

## EXPLICATION DE TEXTE LA SOCIÉTÉ

(I) (1) Une société n'est pas un corps unitaire dans lequel s'exercerait un pouvoir et seulement un, (2) mais c'est en réalité une juxtaposition, une liaison, une coordination, une hiérarchie, aussi, de différents pouvoirs, qui néanmoins demeurent dans leur spécificité. (3) Marx insiste beaucoup, par exemple, sur le caractère à la fois spécifique et relativement autonome, imperméable en quelque sorte, du pouvoir de fait que le patron exerce dans un atelier, par rapport au pouvoir de type juridique qui existait dans le reste de la société. (4) Donc, existence de régions de pouvoir. La société est un archipel de pouvoirs différents.

(II) (1) En second lieu, il semble que ces pouvoirs ne peuvent et ne doivent pas être compris simplement comme la dérivation, la conséquence d'une espèce de pouvoir central qui serait primordial. (2) Le schéma des juristes, que ce soit celui de Grotius, de Pufendorf ou celui de Rousseau, consiste à dire : « Au début, il n'y avait pas de société, et ensuite, est apparue la société, à partir du moment où est apparu un point central de souveraineté qui a organisé le corps social, et qui a permis ensuite toute une série de pouvoirs locaux et régionaux » ; (3) Marx, implicitement, ne reconnaît pas ce schéma. Il montre, au contraire, comment, à partir de l'existence initiale et primitive de ces petites régions de pouvoir – comme la propriété, l'esclavage, l'atelier et aussi l'armée –, a pu se former, petit à petit, des grands appareils d'Etat. (4) L'unité étatique est, au fond, secondaire par rapport à ces pouvoirs régionaux et spécifiques, lesquels viennent en premier lieu.

Michel Foucault, « Les mailles du pouvoir » (1981)

Dans cet extrait d'une conférence importante prononcée en 1976 à la faculté de philosophie de l'université de Bahia, et publiée en 1981 – *Les mailles du pouvoir* – Michel Foucault s'attache à définir ce qu'est selon lui une société, définition saisie depuis le prisme de la question du pouvoir, question classique et centrale pour penser ce qui unit les hommes entre eux, de manière organisée et hiérarchisée. Or, à rebours des philosophies qui s'emparent de la question par le biais de l'origine et du fondement du pouvoir dans la société, Foucault interroge la réalité des rapports sociaux dans une visée explicitement critique, faisant jouer Marx contre une tradition du lien social. Il montre alors qu'il n'y a de société que prise dans un ensemble de rapports de pouvoirs dans lesquels la souveraineté n'est ni originaire ni fondatrice. Autrement dit, la société « est un archipel de pouvoirs différents », pouvoirs ne découlant aucunement de l'unité étatique, mais au contraire, la permettant.

Dans ce passage extrêmement dense mais pédagogique, Foucault s'efforce donc d'évacuer ce qu'il considère comme une pure représentation du pouvoir faisant écran aux conditions d'une analyse des rapports sociaux tels qu'ils peuvent se livrer depuis la réalité des rapports de pouvoir. Il s'agit donc de penser ce qui constitue la société réelle, en rupture avec une représentation purement hiérarchique de l'organisation sociale, saisie comme fondement et origine de la société : la société comme expression et manifestation d'un pouvoir central, juridique et politique. Une telle vision, devenue un lieu commun, est en fait accusée de réductionnisme, réductionnisme historiquement et philosophiquement situé puisqu'apparu aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles avec les penseurs du contrat social faisant de la souveraineté la matrice sociale. Contre un tel schéma, c'est Marx que Foucault mobilise stratégiquement pour réfuter une telle analyse et la complexifier : la société n'existe pas, elle n'est pas une entité abstraite, il n'y a que des rapports sociaux qui ne sont que des rapports de pouvoirs, premiers sur la structure souveraine, le pouvoir, en soi n'existant pas davantage. Le texte s'efforce donc de penser autrement « la » prétendue société parce qu'il ne s'agit pas de la théoriser mais de saisir son fonctionnement réel.

Les deux paragraphes composant cet extrait sont construits de manière identique : négation d'une certaine caractérisation de la société, appui sur Marx pour justifier un tel rejet, puis affirmation

de la thèse. Dans un premier paragraphe se joue donc l'idée que la société n'est pas un corps unitaire au pouvoir central mais un archipel de pouvoirs, et dans un second temps, Foucault récuse le fait que cet archipel de pouvoirs dérive d'un pouvoir central : au contraire, il le constitue. Dans un dernier moment, il s'agira de redéployer l'analyse de Foucault pour en saisir pleinement les enjeux au cœur même de son *épistémè*, qui renouvelle les analyses portées sur la société.

Tout d'abord, Foucault définit la société comme « un archipel de pouvoirs différents ». Dans un premier moment négatif, il commence par poser ce qui ne peut définir une société quelle qu'elle soit. Deux caractéristiques sont ici rejetées. La première consiste à poser la société comme un « corps unitaire », ce qu'on appelle traditionnellement encore le « corps social ». La métaphore, nous le savons, est intéressante : elle consiste à faire l'analogie entre un corps organique et un corps artificiel, entre le corps humain et le corps politique, entre l'organisme vivant et l'organisme social, les membres de la société s'apparentant alors aux membres du corps animal. Avec une telle métaphore apparaît une conception organiciste de la société. Si Foucault n'explique pas qui développe une telle analogie, nous pouvons souligner que nous la trouvons chez des théoriciens visés plus loin dans cet extrait. Elle est utilisée en effet par Grotius, dans un passage du *Droit de la guerre et de la paix*, elle est reprise par Hobbes, qui la développe longuement dans l'Introduction du *Léviathan*, puis par Pufendorf et Rousseau, ce dernier la développant minutieusement dans son *Économie politique*. Néanmoins, chez ces quatre auteurs, la métaphore n'est bien qu'une image facilitant la compréhension de la notion de personne morale, image commode mais qui a ses limites, ayant une fonction davantage pédagogique qu'à ne saisir à la lettre. Il n'empêche qu'une telle métaphore est courante, et Foucault récuse qu'elle soit une image satisfaisante de la société. Parallèlement, il condamne ce qui est nécessairement lié à la métaphore du corps. Un corps est en effet par définition unitaire, mais Foucault insiste sur cette unité : une société n'est pas un corps « unitaire », dans lequel s'exerce « un » pouvoir, et « seulement un ». Ce pouvoir qui serait prétendument exercé dans une société est bien sûr le pouvoir politique, considéré comme central, parce que, du haut de sa hiérarchie, il organiserait la société en lui fixant sa loi. Dans une telle conception, il y aurait donc une autorité souveraine, régnant donc en maître, irradiant depuis le haut le corps social, et qui n'accepterait aucun autre pouvoir que le sien. Foucault affirme donc d'emblée son rejet d'une lecture moniste de la société se croyant autorisée depuis la question du pouvoir.

Il ne s'agit là en effet que d'une représentation, et non d'une analyse du fonctionnement réel du social. Foucault l'affirme clairement : une société est « en réalité » toute autre chose qu'un corps organisé par une finalité interne où chaque élément a naturellement sa place et sa nécessité, organisation qui serait permise par un pouvoir central. S'y joue au contraire tout autre chose : de multiples rapports de pouvoirs qui appellent une analyse fine et différenciée. Les pouvoirs peuvent en effet se juxtaposer, soit se poser les uns à côté des autres, ou former une jonction pour s'unir, ou encore s'agencer pour former un ensemble. Par exemple, le pouvoir du maître d'école peut se juxtaposer à celui des parents, mais il peut aussi s'allier au pouvoir parental ou au pouvoir judiciaire pour mieux cerner la personnalité un individu. Cela ne signifie pas que ces pouvoirs ne peuvent fonctionner hiérarchiquement : Foucault écrit bien « une hiérarchie, aussi », affirmant ainsi qu'il ne nie pas l'existence d'une organisation par ordre et subordination, l'un étant soumis à l'autre, l'un étant considéré comme supérieur à l'autre, mais qu'un tel fonctionnement n'est pas la seule forme d'organisation et de manifestation des pouvoirs. Il n'y a donc pas le pouvoir mais des pouvoirs, se livrant dans une dynamique et une plasticité fondamentales, dans des processus mouvants et réversibles, mais dont chacun garde sa spécificité. Autrement dit, le pouvoir des parents n'est pas celui de l'institution scolaire, ni celui de la police ou de la justice. Ce que dénonce donc ici Foucault, ce sont les universaux : penser « le » pouvoir, « la » société comme une organisation figée. Si une société manifeste toujours des rapports de pouvoirs, ce ne sont pas les mêmes d'une époque à l'autre, d'une société à l'autre. Pour aborder la question sociale, il faut donc faire preuve d'un certain empirisme et s'engager dans la diversité concrète des pratiques, des relations variables. L'unification et l'homogénéisation de la représentation que nous en avons a ainsi un effet pervers, celui d'occulter la réalité du fonctionnement social.

Foucault s'appuie alors sur la référence à Marx pour étayer son affirmation. Les analyses marxistes, au niveau de l'histoire de la philosophie, inaugurent en effet un changement : celui du

passage d'une philosophie du lien social à une philosophie des rapports de pouvoirs, et plus précisément de la pluralité des rapports de pouvoirs. L'exemple que Foucault prend illustre l'affirmation précédente, et plus précisément l'un de ses cas de figure – la juxtaposition des pouvoirs – qui demeurent dans leur spécificité. « Marx insiste beaucoup, par exemple », écrit Foucault, sur le pouvoir de fait du patron dans un atelier, pouvoir spécifique et quasi imperméable par rapport au pouvoir juridique irradiant le reste de la société. Le pouvoir du « patron » est un pouvoir local ayant son propre mode de fonctionnement, sa procédure, sa technique, et qui est donc hétérogène au pouvoir juridique. Ainsi, Marx menait des enquêtes pour préciser les rapports de pouvoirs au sein du monde ouvrier, comme sa fameuse « Enquête ouvrière », rédigée en 1880, et publiée dans la *Revue socialiste*. Avant même celle-ci, pour la rédaction du *Capital*, Marx s'attache à démontrer les mécanismes de l'économie du capitalisme, ce qui le conduit de fait à mettre entre parenthèses les rapports qu'il peut avoir par ailleurs avec des formes étatiques et politiques : il analyse alors longuement les mécanismes du pouvoir bourgeois, soit les procédures particulières qui relèvent d'une technologie du pouvoir propres à une telle économie. Ce qu'analyse alors Marx, ce sont de nouvelles exigences imposées aux individus comme force productive afin d'obtenir d'eux des prestations productives. L'échange que sanctionne le contrat de travail dans l'économie capitaliste s'effectue en effet dans le cadre d'une relation de pouvoir où le travailleur, vendeur de sa force de travail, occupe la position dominée, et l'acheteur, le patron, la position dominante, ce qui lui permet de faire prévaloir son intérêt. Dans la longue section du Livre I du *Capital* sur « La journée de travail », Marx exploite ainsi une terrifiante documentation, mais il met aussi en avant les figures de l'autorité qui adhèrent au régime des fabriques se mettant en place dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Ce qui l'intéresse, c'est bien l'intégration de la relation de pouvoir au déroulement du procès de travail. Il montre ainsi qu'il s'agit de rassembler les travailleurs en un même lieu, non seulement les uns à côté des autres, mais aussi les uns avec les autres : tel est le point de départ tant conceptuel qu'historique de la production capitaliste. La force de travail des ouvriers en est alors profondément modifiée, leur synthèse créant une nouvelle force dont le potentiel productif est accru quantitativement et qualitativement. On le comprend, ce qui est premier ici, c'est le pouvoir du « patron », pouvoir « spécifique » à l'économie capitaliste, et donc « imperméable » d'abord à toute législation car dicté par le nouveau rapport matériel s'organisant entre les individus. Si le travail est bien défini par un cadre législatif, celui-ci ne régit pas ce qui se passe concrètement dans le procès du travail. C'est donc bien un exemple de rapport de pouvoir spécifique, hétérogène à d'autres formes de pouvoir, et à localiser dans une spécificité historique. Ce que ne reconnaît donc pas Marx selon Foucault avec de telles analyses, c'est « le » pouvoir, ouvrant ainsi la voie à l'étude du « comment » « des » pouvoirs.

Ce que propose donc Foucault, dans la lignée marxiste, c'est de définir la société comme « un archipel de pouvoirs différents », et ce depuis l'affirmation de l'existence de « régions de pouvoirs ». « Régions », « archipel », les métaphores efficaces ne sont donc pas organicistes mais géographiques, la question étant celle du comment du pouvoir, donc de déterminer où il s'exerce, selon quelles modalités, les pouvoirs n'existant qu'en acte. L'essentiel est en effet pour Foucault, depuis *Surveiller et punir*, paru en 1975, donc un an avant la conférence dont est extrait notre texte, d'analyser les modalités d'exercice des pouvoirs, soit l'émergence historique de leurs modes d'application, les instruments qu'ils se donnent, les champs où ils interviennent, soit le réseau qu'ils dessinent et les effets qu'ils impliquent : il s'agit toujours d'un agencement où se croisent les pratiques, les savoirs et les institutions. La qualification d'« archipel » se trouve ainsi déjà dans *Surveiller et punir* à propos de la prison. Dans son dernier chapitre, Foucault traite en effet de l'« archipel carcéral » qui transporte la technique de l'institution pénale au social tout entier, ce qui lui permet de parler de *continuum* carcéral : à l'école, dans les ateliers, les asiles, mais à chaque fois, avec les modalités propres du pouvoir concerné. L'analyse précise, différenciée, permet alors l'élaboration de concepts comme ceux de « discipline », de « dispositif », de « contrôle », de « normes », qu'il s'agit de faire jouer pour montrer comment les pouvoirs se juxtaposent, se coordonnent, se lient, etc... C'est alors seulement le repérage cartographique des variations régionales des pouvoirs qui permet la construction d'une représentation isomorphique se traduisant par l'idée de « société », qui n'a rien d'une entité homogène mais se trouve en fait composée de pouvoirs multiples. Il faut donc penser les rapports sociaux en termes de déconcentration en une multiplicité de pouvoirs différents, dans des rapports de forces mouvants.

Dans un second temps, Foucault met en avant une nouvelle caractéristique de la mutation historique et sociale du pouvoir, corollaire de la précédente : son désengagement de la forme étatique. Foucault commence par mettre en garde contre la tentation d'interpréter l'existence de cet archipel de pouvoirs différents comme les simples effets d'un pouvoir central. On pourrait certes considérer que si des pouvoirs régionaux existent, ils découlent d'une forme centrale, « d'une espèce de pouvoir central », soit de ce qu'il faut bien appeler l'Etat, structure administrative et juridique qui se déclinerait en différents pouvoirs, du centre vers la périphérie, mais aussi du haut donc vers le bas, des instances dirigeantes aux individus dirigés. Le pouvoir serait alors d'abord et avant tout localisé dans un instrument « primordial » dans les deux sens du terme : privilégié, capital, majeur, mais aussi premier chronologiquement et non pas seulement hiérarchiquement. Ils « ne peuvent » et « ne doivent » être compris ainsi selon Foucault car l'analyse en empêche la possibilité : se confronter à l'hétérogénéité de ces pouvoirs et de leurs rapports empêche de les considérer comme de simples variations du pouvoir étatique. Telle n'est pas la réalité du fonctionnement social. En outre, ils ne doivent être interprétés ainsi car alors, coupés de la réalité des pouvoirs, nous nous fermons toute possibilité de les saisir pour les transformer : ce n'est pas seulement faux ou illusoire, mais inefficace. La lettre du texte nous avertit alors d'une fausse interprétation : Foucault ne soutient pas ici que la structure étatique n'existe pas et n'exerce aucun pouvoir. Il écrit bien en effet qu'ils ne peuvent et ne doivent être « simplement » compris comme la dérivation de la structure étatique : cela ne signifie rien d'autre qu'on opèrerait alors un réductionnisme faux et dangereux, car la réalité sociale n'est pas simple, justement, mais complexe. Plus haut déjà, dans la première phrase du texte, Foucault écrivait bien qu'une société est prise dans un rapport de « hiérarchie, aussi ». Autrement dit, ce n'est pas que le pouvoir central, procédant du haut vers le bas, irradiant hiérarchiquement de son pouvoir une société, n'existe pas, mais que le repérage cartographique des variations de pouvoirs interdit d'y voir exclusivement l'expression, la « dérivation » d'un pouvoir central premier.

Foucault met alors en avant l'origine d'un tel schématisme réducteur : les philosophies du contrat social nées aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Le philosophe cite en effet des « juristes » – Grotius, Pufendorf, Rousseau – et leur « schéma », qui est le même malgré les différences que l'on pourrait relever entre eux. On pourrait notamment objecter que si Grotius est juriste, Pufendorf aussi, mais encore philosophe, Rousseau, lui, ne l'est pas. Bien sûr, si Foucault les ramène à cette dénomination, c'est en tant qu'ils sont les théoriciens de la nature exclusivement juridique du pouvoir. Dans toute cette tradition en effet, le problème politique est traité, avec des variantes certes, mais dans une même perspective juridique consistant à rendre compte de la constitution d'un Etat ou d'une République par une logique d'association, à travers le modèle d'un contrat mettant un terme à la violence d'un état de nature présenté comme insupportable et marquant le passage à un ordre politique devant être légitime. Une telle pensée fonctionne par dualité : état de nature et état civil, individu et Etat, origine et fondement. Ce qui intéresse Foucault ici – et qu'il rejette – c'est que dans une telle conception, la société est apparue avec la souveraineté, seule capable de former la société puisque seule capable de l'organiser : la société n'existe donc que parce qu'il y a naissance de la souveraineté, qui fait sortir les hommes de l'état de nature. Dans un tel schéma, la souveraineté est non seulement la condition de possibilité de la société, mais aussi ce qui rend possible « ensuite », de manière secondaire donc, des pouvoirs locaux et régionaux. Avec de tels philosophes, il s'agit en fait moins de penser la société que l'Etat. Ainsi, au XVII<sup>e</sup> siècle, dans les traités politiques, le terme employé est celui de « civitas », qui a pour équivalent actuel « Etat », et, au XVIII<sup>e</sup> siècle, la traduction en est « société civile », ou encore « corps politique », ou encore « Etat », expressions synonymes. Il n'y a donc de société que permise par l'Etat dont le principe est la souveraineté, elle-même définie comme « autorité politique » ou « puissance publique ». Ce que Foucault cible donc ici dans la perspective généalogique qui est la sienne depuis le début des années 1970, c'est notre réduction de la société au pouvoir juridique et politique de l'Etat, ce qui a pour effet d'homogénéiser la représentation du pouvoir et de penser la société sur le modèle du lien – juridique – unissant les hommes. On soulignera que cette critique du thème de la souveraineté est constante pour Foucault à cette époque. A partir de 1976, avec ses Cours au Collège de France – en particulier « Il faut défendre la société » – ainsi que dans son premier tome de *l'Histoire de la sexualité – La Volonté de savoir* – la souveraineté est la cible privilégiée de Foucault : il faut, dans la théorie politique, « couper la tête du roi », expression que l'on retrouve dans les deux textes. Sa pensée politique se développe alors dans un rapport polémique à la souveraineté. Ce qu'il faut distinguer souligne-t-il dans le cours cité, c'est d'une part la réalité de la souveraineté qui

s'installe au Moyen-Age, les juristes mettant le droit romain au centre de la monarchie féodale, et d'autre part, à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, la légitimation purement théorique de cette souveraineté quand, historiquement, elle perd sa fonction, et que se développent au contraire au XVIII<sup>e</sup> siècle ce que Foucault appelle le régime des disciplines. Il s'agit avec ces dernières d'une véritable invention : continuité de la surveillance selon les séquences mesurées et programmées des emplois du temps, mise en forme normalisée de chaque corps et comportement... Tout cela constitue une nouvelle économie des relations de pouvoirs et sociales, qui ne peut être justifiée et décrite dans les termes de la théorie de la souveraineté à laquelle elle est hétérogène. Pourtant, au moment du déclin de la souveraineté, les philosophes entreprennent de la sauver théoriquement, et dans ses Cours – référence tue ici – c'est Hobbes qui est alors cible privilégiée. La théorie de la souveraineté a alors, selon Foucault, persisté comme idéologie et principe organisateur des grands codes juridiques : il s'agit de masquer la domination assurée dans la discipline. Ainsi, Foucault critique les théories de la souveraineté comme inaptes à analyser les rapports sociaux réels.

A nouveau, le philosophe fait jouer Marx pour contester un tel schéma. Les analyses marxistes en effet, ne font pas dériver les pouvoirs locaux de la structure juridique et étatique. A l'opposé, Marx pose comme première l'existence de régions de pouvoirs ayant pu former ensuite, secondairement, et progressivement, les grands appareils étatiques. On relèvera cependant que Foucault est ici plus nuancé dans son usage de Marx. Dans le premier paragraphe, Foucault souligne en effet que « Marx insiste beaucoup » sur le pouvoir autonome du patron sur l'ouvrier. En revanche, ici, il écrit que « Marx, implicitement, ne reconnaît pas ce schéma ». Cette précaution est justifiée. Effectivement, l'analyse de Marx n'est pas une analyse des « pouvoirs » en tant que telle, et il ne réfute pas explicitement les théories du contrat social et de la souveraineté. Quand il traite de l'Etat, ce n'est que dans un second temps pour le prendre pour cible. Marx part bien toujours dans ses analyses de l'exercice concret des pouvoirs dans l'économie capitaliste pour montrer comment ils s'organisent et fonctionnent. Foucault donne alors des exemples de « petites régions de pouvoir » étudiées par Marx : la propriété, soit un droit, l'esclavage, soit un état, l'atelier, soit un lieu, et enfin, l'armée, qui désigne l'ensemble des forces militaires d'un Etat. S'il s'agit de régions de pouvoir, c'est que s'y exerce à chaque fois une certaine technologie de pouvoir. Comment un « droit de l'homme et du citoyen » peut-il être une région de pouvoir ? Parce que derrière le droit de propriété, Marx montre qu'il ne s'agit pas là d'une simple catégorie juridique, mais d'abord et avant tout d'un rapport de production à lier aux formes de la division du travail propre au système capitaliste : elle a donc une nécessité économique à ce stade du développement des forces productives, soit dans le réseau de pouvoir qui unit capitalistes et travailleurs, nécessité qui s'exprime ensuite dans la superstructure juridique. Il en est de même pour l'esclavage, qui d'état est devenu institution, institution couvrant du manteau juridique de la propriété un mode de production qui est un rapport de pouvoir. Concernant l'atelier, nous avons vu plus haut combien l'organisation du travail y est analysée comme l'instauration d'une nouvelle technologie du pouvoir. Enfin, l'armée est pensée doublement par Marx. D'abord, pour traiter du commandement du capital sur le travail, le philosophe montre que les ordres donnés par le capitaliste sur le champ de la production sont devenus aussi indispensables que ceux du général sur le champ de bataille. Certes, il y a bien une hiérarchie dans les deux cas : une structure verticale qui transmet les ordres et s'assure que ceux-ci soient bien suivis. Mais cela ne suffit pas : les ordres donnés par le général des armées resteraient lettre morte s'ils n'étaient pas relayés par des instances intermédiaires surveillant leur application jusque dans leur détail : aides de camps, officiers, sous-officiers, petits chefs assurant que le pouvoir est en tous les points de l'organisation, même les plus infimes. Il en est de même dans l'atelier : il faut la coopération de salariés, d'intermédiaires, pour que la production soit possible. Mais Marx montre aussi que se mène une véritable guerre industrielle entre les capitalistes, guerre qui ne se gagne pas en recrutant des salariés mais en en congédiant. Se constitue alors une armée industrielle de réserve pour les périodes de surproduction. Il s'agit bien à chaque fois de régions de pouvoir dans lesquels il n'y a pas deux camps opposés : ceux qui donnent les ordres et ceux qui les reçoivent, mais un réseau complexe où obéir et faire obéir sont étroitement mêlés. Ce sont bien les « mailles du pouvoir » dont traite Foucault dans cette conférence.

Dès lors, Foucault peut livrer sa thèse essentielle concernant cette seconde caractéristique de la société : c'est l'unité étatique qui est dérivée des pouvoirs régionaux et spécifiques formant les rapports sociaux, et non l'inverse. C'est parce que la réalité du fonctionnement social interdit que l'on pose quelque chose comme un pouvoir central qui serait primordial et dont dériveraient – dans un

second temps donc – un nombre de variations locales, qu'il faut poser le processus inverse. C'est le repérage cartographique des variations qui permet la construction d'une constante, d'une matrice, qui n'est donc pas première mais l'effet, le produit, de ces relations dynamiques et complexes de pouvoirs. Il s'agit donc de renouveler en profondeur l'interrogation sur la société et la politique. C'est la question entre différence et unité qui est alors centrale : peut-on penser l'unité d'un ensemble divers sans que cette unité soit nécessairement posée *a priori*, c'est-à-dire pensée comme fondement de la différence ? Comment penser que la diversité d'un certain nombre de phénomènes puisse donner naissance à un dispositif complexe rendant raison de chacun d'eux sans en gommer les singularités ? Il ne faut donc pas poser une question transcendante (quelles sont les conditions de possibilité du de l'organisation politique ?), il faut poser une question empirique. Les relations de pouvoir ne se réduisent pas à un pouvoir unique décliné par la suite en différentes variantes ou à la seule figure de l'appareil d'Etat. C'est au contraire les pouvoirs, locaux, régionaux, formant peu à peu réseaux en s'étendant qui permettent, *a posteriori*, de penser une unité. Il faut donc se déprendre de trois éléments dans notre rapport à ce que nous appelons la société : son économisme, son étatismisme et son juridisme. Son économisme : déterminer si le pouvoir est un bien que les individus transfèrent par contrat à un souverain. Son étatismisme : se donner un sujet politique unifié, comme l'Etat souverain, et à partir duquel les relations empiriques d'assujettissement se reproduiraient dans toute la société. Son juridisme : prendre pour objets privilégiés l'analyse des lois, des droits et des obligations du souverain et des sujets. Il y a donc une erreur stratégique à analyser le pouvoir en privilégiant l'appareil d'Etat, et à expliquer le social par le politique. On peut relever d'ailleurs que c'est ce que font certaines lectures marxistes, contemporaines de Foucault, qui envisagent essentiellement le pouvoir de manière juridique, lectures qui, pour révolutionner la société, prennent pour cible privilégiée l'appareil d'Etat comme superstructure juridique. Il s'agit là de « rousseautiser » Marx – expression que l'on trouve dans la suite de la conférence donnée par Foucault – idée qui se trouve dans la social-démocratie européenne de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle quand le problème était justement de savoir comment faire fonctionner Marx à l'intérieur du système juridique bourgeois. L'essentiel pour Foucault est donc qu'il y a des rencontres, des superpositions, des ajustements de pouvoirs différenciés qui, au départ, n'ont été voulus par personne, mais qui aboutissent, convergent, mais secondairement seulement, c'est-à-dire sont repris, par une structure centrale, qui en découle donc et s'y adapte pour gouverner les populations. Foucault réactive donc Marx non pour son souci d'une économie de choses ou une économie des biens, mais pour livrer une économie des forces en présence – notamment avec une économie de personnes, concrètement articulée à des procédures d'assujettissement des personnes et des corps. L'unité apparente est bien secondaire par rapport aux pouvoirs multiples et hétérogènes qui organisent la vie sociale : c'est depuis une analytique des pouvoirs que l'on peut rendre compte adéquatement de la place toute relative de l'Etat dans le fonctionnement social.

Puisque la démonstration foucauldienne met en cause l'analyse classique de ce qu'on appelle le lien social – question apparemment centrale pour comprendre ce qui rapproche et unit les hommes au sein d'une même entité – et le fait depuis la nouveauté introduite par Marx, nous devons ici redéployer la contextualisation historique qui forme son point d'appui pour l'étude réelle des relations sociales, qui prime sur tout fondement étatique. Comme l'affirme Foucault, la référence à Marx pour l'analyse de « la société » apparaît bien fondatrice d'un renouvellement total dans ce champ prospectif. Dès ses *Thèses sur Feuerbach*, et bien avant les analyses du *Capital*, le jeune Marx, en 1845, introduit en effet une rupture dans les analyses de la société. Dans sa huitième thèse, il souligne avec force que « toute vie sociale est essentiellement pratique », posant une association d'essence entre social et pratique, leur lien intrinsèque, indépendamment de toute référence à la souveraineté. Il s'agit d'une invitation à envisager une dynamique globale de la vie sociale, faisant que chacun participe par son activité à un développement collectif dans lequel les activités des uns et des autres interfèrent. Aucune de ces activités ne doit donc être considérée pour elle-même, comme si elle se déroulait séparément, en ne suivant que ses propres lois : la vie sociale est bigarrée, ses formes sont mouvantes, ce qui interdit d'en stabiliser la représentation en la figeant dans un concept général de société ou d'ordre social, en en faisant donc une abstraction, une idée de philosophe, et non une expression conforme de ce qui existe dans la réalité. Le recours au concept de pratique bouleverse alors volontairement la représentation que nous pouvons avoir de la société et de la vie qu'y mènent les individus ensemble, sans rapport direct à l'Etat. Si la société est une forme pratique, cela signifie qu'elle n'est pas un tout

donné, harmonieusement ordonné autour d'un principe fondateur, mais un réseau de pratiques interagissant entre elles de manière à mettre en place des modes d'association, des rapports qui peuvent être provisoirement fixés, sans pour autant qu'ils soient définitivement arrêtés, conformes alors à une « nature sociale » ou à un « principe étatique ». La vie sociale ne doit donc pas être intégrée dans un cadre prédéfini, ce qui orienterait la réflexion dans le sens d'une théorie générale du lien social, il faut au contraire se consacrer en priorité à la réalité plurielle et évolutive des rapports sociaux, appréhendés dans leur diversité concrète et le processus de leur transformation. La vie sociale n'est donc plus réductible à la représentation théorique d'une forme d'organisation obéissant *a priori* à son concept, qui lui fournirait ses critères de légitimité et qu'il ne lui resterait plus qu'à mettre en pratique, à appliquer. Il s'agirait alors de le faire passer du plan du droit à celui des faits. Il est bien sûr possible de conceptualiser la vie sociale, d'avoir prise sur elle par la connaissance rationnelle, mais à condition de prendre appui sur son caractère pratique, sans alors se donner un objet ou un fondement à décrypter. Il faut déclencher l'incitation à reposer sans cesse les conditions de viabilité, voire de légitimité, de la vie sociale, dont le système n'est pas garanti, n'obéit à aucun modèle préétabli, et est en conséquence constamment à réinventer en pratique. L'unité vient donc de la diversité, les ordres montent d'en bas, des profondeurs du système – ce qui cristallise ici l'intérêt de Foucault – et l'économique précède le politique. C'est donc l'apparition d'une nouvelle configuration de pouvoir qui coïncide avec l'avènement du capitalisme et de la bourgeoisie, ce qui n'a pas seulement consisté en une mutation institutionnelle ou une prise du pouvoir politique. A l'opposé, elle a reposé, à la base, sur une prise en charge des forces mêmes de la vie donnant à l'économie sa matière et dont les transformations ont impulsé le changement social. Ce sont les transformations de l'économie qui ont impulsé le changement social, et les modifications juridiques opérées par l'Etat. Plus tard, avec son concept central de « force de travail », Marx met entre parenthèses les rapports que le capitalisme peut avoir avec les formes étatiques et politiques, et c'est seulement dans un second temps que l'Etat peut légiférer, pour limiter le travail des enfants ou la journée de travail par exemple. Avec Marx est donc impulsée une nouvelle dynamique d'analyse : partir *pratiquement* des rapports sociaux, et non théoriquement d'un schéma explicatif, pour saisir la réalité sociale mouvante.

Dès lors, la distinction de l'Etat et de la société peut s'opérer, et pour cela, dans les années 1970, c'est encore et toujours de l'analyse pratique des rapports sociaux qu'il faut partir, ce qui ne vaut pas que pour le champ philosophique. Foucault, dans *Les mailles du pouvoir*, cite ainsi les travaux de Pierre Clastres. L'ethnologue français montre ainsi, notamment dans *La Société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*, paru en 1974, qu'il existe des sociétés sans Etat qui ne sont pas pour autant des sociétés sans organisation politique, et ce contre l'idée dominante, et ethnocentriste, qu'on ne puisse pas penser la société sans se référer à la formation d'un appareil d'Etat ou d'une incarnation séparée et unitaire du pouvoir. Tout au contraire, nul besoin de l'Etat pour penser et la société, et l'exercice du pouvoir : l'Etat n'est pas la forme complète, historique, de toute société. L'étude notamment des Indiens Tupi-Guarani montre qu'il existe une organisation du pouvoir politique immanente au social, et non séparée du social. Certes, les peuples dits civilisés, sociétés à Etat, ont d'abord été « sauvages » et ont fonctionné sans Etat. Il y a là un mystère de l'origine permettant de préciser les conditions d'apparition de l'Etat, que l'on ne peut réduire au niveau économique puisque la société primitive, si elle est une société d'abondance, ne laisse aucune place au désir de surabondance et de propriété privée impulsée par un fameux « Ceci est à moi ». L'analyse ethnologique permet cependant de préciser les conditions de sa non-apparition. Toute société primitive est sans roi, soit sans machine étatique, et si elle est sans Etat, c'est parce que l'Etat y est impossible. Il s'agit de sociétés égalitaires car des sociétés sans inégalités : personne n'y est détenteur du pouvoir. La chefferie est sans pouvoir : chargé de résorber les conflits entre individus, lignages, familles, elle ne dispose que du prestige reconnu par les autres, prestige se limitant à l'usage exclusif de la parole comme outil de persuasion, parole ne faisant en aucun cas force de loi. Le chef est alors au service de la société, qui est elle-même le lieu véritable de l'exercice des pouvoirs. La propriété essentielle de la société primitive consiste ainsi à exercer un pouvoir absolu et complet sur tout ce qui la compose, et d'interdire toute autonomie de son moindre sous-ensemble. Si ces sociétés primitives sont donc sans Etat, ce n'est point par incapacité congénitale à atteindre l'âge adulte que marquerait la présence de l'Etat, mais bien par refus de cette institution : elles ignorent l'Etat parce qu'elles n'en veulent pas, il y a donc disjonction entre chefferie et pouvoir, les sociétés primitives étant des sociétés du refus du pouvoir, central, institutionnalisé. Le chef de tribu ne préfigure pas le chef d'Etat, et le lien social

étudié depuis la souveraineté de la machine étatique n'est qu'une illusion rétrospective. Cette dissociation de l'Etat et de la société, contrairement à la vision courante impulsée depuis les philosophies et les théories juridiques du XVII<sup>e</sup> siècle, n'est donc pas opérée seulement dans le champ philosophique mais aussi dans celui de l'ethnologie.

Il s'agissait donc, à travers cet extrait de conférence tenue par Foucault, de déterminer comment aborder de manière réaliste et efficiente la vie sociale. Foucault s'inscrit donc dans un travail de sape du présumé essentialiste que véhiculent les philosophies du « lien social », affrontant un problème pratique – le gouvernement temporel et réel des hommes – et un problème théorique, celui de l'organisation de notre système mental. L'auteur a dénoncé deux réductionnismes : celui de la réalité des pouvoirs à l'universel du pouvoir et celui de l'Etat à la société. Contre cette représentation de la vie sociale, il faut faire jouer une analytique du pouvoir sapant la théorie de la souveraineté, et ce pour montrer que *la* société n'existe pas plus que *le* pouvoir, et qu'il n'y a que des rapports – pratiques, concrets – entre les hommes qui forment la dynamique mouvante permettant de penser la question sociale. Ceux-ci sont premiers sur la structure étatique, qui en découle et s'y adapte. Notre représentation « classique », au double sens de l'époque et de la tradition, est donc non seulement obsolète mais dangereuse pour qui veut saisir adéquatement la réalité du fonctionnement social et permettre les résistances possibles.

Karine Bocquet

#### **Bibliographie indicative, outre les ouvrages cités ci-dessus de Foucault et Marx.**

Clastres Pierre, *La Société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Les Editions de minuit, 1974/20011, p. 161-186.

Derathé Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, (1950), 1995, p. 410-413 [Analyse lumineuse de la métaphore organiciste du corps social dans les théories du contrat social.]

Labica Georges, *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*, Paris, Puf « Philosophies », 1987.

Macherey Pierre, *Marx 1845. Les « Thèses » sur Feuerbach. Traduction et commentaire*, Paris, Editions Amsterdam, 2008. Disponible sur internet : voir « La philosophie au sens large », années 2002-2003.

Macherey Pierre, « Le sujet productif », disponible sur internet : « La philosophie au sens large ». [Commentaire notamment de la conférence de Foucault – « Les mailles du pouvoir » – dans son rapport à Marx.]