequel lecture et écriture se distinguent dans la temporalité de l'effort, du regard et du geste, mais se rejoignent par l'inédit d'une création de sens. Il suffit à cet égard de se remémorer les nombreuses occasions au cours desquelles Foucault s'est employé à démythifier la notion d'auteur pour réaliser à quel point, pour lui, lecture et écriture demeurent indissociables, consubstantielles de ce « Travail » ainsi défini. Trois points apparaissent néanmoins saillants dans cette définition et semblent déborder cette référence explicite à la chose écrite et au savoir. En premier lieu **l'écart**, cette action qui est différée et qui est l'une des caractéristiques essentielles de tout travail. **La peine** ensuite dont nous allons retrouver le caractère de centralité dans tous les textes où Foucault mobilise le concept de travail, au point parfois de suffire à en rendre raison. Et pour finir, sinon la certitude d'une récompense dont le salaire constituerait l'équivalent dans la sphère de l'économie, mais l'horizon mouvant d'une réalisation tout à la fois singulière et non acquise d'emblée, mais qui n'advierait vraiment que dans sa capacité à impliquer une conversion du sujet ; ce qui ici apparaît comme accès à une autre figure de la vérité, autrement dit à **une transfiguration du sujet** qui énonce cette vérité. Ecart, peine et transfiguration du sujet : peut-être n'y a-t-il pas là de quoi fonder une philosophie du travail, mais assez néanmoins pour élever le travail au rang de ce « quasi-transcendantal »<sup>12</sup> auquel nous verrons Foucault se référer dans *Les mots et les choses*.

<sup>11</sup> *Les mots et les choses*, op cit, p.268

<sup>12</sup> *Ibid*, p.262.

La question pourrait d'ailleurs être maintenant reformulée ainsi : à défaut de déterminer ce qui serait susceptible de constituer sa propre philosophie du travail, cette relation que Foucault présente vis-à-vis du travail au sein de l'écriture ne peut-elle pas nous permettre de nous interroger sur les conditions de possibilité d'une telle philosophie ? Autrement dit, lorsque nous étudions la place que Foucault réserve au travail dans son œuvre, notamment lorsqu'il lui fait jouer le rôle d'élément constituant des ressemblances et des différences, en quoi est-il nécessaire d'établir une relation avec ce que Foucault dit des limites internes au travail d'écriture ? Et une fois ce lien établi, la question ne pourrait-elle pas être menée plus loin encore et nous permettre de mieux appréhender la cohérence d'un œuvre ? Quoique, peut-être conviendrait-il ici d'employer un autre terme que celui de cohérence dont Foucault se défiait, et de lui préférer celui d'engagement ; non pas simplement l'engagement d'un intellectuel dans les luttes de la cité, mais l'engagement de soi d'un philosophe dans sa propre fréquentation et expérimentation des concepts. Et sur ce plan, à n'en pas douter, les analogies établies entre le travail qui se vend ou qui s'exécute au grand jour sur les marchés de l'emploi, et celui qui s'écrit dans la nuit des chambres d'étude, ne sauraient en aucune façon être anodines.

Qu'il n'y ait pas, à proprement parler, de philosophie du travail chez Foucault, au sens où une philosophie du travail serait une philosophie dont l'objet d'étude serait le travail, cela paraît relever d'une évidence. Chez lui, le travail semble toujours accompagner l'histoire et ne rien expliquer ni de l'oppression ni même de l'aliénation. Quant à parler d'une figure de l'émancipation dont le travail pourrait être en soi dépositaire, il ne saurait en être question. Mais est-ce là vraiment une bonne définition de ce que pourrait être une philosophie du travail ? Ne devrait-on pas plutôt la définir comme étant une philosophie qui perdrait tout son sens si le travail en était absent ? On pourrait ainsi dire qu'une philosophie du travail ne saurait se contenter de conférer une fonction particulière au travail, comme cela est le cas chez Locke. Elle devrait nous donner à penser que rien, ni de l'expérience ni de la sociabilité, ni de la valeur ni du couple besoin-désir, ne saurait être appréhendé sans que travail ne soit mobilisé, non pas comme instrument de réalisation de l'un de ces plans, mais comme traducteur des éléments qui nous sont donnés en chacun d'entre eux. Tout à fait distincte de ce que peut être une morale du travail – ou pire encore une éthique du travail – cette philosophie devrait n'avoir d'autre choix que de faire rouler son sujet sur l'histoire, de lui attribuer cette fonction de passeur qui, de l'un à l'autre de ces plans, retranscrit toute tension en une opposition ontologique entre liberté et nécessité. Non seulement le travail n'y ferait pas office de valeur, mais il y servirait plutôt à tracer cette sorte de ligne oblique susceptible de traverser

les divers plans de lecture qui nous permettent d'appréhender et de concevoir ce monde au sein duquel nous sommes tout à la fois sujets et objets. Une philosophie du travail, pour peu qu'elle donne du sens au terme de philosophie, devrait ainsi tenter de concevoir ce que nous construisons et perdons de nous-mêmes dans cette qualification singulière de l'agir. Le travail ne saurait donc être le fait exclusif d'un tout autre, Prolétaire, Travailleur ou Opprimé, par définition étranger au sujet qui pour parle et écrit. Il ne saurait être la qualité intrinsèque d'une détermination sociale, mais devrait être pensé là où il est réellement, c'est-à-dire en chacun de ces actes qui, pour reprendre la définition de Foucault, impliquent un écart, une peine et une transfiguration du sujet. Et c'est donc à ce titre que la question d'une philosophie du travail se pose chez Foucault, alors même que le travail est, par exemple, absent de la liste des notions réunies pour constituer l'index de *Dits et écrits*. C'est peut-être dans **son refus de travailler le travail** comme entité autonome que Foucault entend, à tort ou à raison, ne pas en être captif. Oui, comme si tout à coup la ritournelle prenait tout son sens...

### Le travail en situation

Dans l'*Histoire de la folie à l'âge classique*, le travail n'est jamais défini en tant que tel. Il se limite à occuper la fonction d'un instrument et c'est bien par l'étude de son « milieu » qu'il apparaît comme déterminant, inaugural de ce « grand renfermement » auquel il est toujours intimement associé. Le travail apparaît ainsi comme étant le lieu « où s'altèrent les rapports de l'homme avec le sensible, avec le temps, avec autrui »<sup>13</sup>. Et c'est effectivement dans ce milieu où « tout (...) dans la vie et le devenir de l'homme est rupture avec l'immédiat », dans ce milieu où le travail opère sa fonction décisive d'écart, d'action non spontanée, différée, d'action dont les gestes sont mesurés et servent d'ailleurs d'étalon à la mesure du temps, que la folie, apparaît d'emblée comme une « absence d'œuvre »<sup>14</sup>. On le sait, lorsque Foucault utilise cette formule, il joue sur une polysémie qui désigne tout autant cette extériorité du discours savant porté sur la folie, ce qu'il nomme une absence de sillage sur le « grand calme de l'histoire », que cette détermination d'un partage de la folie fondé précisément sur l'incapacité supposée de ses victimes à intégrer son action dans une forme de réalisation susceptible de se traduire en œuvre. Non pas du grand œuvre ou du chef d'œuvre que la société consent sans trop de difficulté à attribuer à celui qu'elle a laissé mourir à petit feu dans un asile, mais de cette œuvre, simple et banale, dans laquelle tout travail est censé trouver sa manifestation idéale.

---

<sup>13</sup> *Histoire de la folie à l'âge classique*, Éditions Gallimard, 1972, p.465.

<sup>14</sup> Préface à l'édition de 1961 de l'histoire de la folie, *Dits et Ecrits*, op cit, vol.1, p.190.

La détermination de l'écart est donc là, mais c'est bien évidemment la peine qui prédomine dans le schéma du « grand renfermement ». Elle en est le personnage central, l'élément interne au travail qui explique qu'on le retrouve là où rien particulièrement ne le prédisposait à venir se loger ; du moins si l'on s'en était tenu aux représentations médiévales – et par définition essentiellement rurales – de ce que l'on nommait « les travaux ». Le travail qui est mobilisé afin de donner à la folie une part essentielle de ses qualifications, c'est un travail détaché des règles du travail ordinaire. Ce n'est pas le travail de la servitude, ni bien sûr celui des mercenaires pour l'entretien desquels on est obligé de concéder une part du bénéfice. Ce n'est pas le travail de l'autosuffisance ni celui du luxe qui, au fil du temps, ne cesse de se convertir en besoin. Ce n'est pas non plus le travail de la corvée, même si par bien des aspects il tend à lui ressembler. Mais encore faudrait-il qu'il en adopte la temporalité et surtout les modes de justification, ce qui est loin d'être le cas. Non, le travail qui roule sur le monde et l'engage dans cette modernité du partage entre normaux et anormaux, c'est **le travail forcé**, c'est-à-dire un travail effectué dans des lieux d'internement au sein desquels l'humanité se décompose en autant de catégories qu'elle est capable d'ériger de clôtures et de palissades. L'espace avant le temps. C'est d'ailleurs l'une des grandes leçons métaphysiques que Foucault retiendra de sa fréquentation avec l'univers intemporel du travail forcé – et la critique qu'il ne cessera d'adresser à Bergson dont il a dévoré l'œuvre lorsqu'il était jeune étudiant.

L'internement n'est cependant pas un espace anhistorique et il relève pleinement d'une économie dont Foucault rétablira la logique dans *Les mots et les choses*, lorsque sera venu pour lui le temps de constituer une archéologie du semblable. Mais déjà ici, dans *l'Histoire de la folie*, où c'est encore la constitution de la différence qui est au centre de son étude, il nous montre comment l'internement participe de cette double fonctionnalité du travail :

« Main d'œuvre à bon marché, dans les temps de plein emploi et des hauts salaires ; et en période de chômage, résorption des oisifs, et protection sociale contre l'agitation de l'émeute. »<sup>15</sup>

Que l'usage récurrent que Foucault fait dans ce chapitre des termes de « chômage » et de « chômeurs » puisse poser problème à l'historien, cela paraît tout à fait justifié. Moins d'ailleurs en raison de l'absence de ces termes pour les périodes concernées<sup>16</sup> que pour la

<sup>15</sup> *Histoire de la folie à l'âge classique*, op cit, p.465.

<sup>16</sup> Le terme de chômage ne prendra son sens moderne d'absence de travail qu'à la moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle tandis que le terme de chômeur n'apparaîtra dans le lexique social qu'au tournant des années 1880.

disparité totale des structures de l'emploi qui ne favorise guère de telles analogies<sup>17</sup>. Foucault a d'ailleurs lui-même répondu à ce genre de mises en cause, évoquant, non sans une certaine ironie, l'idée d'une « fiction historique »<sup>18</sup> dont la finalité aurait plus consisté à renverser l'ordre des représentations établies qu'à en justifier les origines, et par là même à contribuer à favoriser un retour du dogme de la nécessité historique. Au-delà de l'ironie, ou plutôt en ses traits les plus secrets, la position adoptée par le travail devient dès lors singulièrement décisive et nous offre, une sorte de figure assez tragique de ce que Foucault conçoit comme virtualités internes du travail : cette « vérité excessive (...) d'un travail pur où tout ce qu'il y a d'étranger en l'homme serait étouffé et réduit au silence »<sup>19</sup>. Car à travers cette généalogie, ce qui est en jeu, ce n'est rien de moins que la constitution d'une éthique du travail comme ressource essentielle d'un enfermement se poursuivant bien au-delà des mesures carcérales qui l'ont mis à jour. Reprenons par quelques traits sa démonstration.

En premier lieu, le travail forcé apparaît comme moyen de contenir les révoltes de la misère, et, presque dans un même mouvement, comme point de convergence des dispositions prophylactiques destinées à éviter que les maladies de pauvres ne contaminent l'espace public. Bien plus que dans sa disposition, finalement assez marginale, de punition, le travail tend à se transformer progressivement en thérapie, pédagogie d'un sens commun auquel toutes les catégories d'anormaux, pour des raisons parfois opposées, seraient soustraites. Mais déjà Foucault rompt avec l'ordre "normal" du processus et fait jouer la contre-logique d'une norme qui dérogerait à ses propres enchaînements. En effet, le travail forcé est à peine institué, c'est-à-dire repérable en des lieux et des territoires donnés, qu'il abandonne déjà sa fonction thérapeutique, et parfois même rédemptrice, pour se transformer en critère de sélection, voire en finalité ultime de cette sélection. Ce qui distinguera les fous « des pauvres, mauvais ou bons, des oisifs, volontaires ou non », montre Foucault en s'appuyant sur la lecture d'une foultitude de relevés médicaux et de règlements intérieurs d'hospices ou d'asiles, c'est qu'ils se reconnaissent désormais « par leur incapacité au travail et à suivre les rythmes de la vie collective. »<sup>20</sup>

Le travail forcé n'est plus là pour amender celui qui échapperait à une norme, mais il occupe la tâche préliminaire consistant à instruire les conditions et les critères par lesquels cette norme sera jugée opératoire. De fait, il tend à devenir lui-même la norme ; mais une

<sup>17</sup> Je me permets de renvoyer à ce propos au troisième chapitre du *Sujet du chômage*, publié en 2002 aux Éditions L'Harmattan.

<sup>18</sup> Notamment dans un entretien donné à M.Dillon en octobre 1979 et publié sous le titre « Foucault examines Reason in Service of State Power ». *Dits et écrits*, vol. 2, p.800.

<sup>19</sup> *Histoire de la folie à l'âge classique*, op cit, p.538

<sup>20</sup> *Histoire de la folie à l'âge classique*, op cit, p.102.

norme douée d'une dynamique interne surprenante puisqu'elle devient apte à structurer par elle-même les conditions aléatoires de son évolution, comme si elle était en mesure d'instrumentaliser toutes les formes de dépassement qui, inmanquablement, seraient tentées de l'accomplir pour mieux la dépasser. N'ayons pas peur des mots : c'est une norme qui travaille ! Et la dynamique interne de cette norme, ce qui donc servira de base active pour l'instauration d'une discipline dont la biopolitique sera la réalisation globalisante, c'est au sein même du travail que Foucault en voit les fondements. Car ce qui fait la puissance du travail forcé, c'est qu'il instruit le possible d'un monde clos où le forçage du travail et les clôtures de l'internement ne seront plus utiles, mais totalement intériorisés, intégrés à ce dispositif emblématique de la nouvelle politique : **le corps instrumental**, tout entier façonné par et pour l'acte de production. Le corps du travail souverain !

« C'est dans une certaine expérience du travail que s'est formulée l'exigence, indissociablement économique et morale, de l'internement. Travail et oisiveté ont tracé dans le monde classique une ligne de partage qui s'est substituée à la grande exclusion de la lèpre. L'asile a pris rigoureusement la place de la léproserie dans la géographie des lieux hantés comme dans le paysage de l'univers moral. On a renoué avec les vieux rites de l'excommunication, mais dans le monde de la production et du commerce. C'est dans ces lieux de l'oisiveté maudite et condamnée, dans cet espace inventé par une société qui déchiffrait dans la loi du travail une transcendance éthique, que la folie va apparaître et monter bientôt au point de les annexer. Un jour viendra, où elle pourra recueillir ces plages stériles de l'oisiveté par une sorte de très vieux et très obscur droit d'héritage. Le XIX<sup>ème</sup> siècle acceptera, il exigera même, que l'on transfère aux seuls fous ces terres où cent cinquante ans auparavant on avait voulu parquer les misérables, les gueux, les chômeurs. »<sup>21</sup>

Ici non plus, ce n'est pas tant l'inscription historique du dispositif qui compte que cette implication disciplinaire d'une éthique dont l'origine s'inscrit dans le déchiffrement de cette « loi du travail », autrement dit au sein d'un dispositif de reconversion d'une forme de transcendance en ce que, quelques lignes plus bas, Foucault nomme « une immanence sociale garantie par la communauté du travail ». Non seulement la transfiguration du sujet n'est pas oubliée dans ce dispositif, mais elle est pleinement assumée, remixée dans un souci du commun qui, pour reprendre Nietzsche, ne peut que compromettre toute idée de grandeur et

---

<sup>21</sup> Ibid, p.101-102

de beauté. A ceux donc qui s'interrogeraient encore sur les capacités du travail à produire une sociabilité, Foucault répond que la chose ne fait aucun doute et que c'est au demeurant là que réside, sinon la clef du dispositif d'exclusion de ce qu'il nommera plus tard « la plèbe non prolétarisée »<sup>22</sup>, mais un indéniable facteur de prise de puissance pour cette norme dont le pouvoir n'est jamais lui-même que l'incarnation. Par le travail, la nature est certes disciplinée, mais ce n'est pas elle qui est l'objet réel de cette mise en ordre. Pour Foucault, de cette nature travaillée et travailleuse ne sort qu'un seul axiome dont l'inspiration nietzschéenne est là aussi évidente : dans le travail, imposé ou consenti, ce qu'offre cette nature disciplinée à son supposé maître, ce n'est rien de moins que de « le libérer de sa liberté »<sup>23</sup>.

Ainsi, si la « police », pour Foucault, tire sa définition de « l'ensemble des mesures qui rendent le travail tout à la fois possible et nécessaire pour tous ceux qui ne sauraient pas vivre sans lui »<sup>24</sup>, elle ne saurait non plus se réduire à n'être que cela. Qu'elle ait à contraindre les oisifs au travail et à faire fructifier cette richesse des nations que sont les pauvres, ce sera l'un des enjeux de ce XIX<sup>e</sup> siècle auquel *Les mots et les choses* rendront d'une certaine façon un hommage négatif, puisque c'est au sein même du monde des séditions prolétariennes que cette « police » parviendra à s'instruire comme science et raison d'une émancipation fondée sur le travail<sup>25</sup>. « Au XIX<sup>e</sup> siècle, y écrit-il, l'utopie concerne la chute du temps plutôt que son matin »<sup>26</sup>. Et l'on ne saurait trouver meilleur artisan de ce crépuscule que le travail policé et disciplinaire qui tend à s'inscrire jusqu'aux tréfonds des consciences révolutionnaires comme étant l'essence de l'homme. Ici, déjà, le *je ne veux pas travailler* apparaît moins comme une résistance au travail lui-même qu'à cette « étrange folie » contre laquelle s'élevait Paul Lafargue dans les premières lignes du *Droit à la paresse*. Contre cette « passion morbide du travail », dont *Les mots et les choses* retraceront une part essentielle de la généalogie en décryptant les renversements opérés par Adam Smith et David Ricardo, Foucault ne cesse de dresser des garde-fous. Ainsi, à des étudiants de Los Angeles qui l'interrogent en 1975 sur l'obligation de travailler, Foucault répond en s'amusant du silence dont les marxistes ont entouré le livre du genre de Marx. Cette indifférence est plus qu'ironique, leur explique-t-il, elle est symptomatique d'un passage occulte entre, d'une part toutes les déclinaisons possibles du souci de travailler qui peuvent aller de l'obligation

<sup>22</sup> Ibid Voir à ce propos les analyses de Foucault dans la « table ronde autour de la question : Pourquoi le travail social », publié dans *Esprit* en 1972. *Dits et écrits*, op cit, vol. 1, p.1184-1207.

<sup>23</sup> *Histoire de la folie à l'âge classique*, op cit, p.424.

<sup>24</sup> Ibid, p.90.

<sup>25</sup> Les deux entretiens qu'a eu en 1973 Michel Foucault avec José Duarte dans *Libération* sont sur ce plan tout à fait intéressant sur la relation entre discipline et conscience de classe. *Dits et écrits*, op cit, vol. 1, p.1267-1268 et p.1289-1291.

<sup>26</sup> *Les mots et les choses*, op cit, p.274

jusqu'au désir en passant par la volonté, et d'autre part cette concession inouïe faite au travail selon laquelle il pourrait constituer l'essence de l'homme. « Entre l'homme et le travail, il n'existe aucun rapport essentiel »<sup>27</sup>, martèle-t-il en guise de conclusion avant de répondre, à un étudiant qui objecte que le travail est ce que nous faisons, un « parfois » qui témoigne bien de ce refus de laisser le travail occuper à lui seul toute la scène de l'agir humain. Mais n'était-ce pas déjà ce qui apparaissait comme la source de toutes les pesanteurs dans l'ordre de la création et du savoir ? Non pas le travail en tant que tel, mais cette configuration disciplinaire des esprits qui voudraient que création et savoir tirent leur qualité d'un travail vis-à-vis duquel ils conserveraient une obligation.

Concernant ce caractère disciplinaire du travail, Foucault en reformulera d'ailleurs l'hypothèse quinze ans plus tard dans la 3<sup>ème</sup> partie de *Surveiller et punir*, lorsque pour instruire les conditions de ce « moment historique des disciplines », il fera intervenir le travail, moins comme enjeu ou but de cette transformation, que comme instrument de la norme qui la sous-tend. C'est pour lui que le corps humain est mis au tourment d'une « machinerie de pouvoir qui le fouille, le désarticule et le recompose »<sup>28</sup>, mais c'est aussi par lui, et peut-être surtout en lui. A l'occasion des conférences qu'il donne à Rio de Janeiro en octobre 1974 sur la question de l'invention de la médecine sociale, Foucault assigne bien au travail cette valeur de référent négatif, premier grand ordonnateur d'une gestion moralisante du vivant qui, de l'hygiène des puritains du XVIII<sup>ème</sup> jusqu'aux délires contemporains des cyber-neurologistes high tech, est censée réformer l'humanité imparfaite des corps en prenant pour modèle la plastique parfaite des automates.

« Le capitalisme (...) a d'abord socialisé un premier objet, le corps, en fonction de la force productive, de la force de travail. Le contrôle de la société sur les individus ne s'effectue pas seulement par la conscience ou par l'idéologie, mais aussi dans les corps et avec les corps. »<sup>29</sup>

Et ce n'est donc nullement le fait d'un hasard si « le fameux et sinistre personnage du contremaître » s'impose comme maillon essentiel de la gestion, voire même de la conception, de cet « art du corps humain »<sup>30</sup> qui, chez Foucault, à la différence de Marx, est peut-être plus à ranger dans le registre des causes du capitalisme que parmi la série infinie de ses effets. Comme si le capital devenait une sorte d'idéalisation d'un corps imputrescible, forgé dans cette sédimentation continue des vies vouées à la production, et que le fameux « travail

<sup>27</sup> « Dialogue on power », *Dits et écrits*, vol. 2, p.474-475.

<sup>28</sup> *Surveiller et punir*, Éditions Gallimard 1975, p.139.

<sup>29</sup> « La naissance de la médecine sociale », *Dits et écrits*, op cit, vol. 2, p.210.

<sup>30</sup> « Incorporation de l'hôpital dans la technique moderne », *Dits et écrits*, op cit, vol. 2, p.516.

mort », cher à Marx, accédait enfin à sa perfection absolue : être précisément délivré de tous ces corps excrémentiels qu'il convient toujours de nourrir et d'entretenir. Ni une réification, ni même une virtualisation du sujet qui travaille, mais plutôt une sorte de lyophilisation, d'esthétisation de l'œuvre incarnée dans un corps tout entier reconfiguré pour un travail dont les fonctions d'écart, de peine et de transfiguration ne soient plus réservées à la production, mais enrégimentent désormais jusqu'aux fonctions les plus intimes de la vie. Un travail pur et absolu !

### **Le travail entre contrainte, production et... Transcendental**

C'est d'ailleurs afin que puisse s'exercer cette gestion « publique » des corps que le travail devient politique et que, d'une certaine façon, il est amené à quitter la sphère du privé pour susciter l'instauration de ce lieu d'irrésolution qui lui est propre : ce « social » dont Foucault n'a jamais cessé de critiquer les fondements discriminatoires. Au même titre que la caserne, l'hôpital et l'école, l'usine est un des hauts lieux de ce passage obligé vers la modernité. Mais mieux encore que chacune des autres places où se déploie l'enfermement disciplinaire, l'enclos moderne du travail produit une morale qui se suffit à elle-même. Comme cela a déjà été noté à propos de la « police », la logique de l'enfermement devient obsolète dès lors que la règle du marché du travail s'impose, introduisant ainsi ce nouveau dilemme pour la résolution duquel la biopolitique est convoquée : à savoir augmenter l'aptitude des corps à régler au mieux les tâches de la production, mais dans un même temps réduire la puissance de subjectivation que la participation à cette production pourrait engendrer.

Une part importante de cette réflexion sur les origines biopolitiques du capitalisme a été forgée dans *Les mots et les choses* où la définition du travail intervient aussi de façon médiane pour se transformer progressivement en un élément essentiel de compréhension de ce mouvement de subordination de la vie à ses structures et fonctionnalités. Elle apparaît d'abord aux simples détours d'un commentaire sur Adam Smith à qui Foucault confère l'honneur, tout à fait ambigu compte tenu de ce qui vient d'être dit, d'avoir été l'un des premiers grands théoriciens du travail. Et si effectivement l'auteur de *l'Enquête sur la richesse des nations* a révélé quelque chose d'essentiel sur la connaissance de ce que pourrait être cette « loi interne du travail » évoquée dans *l'Histoire de la folie*, Foucault s'empresse d'en donner une qualification introduite par un autre « c'est-à-dire » qui, s'il ne saurait tenir lieu de définition, en rapporte néanmoins l'usage à un contexte particulier. « Smith met à jour le travail, écrit

ainsi Foucault, c'est-à-dire la peine et le temps, cette journée qui à la fois décompose et use la vie d'un homme »<sup>31</sup>. Quant à ce travailleur, intronisé homo oeconomicus par l'acquisition de cette liberté aux tournures disciplinaires, il est défini plus loin comme étant « celui qui passe, et use, et perd sa vie à échapper à l'imminence de la mort. »<sup>32</sup>

La place nous manque ici pour rappeler la lecture que Foucault propose de la relation entre le travail et la vie lorsqu'il met en scène les renversements de l'épistémè opéré entre Smith et Ricardo. Car c'est bien ici dans cette fonction de corruption de la vie qu'il instruit désormais le procès du travail. En effet, de la révocation de la primauté des besoins – et par extension des désirs – afin de leur substituer la peine chez Smith, jusqu'à l'invention de la rareté sous les auspices d'une finitude dont le travail est moins le révélateur que le mobile chez Ricardo, c'est sur un **processus complexe d'érosion de la vie** que Foucault cherche à attirer l'attention. Certes, lorsqu'il montre comment Ricardo s'y prend pour faire éclater la notion de travail aux seules fins de permettre une désidentification entre l'effort consenti par le travailleur et la force de production, Foucault démonte avec habileté l'une des bases conceptuelles essentielles du libéralisme contemporain. Mais ce n'est pas le travail disciplinaire que cette nouvelle notion de valeur évacue afin d'acquiescer ce minimum d'autonomie susceptible de rendre le capital innocent des vies consenties, c'est toute forme de vie qui échapperait encore au contrôle de ces instances économiques par lesquelles production et consommation sont supposées s'autoréguler. Plus encore qu'avec le traitement de la folie ou qu'avec le travail forcé auquel tous les marginaux pouvaient être contraints, c'est bien d'une biopolitique dont il s'agit avec cette organisation des êtres dont le travail, explique encore Foucault, est la traduction dans « l'ordre de l'économie »<sup>33</sup> ; principe actif dont il est quasiment impossible de s'extraire, sauf à être, comme l'aurait dit Aristote, une bête ou un dieu.

Mais de la même façon que nous avons vu le travail forcé déborder le grand renfermement dont il était censé n'être qu'un instrument, le **travail-production** ne conservera pas la pause plus de temps qu'il n'en faut pour croire en avoir assimilé la puissance. Et les théories de la production auront beau s'enchâsser les unes dans les autres dans la sereine certitude que le travail n'est plus qu'une chose vétuste, juste bonne à être remise dans le musée des illusions métaphysiques, qu'il refait surface précisément là les thuriféraires de l'ordre libéral comme leurs opposants docteurs en socialisme scientifique ne l'attendaient

<sup>31</sup> *Les mots et les choses*, op cit, p.237.

<sup>32</sup> *Ibid*, p.269.

<sup>33</sup> *Ibid*, p.239.

pas : à savoir sous les auspices de ce « quasi-transcendental » auquel il a déjà été fait référence. De quoi s'agit-il ?

Dans son chapitre sur les « synthèses objectives » qui poursuit « l'organisation des êtres », et ce faisant ouvre le champ du possible pour cette épistémè des empiries disciplinaires, Foucault marque un moment d'arrêt et évoque ces instances d'incertitude au sein desquelles quelque chose semble rompre de ce dispositif de contrôle, lors même qu'elles contribuent à en renforcer encore la puissance. Leur manifestation est à peine moins paradoxale que les qualités dont Foucault les dote pour nous donner à comprendre les enjeux de ce renversement. « Objets non objectivables », ou « représentations non représentables », ou encore « visibilités à la fois manifestes et invisibles » : rien ici ne paraît pouvoir être facilement mobilisé dans la grande architecture de ce monde ordonné où, après la nature, c'est désormais la structure qui libère l'homme de sa liberté. Ces instances du mouvant prennent cependant une réelle consistance lorsque Foucault les désigne par leur nom :

« ces réalités qui sont en retrait dans la mesure même où elles sont fondatrices de ce qui se donne et s'avance jusqu'à nous : la puissance de travail, la force de vie, le pouvoir de parler ». <sup>34</sup>

Travail, vie et langage apparaissent ainsi comme autant de « transcendants » qui doivent cette qualité au fait qu'ils sont eux-mêmes placés hors de la connaissance d'un sujet que, néanmoins, ils conditionnent. Non seulement le sujet devra son existence, comme sujet, à cette connaissance singulière, mais cette dernière ne pourra elle-même accéder à cette forme intime et empirique du savoir qu'en impliquant ces trois instances d'incertitude. Travail, vie et langage excèdent ainsi le sujet qui les expérimente en chaque instant de son existence ; et il est donc tout à fait logique que ce soit dans le croisement de leurs saisies qu'émergent ces nouvelles formes de subjectivation dont est issue la modernité. Mais alors, doit-on en conclure que le travail puisse se croire sauvé du règne obscur de la production ? Certainement pas ! Nous ne sommes pas ici chez Proudhon, chez Sorel ou encore chez Simone Weil, pour qui quelque chose d'essentiel du salut passe effectivement par un ressaisissement du travail hors de la production, dans cette pure fonction de transcendantal – et ceci quelque soit le nom sous lequel ce dernier pourra trouver refuge. Chez Foucault, le travail n'est pas aliéné, décomposé, avili, ou doté de tout autre attribut propre à laisser penser qu'un élément extérieur pourrait l'avoir corrompu. Le travail ne saurait être détourné de sa pure essence pour la simple raison qu'il porte en lui les conditions de sa propre corruption, qu'il est lui-même un agent de

---

<sup>34</sup> Ibid, p.257.

corruption, sinon **le vecteur humain de toute corruption**. La transfiguration du sujet n'est-elle pas elle-même qu'une simple transposition de cette corruption dans l'ordre d'une idéalité qui laisserait à penser que c'est toujours dans le sens d'une élévation que l'expérience instruirait les chemins de vie ? Mais il n'en demeure pas moins que l'association du travail à la vie et au langage, et qui plus est dans un passage aussi important de l'œuvre de Foucault, ne saurait être traitée comme un simple anachronisme. Et si cela devait relever d'une défaillance passagère, il faudrait donc en conclure que Foucault, pris dans son "travail" de constitution d'une généalogie aurait permis au "Travail" de s'y bâtir là un petit nid conceptuel assez doux pour que toutes les accusations lancées contre lui tombent d'elles-mêmes.

Il est à cet égard intéressant de souligner que dans les premières pages du chapitre suivant, lorsque Travail, Vie et Langage sont introduits par une majuscule d'absolutisation, et cependant dotés du titre moins avantageux de « quasi-transcendants »<sup>35</sup>, une première disjonction apparaît. Ainsi, quand Foucault présente les problèmes posés à la fondation de cette nouvelle épistémè qui ouvre la modernité, il reprend ces trois éléments, mais parle cette fois-ci de « travail, organisme et système grammatical », puis plus loin encore de « travail, système grammatical et organisation vivante ». En clair, seul le travail semble constituer pour lui-même sa propre loi. L'usage même des mots tend à montrer de lui ce reste d'irréductibilité évoquée dans *l'Histoire de la folie* lorsque la conscience bourgeoise trouvait ses définitions dans le déchiffrement d'une « loi interne au travail ». Il faut attendre que soit rapporté à chacun de ces trois quasi-transcendants un nouveau champ scientifique pour assister à l'effacement du travail en tant que tel. Désormais, si à la vie correspond la biologie et au langage la philologie, le travail est quant à lui intégré dans « l'analyse des richesses économiques »<sup>36</sup> ; autrement dit à ce secteur particulier de l'économie classique qui s'apprête déjà à déborder le champ de la chrématistique pour se poser comme savoir intégral d'un agir humain, dont la rationalité sera désormais affaire de valeur numérique.

Il ne fait aucun doute que parmi ces trois « quasi-transcendants », pour Foucault c'est vraiment le travail qui, plus que les deux autres, mérite l'apposition de ce « quasi ». A se demander d'ailleurs s'il n'y aurait pas là de quoi instruire une réflexion propre à introduire une authentique philosophie du travail : à savoir poser le travail comme agent permanent de ce quasi qui le fait produire ces étranges proximités dont nous ne cessons d'être captifs et qui nous éloignent toujours plus du but que nous nous sommes assignés. Ni transcendant ni immanent, mais un peu comme dans la joyeuse ritournelle, le plus souvent placé dans cette

---

<sup>35</sup> Ibid, p.262.

<sup>36</sup> Ibid, p.264.

disposition où c'est finalement la nécessité qui s'impose, notamment lorsqu'on croit n'avoir d'autre volonté que de chercher à donner un sens concret au mot de liberté ou de désir.

### **L'échappée belle**

Si Foucault semble déplorer que la philosophie du XX<sup>ème</sup> siècle se soit plus intéressée au langage qu'au travail et à la vie<sup>37</sup> – constat dont il serait difficile de nier la justesse – on sent que le manque est plus pour lui à chercher du côté de la vie que du côté du travail. Faut-il y voir là un trait de l'époque elle-même ? Le témoignage d'une impossibilité à questionner le travail en un temps où ce questionnement était censé relevé d'une "science" positive nommée le matérialisme historique ? Ce n'est pas en soi une hypothèse à négliger, mais elle ne saurait cependant pas suffire à expliquer cette sorte de réticence que semble avoir entretenu Foucault devant toute perspective d'avoir à sonder ce « quasi-transcendantal », non plus dans l'attribution des rôles qui lui étaient dévolus dans tel ou tel autre dispositif, mais pour lui-même et en lui-même. Qu'il y ait effectivement une part de vitalisme dans la pensée de Foucault, et que ce vitalisme induise d'emblée une mise à l'écart de toute catégorisation anthropologique du travail, cela paraît peu contestable. En effet, c'est assurément du côté du vitalisme pessimiste de Nietzsche qu'il faut chercher l'inspiration de Foucault en ce domaine, et certainement pas du côté l'immanentisme bergsonien, notamment lorsqu'il met un *homo faber* dont on imagine sans trop de difficulté la colère ou le mépris qu'il aurait inspiré à Nietzsche.

Dans *L'ordre du discours*, Foucault témoigne ainsi de la difficulté qu'il y a à ne pas se laisser piéger par une telle confusion entre la vie et cette forme spécifique de travail qui est le sien, c'est-à-dire celui dont il est le plus à même d'établir la critique. En effet, à quoi sert le travail ? Principalement, nous dit Foucault, à contribuer à ce que nous consentions à une « réduction de l'événement et du hasard ». Qu'il y ait dans cette réduction même une réelle prise de puissance, un rôle positif et multiplicateur grâce auquel le concept se structure et s'ordonne, non seulement Foucault ne l'ignore pas, mais il reconnaît en avoir fait son état ; bien plus qu'une profession donc, mais bien moins aussi qu'une passion. Il se refuse cependant à ignorer que c'est précisément dans cet accès de puissance, dans cette mise en ordre du discours, que l'institution a vraiment prise sur lui. Non seulement le discours, comme mise en travail du langage, est « une violence faite aux choses »<sup>38</sup> – et il faut entendre ici les choses dans son sens le plus large – mais c'est une violence dont le sujet devient lui-même la

---

<sup>37</sup> Dans la première partie du chapitre IX intitulée « Le retour du langage ».

<sup>38</sup> *L'ordre du discours*, op cit, p.55

chose, la matière brute propre à subir toutes les transformations rendues nécessaires pour que le travail s'ouvre à la perspective de l'œuvre. Ce discours qui nous parle ainsi de la façon dont le discours est agencé, nous fournit peut-être plus d'indications sur le travail que sur le langage. Il porte même en lui les prémices de cette éthique de soi dont nous retrouverons l'extension – et certainement pas la contradiction – dans l'*Herméneutique du sujet*, dans la mesure où le « travail sur soi » apparaît comme une pure antinomie, l'expression la plus aboutie d'un dépassement du travail dont l'*otium* est effectivement la référence absolue. Mais n'est-ce pas d'ailleurs ce que Foucault dit lui-même lorsqu'il rappelle que si l'oisiveté a longtemps été tenue, comme étant « la faute par excellence », « la pire de toutes les révoltes »<sup>39</sup> au regard de la morale chrétienne, cela tient aussi au fait que cette oisiveté induit une authentique connaissance, la reconnaissance de soi comme être vivant dégagé de toute culpabilité inaugurale.

En fait, c'est peut-être la ritournelle qui nous donnera le sens de cette prise volontaire de distance ; de ce que nous nommons plus haut, de façon certainement trop hâtive, un refus de travailler le travail. Il s'agirait plutôt dans le cas de Michel Foucault d'une sorte de lucidité qui l'aurait toujours amené à effectuer ce questionnement par des biais détournés, comme une promenade qui l'aurait tenu en lisière de forêt, jamais en ses quartiers les plus profonds. Peut-être dans la crainte de ne pas disposer d'assez de cailloux blancs pour y retrouver son chemin ? A moins, précisément, que cette lucidité soit allée plus loin encore et se soit accompagnée de la certitude que les cailloux blancs dont il pourrait se doter seraient eux-mêmes façonnés dans le même matériau que toute la caillasse sombre des sous-bois. Sur quels critères distinguer le travail sur lequel nous écrivons de celui qui en cet instant même nous fait écrire ? Comment donc s'arranger de cette série de travaux en tous genres qui ont ordonné en nous ce souci du travail, jusqu'à enfin y retrouver le travail qui nous nourrit, celui que nous nourrissons, celui dont d'autres que nous nous fournissent toutes les formes de substance possible. Des salaires que nous percevons, de ceux que nous concédons pour nous délivrer des nécessités les plus obscures et enfin des récompenses imaginaires que chacun de nous s'accorde au regard d'un effort dit louable. Et tout cela, peut-être, pour finir, tous, impuissants de tout concept devant la table de travail sur laquelle nous sommes nés ! N'est-ce pas précisément dans la confusion de tous ces cailloux multicolores qu'écart, peine et transfiguration du sujet constituent le Travail ? Et n'est-ce pas, surtout, lorsque nous nous

---

<sup>39</sup> *Histoire de la folie à l'âge classique*, op cit, p.100-101.

risquons à dire que nous ne voulons pas travailler que la vérité du travail tout à coup nous saisit ?

Dans un entretien intitulé « à quoi rêvent les philosophes ? » Foucault déplore n'avoir jamais eu la capacité de perdre son temps. Même quand il traverse le Pont royal à bicyclette, dit-il, là où d'autres voient la beauté de la Seine, lui ne voit que des rapports de force. Cette capacité permanente de travail en laquelle tous, mêmes ses adversaires les plus acharnés, reconnaissent une vraie puissance, il la perçoit lui comme résultant d'un manque dont la vie ne lui aurait pas livré les clefs. Quelque chose comme l'oubli précoce de la ritournelle. Seule, dit-il, l'écriture qu'il consacre à la peinture lui permet d'échapper au travail et constitue pour lui une authentique liberté.

« C'est mon repos. C'est l'une des rares choses sur laquelle j'écrive avec plaisir et sans me battre avec qui que ce soit. Je crois n'avoir aucun rapport tactique ou stratégique avec la peinture ».

D'une certaine façon, on pourrait penser que la philosophie du travail est tout entière dans l'expression de ce « repos ». Au même titre que Socrate nous apprend qu'il faut toujours se défier des hommes qui chérissent le pouvoir et ne le céder qu'à ceux qui le fuient, on pourrait dire que Foucault ajoute comme codicille la défiance à entretenir, non pas envers le travail auquel nous sommes tous contraints – même la pensée libre de Socrate le bienheureux qui disposait de disciples pour la retranscrire – mais envers tous ceux qui feraient du travail une vertu ou un plaisir, une réalisation personnelle ou un horizon collectif. Le travail, nous suggère Foucault est chose trop sérieuse pour ne pas nous en saisir sans un certain goût pour la frivolité.

Mais peut-être n'y a-t-il précisément rien de plus sérieux dans une vie que d'apprendre à dire « je ne veux pas travailler » ? Non pas car il conviendrait de proscrire le travail, mais car c'est effectivement de ce refus que nous accédons à une authentique connaissance du travail. Pour quiconque a un jour dit non et s'est croisé les bras devant une machine rendue tout à coup idiote, puis a résisté aux assauts d'un contremaître ramené lui-même à son rang médiocre de rouage, ce savoir là est immédiat, pur de toute concession avec un langage qui en aurait piégé les inflexions.

Eric Lecerf, Maître de conférences à l'Université Paris VIII