

L'Enigme du soulèvement : Michel Foucault et l'Iran

dimanche 26 février 2006, par [ROY Olivier](#) (Date de rédaction antérieure : octobre 2004).

Sommaire

- [1\) Révolution politique ou \(...\)](#)
- [2\) le religieux : transcendant](#)
- [3\) Les lendemains qui chantent](#)

*« Le problème de l'islam comme force politique est un problème essentiel pour notre époque et pour les années qui vont venir. La première condition pour l'aborder avec tant soit peu d'intelligence, c'est de ne pas commencer par y mettre de la haine » « Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne » *Le Nouvel Observateur*, n° 731, 13-19 novembre 1978, page 26.*

On a beaucoup reproché à Michel Foucault son enthousiasme pour la révolution iranienne et sa description d'un peuple unanime, uni derrière la figure charismatique de l'ayatollah Khomeyni. Lorsqu'un philosophe qui s'interroge sur l'essence du pouvoir quitte le monde des archives pour analyser un mouvement réel, on peut craindre deux choses : qu'il cherche une illustration pour ses thèses sans s'intéresser à la spécificité du phénomène, ou qu'il soit naïvement prisonnier de l'évènement promu au statut de parousie de l'Histoire, rejoignant la longue liste de ceux qui se persuadent d'avoir écrit le dernier livre possible, celui de la Fin de l'Histoire. Mais, entre le crypto marxiste et le compagnon de route naïf, c'est plutôt la deuxième version que les salons parisiens ont retenue (1). Il est vrai que des expressions comme « le soulèvement de toute une société », « une volonté claire ...presque unanime » ou bien « une volonté collective parfaitement unifiée » font planer le doute : comment les choses pourraient-elles être aussi simples ?

Pourtant une lecture attentive des écrits de Foucault sur la révolution iranienne, rédigés d'ailleurs dans un cadre journalistique (ce qui n'est pas anodin), montre qu'il s'agit bien d'un faux procès (2). Foucault s'est intéressé non pas à la révolution mais plutôt à la révolte ; il ne s'enthousiasme pas pour un ordre nouveau qui s'instaurerait à la suite de la révolution, mais bien pour la révolte en soi, celle du refus total et général du pouvoir en place, de ses annexes et de ses substituts possibles. Foucault n'est pas un naïf, un compagnon de route, un thuriféraire des lendemains qui chantent ou qui psalmodient. C'est l'évènement qui l'intéresse comme rupture avec l'ordre établi et non pas comme indicateur du sens de l'histoire.

L'Iran de Foucault est-il imaginaire ? Malgré la brièveté de ses séjours, il a saisi bien des choses. Loin de l'irénisme, il relève le caractère profondément nationaliste, voire xénophobe, de la révolution (et de la population) : il note que parmi les étrangers que les Iraniens veulent voir partir, il n'y a pas que les Américains, mais aussi les travailleurs immigrés afghans (page 711). Il sait bien que Khomeyni a un programme politique (même s'il le conteste quelques pages plus loin), et que les tensions sociales existent même si elles ne sont pas la source de la révolution. Il note que pour l'Iran il faut parler du chiisme avant de parler de l'islam, que le chiisme et non l'ethnicité est à la base de l'identité nationale et donc de la légitimité de tout pouvoir. Ses remarques sur la modernité du Chah comme une forme d'archaïsme sont très pertinentes, tant elle s'imposait par la force brute : le Chah

n'a rien compris au contrôle social (mais c'est peut-être ce pourquoi une révolution a été possible, ce qui laisse de beaux jours aux pouvoirs modernes et subtils). Ce qui intéresse Foucault ce n'est pas l'Iran, ce n'est pas l'islam, ce ne sont pas les mollahs, c'est l'expérience d'un événement : la révolution.

1) Révolution politique ou révolution contre le politique ?

Parler de révolution en 1978, c'est bien sûr pour tous les lecteurs de l'époque s'inscrire dans une philosophie de l'histoire marxiste ou hégélienne, celle qui croit au sens de l'histoire et qui suppose qu'un ordre nouveau doit émerger des contradictions d'une société. On se réfère à 1789, 1917, la révolution culturelle maoïste, Che Guevara, la lutte contre l'impérialisme américain etc... Or c'est certainement le premier malentendu. Foucault refuse toute philosophie de l'histoire. Ce qui le fascine en Iran c'est justement qu'il s'agit d'une révolution religieuse ; il mentionne explicitement la Florence de Savonarole, les anabaptistes de Thomas Munzer et les presbytériens de Cromwell (page 686). Il insiste sur deux points qui sapent toute comparaison avec les révolutions politiques d'antan : l'unanimité de la société (pas de guerre civile, pas de luttes de classe comme moteur de la révolution) et l'absence d'idéologie et de programme politique, ce qui laisse ouverte la question du régime à venir (« *c'est parce qu'il n'y a pas de programme de gouvernement... qu'il peut y avoir une volonté claire, obstinée, presque unanime* » page 702). Pour lui la révolution fait sens en soi, comme refus du pouvoir, et non pas en tant qu'elle serait porteuse d'un nouvel ordre, d'un nouveau pouvoir et d'une société plus juste. Le procès d'intention que l'on fait à Foucault d'avoir été complaisant envers le régime islamique ne fait pas sens, par contre on peut s'interroger sur son indifférence envers la forme du régime dont la révolution accoucherait.

Le premier point qui fait problème ici est cette notion de « société unanime », de volonté collective. Foucault refuse toute explication marxiste de la révolution. Il note que toutes les classes sociales sont impliquées dans la révolte et que personne ne met en avant des revendications économiques ou sociales. Il évoque les privilégiés du régime (personnel d'Iran Air, ouvriers du pétrole), bien payés, et dont les revendications sont satisfaites à la moindre grève, mais qui pourtant demandent avant tout le départ du Chah. Et lorsque Claire Brière (une journaliste ex-maoïste qui couvrait alors l'Iran) le lance sur la comparaison avec la révolution culturelle chinoise, il l'écarte en signalant qu'en Chine il s'agissait bien d'une guerre civile, alors qu'en Iran il s'agit d'une « *grève contre la politique* » faite par tout un peuple. Les classes sociales existent mais cela n'est pas pertinent. Tous veulent le départ du Chah. La révolution est purement politique, mais contre le politique même.

Foucault va donc à l'encontre des explications sociologiques de la révolution iranienne, en l'occurrence la fameuse alliance des « *mostazafin* » (les exclus), du bazar, des intellectuels progressistes et du clergé, provisoirement unis contre une modernisation accélérée qui avait jeté les premiers dans les villes, multiplié les seconds sans leur offrir de perspectives et marginalisé les deux derniers. Cette thèse, que l'on trouve par exemple chez Saïd Arjomand ou Gilles Kepel, ne fonctionne pas (3). D'abord, et Foucault a raison ici, il y a bien un unanimisme de la révolte : tout le monde voulait le départ du Chah (4). D'autre part, ces catégories (*mostazafin*, bazari, clergé, intellectuels) sont mal définies en termes sociologiques et sont divisées politiquement (le clergé a été loin d'être unanime derrière Khomeyni pour établir l'Etat islamique). Une recherche plus approfondie montre par exemple que les *mostazafin* n'ont guère joué de rôle dans la révolution (5). Il y a bien une limite de la sociologie politique pour expliquer les phénomènes révolutionnaires ; la philosophie politique reprend ses droits.

Unanimité soit, mais Foucault n'est pas dupe de cette unanimité : elle n'existe que dans le refus et non dans l'aspiration à une autre société. Il y a une volonté unanime (dans un pays très diversifiée et

très hétérogène) sur un point, négatif : le Chah doit partir, ce que Khomeyni répète en refusant tout compromis politique de son exil de Neauphle le Château. Au-delà de ça, un clivage oppose les religieux qui sont dans l'attente millénariste d'une société islamique qui apporterait la justice et le bonheur, et les autres, qui croient que la dimension religieuse de la révolution n'est qu'un moment, voire une tactique, et que la politique reprendra ses droits aussitôt le Chah parti (ce sont aussi bien les libéraux laïques qui veulent des élections, que tous les marxistes qui pensent qu'il y aura une deuxième étape révolutionnaire après le départ du Chah). Foucault n'ignore pas ces débats : il se méfie d'ailleurs des mollahs et dénonce très tôt les exactions du nouveau régime, mais, en fait, les lendemains de la révolution ne l'intéresse guère (« *je ne sais pas faire l'histoire du futur* » page 714). Quand il critiquera plus tard les dérives du régime, il n'aura pas l'impression de se déjuger car il n'a jamais écrit qu'une république islamique était inéluctable et souhaitable.

Et c'est ici qu'apparaît le deuxième point à faire problème. Quel est le sens d'une révolution si elle n'accouche pas d'une nouvelle société, que ce soit utopie ou cauchemar ? C'est cette « *énigme du soulèvement* » (page 792) et elle seule qui est le centre d'intérêt de Foucault.

Le « mouvement » (c'est le terme qu'il emploie) intéresse Foucault non pas parce qu'il serait porteur d'avenir mais parce qu'il est négateur de la politique, parce qu'il déconstruit, ignore, refuse, sape, invalide, délégitime le pouvoir. Le mouvement de révolte prive le pouvoir du discours qu'il tient sur lui-même, où il se targue de représenter la volonté collective : le mouvement se représente justement comme volonté collective. Bien plus la révolution casse aussi les relais de pouvoir, les micro-pouvoirs, la chaîne qui fait que le pouvoir irrigue la société et peut s'imposer autrement que par la force brute. La révolte met à nu le pouvoir comme pouvoir. C'est pourquoi elle est « *grève de la politique* ». Le problème de Foucault n'est pas telle idéologie ou tel système politique mais le pouvoir en lui-même. « *Dans l'expression « gouvernement islamique » pourquoi jeter d'emblée la suspicion sur l'adjectif « islamique » ? Le mot « gouvernement » suffit, à lui seul, à éveiller la vigilance.* » (page 781).

Le pouvoir est le fruit d'une histoire, le soulèvement est intemporel ; il est la rupture de la chaîne des causalités et des déterminations, il n'est donc ni le produit d'une histoire ni une stratégie de classe. Mais en ce sens il ne peut être qu'évènement. Foucault réhabilite l'évènement comme liberté, rupture avec les déterminismes, rupture avec l'Histoire. C'est, entre parenthèses, une raison possible du choix du registre journalistique, fondé sur la primauté de l'évènement, d'ordinaire tant décrié par les intellectuels.

C'est parce que le soulèvement est intemporel, sans contenu et « négatif », qu'il est expression de la liberté (analyse ici sartrienne de la liberté). Liberté par rapport au pouvoir, mais aussi liberté par rapport à soi-même, à son être dans le monde, à sa classe et son histoire. Liberté subjective et individuelle, mais qui ne peut être que dans l'instant, car forcément la politique fera retour, comme nous le verrons. Le peuple qui se soulève est comme le délinquant et le fou : il ne joue pas le jeu, il renvoie le pouvoir à la nudité de sa seule force. On retrouve ici les sujets d'étude de Foucault, le fou et le délinquant (page 793), qui ne sont pas porteurs d'un ordre nouveau (contrairement à la classe ouvrière pour les marxistes) mais qui disent la vérité du pouvoir, ou plutôt qui contraignent le pouvoir à se dévoiler comme pouvoir.

2) le religieux : transcendance ou retour du politique ?

C'est pour cela qu'une telle révolte ne peut être que religieuse, plus dans sa forme que dans son fond. Le fond c'est le dogme, tel qu'il a été converti en idéologie politique par les islamistes. Mais la forme, c'est le rite. Le rituel de la manifestation a beaucoup frappé Foucault comme tous ceux qui

ont couvert la révolution : le martyr, le deuil, la répétition des deuils sous le paradigme de la Passion de Husseyn. Le rituel est un théâtre, le peuple se met en scène, s'abstrait de ses déterminations sociologiques. Le peuple se fait acteur, dans les deux sens du terme, théâtral et politique. **Le soulèvement ne prend pas place dans la temporalité de l'histoire, mais dans celle du rituel, donc de la répétition ; le rituel renvoie à une transcendance qui n'est pas réductible au pouvoir mais qui remet le pouvoir à sa place, c'est-à-dire à sa limite, à sa finitude. Le soulèvement rend libre parce qu'il est à tout moment possible.** Le soulèvement redonne à l'homme sa liberté mais aussi sa dimension tragique, la mort et la finitude, car il n'y a pas de lendemains qui chantent ni de générations futures sauvées par la geste révolutionnaire. Foucault va jusqu'à dire qu'il n'y aura de vraie révolution qu'à condition d'un « *changement radical dans notre expérience* » « *il faut que notre manière d'être, notre rapport aux autres, aux choses, à l'éternité, à Dieu, etc., soient complètement changés* » (page 749), comme si la conversion individuelle (pas forcément religieuse) était la clé du changement de l'ordre du monde. Dans le fond il n'y a de révolution que religieuse, mais pas dans le sens jusqu'ici admis, à savoir que toute révolution est religieuse parce que millénariste, parce que voulant réaliser le paradis sur terre. En un mot, pour Foucault la révolution iranienne n'est pas plus un avatar du marxisme que ce dernier n'est un avatar du millénarisme religieux.

La dimension religieuse c'est aussi celle du leader charismatique. De son exil, Khomeyni répète une formule incantatoire « *Chah bayad raft* » le Chah doit partir. C'est lui, Khomeyni, le « point de cohésion » du mouvement. L'unicité vient d'un « lieu », d'un point virtuel, d'un pôle qui fonctionne parce qu'il est vide On lui porte de l'amour, il est sacré. Pour Foucault, le lien de Khomeyni avec le peuple s'explique par trois choses : « *Khomeyni n'est pas là... Khomeyni ne dit rien... Khomeyni n'est pas un homme politique* » (page 716). On songe ici aux analyses de Pierre Clastres dans « La Société contre l'Etat » : le chef est le point virtuel où se focalise l'image qu'une société primitive a d'elle-même dans la négation du pouvoir politique. C'est bien une société contre l'Etat que décrit Foucault. Bien sûr ici Foucault évoque le mythe Khomeyni, la fonction qu'il a joué, mais certainement pas le personnage qu'il fut. Le silence de Khomeyni est politique : il vise à délégitimer non seulement le Chah, mais aussi toutes les autres alternatives politiques à l'Etat islamique, lequel est bien son objectif. Mais ce n'est pas le programme de Khomeyni qui intéresse Foucault parce que, pour lui, ce programme n'intéressait personne. C'est au contraire l'absence de programme qui a permis l'unanimité. Il fallait qu'on pense qu'il n'y avait pas de programme.

« *Il n'y aura pas de parti de Khomeyni, il n'y aura pas de gouvernement Khomeyni* » (716). C'est ici que le bât blesse. Certes il n'y a pas de parti de Khomeyni stricto sensu, et le Parti de la révolution islamique, d'ailleurs rapidement dissout, n'a jamais été l'équivalent d'un parti communiste. Mais Khomeyni a bien été un leader politique dont le pouvoir était fondé sur des réseaux et des groupes dont les rivalités ont justement été utilisées par l'Imam. Il avait bien une idée de ce que devait être un Etat islamique. Il y avait bien une idéologie islamiste. Il y avait bien des réseaux de pouvoir, des micro-pouvoirs déjà en place dans la société iranienne et dans le mouvement révolutionnaire lui-même.

Foucault ne l'avait pas vu, d'abord parce qu'il n'a pas eu le temps de se plonger dans les écrits de Khomeyni, ensuite parce que la dénégation de tout projet islamiste était largement partagée par les acteurs iraniens, sauf les proches et les réseaux de l'Imam. C'est sur cette dénégation qu'est fondé le malentendu : le débat sur l'Etat islamique aurait bien entendu divisé le mouvement et il fallait l'escamoter. Mais Khomeyni était bien un politique comme Foucault le note lui-même quand il remarque que la proposition de Khomeyni de faire un referendum sur le « gouvernement islamique » mettait les partis d'opposition dans une situation impossible : se retirer du jeu ou endosser celui de l'Imam (703). En fait ce que Foucault ne voit pas c'est l'islamisme, c'est à dire la relecture du religieux en termes d'idéologie politique, laquelle réinsère la révolution iranienne dans une tradition

révolutionnaire plus large et cette fois bien millénariste (6).

L'erreur ici n'est pas de l'ordre de la naïveté : Foucault sait bien que la révolution n'est qu'un moment et que la politique fera retour non comme réalisation (ou trahison) des promesses de la révolution (car c'est la même chose puisqu'on est dans le même espace-temps), mais comme négation de l'acte de révolte qui n'est pas de créer un nouveau pouvoir mais de mettre à nu tout pouvoir. Cet acte de révolte est dans un autre espace temps que le pouvoir.

Mais si la révolution est « *grève de la politique* » (page 703) il faut évidemment savoir terminer une grève. La question clé est donc « *quand et comment la volonté de tous va céder la place à la politique, la question est de savoir si elle le veut et si elle le doit* » (page 704). Mais est-ce bien de l'ordre de la volonté et du devoir ? Le retour au politique, donc au jeu du pouvoir, est inéluctable, à moins de ce mystérieux changement de notre rapport à nous-mêmes, aux autres et à Dieu que mentionne Foucault.

3) Les lendemains qui chantent ou déchantent

On ne peut échapper à la question « et après ? » dans tous les sens du terme. On l'a vu, Foucault se désintéresse du programme politique et ne se sent pas démenti par les prémices d'une nouvelle dictature, car pour lui la révolte n'est pas comptable du nouvel ordre post-révolutionnaire. « *Il viendra un moment où ce phénomène qu'on essaie d'appréhender et qui nous a si fort fascinés - l'expérience révolutionnaire elle-même - s'éteindra ... Il y aura des processus d'un autre niveau, d'une autre réalité en quelque sorte* » (750), bref cela n'intéresse plus Michel Foucault. Encore une fois ce n'est ni de la naïveté, ni de la complaisance (il sera parmi les premiers à prendre sa plume pour dénoncer les dérives du régime), simplement il s'agit du retour de la politique et de l'instauration de nouvelles formes de pouvoir. Si le but de la révolution est l'éradication du politique, alors toute révolution est un échec.

Le sens de la révolte n'est pas la réalisation de l'utopie mais de faire tomber l'illusion et les illusions du pouvoir. C'est en tant qu'elle démythifie le pouvoir que la révolte fait sens, car elle permet de comprendre ses mécanismes mais aussi sa vacuité profonde. Le soulèvement c'est le vide au sein du pouvoir, c'est la finitude du pouvoir, toujours contraint à se renouveler, à se réinventer et à trouver des relais. La révolte c'est ce qui permet de n'être pas dupe, à défaut d'une impossible institutionnalisation de la liberté. Elle désacralise le pouvoir, d'autant qu'elle se réclame du sacré.

Ce qui explique le paradoxe que note Foucault. En Iran le soulèvement est uniquement politique, puisqu'il n'obéit à aucune détermination socio-économique. Mais il n'est pas non plus incarné dans un parti politique. Les partis politiques d'opposition (Toudeh, Front National) sont dépassés. L'incarnation de la révolte dans une forme politique sera la fin de la révolte. L'essence de la société est politique, les partis usurpent le champ politique mais le génie de la révolution iranienne est de refuser cette illusion de l'alternance et de la représentation politiques. Or le retour du politique est inéluctable et il se fait à partir des réseaux de pouvoir internes au mouvement même de révolte : il n'y a pas de pure révolte. Mais l'héritage du soulèvement fut sans doute de rendre le pouvoir plus fragile et les hommes plus lucides. « *La spiritualité à laquelle se réfèrent ceux qui allaient mourir est sans commune mesure avec le gouvernement sanglant d'un clergé intégriste* » (page 793). C'est sans doute cela qui explique à la fois le désespoir des martyrs iraniens de la guerre contre l'Irak qui savent que le régime n'est plus à la hauteur de leurs idéaux et en meurent (), et le mouvement des réformateurs, fait d'anciens acteurs radicaux de la révolution islamique. Des figures comme celles de l'Ayatollah Montazéri, dauphin du Guide, qui proteste publiquement contre les exécutions de prisonniers et se retrouve en résidence surveillée, intouchable paria, dans la ville sainte de Qom

(d'où il parle et anime un séminaire), n'est possible que dans le cadre d'une révolution religieuse. En ce sens effectivement, le rôle que la religion a joué dans le soulèvement rend difficile la fermeture du champ politique, car le despotisme a du mal à conjurer le vide que le sacré a instauré au centre du pouvoir. Et cela, Foucault l'avait pressenti.

Notes

1. Voir par exemple Franz-Olivier Giesbert « Cendrillon au pays des mille et un jours », *Le Point*, 5 décembre 2003 : « Qu'il y ait beaucoup à dire sur le régime du chah, c'est une évidence, mais je n'aurais pas la cruauté de rappeler les bêtises (sic) écrites, à l'époque, par Michel Foucault et certains de nos meilleurs intellectuels sur la révolution khomeyniste, propos qui semblaient cautionner, par leurs circonvolutions, les Ponce Pilate du moment dont on taira les noms, par pitié ».
2. Les textes de Michel Foucault sur l'Iran ont été rassemblés dans *Dits et Ecrits*, dont la pagination sert ici de référence.
3. Said Arjomand, *The Turban for the Crown*, Oxford University press, 1989, Gilles Kepel « Jihad, Expansion et déclin de l'islamisme » Gallimard 2001.
4. J'étais en Iran lors des étés 1978 et 1979 ; la première fois simplement sur le chemin de retour de l'Afghanistan, la deuxième fois pour un séjour d'un mois, de la frontière pakistanaise au Kurdistan en passant par Téhéran. Parlant persan, circulant en bus, logeant dans les petits hôtels, j'ai pu mesurer à la fois le rejet massif de la monarchie et toutes les ambivalences et attentes envers la révolution, nourries par le silence calculé de l'Imam en exil.
5. Asef Bayat, *Street Politics*, Columbia University Press 1997.
6. Olivier Roy *L'Échec de l'Islam politique*, Le Seuil 1991.
7. Farhad Khosrokhavar, *L'islamisme et la mort : Le martyr révolutionnaire en Iran*, L'Harmattan 1995.

P.-S.

* Revue *Vacarmes*, automne 2004, n°28.