

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

187-188 | 2008

Miroirs transatlantiques

Michel Foucault, l'anthropologie et la question du pouvoir

Marc Abélès



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/29218>

DOI : 10.4000/lhomme.29218

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 3 octobre 2008

Pagination : 105-122

ISBN : 978-2-7132-2186-6

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Marc Abélès, « Michel Foucault, l'anthropologie et la question du pouvoir », *L'Homme* [En ligne], 187-188 | 2008, mis en ligne le 01 janvier 2010, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/29218> ; DOI : 10.4000/lhomme.29218

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=LHOM&ID_NUMPUBLIE=LHOM_187&ID_ARTICLE=LHOM_187_0105

Michel Foucault, l'anthropologie et la question du pouvoir

par Marc ABÉLÈS

| Éditions de l'EHESS | *L'Homme*

2008/3-4 - n° 187-188

ISSN 0439-4216 | ISBN 9782713221866 | pages 105 à 122

Pour citer cet article :

—Abélès M., Michel Foucault, l'anthropologie et la question du pouvoir, *L'Homme* 2008/ 3-4, n° 187-188, p. 105-122.

Distribution électronique Cairn pour les Éditions de l'EHESS.

© Éditions de l'EHESS. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Michel Foucault, l'anthropologie et la question du pouvoir

Marc Abélès

*... Et comme on n'a pas de théorie générale pour les appréhender, je suis, si vous voulez un empiriste aveugle, c'est-à-dire je suis dans la pire des situations. Je n'ai pas de théorie générale et je n'ai pas non plus d'instrument sûr. Je tâtonne, je fabrique, comme je peux, des instruments qui sont destinés à faire apparaître des objets. Les objets sont un petit peu déterminés par les instruments bons ou mauvais que je fabrique.
Ils sont faux si mes instruments sont faux...
Michel Foucault, *Dits et Écrits II*.*

POUR NOMBRE d'anthropologues, les travaux de Michel Foucault sont devenus une référence incontournable. Mais il faut constater que son influence s'est avant tout exercée de l'autre côté de l'Atlantique où Foucault figure en bonne place dans l'enseignement délivré par les départements d'anthropologie des universités américaines. À l'inverse, en France, les anthropologues ont longtemps manifesté une certaine méfiance à l'égard du philosophe. Il vaut la peine de s'interroger sur cette différence d'accueil et la recontextualiser par rapport à deux traditions intellectuelles distinctes.

Si en France, l'anthropologie s'est construite dans un rapport de méfiance à l'égard de la philosophie, aux États-Unis le développement d'une anthropologie critique, à partir des années 1980, a été marqué par un intérêt très fort pour la philosophie contemporaine, notamment pour l'École de Francfort, et les « post-structuralistes », notamment Jacques Derrida et Michel Foucault, et plus récemment Giorgio Agamben. Mais surtout il est intéressant d'analyser la manière dont les anthropologues américains ont eu recours au concept de pouvoir tel qu'il est travaillé par Foucault. On verra comment la réflexion sur la position de l'anthropologue, son « autorité » en tant qu'auteur, est venue croiser les interrogations foucaaldiennes sur le pouvoir et la notion de discipline. À un autre niveau, on s'intéressera à l'impact des analyses du philosophe français sur le biopolitique, qui sont aujourd'hui une référence très présente dans l'anthropologie américaine et qui influencent également les travaux des anthropologues français. En conclusion, on s'interrogera sur les perspectives qu'ouvre la lecture de Foucault à l'anthropologie politique tant au niveau des développements théoriques que dans les pratiques de terrain.

Évoquer l'accueil ou le rejet de l'œuvre de Foucault dans le champ de l'anthropologie, c'est d'abord poser la question plus générale des rapports entre cette dernière et la philosophie. Contrairement à une vision simpliste qui opposerait

deux questionnements, l'un orienté par des interrogations fondamentales sur la nature et les fins de l'humanité, l'autre porté par une exigence de scientificité et axé sur la connaissance des sociétés humaines, il faut reconnaître que, de longue date, c'est une relation complexe et ambiguë qui s'est nouée entre anthropologie et philosophie. Comme je l'ai montré ailleurs (Abélès 2005), l'une des problématiques majeures de l'anthropologie naissante, celle de l'origine de l'État et par-delà, le grand partage entre civilisé et primitif qu'elle instaure, s'est constituée à partir d'une lecture critique des philosophes. L'un des textes fondateurs de l'anthropologie politique, *Ancient Law* de Henry Sumner Maine, consacre un chapitre entier à la discussion des théories philosophiques de l'état de nature et du contrat social, se livre à une sévère réfutation des thèses rousseauistes, avant d'introduire une opposition entre « organisation sociale » où domine la parenté, et « organisation politique » fondée sur le territoire et la propriété. Le partage introduit par Maine a eu des effets positifs, il a suscité une ligne de recherche féconde sur la parenté et a permis de mettre en évidence la consistance du politique dans les sociétés non étatiques. Mais cette démarche reflète aussi une obsession du partage entre « Nous » – les Modernes, aptes à développer une connaissance objective – et « Eux », ces sociétés-objets de notre science et vouées à l'altérité du primitif et de l'exotique.

Comme on le voit, il y a bien dans ce rejet inaugural du discours des philosophes, l'assomption simultanée d'une philosophie, aussi implicite soit-elle, qui assigne leur place au savant et aux peuples qui feront la matière de ses recherches, qui lui offriront un laboratoire vivant. Ce n'est pas un hasard si Alfred Radcliffe-Brown, l'un des maîtres de l'école anglo-saxonne définit sa discipline comme la « science naturelle de la société humaine » ; il marque en quelque sorte un territoire à occuper et à sauvegarder contre les sortilèges de la spéculation. La philosophie et les débats qu'elle a pu faire naître ne peuvent qu'introduire un inacceptable désordre dans un univers où désormais les faits doivent régner en maîtres.

Cette spécification de l'anthropologie comme science naturelle s'inscrit en préface à « un ouvrage de référence », au dire de ses propres auteurs, Edward Evans-Pritchard et Meyer Fortes (1940 : 1), sur les systèmes politiques africains. De fait, ce livre a fait date : il marque un moment essentiel dans le développement de l'anthropologie politique. Il n'est pas sans intérêt de constater que, dans leur introduction, les auteurs consacrent quelques réflexions à la philosophie politique. Mais c'est pour disqualifier aussitôt cette approche qui privilégie l'idéal au détriment des réalités : « Nous n'avons pas trouvé que les théories des philosophes politiques nous aient aidés à comprendre les sociétés que nous avons étudiées et nous les considérons comme de peu de valeur scientifique, car leurs conclusions sont rarement formulées en termes de conduites observées ou ne sont pas susceptibles d'être vérifiées selon ce critère » (*Ibid.* : 3-4). Les philosophes ont certes tenté d'étayer leurs théories en utilisant les données disponibles concernant les sociétés et les coutumes primitives, mais à une époque où ces données étaient encore très déficientes.

Ainsi les anthropologues doivent-ils « éviter de se référer aux écrits des philosophes politiques » (*Ibid.* : 3). Le diagnostic est clair : par rapport au développement de l'anthropologie politique, la philosophie fait figure d'obstacle épistémologique. On peut à la rigueur considérer certains philosophes, Montesquieu en particulier, comme de lointains précurseurs ; mais la démarche anthropologique implique en son principe une rupture avec le discours philosophique. C'est du moins ce qui ressort des écrits d'Evans-Pritchard et Fortes et de leurs disciples. Ce point de vue a prévalu depuis lors, au point de retentir sur notre conception même de l'histoire de l'anthropologie. De la même manière, la dénégation de la philosophie semble au cœur même du discours anthropologique. Il est intéressant d'observer quelle méfiance Claude Lévi-Strauss lui-même qui, on le sait, agrégé de l'université, commença sa carrière comme professeur de philosophie, a toujours exprimée à l'égard de ses contemporains philosophes. Alors qu'il manifeste une réelle curiosité à l'égard du développement des sciences contemporaines, n'hésitant pas à travailler avec des mathématiciens et des linguistes, il semble pour le moins peu concerné par les travaux des philosophes.

Aux heures glorieuses du structuralisme, on amalgama un peu vite des pensées aussi différentes que celles de Roland Barthes, Michel Foucault, Jacques Lacan, Claude Lévi-Strauss. C'est peu de dire que ce dernier en fut agacé. Il a toujours pris soin d'affirmer la spécificité de sa démarche. Par ailleurs, on ne trouvera dans son œuvre aucune allusion aux travaux de Foucault. Ayant moi-même suivi son enseignement (il fut mon directeur de thèse), j'ai pu observer la méfiance dont il faisait preuve à l'égard des énoncés philosophiques. S'il a accepté de discuter avec Paul Ricoeur, il n'a jamais daigné commenter le texte que Derrida a consacré au chapitre de *Tristes Tropiques* intitulé « La leçon d'écriture » (Derrida 1967 : 145-202). Eu égard à l'influence de Lévi-Strauss dans le développement de l'anthropologie française, on ne s'étonnera pas que les philosophes en général, et Foucault en particulier, aient été en quelque sorte considérés comme hors-champ. Cela peut paraître d'autant plus curieux que beaucoup d'anthropologues avaient auparavant étudié la philosophie. Mais, précisément, il s'agissait de rompre avec la spéculation et de s'engager dans un patient travail de recueil des données, en allant sur le terrain. Le terrain constituait le moyen d'accéder au concret, mais faisait aussi figure de rite de passage par lequel on était censé se purifier de l'ethnocentrisme dominant.

Dans ce contexte, la philosophie apparaissait au mieux comme un luxe inutile, au pire comme un tissu de préjugés inadéquats. On ne s'étonnera pas alors qu'on ne trouve nulle allusion à Foucault ou à Derrida dans les travaux les plus accomplis produits par la génération post-lévi-straussienne qui paradoxalement avait vécu l'époque du structuralisme triomphant et pu suivre les enseignements de Foucault et de Derrida. Faut-il parler d'anathème à l'égard de la philosophie ? En tout cas, c'est au nom de la scientificité du projet anthropologique que s'opéra la disjonction. Ethnographie, comparatisme, ambition de réaliser une science de l'esprit humain : le programme était suffisamment exaltant pour justifier qu'on acceptât une bonne dose de positivisme et qu'on sacrifiât les vieilles lunes philosophiques.

De son côté Foucault a exprimé dans *Les Mots et les Choses* tout l'intérêt qu'il portait à l'anthropologie. Notons d'abord qu'il propose, au terme de ce travail d'« archéologie des sciences humaines », dans le dernier chapitre de l'ouvrage, une définition de ces dernières qui met l'accent sur leur rapport à l'inconscient : « On dira donc qu'il y a "science humaine" non pas partout où il est question de l'homme, mais partout où on analyse dans la dimension de l'inconscient des normes, des règles, des ensembles signifiants qui dévoilent à la conscience les conditions de ses formes et de ses contenus » (1966 : 376). À ce titre, psychanalyse et ethnologie incarnent la quintessence de ces sciences car elles ont en commun d'être « toutes deux des sciences de l'inconscient » (*ibid.* : 390). L'ethnologie met au jour derrière les représentations des hommes « les normes à partir desquelles les hommes accomplissent les fonctions de la vie, mais en repoussent leur pression immédiate, les règles à travers lesquelles ils éprouvent et maintiennent leurs besoins, les systèmes sur fond desquels toute signification leur est donnée » (*id.*). La force propre à l'ethnologie comme à la psychanalyse c'est « ce que Lévi-Strauss disait de l'ethnologie : qu'elles dissolvent l'homme » (*ibid.* : 301). La pertinence de l'ethnologie ne vient pas de ce qu'elle traite des sociétés sans histoire, mais de ce qu'elle s'intéresse avant tout aux « processus inconscients qui caractérisent le système d'une culture donnée » (*ibid.* : 391). Ce qui fascine Foucault, c'est la possibilité d'accéder ainsi au « système des inconscients culturels, c'est-à-dire aux structures formelles qui rendent signifiants les discours mythiques, donnent leur cohérence et leur nécessité aux règles qui régissent les besoins » (*id.*), et le fait que la linguistique puisse fournir un modèle formel à l'ethnologie et à la psychanalyse. L'enthousiasme du philosophe pour les sciences humaines trouve clairement sa source dans la lecture de Lévi-Strauss et de Freud revisité par Lacan. Foucault, comme Louis Althusser à la même époque, voit dans le développement de l'ethnologie et de la psychanalyse de précieux alliés dans sa stratégie pour imposer un véritable « anti-humanisme théorique » et promouvoir une épistémologie critique que thématisera quelques années plus tard *L'Archéologie du savoir*. Ce n'est donc pas sans raison que ces auteurs se sont vus attribuer le label de « structuralistes ».

Et, cependant, un peu comme l'étiquette « nouveau roman » avait permis de promouvoir des auteurs dont on put rapidement mesurer les différences, l'étiquette « structuralisme » s'avéra elle aussi sujette à malentendus. Malgré *Les Mots et les Choses*, ni Lévi-Strauss ni Foucault n'ont jamais revendiqué aucune proximité. Dans les années 1970, on ne trouve chez ce dernier que de très rares références à Lévi-Strauss et plus généralement à l'anthropologie. Est-ce affaire de méconnaissance ou simple manque d'intérêt ? Faut-il y voir une réticence plus profonde ? À ma connaissance, seul un texte évoque thématiquement cette discipline. Il s'agit d'une conférence prononcée à la faculté de philosophie de l'Université de Bahia en 1976 et intitulée « Les mailles du pouvoir ». Ce texte est tout à fait remarquable, car il nous permet de comprendre la distance qui séparait Foucault de l'anthropologie, et singulièrement de l'œuvre de Lévi-Strauss. La conférence de Bahia s'ouvre sur une critique globale de la psychanalyse et des

sciences sociales ciblant la notion de *loi*. Les psychanalystes « continuent toujours de considérer chez eux que le signifié du pouvoir, le point central, ce en quoi consiste le pouvoir, est encore la prohibition, le fait de dire non, encore une fois la forme, la formule “tu ne dois pas” » (Foucault 2001 : 183). Ils partagent avec les psychologues et les sociologues une conception du pouvoir essentiellement négative et avant tout juridique. Le pouvoir s’identifie à l’espace de la règle et de la prohibition : « Cette conception du pouvoir a été à la fin du XIX^e siècle formulée incisivement, largement développée par l’ethnologie » (*Ibid.* : 183-184). Cette discipline n’a en effet eu de cesse, selon Foucault, d’identifier système de pouvoir et système de règles. Emblématiques de cette approche, les travaux de Lévi-Strauss et leur intérêt pour le problème de l’inceste placent au cœur de l’investigation la question de la prohibition. Il est intéressant de noter que, pour Foucault, l’anthropologie de Lévi-Strauss, qu’il inscrit dans la lignée durkheimienne, est de part en part politique en ce qu’elle véhicule une théorie du pouvoir. Certes, son objet explicite est la parenté et l’alliance, mais le philosophe ne cherche pas à en évaluer la pertinence en ce domaine et laisse de côté la réélaboration lévi-straussienne des concepts d’échange et de réciprocité. La critique de Foucault porte sur la prégnance de la règle et de son envers, l’interdit. On a là une conception extrêmement restrictive du pouvoir qui ne fait que prolonger le discours juridique qui a dominé les théories de l’État en Occident depuis le Moyen Âge. Le pouvoir est essentiellement représenté dans le droit, et ainsi s’est élaborée la notion de souveraineté qui demeure aujourd’hui un concept majeur de la théorie politique. À cette juridicisation du politique, Foucault oppose une analyse des mécanismes positifs du pouvoir. À l’opposé des conceptions dominantes axées sur le binôme règle/prohibition, il note l’apparition « dans les années plus récentes » de « nouveaux points de vue » (*Ibid.* : 184) : un point de vue « strictement marxiste », un point de vue « plus éloigné du marxisme classique ». Et de citer Pierre Clastres qui développe, selon lui, « toute une nouvelle conception du pouvoir comme technologie » (*id.*). Foucault n’explicité pas cette référence, et il indique plus loin dans sa conférence que lui-même s’est inspiré de Marx pour élaborer sa propre théorie des mécanismes de pouvoir, des technologies disciplinaires et de la perspective biopolitique. Je reviendrai par la suite sur ces différents points, mais je note ici que nous trouvons dans ce texte une lecture de Marx qui met l’accent sur l’importance du livre II du *Capital* dans lequel Foucault trouve à l’œuvre plusieurs idées essentielles : d’abord, il n’y a pas *un* mais *des* pouvoirs ; ensuite, ces pouvoirs ne dérivent pas d’un pouvoir central ; de plus, ces pouvoirs n’ont pas pour fonction primordiale d’empêcher, ils sont « producteurs d’une efficacité, d’une aptitude, ils sont les producteurs d’un produit » (*Ibid.* : 187). La discipline d’atelier, la discipline dans l’armée, illustrent cette positivité du pouvoir. Pour penser le pouvoir, les théoriciens politiques ont privilégié un objet, l’État et ses appareils. Pour sortir de l’impasse du juridisme, c’est donc tout à la fois à une lecture du Marx analyste de l’univers industriel, et à un dépassement de l’anthropologie structurale vers d’autres perspectives, que Foucault fait appel. On peut conjecturer que ce qui intéressait ce dernier dans l’œuvre de Clastres, c’était l’idée

qu'il puisse exister des sociétés différentes des nôtres, ne s'accommodant pas du pouvoir dans sa dimension coercitive. Lorsque Foucault voit chez Clastres émerger une notion du pouvoir comme technologie, on peut toutefois se demander si cet anthropologue qui souligne sans cesse la négativité de toute force coercitive, considère comme le philosophe que le pouvoir possède une positivité. La conférence de Bahia n'a pas été publiée en France du vivant de son auteur, et aucun débat ne s'est vraiment engagé entre Foucault et les anthropologues autour des questions qu'il avait soulevées. Lui-même le souhaitait-il ? En l'absence de données factuelles à ce sujet, je ne me hasarderai pas à répondre à la question.

Durant la même période, l'anthropologie américaine longtemps dominée par les tenants du culturalisme entrain en crise. Crise intellectuelle *et* politique. À l'usure des concepts qui avaient assuré le succès de la discipline, à commencer par la notion même de culture que venaient ébranler des critiques issues de l'anthropologie structurale et de la théorie marxiste, s'ajoutait une réflexion de plus en plus critique sur la pratique même de l'anthropologie. Elle avait pour point de départ le contexte de la guerre du Viêtnam, et le fait que l'ethnographie ait pu être utilisée à des fins militaires et que certains anthropologues aient été instrumentalisés par le pouvoir en place. Cette situation suscita un questionnement en profondeur, d'abord sur la notion d'objectivité et les critères jusqu'alors admis en matière de scientificité dans la discipline, ensuite, à propos des conditions mêmes de la pratique ethnographique. Si l'on se réfère aux débats de l'époque, on discerne deux moments distincts : d'une part la discussion qui se développa sur le thème « anthropologie et impérialisme » au sein de l'American Anthropological Association et donna matière à des textes dont l'écho international fut considérable¹ ; d'autre part, un ensemble de réflexions épistémologiques sur la description ethnographique (Geertz 1973) et la position de l'anthropologue comme observateur et comme auteur (Clifford & Marcus 1986 ; Geertz 1988).

C'est donc à la fin des années 1970 que se produisit dans l'anthropologie américaine un mouvement en profondeur qui se caractérisa tout à la fois par une contestation des présupposés sur lesquels la discipline avaient jusqu'alors fonctionné et par la recherche de perspectives théoriques et de terrains nouveaux. Or à la même époque, Foucault fait son entrée sur la scène académique américaine : conférences, traductions, publications de morceaux choisis, lui assurent rapidement un prestige considérable. Il n'est pas sans intérêt de noter que l'un des introductions de Foucault aux États-Unis n'est autre que Paul Rabinow, lui-même anthropologue et ancien élève de Clifford Geertz. Il est l'éditeur du *Foucault Reader* (1984), l'un des textes les plus diffusés dans les universités, et d'un ouvrage sur Foucault, écrit en collaboration avec Hubert Dreyfus (1984), et qui présente également des réponses du philosophe aux questions des deux auteurs. De retour de son premier terrain au Maroc, Rabinow (1977) avait élaboré un ensemble de réflexions à propos de la pratique de l'ethnographie. Ses critiques portaient

1. Ils furent édités en langue française par Jean Copans (1975).

notamment sur la conception traditionnelle du terrain, comme isolat, déconnecté d'un contexte fortement marqué par le colonialisme, et sur les relations ambiguës qui s'instaurent entre l'ethnologue et ses informateurs.

Les travaux de Rabinow s'inscrivent dans un courant plus vaste qui va contribuer au renouvellement de l'anthropologie aux États-Unis à partir des années 1980. Ce courant procède à une remise en cause radicale de ce que Geertz (1986) a dénoncé comme l'« autorité de l'ethnologue ». Celle-ci se veut avant tout fondée sur l'expérience (« j'y étais »), et le texte ethnographique vise à obtenir que le lecteur s'identifie au point de vue de l'observateur participant. Il y a donc une prise de pouvoir inaugurale qui interdit toute forme de réflexion concernant les conditions de l'expérience dont se réclame le théoricien-enquêteur. Le plus souvent, ce dernier se fait modeste, prétendant s'effacer complètement derrière les « données » recueillies sur le terrain. D'où un certain type d'écriture de l'ethnographie qui procède par va-et-vient entre généralités et exemples concrets. À aucun moment ne se trouvent interrogées les conditions de l'expérience ethnographiques. Le séminaire de Santa Fe, qui réunit en 1984 James Clifford, George Marcus, Paul Rabinow et d'autres jeunes anthropologues, prit précisément pour thème l'ethnographie en tant que genre littéraire.

Refusant de prendre pour acquis les prétentions de l'anthropologie à être une science, les travaux issus du séminaire (Clifford & Marcus 1986) débouchaient sur une remise en question de l'autorité de l'ethnologue-auteur. Comme l'a écrit plus tard Rabinow : « *Writing Cultures did not present a worldview. It did something different – it articulated an emergent problematization. The concept of problematization comes from Michel Foucault, who defined it as follows : “The development of a given into a question the transformation of a group of obstacle and difficulties into problems to which diverse solutions will attempt to produce a response”* » (1999 : 307). Ce n'est pas par hasard qu'il est fait ici allusion à Foucault. Dès les années 1980, le philosophe français intéressait la nouvelle génération d'anthropologues américains, et cela pour deux raisons. D'une part, il avait bien montré le caractère historique et relatif du partage opéré entre science et littérature. D'autre part, Foucault n'avait de cesse de poser la question de la vérité et de son rapport au pouvoir, dans le prolongement de la pensée nietzschéenne. *Writing Cultures* s'inscrit dans la perspective corrosive propre à l'entreprise généalogique prônée par Nietzsche et réactualisée par Foucault.

C'est cette mise en évidence des stratégies discursives dans leur relation au pouvoir qui a particulièrement retenu les anthropologues américains quand ils ont découvert Foucault. À l'époque, ils pouvaient lire notamment une anthologie de textes et d'entretiens de Foucault sur les rapports entre pouvoir et savoir. C'est donc la rencontre entre la réflexion du Foucault « archéologue » et les préoccupations des anthropologues de plus en plus dubitatifs à l'égard du positivisme qui avait prévalu dans leur univers de connaissance, qui va caractériser cette période. Outre-Atlantique, ce qui préoccupe les tenants de la nouvelle anthropologie, c'est de retrouver une assise épistémologique en modifiant en quelque sorte la

focale de l'ethnographie, quitte à faire vaciller la figure du savant qui s'était imposée dans cette discipline. De la même manière, la découverte de Derrida va jouer un rôle important dans cette entreprise de déstabilisation de l'orthodoxie ethnographique. Tout cela ne va pas sans contradiction, puisque Geertz, par exemple, qui est à l'origine du courant critique en anthropologie se réfère avant tout à la tradition herméneutique, et notamment au philosophe français Paul Ricœur. Le mot d'ordre geertzien « traiter la culture comme un texte » implique comme corrélat l'idée que le texte est avant tout matière et enjeu d'interprétation. Or Derrida, pour sa part, pourfend la notion d'interprétation qui s'inscrit, selon lui, dans la plus pure tradition de la métaphysique occidentale. Si la référence à Derrida et à Foucault va se faire de plus en plus fréquente, les anthropologues ne cherchent pas pour autant à définir la relation qu'ils entretiennent avec ces textes philosophiques.

On peut dire que dans les années 1980 s'est constitué un certain style de relation entre les anthropologues américains et la philosophie « continentale » : une relation référentielle (et quelque peu révérentielle). Rares sont les textes qui ne font pas référence au détour d'une page (généralement en introduction) à Foucault. Cela ne signifie pas qu'on s'interroge véritablement sur le propos de ce dernier. Cela vaut aussi pour Derrida, la tendance étant ici d'assimiler la déconstruction à une méthode de lecture, quitte à reconduire par là même les attendus du positivisme en gommant le caractère subversif de l'œuvre du philosophe. Sans nous attarder sur les malentendus qu'a pu susciter la réception de Foucault ou Derrida, retenons pour le moment un point positif : l'ouverture de l'anthropologie à la réflexivité. Deleuze écrivait : « Le principe général de Foucault est : toute forme est un composé de rapports de force » (1986 : 131). Tout se passe comme si c'était avant tout cette dialectique de la force et de la forme qui avait retenu les anthropologues soucieux de passer au crible de l'autocritique les productions discursives issues de leur discipline.

Un ouvrage publié à la même époque par George Marcus et Michael Fischer (1986), deux des pionniers de Santa Fe, reflète bien cette volonté de doter l'anthropologie d'une portée critique, en montrant comment le concept de culture et les ethnographies qui s'en réclament sont devenus des instruments au service de l'impérialisme. Dès les premières pages, ces auteurs rejoignent la critique de l'orientalisme produite par Edward Said, et au fil du texte, ils montrent la nécessité de restaurer la fonction critique de l'anthropologie. Cela implique le développement d'une ethnographie réflexive prenant en compte dans son propre discours les conditions de construction de son objet. Cela nécessite aussi la mise en œuvre d'une critique de notre propre culture, à travers des stratégies de « défamiliarisation ». Voilà qui met fin au grand partage entre les Autres (les exotiques, objets de l'ethnographie), et Nous (les Occidentaux, les savants). L'enjeu est clair : en finir avec une conception jugée périmée de la science des cultures, et surtout redéfinir le champ d'investigation d'une anthropologie dont la visée critique est désormais explicite. Dans ce contexte, le recours à des auteurs comme

Jean Baudrillard, Walter Benjamin, Pierre Bourdieu, Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean-François Lyotard, l'intérêt pour des travaux issus des *postcolonial studies*, tels ceux de Homi Bahbha, Partha Chaterjee, Edward Said, Gayatri Spivak, vont contribuer à reconfigurer le domaine d'une anthropologie qui n'hésite pas à se réclamer de la perspective postmoderniste en se référant à David Harvey (1990) et à Fredric Jameson (1984).

Cette ouverture de l'anthropologie à un questionnement épistémologique et philosophique n'a guère eu d'écho de l'autre côté de l'Atlantique. À l'époque seuls quelques textes de Clifford Geertz sont traduits en français ; la réflexion critique de James Clifford sur l'écriture de l'ethnographie trouve un certain écho (*Études rurales* 1985), mais pour le reste, l'on a surtout tendance à moquer la dérive de l'anthropologie américaine à laquelle on accole l'épithète volontiers péjorative de postmoderne. Curieusement, au moment où les travaux de Foucault et des penseurs français poststructuralistes commencent à intéresser au plus haut point l'anthropologie américaine, ils ne trouvent quasiment pas d'écho dans cette discipline en France. Est-ce à dire que l'anthropologie n'aurait pas connu d'évolution notable dans ce dernier pays ? Ou qu'elle serait restée impavide, insensible à toute interrogation philosophique ?

En fait, nous sommes ici en plein paradoxe : au moment même où paraissent les grands textes de Foucault, les anthropologues français (Georges Balandier, Michel Izard, Pierre Clastres, Marc Augé, Emmanuel Terray, Maurice Godelier, etc.) se passionnaient pour la question du pouvoir. Mais on ne trouve à l'époque nulle esquisse de dialogue, voire de controverse, avec l'auteur de *La Volonté de savoir*. L'anthropologie préfère se nourrir de ses propres terrains et recourir aux concepts qu'elle s'est forgés. En revanche, les philosophes, en l'espèce Gilles Deleuze et Félix Guattari, mais aussi Claude Lefort, Marcel Gauchet, font appel aux travaux des anthropologues dans leur réflexion sur le politique. Avant même que l'anthropologie américaine ait pris le tournant que l'on sait, c'est en France qu'on trouve les dénonciations les plus argumentées des compromissions de l'ethnologie avec le colonialisme et de l'essentialisation du « primitif » et de l'« archaïque », qui a contribué à perdre de vue la réalité historique et politique dans laquelle s'opère le terrain ethnographique. Là encore cependant, on ne trouve nulle allusion aux investigations foucaaldiennes sur les « régimes de vérité », la production des savoirs, et les modes de discursivité. On se fonde sur un principe simple : il est possible pour l'anthropologue de faire émerger au terme de ses investigations une vérité qui échappe nécessairement aux acteurs sociaux, empêtrés dans des représentations nécessairement partielles de la réalité. Qu'on lise les réflexions de Lévi-Strauss sur les concepts de modèle et de structure, la lecture proposée par Maurice Godelier des analyses marxistes du fétichisme, ou *Esquisse d'une théorie de la pratique* de Pierre Bourdieu. Nul ne remet en doute le *telos* d'une science de l'homme orientée par l'idéal du vrai.

Si au début des années 1980, les anthropologues français et américains convergent dans la critique de l'impérialisme et de ses effets, et s'accordent sur la nécessité

de s'interroger sur la position de l'observateur, il se produit un décrochage qui tient en grande partie à l'impact outre-Atlantique de la réflexion foucauldienne sur l'ordre du discours et l'intrication du pouvoir et du savoir. Par la suite l'écart se creusera, au point que la référence à Lévi-Strauss finit par être éclipsée aux États-Unis, au profit de l'invocation des poststructuralistes, alors que, côté français, on observe une rigidification d'une anthropologie qui semble attachée à défendre ses territoires et ses thèmes traditionnels (parenté, symbolisme, rituel, etc.).

La question du pouvoir dans les termes où la posait l'auteur de *Surveiller et Punir* ne pouvait pourtant laisser indifférente l'anthropologie du politique. Et cela pour deux raisons. D'abord, Foucault posait clairement que « l'analyse en termes de pouvoir ne doit pas postuler, comme données initiales, la souveraineté de l'État, la forme de la loi ou l'unité globale d'une domination ; celles-ci n'en sont que les formes terminales » (1976 : 120). Avant lui, l'anthropologie politique avait contribué à déréifier le politique, en montrant à quel point la polarisation sur la forme étatique avait fini par occulter la diversité réelle des figures du pouvoir. Dans *Anthropologie de l'État* (Abélès 2005), j'ai signalé cette convergence, qui semble cependant n'avoir pas frappé à l'époque les autres anthropologues².

En outre, Foucault insistait sur la nécessité de poser la question du « comment » de l'exercice du pouvoir. Penser le pouvoir en acte, comme « mode d'action sur des actions » (Foucault 1976 : 316), c'était aussi récuser les instruments traditionnels des théories politiques qui avaient « recours à des manières de penser le pouvoir qui s'appuyaient soit sur des modèles juridiques (qu'est-ce qui légitime le pouvoir ?), soit sur des modèles institutionnels (qu'est-ce que l'État ?) » (Foucault 1984 : 298). Cela signifiait déjuridiciser et désinstitutionnaliser notre approche du politique. Or, cette démarche m'est apparue très suggestive, au moment où je tentais d'explorer en Europe un univers qui semblait *a priori* rétif à un mode d'analyse constitué pour penser le politique dans les sociétés dites « sans État ». Les travaux que nous avons effectués sur les pratiques politiques, dans des contextes aussi différents que le cadre villageois ou l'Union Européenne, ont en commun cette volonté de cerner le « comment » du pouvoir, ses ramifications, ses réseaux. La nécessité d'une approche délibérément non institutionnaliste des institutions s'est imposée.

Une question focale dans cette perspective est celle du gouvernement des hommes : nous rejoignons ici un thème cher à Foucault, celui de l'art de gouverner, c'est-à-dire des pratiques par lesquelles on parvient à « structurer le champ d'action éventuel des autres » (Foucault 2000 : 237). Car l'une des difficultés que rencontre toute anthropologie du pouvoir, tient au recouvrement permanent qui s'opère entre « l'art de gouverner » – ensemble de procédures concrètes qui dessinent le champ des rapports de force – et un discours de la souveraineté qui prétend tout à la fois fonder la légitimité de ces procédures et en déployer la signification, quitte à postuler un horizon de transcendance, un au-delà du pouvoir. Le phénomène de la royauté divine dans les sociétés africaines offre ainsi un bon exemple de l'encastrement du pouvoir dans une métaphysique de la souveraineté.

2. À l'époque le fait de se référer à Foucault et de le réintroduire dans le débat anthropologique reflétait une position tout à fait isolée et marginale.

En ce qui concerne le politique dans les sociétés « proches », l'intrication entre pouvoir et discours de la souveraineté est si forte que seul un travail de « défamiliarisation » peut permettre de mettre en évidence le décalage, comme Foucault a tenté de le faire en faisant jouer à l'histoire le rôle d'un opérateur qui permet à la fois de porter un regard éloigné sur le pouvoir contemporain et d'en mettre au jour les données constitutives. Au XVII^e et au XVIII^e siècles s'invente, selon lui, une nouvelle mécanique de pouvoir qui porte sur les corps et non plus sur la terre. Or la théorie classique de la souveraineté est liée à un pouvoir qui s'exerce avant tout sur la terre et ses produits : « c'est une théorie qui permet de fonder le pouvoir autour et à partir de l'existence physique du souverain et non pas du tout autour et à partir des systèmes continus et permanents de surveillance » (*Ibid.* : 186). Paradoxalement, le principe de souveraineté va perdurer, alors même que se développe ce que Foucault nomme « le mécanisme polymorphe de la discipline » (*Ibid.* : 187). On aura donc une organisation juridique articulée autour du principe de souveraineté qui coexistera avec une mécanique disciplinaire.

Foucault n'a jamais accepté de penser ce quadrillage disciplinaire en termes de répression ou d'interdit. Critiquant Wilhelm Reich et Pierre Legendre (« l'amour du maître »), il indique clairement qu'il y a là encore une réduction des procédures de pouvoir à une problématique juridique ancrée dans la souveraineté, ce qui induit, entre autres, une conception du pouvoir comme négativité, comme producteur d'interdit (« le pouvoir, c'est ce qui dit non » [*Ibid.* : 423]). Le déplacement qu'opère Foucault l'amène à redéployer dans leur plasticité les relations de pouvoir, de montrer à quel point elles sont elles-mêmes imbriquées dans d'autres types de relations, qu'elles sont multiformes et locales, d'où la notion de micro-pouvoirs. Du point de vue de l'ethnographie qui s'intéresse à des situations localisées, qui s'immerge dans le quotidien, cette notion, loin de s'avérer anodine, a inspiré les travaux de Michel de Certeau et de son équipe. De Certeau n'hésite pas à désigner les activités quotidiennes comme des tactiques. Tactiques, car non localisables en termes d'appareil de champ sociétal, sans projet global. La réalité observée par l'ethnographe ressemble à un fourmillement de relations.

Dans son enquête sur les technologies de pouvoir, Foucault ne se contente pas de mettre au jour l'apparition de techniques disciplinaires centrées sur l'individu et son corps ; il montre aussi comment s'est mise en place à la fin du XVIII^e siècle une nouvelle technologie qui a affaire à la multiplicité des hommes, à la population. C'est ce qu'il nomme le biopolitique, qui traite de la population comme problème à la fois scientifique et politique. L'intérêt porté à la démographie, le développement de l'hygiène publique, les institutions d'assistance et d'assurance, la prise en compte des relations entre l'homme et l'environnement, dessinent une configuration nouvelle où la dimension disciplinaire s'estompe pour laisser place à un projet visant à allonger la vie, à régulariser les mécanismes biologiques. Avec la montée en puissance du capitalisme, ces technologies disciplinaires du travail vont se voir augmenter de procédures moins directes permettant une « prise de pouvoir » sur les hommes en tant que groupe d'êtres vivants. L'homme n'est plus seulement assujéti dans sa singularité d'individu, il est également contrôlé

comme spécimen d'une population d'êtres vivants : la population comme entité indivise de vivants est le nouveau sujet de la souveraineté biopolitique.

Tandis que les techniques disciplinaires s'attachaient spécialement à l'homme conçu dans son individualité corporelle, l'homme-corps, les techniques biopolitiques intègrent la multiplicité des hommes comme masse globale en se focalisant sur l'homme-espèce. Contrairement à la discipline qui s'en tenait à une « anatomopolitique », le biopolitique désigne la prise de contrôle par le pouvoir des processus affectant la vie, depuis la naissance jusqu'à la mort, (maladie, vieillesse, handicap, effet du milieu, etc.) et qui, pour être absolument aléatoire à l'échelle individuelle, ont, comme phénomène collectif, des effets économiques et politiques déterminants. La naissance de la science policière et les prémisses des « politiques » de santé publique ont progressivement placé la vie biologique ou naturelle parmi les préoccupations techniques de gestion, les calculs et les prévisions de l'État. C'est bien moins la conformité du style de vie et les mœurs des sujets politiques qui préoccupent l'État que leur naissance, l'inscription dans les registres politiques de la nationalité et de la démographie de leur « vie biologique ».

À l'échelle biopolitique l'individu n'est plus visé, il est considéré par la norme biopolitique comme spécimen d'une population dont il faut réguler les mouvements, internes comme externes : diminution, croissance, déplacement. À l'opposé de la souveraineté traditionnelle, caractérisée par le pouvoir de faire mourir et laisser vivre, le pouvoir se définit désormais par sa capacité à faire vivre et à laisser mourir. Loin d'être en contradiction avec cette redéfinition du pouvoir orienté vers la vie, le racisme d'État, et les millions de morts qu'il a produits, s'affirme lui-même comme partie prenante de cette problématique de « renforcement biologique » (Foucault 1997 : 230) d'une population.

Il est intéressant de constater que la problématique du biopouvoir a directement inspiré des recherches récentes en anthropologie. À propos de la mondialisation, on a beaucoup glosé sur l'imbrication de plus en plus étroite du local et du global. Plus essentielles me semblent les interrogations qui ont trait au paradigme de l'État-nation qui a dominé le XX^e siècle, ébranlé par l'émergence de nouveaux modes de gouvernementalité infra- ou supra-nationale. Ce qui est en cause ici, c'est bien le modèle de la souveraineté territoriale, et l'on rejoint les analyses de Foucault lorsqu'il souligne que le pouvoir n'a désormais plus d'affinité particulière avec le territoire, mais s'exerce avant tout sur des multiplicités. Or, dans l'espace transnational dessiné par la globalisation, la mobilité, les déplacements, ce qu'Arjun Appadurai (1996) désigne comme les flux, jouent un rôle essentiel. C'est ce qui explique la focalisation du politique sur la question de l'immigration, sur les catastrophes humanitaires et le problème des réfugiés.

Pour penser le monde déterritorialisé, il n'est pas étonnant que les anthropologues recourent aux concepts foucauldien, dans la mesure où ils offrent un éclairage neuf sur des situations complexes. Les travaux sur les diasporas en témoignent. Un exemple : le cas des Chinois de Hong Kong, tel que l'analyse Aihwa Ong (1999). Du temps de la domination britannique, ces derniers étaient

considérés comme British Dependant Territory Citizens (BDTC) ; ils avaient le droit de voyager, mais non de résider en Grande-Bretagne. Depuis la rétrocession de Hong Kong à la Chine, ils sont des British National Overseas et bénéficient de ce que Ong nomme une *partial citizenship*. Ils ont toujours été distingués comme des *colored people*, au même titre que les Afro-Caribéens, mais jouissent d'un traitement particulier en raison de leur dynamisme économique. En 1990, le gouvernement britannique infléchit sa politique d'immigration afin de conférer la citoyenneté à certains résidents chinois de Hong Kong. Il s'agissait avant tout d'éviter un mouvement de panique lié à la rétrocession à la Chine, ce qui aurait pu déstabiliser durablement le marché. C'est ainsi que 50 000 ressortissants chinois de Hong Kong, membres de l'élite, et leur famille obtinrent la nationalité britannique. On avait sélectionné des gens encore jeunes, de 30 à 40 ans, ayant un haut niveau d'éducation, et qui participaient par leurs activités et leurs réseaux aux activités du capital transnational. Pour Ong, les revirements successifs des autorités de Londres à l'égard de la citoyenneté reflètent la mise en œuvre d'une biopolitique qui traite de manière différenciée les couches de population selon leur place dans le dispositif économique.

Une autre ligne de recherche ouverte par la réflexion sur le biopolitique concerne la condition des populations dépouillées de toute inscription territoriale et institutionnelle, ceux qui en sont réduits à l'état de « vie nue », selon la formule de Giorgio Agamben (1997) qui prétend prolonger la réflexion de Foucault. C'est cette vie nue déconnectée du contexte civique qui fait la « matière » des masses de réfugiés, résidents non-citoyens installés de façon durable ou provisoire sur les territoires des États industrialisés, dans les ghettos des villes ou dans les camps de réfugiés. Voilà qui préfigure, selon Agamben, une forme de communauté sans territoire et sans frontière dont le statut de réfugié actuel annonce la constitution à venir. Objet d'un flou juridique quant à son identité ou sa citoyenneté, le statut de réfugié, que connaissent des masses croissantes de populations, disloque le triptyque État-nation-territoire hérité de l'âge classique et met en jeu une autre définition du rapport sujet/souveraineté : « l'espace de la vie nue, situé à l'origine en marge de l'organisation politique, finit progressivement par coïncider avec l'espace politique » (Foucault 1997 : 17).

La thématique de la vie nue a connu ces dernières années un écho certain en anthropologie. Cela tient au fait que, du Kosovo au Rwanda, des chercheurs ont mis en œuvre une ethnographie des conflits, de la violence et de leurs effets. L'expérience de la souffrance, du dénuement, du déni d'humanité dans ces situations extrêmes (Malkki 1995 ; Kleinman, Das & Lock 1997 ; Agier 2002), mais aussi dans le contexte de la marginalisation dont sont victimes ceux qui sont abandonnés aux marges de la cité (sans-papiers, exclus, etc.), a donné matière à des réflexions qui portent sur le discours et la pratique par lesquels la gouvernamentalité contemporaine traite de la vie (Fassin & Memmi 2004). Dans une perspective identique les travaux consacrés aux marges de l'État (Das & Poole 2004), à ces espaces politiques où son contrôle se trouve en permanence remis en cause et où les frontières entre la loi et la force deviennent floues. On mesure ici

l'influence d'une lecture de Foucault qui recentre la question de la gouvernementalité sur le biopolitique, la gestion des populations, les technologies centrées sur le vivant et la reconfigure à travers une réflexion sur la souveraineté et l'état d'exception. Dans ce contexte, les périphéries, les minorités apparaissent comme l'objet par excellence d'une anthropologie qui veut assumer pleinement un rôle critique à l'égard des formes postcoloniales de la domination. En même temps, si l'on regarde de plus près, il s'agit bien cependant d'une interprétation basée sur certains textes de Foucault (notamment la dernière leçon du cours de 1976) qui met l'accent sur l'articulation entre thanatopolitique et biopolitique et qui place en son centre le concept de souveraineté. Elle enferme le politique dans les rêts du juridique et, s'adossant aux analyses de Carl Schmitt, débouche sur une dissymétrie fondamentale entre un domaine de normativité où prime la répression et un espace d'indétermination où il ne reste aux humains pour toute ressource que leur vie nue : l'espace de la cité adossée au souverain qui devient la source de tout pouvoir, à commencer par celui de décréter l'exception, est par excellence un espace d'exclusion. Poussé à l'extrême, ce schéma débouche sur l'assimilation de la gouvernementalité à une mécanique totalitaire face à laquelle les sujets sont réduits à l'état de corps souffrants. Dans une certaine mesure, l'anthropologie ne fait que retrouver l'espace traditionnel qui lui était alloué dans le champ des sciences sociales : elle focalise ses enquêtes sur des situations d'altérité et d'exclusion. Si elle peut se targuer d'être du côté des dominés, elle n'en accepte pas moins implicitement le juridisme que Foucault dénonçait en récusant le concept de souveraineté et la réduction du pouvoir à la pure négativité de ce qui réprime et de ce qui interdit, un « pouvoir essentiellement négatif qui suppose d'un côté un souverain dont le rôle est d'interdire et de l'autre un sujet qui doit bien d'une certaine manière dire oui à cet interdit » (Foucault 2001 : 423).

L'anthropologie perd alors de vue ce qu'il y a sans doute de plus corrosif dans l'apport théorique et politique du philosophe, l'idée de porter l'analyse sur « le pouvoir dans ses mécanismes positifs » (*Ibid.* : 186), ce qui implique qu'on restitue la complexité propre à la gouvernementalité, qu'on prenne en compte les transformations qui l'affectent. On ne saurait trop insister sur la nécessité pour l'anthropologie politique, et singulièrement dans le contexte de la globalisation (Abélès 2008) d'intensifier ses investigations sur des dispositifs de gouvernement qui redessinent progressivement la configuration des relations entre le vivant et le civil. Un certain réductionnisme privilégiant la référence au biopolitique a pour conséquence d'une part de sous-estimer la dimension proprement conceptuelle et philosophique de l'œuvre de Foucault en s'emparant d'un aspect de l'élaboration théorique et de la problématisation du concept de gouvernementalité qui concerne la gestion des populations, alors qu'il déploie toute une réflexion sur l'économie et plus particulièrement sur la genèse du libéralisme. Par ailleurs, on ne saurait sous-estimer le fait que l'horizon de Foucault a été celui de l'État-providence et de la crise qui l'affectait. Or le moment de l'État-providence a résulté de l'adéquation entre ces deux types de pouvoir qui relèvent chacun d'une généalogie distincte, le pouvoir pastoral et le pouvoir

politique qui s'exercent, l'un sur les « individus vivants » et l'autre sur des « sujets civils ». Et aujourd'hui ce n'est pas un hasard si deux domaines se sont imposés au cœur du dispositif de pouvoir transnational, celui des échanges économiques et celui de l'humanitaire. Il importe de penser cette situation nouvelle et l'émergence du « global politique » dont l'autonomisation relative suscite des tensions nouvelles, ses initiatives tendant en permanence à déstabiliser la gouvernance étatique existante. Parmi les thèmes de recherche qui s'esquissent, celui qui a trait à l'économie de la survie et à la manière dont parallèlement à leur investissement du champ humanitaire, en marge des conflits, les organes transnationaux et les ONG qui se réclament de leur ancrage dans la « société civile » viennent à leur manière complexifier et perturber le jeu en reconnectant des domaines que les gouvernements avaient soigneusement cloisonnés en distinguant l'action économique et les initiatives liées à l'urgence humanitaire (Abélès 2006). Il n'est pas besoin d'être grand clerc pour apercevoir à quel point l'opposition entre politique et société civile est peu opératoire, car les ONG qui se trouvent elles-mêmes par rapport à leurs mandants dans un rapport de représentation sont parties prenantes d'un rapport de force et cherchent à exercer un pouvoir, un « mode d'action sur des actions », pour reprendre la formule de Foucault (1984 : 316). Ce qui nous intéresse, c'est la manière dont la contestation et les formes diverses de résistance trouvent une expression dans ce tissu diffus et ramifié d'organisations.

Les travaux menés par les anthropologues sur les conflits armés et sur l'intervention humanitaire permettent de mieux pénétrer cette dimension de la politique. Des travaux récents (Duffield 2001 ; Pandolfi 2002) montrent bien comment l'ingérence humanitaire suscite un véritable investissement de la part d'organes transnationaux qui développent des stratégies spécifiques et tentent d'étendre leur contrôle sur les institutions locales. En principe, ils sont considérés comme apolitiques, mais leur action s'inscrit dans un rapport de forces qu'ils contribuent à modeler, avec le concours plus ou moins intéressé des groupes qui localement s'instituent comme leurs interlocuteurs légitimes. On voit se mettre en place une configuration de pouvoirs de plus en plus déterritorialisés où les appareils traditionnels de l'État-nation n'ont plus de prise directe sur un réel profondément modifié par le conflit.

D'un point de vue plus global, ce qui est en cause aujourd'hui, c'est un ensemble de processus qui nous obligent à remanier profondément une conceptualisation du politique ancrée, articulée autour du concept de souveraineté. En proposant une démarche qu'on pourrait désigner comme une *pragmatique de la gouvernementalité*, cette dernière entendue comme « ensemble d'actions sur des actions possibles », Foucault ouvrait une piste sans aucun doute féconde. Ceux qui tentent de porter l'anthropologie politique sur le terrain des formes émergentes, comme j'ai été amené à le faire à propos de la construction européenne, se trouvent en effet devant le dilemme suivant : ou ils se rallient à l'institutionnalisme dominant et se résignent à ignorer tous les problèmes posés par la construction théorique de leur objet, en l'aplatissant sous des concepts qui

finissent par le dénaturer ; ou ils acceptent d'avoir affaire à des « objets politiques non identifiés » selon l'expression de Jacques Delors. Cette posture qui me semble, à terme, la seule tenable, c'est celle, préconisée par Foucault, de l'« empiriste aveugle », le chercheur qui tâtonne et qui essaie de fabriquer des instruments sans trop d'égard pour les conformismes disciplinaires.



S'il ne faut pas aller trop vite en besogne, comme on a eu parfois tendance à le faire, en transposant sans précaution dans tous les domaines ses analyses du biopolitique, retenons le legs le plus précieux du philosophe, lorsqu'il nous incite à revenir interminablement sur la question du pouvoir, à en traquer les moindres arcanes. Au-delà des débats sur l'adéquation de la catégorie de biopouvoir pour rendre compte de notre contemporanéité, débat aujourd'hui loin d'être clos, il faut souligner la perspective épistémologique consistante qui s'ouvre dans le sillage de Foucault, de penser l'anthropologie politique comme une pragmatique de la gouvernementalité. Assumer une telle démarche, cela veut dire continuer à forger des instruments pour mieux appréhender les déplacements qui affectent le politique et dont témoigne la reconfiguration des relations de pouvoir. Mais n'est-il pas indispensable, face à la complexité des processus politiques, de se montrer audacieux et imaginatifs dans nos tâtonnements ?

*Centre national de la recherche scientifique
Laboratoire d'anthropologie des institutions et organisations sociales (LAIOS), IIAC, Paris
marc.abeles@ehess.fr*

MOTS CLÉS/KEYWORDS : Michel Foucault – anthropologie et philosophie/*anthropology and philosophy* – biopolitique/*biopolitics* – anthropologie du politique/*anthropology of politics*.

BIBLIOGRAPHIE

Abélès, Marc

2005 [1990] *Anthropologie de l'État*. Paris, Payot. [2^e éd.]

2006 *Politique de la survie*. Paris, Flammarion.

2008 *Anthropologie et globalisation*. Paris, Payot.

Abélès, Marc & Marie Cuillerai

2002 « Mondalisation : du géoculturel au biopolitique », *Anthropologie et Sociétés* 26 (1) : 11-28.

Agamben, Giorgio

1995 *Moyens sans fins. Notes sur la politique*. Paris, Rivages.

1997 *Homo Sacer, 1. Le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris, Le Seuil.

1999 *Ce qui reste d'Auschwitz*. Paris, Rivages.

Agier, Michel

2002 *Aux bords du monde, les réfugiés*. Paris, Flammarion.

- Appadurai, Arjun
1996 *Modernity at Large*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Clifford, James & George Marcus, eds
1986 *Writing Cultures*. Berkeley, University of California Press.
- Copans, Jean, ed.
1975 *Anthropologie et impérialisme*. Paris, Maspéro.
- Das, Veena & Deborah Poole, eds
2004 *State and its Margins : Comparative Ethnographies*. Santa Fe, School of American Research Press / Oxford, James Currey.
- Deleuze, Gilles
1986 *Michel Foucault*. Paris, Minuit.
- Derrida, Jacques
1967 *De la grammatologie*. Paris, Minuit.
- Dreyfus, Hubert & Paul Rabinow
1984 *Michel Foucault. Un parcours philosophique*. Paris, Gallimard (« Folio Essais »).
- Duffield, Mark
2001 *Global Governance and the New Wars : The Merging of Development and Security*. London, Zed Books.
- Études Rurales
1985 *Étude Rurales 97-98 : Le texte ethnographique*. Éd. par Françoise Zonabend et Jean Jamin. Paris, Éd. de l'Ehess.
- Evans-Pritchard, Edward E. & Meyer Fortes, eds
1940 *African Political Systems*. Oxford, Oxford University Press.
- Fassin, Didier & Dominique Memmi, eds
2004 *Le Gouvernement des corps*. Paris, Éd. de l'Ehess.
- Foucault, Michel
1966 *Les Mots et les Choses*. Paris, Gallimard.
- 1969 *L'Archéologie du savoir*. Paris, Gallimard.
- 1976 *La Volonté de savoir*. Paris, Gallimard.
- 1980 *Power/Knowledge. Selected Interviews and Writings, 1972-1977*. New York, Pantheon Books.
- 1984 « Questions et réponses », in Hubert Dreyfus & Paul Rabinow, *Michel Foucault...*
- 1997 « Il faut défendre la société ». Cours au Collège de France, 1976. Paris, Gallimard-Le Seuil-Hautes études.
- 2001 [1994] *Dits et Écrits, II: 1976-1988*. Paris, Gallimard.
- Geertz, Clifford
1973 *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Book. [Trad. franç. partielle : *Bali. Interprétation d'une culture*, Paris, Gallimard, 1984.]
- 1988 *Works and Lives : The Anthropologist as Author*. Stanford, Stanford University Press. [Trad. franç. : *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié, 1992.]
- Harvey, David
1990 *The Condition of Postmodernity*. Oxford, Blackwell.
- Jameson, Fredric
1984 « Postmodernism or the Cultural Logic of Capitalism », *New Left Review* 146 : 53-92.
- Kleinman, Arthur, Veena Das & Margaret Lock, eds
1997 *Social Suffering*. Berkeley, University of California Press.
- Malkki, Liisa
1995 *Purity and Exile*. Chicago, University of Chicago Press.
- Marcus, George, ed.
1999 *Critical Anthropology Now*. Santa Fe, School of American Research Press.

Marcus, George & Michael Fischer, eds
1986 *Anthropology as Cultural Critique*.
Chicago, University of Chicago Press.

Ong, Aihwa
1999 *Flexible Citizenship. The Cultural
Logics of Transnationality*. Duke, Duke
University Press.

Pandolfi, Mariella
2002 « "Moral entrepreneurs", souverainetés
mouvantes et barbelés. Le biopolitique
dans les Balkans postcommunistes »,
Anthropologie et Sociétés 26 (1) : 29-51.

Rabinow, Paul
1977 *Reflections on Fieldwork in Morocco*.
Berkeley, University of California Press.
[Trad. franç. : *Un ethnologue au Maroc*,
Paris, Hachette, 1988.]

1999 « American Moderns », in George
Marcus, ed., *Critical Anthropology Now*.
Santa Fe, School of American Research
Press : 305-333.

Said, Edward
1979 *Orientalism*. New York, Random
House. [Trad. franç. : *L'Orientalisme*, Paris,
Le Seuil, 1980.]

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Marc Abélès, *Michel Foucault, l'anthropologie et la question du pouvoir*. — De part et d'autre de l'Atlantique, l'œuvre de Michel Foucault a été reçue de manière très différente par les anthropologues. Si l'anthropologie américaine a accueilli avec enthousiasme les réflexions du philosophe sur les rapports entre pouvoir et savoir, sur sa conceptualisations du biopolitique, les anthropologues français se sont montrés plus réticents et ont manifesté longtemps une certaine méfiance à l'égard de ce penseur. Chez Foucault lui-même, on ne trouve que de rares références à l'anthropologie, et son point de vue sur l'anthropologie structurale est extrêmement critique. Cet article est centré sur la question du pouvoir, car c'est là que l'influence foucauldienne sur la nouvelle anthropologie est particulièrement manifeste, et il s'inscrit dans le cadre d'une interrogation plus large sur les rapports entre philosophie et anthropologie.

Marc Abélès, *Michel Foucault, Anthropology and the Question of Power*. — On both sides of the Atlantic, anthropologists have received Michel Foucault's work quite differently. Whereas American anthropology has enthusiastically accepted the philosopher's thoughts about the relations between power and knowledge, and his conceptualization of "biopolitics", French anthropologists have, for a long time now, been more reluctant, even wary of this thinker. Foucault's work contains very few references to anthropology, and his point of view about structural anthropology was extremely critical. This article, which focuses on the question of power, where Foucault's influence on new trends in anthropology is especially evident, is part of a broader inquiry into the relations between philosophy and anthropology.