

Pointeurs :

Iran (révolution)

Foucault (Michel)

Publié :

« Foucault et l'Iran. Une histoire rêvée », Pluralisme, modernité et monde arabe : politique, droits de l'homme et bioéthique / sous la direction de Marie-Hélène Parizeau. -- Sainte-Foy, Québec : Presses de l'Université Laval, et Bruylant, Beyrouth, Liban; 2001, p. 25-48. J'ai de surcroît animé (Radio-Canada FM) deux tables rondes : « Pluralisme et État » p. 239-251; « Pratique médicale et monde arabe », dont les transcriptions sont intégrées à l'ouvrage, p. 343-355. COC

Foucault et l'Iran

Introduction

Foucault avoue candidement qu'il « sait bien peu de choses sur l'Iran¹ », mais il croit reconnaître dans les événements de l'automne 1978 un événement inouï : il voit s'« ouvrir dans la politique une dimension spirituelle² ». Soudain la politique lui apparaît comme l'occasion et le ferment de la spiritualité³. Les manifestations, les émeutes, le soulèvement sont autant d'occasions d'aller à la rencontre de soi-même, et de trouver une définition plus grande de l'homme. Quiconque participe à ces manifestations ne manquera pas d'être transformé, quiconque entre dans la foule épouse ses convictions. C'est la puissance singulière de la masse que Foucault éprouvera comme puissance ésotérique de subjectivation. Le phénomène principal de l'automne iranien c'est le **soulèvement**. Il s'agit de soulever de terre la ville détruite, il s'agit aussi de soulever le peuple dans un pays opprimé. Foucault fera du soulèvement la manifestation naturelle d'une limite, une expérience spirituelle de l'illimité. Chez lui, tremblements et les illuminations ne sont pas seulement les métaphores d'un

1. Foucault, Michel, *Dits et écrits*, Gallimard, 1994, III, p. 694. Passage omis en France. Pour simplifier les renvois nous indiquerons seulement le tome et la page des *Dits et écrits*. Voir notre Biblio-chronologie de reportages et articles de Foucault sur l'Iran en annexe.

2. III, 694.

3. III, 693.

journaliste, — ce sont les expériences imaginales des hommes et des femmes d'Iran qui risquent leur vie:

« Leur faim, leurs humiliations, leur haine du régime et leur volonté de le renverser, ils les inscrivaient aux confins du ciel et de la terre, dans une histoire rêvée qui était tout autant religieuse que politique⁴. »

Nous pouvons aborder cette question en supposant que Foucault s'est construit un théâtre personnel à partir d'une scène politique. Mais justement, il met en évidence une dimension ésotérique de l'expérience politique, où elle devient théâtre de passion, « histoire rêvée ». Foucault éprouvera le besoin d'aller voir sur place. Bani Sadr, qui connaissait Foucault à Paris, dira par après : « Il voulait réfléchir à la notion de pouvoir⁵ ». On s'aperçoit, dès le premier reportage que ce pouvoir n'est pas politique : ce qui l'intéresse c'est la dimension non-économique et non-politique du changement social. Lorsque Foucault affirme que « le problème de l'Islam comme force politique est un problème essentiel pour notre époque et pour les années qui vont venir⁶ », il se donne un prétexte. Certes, il faut rendre justice à Foucault d'aborder l'Islam sans condamnation préalable, mais il faut aussi comprendre les raisons qui l'ont conduit à s'y intéresser quand il y retrouve d'emblée une spiritualité primitive de l'Occident, il y retrouve ses fascinations de la mort et aussi une tension sexuelle inouïe, comme goût de l'illimité. Foucault en effet nous parle de courants mystérieux, de la terre qui tremble, du ciel qui maintient son tumulte et de la nuit qui s'illumine — pour mieux occulter l'Invisible.

Foucault introduit une dimension ésotérique à la politique : il veut lire dans l'événement un autre régime de vérité. C'est pourquoi l'Islam apparaît comme une représentation (non-politique, irrationnelle et extra-occidentale) de l'État occidental dans son fondement mythique occulté : ordre sacré des noms, régime immuable des identités, incarnation de mythes philosophiques. A l'occasion d'une histoire rêvée à des milliers de kilomètres de Paris, il s'agit d'évoquer les rêves anciens de l'Occident⁷, — il s'agit de parler de l'autre (le proche-orient) pour parler de soi-même. Pour dire ce lieu où une culture rend possible la parole et l'expérience mais aussi en constitue la limite.

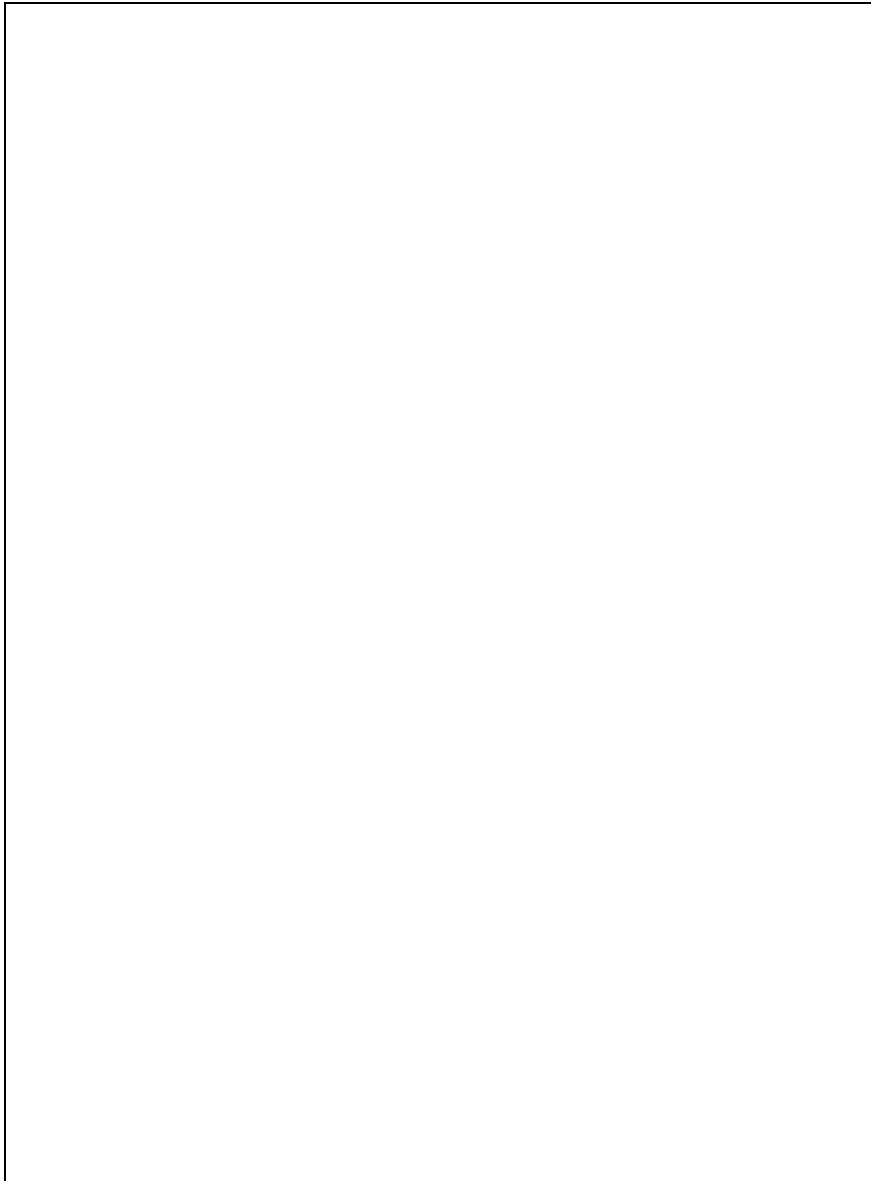
4. III, 792.

5. Eribon, Didier, Michel Foucault, Flammarion, 1989, p. 304.

6. III, 708. « le pouvoir croit possible de détourner vers les fatalités de la nature la grande colère que les massacres du vendredi noir ont figée en stupeur ».

7. III, 792.

Le proche-orient se renverse pour n'être que l'envers de l'Occident : c'est la variété chiite de l'islam, dans laquelle nous croyons voir dehors ce qui est occulté dedans. Cette extériorité (le dehors) annonce une extériorité plus radicale (le Dehors absolu, le tremblement du monde, son embrasement), quand le christianisme primitif (le sacré comme dedans occulté) ressurgit comme expérience oubliée de l'illimité, un tremblement enfoui dans les profondeurs de la terre (soit le dedans du dedans comme irruption du Dehors). On retrouve ici un mouvement théorique spécifique à Foucault, lorsque celui-ci remplace le sujet générateur de la représentation par une limite qui provoque le repli, lorsqu'il remplace la raison moderniste, générateur de l'ordre étatique, par un repli devant le dehors.



D'où la valeur toute emblématique du tout premier reportage où Foucault dresse un parallèle entre les tremblements de terre et la révolution naissante. Le tremblement de Tabass a suivi de quelques jours le vendredi noir (8 septembre 1978), comme si la terre d'Iran toute entière avait été blessée par cette répression de la place Djaleh. Foucault est bien conscient que cette assimilation tremblement/répression constitue une naturalisation (et donc une mythification) de la politique. Il dénonce l'usage d'un tel transfert symbolique chez l'adversaire

⁸ Mais en fait il en use également : Tabass est l'image de l'Iran :

« qui va reconstruire l'Iran depuis que, ce vendredi 8 septembre, le sol de Tehéran a tremblé sous les chenilles des chars⁹ ? »

Après les tremblements de Tabass, ont reconstruit leur ville sans les directives des ministères : sous la conduite d'un religieux, ils ont construits plus loin, « contre tous les plans officiels¹⁰ », une nouvelle ville qu'ils ont nommé Islamieh. C'est ainsi que l'Iran d'hier se relève et devient l'Islamieh de demain, la ville spontanée que Foucault oppose la ville fantôme de Meibod qui n'existe que par un panneau routier et dans les dossiers des bureaucrates¹¹. Meibod c'est l'Iran du chah, avec sa croissance et son développement sur papier, sa modernisation pour l'élite, ses bénéfiques pétroliers qui suréquippent ses armées ultra-sophistiquées.

Le régime du chah est une occupation étrangère

Foucault insiste davantage sur le caractère factice du régime Pahlavi que sur sa violence dictatoriale. Il s'agit d'établir que le chah est étranger, que l'armée est étrangère, que la modernisation a échoué car étrangère. Foucault insiste : c'est un trône usurpé, c'est un pouvoir despotique imposé depuis l'étranger, c'est un régime d'occupation coloniale, quand un général de la légion cosaque, poussé par les anglais, s'est emparé du pouvoir¹². Il lui faut établir l'extériorité du régime iranien, qui réduit le sujet à n'être qu'un pli dans cette extériorité imposée. Ce n'est pas tant la violence de la dictature, de la police politique (S.A.V.A.K.) qui est en cause que le fait que la dictature fut « dépendante » de

⁸. III, 664.

⁹. III, 664.

¹⁰. III, 664.

¹¹. III, 684.

¹². III, 683. Le chah réagit à cette accusation : « comment osent-il comparer mon régime à une occupation étrangère ? » cité in Paul Vieille (dir.), Pétrole et violence. terreur blanche et résistance en Iran., Avec la participation de A.H. Bani Sadr, Anthropos, 1974, p. 152. Ouvrage lu par Foucault.

l'étranger¹³. Quel est le fondement du pouvoir du chah : la corruption et l'armée. Deux façons de dire que ce n'est pas un vrai pouvoir : l'administration n'exerce pas de contrôle réel, l'armée n'est pas une force nationale. Le pouvoir du chah ne serait qu'un système de la corruption¹⁴, c'est pourquoi tout s'écroule lorsque la « corruption elle-même [qui] se met en grève¹⁵ ... ». L'armée n'est pas iranienne : elle dépend de l'armement acheté à l'étranger, or l'armement ne fait pas l'armée¹⁶, c'est plutôt un entrepôt d'armes sophistiquées et des centaines de casernes qui n'ont pas l'unité morale d'une armée, le tout encadré par des milliers de conseillers étrangers. L'armée pourrait-elle servir des intérêts étrangers ? Équipée par les américains, elle n'est cependant pas « américanisée¹⁷ » Elle est trop friable et divisée pour imposer l'ordre américain, malgré son conditionnement anti-communiste.

L'armée est sans état-major, sans commandement propre : tout est divisé et soumis directement au chah. Donc pas de caste d'officiers solidaires d'où pourrait sortir un leader politique en temps de crise. Elle ne représente pas une force politique, elle ne saurait proposer de solution. Il en est de même de la société civile quand le ratage de la modernisation a empêché la consolidation d'une classe libérale qui pourrait endosser des responsabilités politiques. Ainsi, selon Foucault, l'armée ne saurait jouer le rôle de protectrice de la nation, « elle n'a jamais eu l'occasion de s'identifier à l'Iran¹⁸ » Elle ne sert qu'à protéger le souverain, à assurer une police intérieure à l'échelle des régions, à repousser une éventuelle invasion soviétique, et à pratiquer — si nécessaire — une politique de la terre brûlée. Foucault mentionne ce dernier fait, à partir d'une déclaration du chah, pour souligner qu'elle ne saurait que détruire le pays¹⁹.

À l'automne 1978, les troupes sont abusées par le spectre d'un communisme international, mais elles découvrent qu'elles doivent tirer sur des foules iraniennes. Alors il faut effectuer une rotation des troupes pour que les soldats soient toujours « étrangers » aux foules à réprimer. Inversement, cette

13. Cf. III, 714.

14. III, 682.

15. III, 710.

16. III, 665.

17. III, 668.

18. III, 666.

19. « si une armée, quelle qu'elle soit, devait franchir nos frontières, nous nous battrions sans rémission. Nous pratiquerions la guerre de la « terre brûlée ». Nous transformerions l'Iran en désert plutôt que de composer avec l'envahisseur. » Interview de S.M.I. Mohamad Reza Chah Pahlavi, par Éric Rouleau, Le Monde, 8 octobre 1971. Cf. Vieille, p. 155.

armée est également perçue comme « étrangère » par les populations civiles : après le massacre du vendredi noir (8 septembre 1978), une rumeur a couru comme quoi ce sont des Israéliens qui ont tirés.

C'est en raison du caractère artificiel de ce pouvoir que les trois objectifs kémalistes (de Mustafa Kémal) du régime Pahlavi ont échoué. 1- nationalisme : le régime a substitué à l'ancienne domination anglaise le contrôle américain. Il ne parvient pas à échapper à la contrainte géopolitique du Moyen-orient. 2- laïcité : selon Foucault, la religion chiite reste le vrai principe de la conscience nationale, et n'a pas été remplacée par mythe d'une aryanité élaboré par le régime. 3- modernisme : les premières tentatives d'industrialisation dans les années vingt échouent. Échec de la réforme agraire. Urbanisation ratée. La modernisation est perçue comme perte de l'identité culturelle. Pour Foucault, c'est folie de « moderniser à l'euro-péenne les pays islamistes²⁰ » La modernisation a échoué parce qu'elle est exogène et tout à la fois obsolète. La modernisation suppose que les êtres humains auraient pour seules aspirations la croissance économique et la rationalisation technologique. Dans le passage trop violent du système organique traditionnel au néo-colonialisme, le refus du modernisme se traduit par un refus du politique. Foucault projète ici son propre désaveu de la politique dont il récuse tous les modèles (marxistes, totalitaristes, ou néo-colonio-libéraux).

Dans son travail antérieur, Foucault s'était mis dans une impasse, ayant escamoté le sujet (que n'est que pli dans l'extériorité d'un continuum pouvoir-savoir), et la pensée (qui n'est que système d'auto-compréhension de soi greffé sur un système de reproduction du social). Avec les soulèvements de l'automne 1978, Foucault croit reconnaître dans l'iranien opprimé par un régime « extérieur » — un portrait criant de l'individu voué à l'extériorité d'un pouvoir-savoir, broyé par les rationalités économiques et technologiques. C'est pourquoi il renverse l'analyse : la révolte n'est pas un retour de l'archaïque contre la modernisation du chah. Au contraire, dit-il, c'est la modernisation qui est obsolète et cette révolte est une commotion venue du futur venue ouvrir une brèche dans un ordre planétaire, dans l'empire de la mondialisation. L'Iran représente un retour éruptif et détourné, à des milliers de kilomètres de Paris, de la subjectivité et du sacré.

Un soulèvement planétaire

²⁰. III, 681.

Foucault perçoit dans les soulèvement d'Iran une révolte contre l'emprise des rationalités économiques **à l'échelle de la planète.**

« C'est peut-être la première grande insurrection contre les systèmes planétaires, la forme la plus moderne de la révolte et la plus folle²¹ . »

Se soulever c'est alors affirmer un autre aspect de la motivation humaine, c'est révéler abruptement des motivations non-économiques, des désirs discontinus²² de resacraliser le sujet et l'espace public. La transition trop brusque de la société organique au monde socio-économique moderne aurait provoqué chez les iraniens une double déstabilisation symbolique et topologique, une perte de la reconnaissance qu'ils avaient coutume de recevoir en tant que membres de petites communautés agricole pré-industrielles, soudées par les liens de parenté, de travail et de religion. Dans le monde surmodernisé du pétro-dollar, comment se reconnaître et se respecter mutuellement ? Ce **besoin de reconnaissance réciproque**, cette carence sociale et culturelle, expliquerait la plupart des anti-modernismes violents, les réactions fascistes et fondamentalistes à la modernisation²³.

On voit ici que Foucault, confronté à l'échec de la modernisation dans les pays islamistes, semble reconnaître en ceux-ci un fondement mythique occulté de l'Occident, comme ordre sacré des noms et régime immuable des identités. Et ceci selon deux systèmes de corrélation : 1- En établissant une corrélation entre l'assignation d'un sens au mot et l'assignation d'une place aux individus. 2- en supposant, pour chacun de ces systèmes (du signe et du statut), un préalable ésotérique : le sémiotique qui précède le symbolique, le thymique qui précède le

21. III, 716.

22. C'est dans ces « autres aspects de la motivation humaine qui n'ont rien à voir avec l'économie [...] que les « discontinuités » de l'histoire — la majorité des guerres humaines, les éruptions soudaines des passions religieuses, idéologiques ou nationalistes, qui conduisent à des phénomènes comme Hitler et Komeyni — trouvent leurs origines. » Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, trad. D.A. Canal, coll. Champs, Flammarion, 1992, p.164.

23. Fukuyama évoque ainsi l'analyse, maintenant classique, qui « fait remonter un certain nombre de thèmes nazis à la nostalgie d'une société organique et pré-industrielle, doublée d'un vaste mécontentement face au caractère éclaté et aliénant de la modernité économique. » Il rajoute : « L'Iran de Khomeyni pourrait être considéré comme un cas parallèle : après la Seconde Guerre mondiale, l'Iran a connu une période de croissance économique extrêmement rapide qui a complètement bouleversé les relations sociales et les normes culturelles traditionnelles. Le chi'isme fondamentaliste, à l'instar du fascisme ou du nazisme, peut être vu comme un effort nostalgique pour retrouver une forme de société préindustrielle par la création d'un ordre social nouveau et radicalement différent — qui n'a du reste jamais existé auparavant en tant que tel ». Fukuyama, p. 159, note 5.

topologique. Sémiotique et thymique semblent relever du privé, du matriarcal, tandis que le symbolique et le topologique relèvent du patriarcal.

Exotérique patriarcal, public	<p>Symbolique assigner un sens aux mots, stabiliser le régime des noms, assurer le règne des identités, éviter la contamination entre les mots éviter la contamination par l'objet</p>	<p>Topologique assigner une place à l'individu, éviter la mobilité des postes, éviter les contamination mimétique par le fou, la pleureuse, etc.</p>
Ésotérique matriarcal, privé	<p>Sémiotique ce qui ne peut être nommé ce qui s'incarne par des traces, des symptômes, mais ne s'inscrit pas</p>	<p>Thymique ce qui ne reçoit pas d'identité sociale, l'irruption de l'affect qui n'appartient à aucun modèle politique ou religieux</p>

Contre l'ordre établi des rationalités économiques, l'individu développe une réaction « mégalothymique » : comme désir d'aller au bout de ses limites et de se surpasser, désir d'auto-destruction et attente de l'improbable. Chacun laisse libre cours à son thymos ²⁴, c'est-à-dire cherche une lutte et un sacrifice où il sera révélé qu'il vaut plus qu'un animal économique domestiqué par sa propre raison. La nécessité de se dissocier de l'animal économique (l'homme du commun, consommateur égalitaire²⁵), provoque un besoin irrépressible de chercher la reconnaissance dans une **épreuve**, car l'épreuve nous reconduit aux limites de l'individu et le perd dans une fusion violente. On voit comment **la**

²⁴. Le *thymos* chez Platon est une colère issue d'une 3e partie de l'âme, c'est une ardeur de sentiment, un empressement à risquer sa vie, une indignation forte, c'est aussi une colère contre nos désirs mauvais, nos désirs pour des choses matérielles au bénéfice de l'immatériel. *République*, II, 375a, in Platon, *O.C.*, Gallimard, I, p. 1339, note 52. Cf. Fukuyama, p. 195-198, 343. Cf. aussi Catherine Zuckert (ed.), *Understanding the Political Spirit : Philosophical Investigations from Socrates to Nietzsche*, New haven, Yale U.P., 1988.

²⁵. Sur le refus de l'homme du commun, cf. Nietzsche, Friedrich, *Par delà le bien et le mal*, aph. 257-260, coll. 10-18, 1962, p. 207-214.

situation socio-culturelle avait tout pour exacerber la tendance religieuse majoritaire en Iran, quand l'on connaît les effets paroxystiques du deuil dans le chiisme iranien. Dès lors cette tendance n'avait plus qu'à être orientée contre le chah, ce que l'ayatollah Khomeyni a su faire habilement en suscitant une impulsion paroxystique contre le chah. Cette réaction contre l'uniformisation économique, contre une culture centralisée sans reconnaissance réciproque, trouve son relais naturel dans une religion de l'excès.

La recherche des lieux de parole

Foucault voit dans le chiisme une religion de **résistance** au pouvoir, il se pique de ne pas confondre tous les aspects de l'Islam, invoque les « sacrifices exemplaires des imams [...] persécutés par le gouvernement corrompu des califes²⁶ » Il faut croire que les mollahs ont toujours eu le fusil à la main pour défendre la communauté des croyants contre le pouvoir mauvais. Certes tout pouvoir est mauvais à moins qu'il ne soit le pouvoir de l'imam, — mais ce pouvoir, croit Foucault — ne sera jamais politique.

Ainsi le chiisme, expression la plus haute d'un désir de résistance²⁷, ne serait pas un paravent idéologique utilisé par des révolutionnaires. C'est une religion qui contient une politique : elle « est aujourd'hui ce qu'elle a été plusieurs fois dans le passé ; la forme que prend la lutte politique²⁸ », mais une forme non-politique, sinon une nouvelle façon de faire de la politique, comme intensification du désir du tout-autre. Foucault exprime ici son désir d'une « spiritualité politique²⁹ ».

Si le discours religieux donne des mots à nos aspirations humaines, c'est parce que ces aspirations ne sont pas seulement économiques, nationalistes, ... mais parce qu'elles sont **déjà** une visée au-delà. C'est pourquoi la religion, ici le chiisme, — mais aussi toute religion de la résistance, soit aussi le premier christianisme, peut donner une forme à la mobilisation et en faire une force politique. Cette religion représente un **idéal du désir partagé, un idéal de solidarité** que Foucault décrit avec des paroles de converti :

²⁶. III, 687.

²⁷. III, 693. Certains auteurs ont mis en doute cette tradition de « résistance » du chiisme, faisant valoir qu'elle a déjà été une religion de compromis. Juan R.I Cole & Nikki R. Keddie (dirs) , *Shi'ism and Social Protest*, Yale U.P., 1986, p. 108.

²⁸. III, 688.

²⁹. III, 694.

« elle est une forme d'expression, un mode de relations sociales, une organisation élémentaire souple, et largement acceptée, une manière d'être ensemble, une façon de parler et d'écouter, quelque chose qui permet de se faire entendre des autres et de vouloir avec eux, en même temps qu'eux³⁰. »

Il s'agit de retrouver le lien le plus élémentaire entre les hommes dans leur désir de monde, de retrouver un lieu qui serait à la fois politique et religieux. Chaque mollah rassemblerait autour de lui une cellule élémentaire de communication, d'information et de partage³¹, C'est dans de telles cellules que les aspirations humaines trouvent leur expression la plus pure et la plus légitime. Foucault intitule son 3e reportage « A quoi rêvent les Iraniens ? » ? On commence à voir à quoi rêve Foucault : — de lieux de parole qui permettent l'élucidation du désir. C'est parce qu'il est habité par de tels fantasmes fusionnels de terre qui tremble, de ciel qui se couvre et d'écoute humaine, que l'automne iranien de 1978 deviendra pour lui un théâtre de passion³², un rêve de philosophe³³.

On voit que pour Foucault l'efficacité du chiisme proviendrait de sa capacité de recueillir les aspirations des paysans et des artisans dans de petits groupes. Mais, très rapidement, il substituera à la force des aspirations l'intensité du vécu, — il fera état d'un intérêt pour le vécu (ésotérique : du dedans) des soulèvements. C'est ici qu'intervient le chiisme, lorsque celui-ci nous offre une dramaturgie de notre désir illimité et nous invite à le vivre comme risque de mort³⁴. Quand l'appel le plus immédiat, l'exigence du présent trouve son langage dans une promesse millénaire.

On peut se demander s'il n'y a pas d'autres dramaturgies possibles. L'important dorénavant c'est de s'intéresser au vécu des populations (iraniennes, arabes, ...). Ce qui plaît d'emblée à Foucault, c'est l'absence de **hiérarchie** dans le clergé, l'indépendance des mollahs entre eux : le plus grand des mollahs est tout

³⁰. III, 688. Cet idéal du désir partagé n'est pas sans évoquer T.E Lawrence. Comme Lawrence, Foucault s'est senti trahi : non par les diplomates européens, mais par l'aile politique du chiisme que représente Khomeyni.

³¹. Sur la « « cellule de base » de l'information », cf. III, 712. Noter, qu'à cette époque Foucault témoignait d'une contrariété constante quant à la difficulté. de constituer des lieux de discussions, des tribunes de débats. Eribon, Didier, Michel Foucault, Flammarion, 1989, p. 312.

³². Sur le ta'ziyè, théâtre religieux persan, cf. Heinz Halm, Le Chiisme. Canetti parle de « jeux de la passion », Cf. Canetti Élias, Masse et puissance, Gallimard, 1966, p. 156-164.

³³. Cf. Claudie et Jacques Broyelles, « A quoi rêvent les philosophes ? », Le Matin, no. 646, 24 mars 1979, p. 13.

³⁴. III, 790.

simplement le plus écouté ! Foucault croit pouvoir opposer radicalement le chiisme iranien, populaire et contestataire, de l'islam sunnite, étatique et hiérarchisé, — ce dernier identifié à l'envahisseur arabe³⁵. Alors que partout ailleurs l'Islam sert de cadre à l'administration de l'empire arabe, la Perse a tiré de l'Islam une religion qui résiste au pouvoir d'état³⁶. En distinguant l'islam chiite de l'islam sunnite, Foucault croit dégager un aspect de l'islam du « reproche millénaire de « fanatisme »³⁷». La véhémence des prêches chiite ne traduirait pas une violence doctrinale, ces prêches ont d'abord pour lui une valeur d'**écho populaire** : ce qu'ils disent, avant toute doctrine théocratique, c'est la colère et les aspirations de la communauté³⁸. Certes, le chiisme a parfois été une religion officielle mais il y a toujours eu une composante très humble, proche des couches populaires, du chiisme, — quand les mollahs pour la plupart sont du côté des révoltés,

Avec l'absence de hiérarchie, Foucault prise l'**inachèvement doctrinal** du chiisme : la vérité n'a pas été parachevée par le sceau du dernier prophète. La loi doit encore délivrer son sens spirituel, le cycle des révélations est inachevé, le 12e imam reste invisible et pourtant serait déjà présent dans l'éveil spirituel des hommes. C'est une question clef : l'éveil spirituel se manifeste d'abord par une aspiration politique. C'est le rôle du mollah de se mettre à l'écoute de ce désir qui ne sait pas se nommer, de cette aspiration qui ne connaît pas sa portée.

Dans son aspiration d'une vie meilleure il y a une composante spirituelle qui est tuée par le modèle politique qui l'encadrera. Mais le mollah peut entendre l'appel d'une vie meilleure de restituer aux gens leur désir révélé comme soif d'Absolu. **Plus la revendication politique est forte, plus l'appel spirituel est puissant et plus la venue de l'imam est imminente.** Donc, l'inachèvement de la doctrine, la suspension de la vérité, la labilité de l'impulsion paroxystique, — tout cela est bien si cela reste en suspens, si cela reste un appel et ne trouve jamais une finalité.

Mais, comme on peut s'y attendre, Khomeyni interprète la réaction anti-moderniste, la résistance anti-oppression, — comme balbutiement d'un appel spirituel que le peuple ne peut reconnaître comme tel. A cet appel il donne une finalité, il peut alors lancer ses fidèles, poitrine nue, contre les mitrailleuses avec

35. III, 687 note.

36. III, 688 et 694.

37. III, 708.

38. III, 687.

une urgence encore plus grande. Plus la violence du soulèvement est grande, plus le règne de Mahdi semble proche. Et plus le soulèvement s'intensifie — selon un effet d'auto-validation circulaire caractéristique —, plus la machine de mort s'emballe : les aspirations populaires sont intensifiées en appel spirituel et l'appel est confisqué et canalisé comme contestation.

Les garanties contre la dictature

Pour Foucault, il ne faut pas craindre un tel emballement, il croit avoir reçu les garanties suffisantes, comme quoi le clergé chiite ne deviendra jamais une dictature : il ne voit pas de précédent historique, de conditions socioculturelles, ou de volonté des leaders. Une dictature religieuse lui apparaît improbable car si l'Iran est à majorité musulmane (90%), elle est cependant non-arabe (pas de panarabisation/panislamisation) et non-sunnite (pas de hiérarchie du clergé) : cette religion lui apparaît en premier lieu ésotérique. De plus il se dit suffisamment rassuré sur cette question par les leaders chiites et par la population. En effet, le 20 septembre 1978, Foucault rencontre l'ayatollah Chariat Madari, 2e dignitaire chiite, à Qom. Madari est opposé à l'exercice du pouvoir politique par les religieux. Il est accompagné des membres du comité (laïc) pour les droits de l'homme en Iran, Mehdi Bazargan sert d'interprète. Foucault ne pouvait prévoir que Madari âgé, qui prouera un parti républicain populaire le 24 février 1979, finira ses jours en résidence surveillée. Foucault qui se piquait de ne pas confondre tous les aspects de l'islam, aurait pu aller plus loin qu'une distinction chiisme/ sunnisme auquel il s'est arrêté ? — , et découvrir des dissensions dans le chiisme lui-même. Khomeyni représente un chiisme politiquement puissant mais théologiquement biaisé. Ainsi, la nouvelle constitution islamique de Khomeyni, à l'article 2, attribue à Dieu la souveraineté, à l'article 5, elle postule que « durant l'absence du Douzième Imam occulté — Dieu veuille accélérer son retour ; — dans la république islamique d'Iran, le gouvernement et la direction de la communauté échoient à un juriste juste et pieux qui a été reconnu et confirmé chef islamique par la majorité de la population. ». Cette constitution impose le règne du Mahdi avant que son retour réel ait eu lieu³⁹ ! Chariat Madari et la plupart des grands ayatollah, aujourd'hui presque tous disparus, estimaient qu'il appartiendrait en propre à Mahdi, l'imam occulté, de rétablir la justice sur terre. Ils souhaitaient que le clergé chiite soit moins impliqué dans l'exercice du pouvoir. Avec cette constitution, Khomeyni —

³⁹. Halm, p. 147.

qu'ils considéraient inférieurs en théologie — entraîne le chiisme dans l'hérésie⁴⁰. Mais la loi du silence théologique leur interdisait de le désavouer dans un débat public.

Foucault reçoit aussi une assurance de la population des chiites : le propos de Madari est corroboré par les rencontres qu'il fait tout au long du voyage : par gouvernement islamique, dit-il : « personne, en Iran, n'entend un régime politique dans lequel le clergé jouerait un rôle de direction⁴¹ ». Tout le monde réclame le départ du chah mais personne ne parle de révolution. Ici Foucault est victime d'un malentendu : personne ne parle de révolution car par les Iraniens la révolution c'est en premier lieu la « Révolution blanche » que le chah avait fait plébisciter par référendum en janvier 1963 et que Khomeyni avait aussitôt condamné⁴². Foucault s'émerveille qu'un tel soulèvement puisse avoir lieu sans cadre politique préétabli : il adhère à ces soulèvements d'autant qu'on ne sait quelle forme politique leur donner. Il ne s'agit donc pas de répéter 1789 ou le 18 brumaire, quelque chose de nouveau émerge ici, ce serait la créativité d'un l'islam⁴³ qui saurait exprimer l'initiative des paysans et artisans. Le gouvernement islamique ne présente pas un risque de centralisation et d'autocratie. Au contraire il maintiendra en activité les milliers de foyers politiques allumés partout⁴⁴.

La fascination de la mort

Pour expliquer l'attraction personnelle de Foucault pour le soulèvement iranien, il faut parler de la fascination de la mort, et de l'horreur du sexe, inhérents au soulèvement : le chiisme est **fasciné par la mort** lorsque le martyr est plus important que la victoire. Dans cette composante ésotérique du politique, les morts ne disparaissent pas, au contraire ils nous accompagnent dans une obligation de justice qu'ils imposent dorénavant. Le pouvoir du soulèvement, ce n'est pas seulement un désir de vie, c'est aussi une présence des morts. Le chiite fonde son droit dans une chaîne des morts, il considère la lutte en fonction de tous ceux qui sont tombés. Foucault est séduit par l'attitude chiite qui installe le deuil permanent, l'accumulation et la rivalité des morts⁴⁵. Les

⁴⁰. Perrin, Jean-Pierre, *L'Iran sous le voile*, p. 151.

⁴¹. III, 691

⁴². « Message de S.E. Ayayollah Khomenei au peuple iranien, [...], 14 mars 1973. » Cf. Vieille, p. 107.

⁴³. III, 692.

⁴⁴. III, 692.

⁴⁵. III, 684.

contestations dans les villes se confondent avec les deuils des opposants tombés sous les balles. C'est un théâtre de la mort qui paraît irréel, mais il « recouvre une réalité à laquelle des millions de morts viennent d'apporter leur signature⁴⁶. »

« Téhéran a honoré les morts de Abadan, Tabriz ceux d'Ispahan; et Ispahan ceux de Qom. On a planté devant des centaines de maisons, de grosses branches d'arbres où s'allumaient, la nuit tombée, des ampoules blanches, rouges et vertes : c'était le « lit de noces » des garçons qui venaient d'être tués⁴⁷. »

Foucault est touché par tant de ferveur, quand il aurait lui-même un deuil à consommer. Il ne saurait lui aussi se rattacher à sa propre vie que dans le souci des morts⁴⁸. Certes Foucault sait bien que le pouvoir en Occident est un rapport à la mort. Pour Foucault, le pouvoir occidental est un désir d'éternité : « atteindre l'immortalité est le summum du pouvoir⁴⁹ ». L'Occident est obsédé par l'immortalité, toutes les activités peuvent être interprétées comme désir d'immortalité : la technologie, l'accumulation des richesses, la sexualité serait aussi l'expression d'un tel désir. Faut-il voir une relation entre le chiisme et la répression sexuelle, dans le fait justement que la sexualité serait la libre expression d'un désir d'immortalité. Faut-il croire que la religion veut s'accaparer le désir d'immortalité : il est clair que le rituel de deuil prescrit par la religion a une valeur de libération des tensions biologiques : d'où l'insistance de Khomeyni à offrir la jeunesse au martyr. Il ne saurait y avoir de désir sinon celui dont les mollahs écoutent l'éveil et dont ils prescrivent la forme. Foucault, qui a tant fait pour établir la dimension politique de la sexualité, reste sur ce point silencieux. A la même époque, dans un autre ordre d'idées, il déclarait : « certains hommes et certaines sociétés considèrent qu'en imposant des contrôles aux manifestations sexuelles et à l'acte sexuel, il est possible d'obtenir l'ordre en général⁵⁰ » Comment se fait-il que Foucault n'a pas posé cette question à propos de l'Iran khomeyniste où la jeunesse doit rester non-sexuelle pour jouer un plus

46. III, 690..

47. III, 686.

48. « Je me suis souvent demandé si la mort n'était pas préférable à une non-existence, et si on ne devrait pas nous accorder la possibilité de faire ce que nous voulons de notre vie [...]. Des cendres surgira toujours un phénix ... », III, 672.

49. III, 672.

50. III, 673.

grand rôle politique dans l'islam, où la révolution sexuelle de l'Occident est perçue comme une conspiration pour détruire l'islam⁵¹.

Une illumination de tous

Mais revenons aux reportages de Foucault, le théâtre politico-spirituel qu'il nous décrit : où le pouvoir n'est pas un appareil d'état mais un « courant mystérieux qui passe entre un vieil homme exilé depuis quinze ans et son peuple qui l'invoque⁵² ». Ce courant mystérieux, Foucault l'appelle aussi la volonté politico-spirituelle. Foucault craint que cet orage sacré ne se dissipe⁵³ et que l'on retombe dans les modèles ? Quand « le ciel de la « réalité politique » se sera enfin éclairci »⁵⁴. En fait, la métaphore s'inverse bientôt, avec le retour de Foucault de son 2e voyage : le soulèvement n'est pas seulement un orage, ce n'est pas seulement des feux qui clignotent dans la nuit⁵⁵, c'est « une lumière qui s'est allumée en eux tous et qui les baigne tous en même temps⁵⁶. » Cette lumière dans la nuit de l'oppression, cette nuit dans la lumière de la mondialisation, c'est un véritable **phénomène philosophico-poétique**, qui évoque l'aube de Ibn Arabî. « Un phénomène a traversé le peuple entier⁵⁷ », nous dit Foucault, cette lumière « on sait bien qu'elle est faite de plusieurs rayonnements⁵⁸ ». mais il ne faut la décomposer il faut la recueillir dans son unité, comme désir d'illimité qui n'a pas encore été confisqué par le religieux ou le politique.

approche analytique	les raisons	économique politique religion exotérique	les calculs
approche phénoménale	le vécu	religion ésotérique	la volonté l'ivresse

51. Nadih Yeganeh and Nikki R. Keddie, « Sexuality and Shi'i Social Protest in Iran » », in Juan R.I. Cole and Nikkie R. Keddie, 1986, p. 128.

52. III, 690.

53. III, 690.

54. III, 694. Pierre Blanchet, journaliste à Libération, tient un propos semblable : « C'est un moment étonnant, unique et qui doit rester. Evidemment, après, ça va se décanter, il y aura des strates, des classes. », III, 746.

55. III, 713.

56. III, 750.

57. III, 750.

58. III, 751.

Quelque chose émerge qui n'est pas l'expression d'un sujet unique, ni d'une classe, ni d'un groupement religieux. Après l'ivresse, il faut prévoir le retour des transactions de partis, des discussions de programme, de constitution, de référendum, de choix sociaux, d'élections, ... La politique est un multiple de volontés (« multiple, hésitante, confuse, et obscure à elle-même⁵⁹ ». Foucault souhaite que la politique soit toujours différée, il s'agit de l'émergence d'une « cette volonté nue et massive⁶⁰ » dans son essence plus spirituelle que politique.

Tout ceci reste impensable pour les Occidentaux : à moins de faire référence aux grandes crises du christianisme, nous n'avons pas idée en Occident de ce que serait « une spiritualité politique⁶¹ », nous avons oubliés les vieux rêves de l'Occident⁶². A cette époque Foucault s'est lancé dans le déchiffrement de la littérature des premiers temps du christianisme⁶³.

Il semble pour Foucault que la politique sera exclue tant que cette « volonté politico-spirituelle » sera sans concessions. Lorsque Khomeyni fait savoir de Paris qu'il ne veut pas de compromis (milieu octobre 1978), Foucault interprète encore ceci comme un refus du politique, un refus d'assigner une finalité et un modèle à ce qui se soulève⁶⁴. L'ayatollah fait monter les enchères : la guerre civile si le chah ne part pas, le référendum n'aura lieu qu'après le départ du chah, etc. Pour Foucault, ce n'est toujours pas de la politique :

« Khomeyni *ne dit rien*, rien d'autre que non — au chah, au régime, à la dépendance; enfin Khomeyni n'est pas un homme politique : il n'y aura pas de parti de Khomeyni, il n'y aura pas de gouvernement Khomeyni⁶⁵. »

⁵⁹. III, 702.

⁶⁰. III, 704.

⁶¹. III, 694.

⁶². III, 792.

⁶³. Eribon, p. 309.

⁶⁴. Foucault, désireux de se trouver un espace de parole, semble s'identifier quelque peu à Khomeyni, lorsqu'il serait envieux de sa position d'auteur qui invente son public — dans une acception de l'auteur que développe Deleuze : « l'auteur est en situation de produire des énoncés déjà collectifs, qui sont comme les germes du peuple à venir, et dont la portée politique est immédiate et inévitable, L'auteur a beau être en marge ou à l'écart de sa communauté plus ou moins analphabète, cette condition le met d'autant plus en mesure d'exprimer des forces potentielles et, dans sa solitude même, d'être un véritable agent collectif, un ferment collectif, un catalyseur. » Gilles Deleuze, *Cinéma 2 : L'Image-temps*, P.Minuit, 1985, 288. On peut se demander si cette identification à Khomeyni ne serait pas en propre une « illusion de grandeur » de Foucault lui-même, qui se voit diriger un soulèvement planétaire depuis son bureau de Paris. Mentionnons que les textes de Foucault publiés dans le *Corriere della sera* seront placardés en farsi sur les murs de l'université à Téhéran.

⁶⁵. III, 716.

L'appropriation khomeyniste

Foucault ne voit pas que Khomeyni interprète la situation politique à partir de l'histoire religieuse : selon Khomeyni, dans une déclaration de 1971, « ce combat a toujours existé⁶⁶ ». Le 10^e jour de Moharram, à l'acmé des lamentations et des mortifications sur la mort de Hussein, Khomeyni a désigné le chah comme « le Yazîd de notre temps⁶⁷ », dirigeant la frénésie sacrificielle de la foule contre les mitrailleuses de la police. C'est alors que la procession des flagellants, le cortège des pénitents à l'épée, est devenue une manifestation politique sanglante. Pendant les dix premiers jours de Moharram, jusqu'au jour de l'Achourah, les huit portes du paradis sont ouvertes, la béatitude éternelle attend tous ceux qui seront morts dans le tourment que leur cause la mort de Hussein. Certains iront jusqu'à se taillader, se mutiler, se suicider aussi dans des frénésies de groupe où la douleur ne leur appartient plus : « la douleur qu'ils s'infligent est la douleur d'Hussein⁶⁸ » Dans le lien serré de leur volonté sacrificielle commune, par leur résolution commune d'accueillir la souffrance, Hussein leur appartient à tous à la fois. Ils deviennent tous ensemble le corps meurtri et ensanglanté de Hussein.

Devant une telle « spiritualisation » du conflit politique, on pourrait se demander ce qui pousse une religion à vouloir soudainement (c'est l'impulsion de Khomeyni) actualiser son histoire dans le présent, à vouloir recréer les acteurs et le dénouement d'un bain de sang originel (le massacre de Hussein et des siens) dans la géopolitique du monde moderne ? Cette question, Foucault ne la posera pas, parce qu'il croit retrouver en Iran une spiritualité politique perdue par l'Europe, il croit retrouver une volonté politico-spirituelle qui ne sera jamais confisquée par la politique des tractations, par les visées économiques⁶⁹ : c'est la volonté de la terre qui tremble, du ciel qui jamais ne s'éclairci.

En effet, en Iran il n'y aurait pas un soulèvement politique, mais une grève **du** politique. Ce qui tient ces gens ce ne sont pas des discours de revendication, mais un point de cohésion « hors des organisations politiques, hors de toute négociation possible : chez Khomeyni, dans son inflexible refus, dans l'amour

⁶⁶. « Déclaration de S.E. Ayatollah Khomeini, chef spirituel suprême des chi'ites », Automne 1971. cité in Paul Vieille (dir.) Pétrole et violence, p. 256.

⁶⁷. Déclaration du 2 juin 1963, ou 10 Muharram. Khomeyni est arrêté, mais le 5 juin voit émeutes et massacres à Téhéran. Cf. Heinz Halm, Le chiisme, p. 141.

⁶⁸. Canetti, Élias, Masse et puissance, Galliamrd, 1966, p. 161.

⁶⁹. « Les difficultés économiques que connaissait l'Iran à cette époque-là n'étaient pas assez grandes pour que les gens, par centaines de milliers et par millions, descendent dans la rue et aillent affronter, poitrine nue, les mitrailleuses », III, 748.

que chacun porte individuellement pour lui⁷⁰. » Comment Foucault a-t-il pu croire que l'amour serait ici le moteur d'une révolution, un « attachement aussi personnel et aussi intense⁷¹ », attachement que nul autre leader dans le monde peut égaler. A l'intensité du deuil de l'imam répond l'adoration de l'ayatollah ?

De retour du 2e voyage, Foucault commence à admettre que le mouvement est noyauté par des organisations de guérillas islamiques ou marxistes, mais il veut minimiser leur rôle⁷². Derrières les cléricaux noirs il y a les communistes rouges, les noirs et les rouges singulièrement unis contre la terreur blanche. Mais Foucault veut maintenir à tout prix **le caractère unique de la volonté**. Il est vrai que le chah a empêché l'émergence des partis (depuis 1963, soit la durée de l'exil de Khomeyni), ce qui a empêché la division de la contestation. La force de contestation reste dès lors unique. Foucault prend un recul historique pour affirmer que « les structures sociales du pays n'ont pas été radicalement détruites⁷³ ». Depuis le 18e siècle la bourgeoisie des bazars, les bazaaris, est restée la même. Les communautés villageoises se sont maintenues, quoique affaiblies. L'absence d'occupant colonial a évité l'émergence d'organisations politico-militaires anti-colonialistes.

« aucun parti, aucun homme, aucun idéologie politique ne peuvent pour le moment se vanter de représenter ce mouvement. Personne ne peut en prendre la tête. Il n'a dans l'ordre politique aucun correspondant ni aucune expression. Le paradoxe est qu'il constitue pourtant une volonté collective, parfaitement unifiée⁷⁴. »

L'unité sacrificielle de la foule

L'unité du soulèvement trouve son fondement dans la symbolique religieuse évoquée plus haut : l'unité de la foule qui se lamente pendant le deuil de Moharram c'est le corps symbolique de Hussein, lui-même transpercé par les épées et piétiné par les chevaux⁷⁵. Dans quelle mesure Foucault s'aveugle-il sur les caractéristiques politiques du mouvement afin d'en préserver l'unicité

⁷⁰. III, 711-712.

⁷¹. III, 715.

⁷². III, 711.

⁷³. III, 714.

⁷⁴. III, 715.

⁷⁵. Sur le double corps terrestre et céleste, voir Henry Corbin, Corps spirituel et terre céleste de l'Iran mazdéen à l'Iran shiite, Buchet, Chastel, Correa, 1960, (2e édition : 1979).

imaginaire⁷⁶ ? Ce cadavre transpercé, — n'est-ce pas le symbole de l'humanité porteuse de son histoire ? Le désir d'un avenir s'exprime nécessairement dans une résurgence du passé ?

Foucault croit cette unité spontanée, consentie, sereine. Il ne voit pas qu'elle est le résultat d'une violence considérable. Ce mouvement n'assure l'unicité de son amour pour un seul, qu'en cultivant une intolérance haineuse pour tous les particularismes, par une condamnation de toutes les différences, par la malédiction de tout ce qui s'écarte de la loi coranique. On est fasciné par le caractère unique de la volonté, mais en même temps on est effrayé par l'exigence de se conformer qu'elle nous assène, on est déçu par la xénophobie, l'antisémitisme, la ségrégation sexuelle, qu'elle nourrit⁷⁷. C'est le paradoxe de l'unicité : la volonté unitaire est aussi un désir d'être inégaux : qui sera le plus pur, le plus fidèle à la loi coranique ?

Dans cette volonté unitaire et paradoxale, on reconnaît le continuum théorique auquel revient sans cesse Foucault. Quand le soulèvement aurait « conscience » de la force qu'il retire de son unicité même, et ferait tout pour assurer cette unicité, au prix de toutes les violences d'exclusion. Force du même qui se renvoie à lui-même, dans sa confrontation à l'autre. Point intéressant par rapport à Foucault : une pensée de l'autonomie des mouvements, leur mise en abyme dans l'expérience de la limite, leur tendance à l'illimité : ça s'appelle le langage, le continuum pouvoir-savoir, ou encore un mouvement révolutionnaire. Cette volonté (mythiquement) unifiée, en tant que volonté de rien (pur rejet du chah) c'est qu'elle peut être assimilée à une volonté de tout.

À travers de tout cela, Foucault s'efforce de rester fidèle à la leçon de Mehdi Bazargan :

« Une dimension spirituelle, disiez-vous, traversait la révolte d'un peuple où, chacun, en faveur d'un monde tout autre, risquait tout⁷⁸».

Dans le 8e reportage :

« les iraniens veulent tout, mais ce tout n'est pas celui de la « libération des désirs », c'est celui d'un affranchissement à l'égard de tout ce qui

⁷⁶. Il veut croire que cette même volonté englobe toutes les strates de la société, les classes (l'intelligentsia, la classe moyenne, etc.), les minorités dont les Juifs, les Kurdes, et les ouvriers étrangers — Turcs, Azerbaïdjan — qui travaillent en Iran..

⁷⁷. Selon W.R. Bion, pour que l'espoir persiste, il est essentiel que le leader ne soit pas né : que l'imam ne soit pas révélé. Ceci d'autant que la personne ou l'idée destinée à sauver le groupe résulte des sentiments de haine et de destruction et de désespoir présent dans le groupe. cf. Recherches sur les petits groupes, PUF (1965), 1991, p. 103.

⁷⁸. III, 781.

marque dans leur pays et dans leur vie quotidienne la présence des hégémonies planétaires⁷⁹. »

Voilà ce que Foucault croit deviner en Iran : le rêve le plus fou, une subversion délirante parce que totale, qui s'attache à un état de choses planétaire. Il s'emploie à nier que le rejet du chah soit « affectif, peu conscient de soi⁸⁰ » et pourtant il s'agit d'affect pur, adoration du père spirituel, attachement indéfectible aux morts avant d'être solidarité avec les vivants. Il avait intitulé son 8e reportage « La folie de l'Iran ». Le *Corriere della sera* a préféré un autre titre qui met en évidence la puissance mythique du chef. En fait ce qui est mythique c'est la révolution elle-même, brèche du futur dans l'état actuel du monde, irruption du tout-autre dans le même. Ici la religion a soulevé le peuple contre tout un régime, mais la leçon que nous devons retenir c'est que nous avons toujours besoin de nous ressourcer dans un désir du tout-autre. Aujourd'hui on doit se battre contre mais aussi contre « tout un mode de vie, tout un monde⁸¹ ».

Ce que les iraniens veulent, ce que nous voulons tous, et c'est notre ésotérisme à tous, c'est « la volonté d'un changement radical dans l'existence⁸². » , c'est chercher à être « « tout autre chose »⁸³».

Une sorte de théâtre

Foucault énonce sa propre fascination lorsqu'il il parle de l'événement révolutionnaire comme « une sorte de théâtre qu'ils [les gens] fabriquent le jour le jour⁸⁴ ». Il précisera quelques temps après sa pensée : les manifestants inscrivaient leur volonté dans une « histoire rêvée⁸⁵ ». Est-ce dire que la fusion organique était une hallucination, que les manifestations étaient des transes, que les morts acquéraient une nouvelle existence dans l'imaginaire : non pas des morts réelles mais des transfigurations extatiques. Foucault aura fait d'une scène politique un théâtre personnel : il accède ainsi à une autre réalité du soulèvement . Car, d'emblée, ce soulèvement c'est le théâtre politique et religieux de tous les iraniens, c'est aussi leur « **expérience intérieure**⁸⁶ ». Car c'est dans ce théâtre de chacun, dans ce théâtre intérieur, que le courant mystérieux pouvait passer et les

79. III, 715.

80. III, 715

81. III, 760.

82. III, 754

83. III, 755.

84. III, 745.

85. III, 792.

86. III, 745.

entraîner dans une exaltation pour laquelle il n'y a plus de mot, désir du tout autre, expérience de l'illimité.

Le sujet est un théâtre que l'on se joue à soi-même, le soulèvement iranien est un théâtre paroxystique dans lequel Foucault a le choix de s'immerger ou de quitter. Il a toute latitude de se projeter dans cette histoire rêvée ou de se retrancher. Liberté que ne possède pas l'iranien qui ne peut échapper à l'alternative de la confrontation ou de la fuite. Foucault voit dans le soulèvement iranien une occasion pour l'occidental de s'inventer de nouveau dans l'autre et de voir l'ailleurs comme son origine.

Le chiisme produit une dramaturgie où chacun peut se raconter individuellement, pour se représenter la valeur sacrificielle de ce qu'il accomplit, — tout à la fois il produit une façon pour les millions de se représenter comme participant d'une épopée unique. Le peuple se découvre en train de tout risquer contre le souverain⁸⁷, il se voit comme millions de manifestants, milliers de victimes, il se contemple comme mythe politique : celui d'une volonté unifiée et nue.

« je pensais que la volonté collective, c'était comme Dieu, comme l'âme, ça ne se rencontrait jamais⁸⁸. »

Cette formulation ne peut être plus claire : les soulèvements de l'Iran constituent un choc moral formidable. Dans les soulèvements de l'Iran Foucault a rencontré Dieu. Le peuple iranien soulevé est devenu l'incarnation momentanée du divin, il constitue l'expérience très pure d'une vie extatique portée toute entière par l'évocation des morts. C'est une expérience que Foucault ne reniera pas, même lorsqu'il aura connaissance des exécutions. En mai 1979, il affirme que

« les contenus imaginaires de la révolte ne se sont pas dissipés [...] ils ont été immédiatement transposés sur une scène politique qui paraissait toute disposée à les recevoir, mais qui était en fait de tout autre nature⁸⁹. »

L'imaginaire d'une volonté unique et nue, le tremblement de la terre et l'orage du ciel, — tout cela conduit à l'épreuve ésotérique de **forces de**

⁸⁷. « grande joute entre deux personnages aux blasons traditionnels : le roi et le saint, le souverain en armes et l'exilé démuné; le despote avec en face de lui l'homme qui se dresse les mains nues, acclamé par un peuple. » III, 689.

⁸⁸. III, 746.

⁸⁹. III, 792.

transformation très profondes qui constituent une antériorité radicale du religieux et du politique. Certes, la religion constitue à l'occasion un langage pré-politique, qui prend le devant de la scène par déficit du politique, et qui disparaît aussitôt qu'on s'est donné les mots politiques. Mais pour ce qu'il en est de ces forces, leur représentation dans l'imaginaire constitue une force réelle. C'est un théâtre magique où le fait même de représenter quelque chose le crée, où l'image est un acte. Par le fait même de manifester sa volonté, on l'exerce et l'accomplit⁹⁰.

Le dédoublement ésotérique

Ainsi le soulèvement, comme antériorité actantielle, se **dédouble** en scène tragique, en rituel religieux, d'une part, et en actualisation des principes juridiques, en fondation des droits revendiqués, d'autre part. Les cérémonies du deuil ont servi d'écrin à des actes publics fondationnels : il s'agit moins de diaboliser le chah, les Américains, etc. — que d'affirmer la souveraineté du peuple, laquelle entraîne nécessairement la déchéance du souverain. Encore une fois, les représentations ont des effets performatifs : les **manifestations**, malgré les victimes, ou plutôt grâce aux victimes, étaient des **actes** juridiques et politique d'auto-légitimation⁹¹. Ce théâtre permettait d'accumuler un capital symbolique de représentativité. Ce qui est ironique c'est que l'un ne va pas sans l'autre : il faut crier « mort au chah » pour provoquer le rassemblement nécessaire à l'auto-légitimation politique, pour provoquer la resacralisation de l'espace public⁹².

⇒ soulèvement : transformation et fondation	scène tragique ⇒	⇒ calcul politique
⇒ vécu	rituel religieux ⇒	⇒ affirmation de la loi
⇒ voix	cérémonie des morts ⇒	⇒ risque de la mort
⇒ expé. ésotérique, d'une histoire rêvée	rite ⇒	⇒ acte public
	haine ⇒	⇒ légitimisation

⁹⁰. III, 747.

⁹¹. III, 760.

⁹². « considérer que les mouvements politico-religieux sont d'abord des mouvements religieux instrumentalisant la politique à des fins de resacralisation de l'espace public, ou, à l'inverse, des mouvements d'abord politiques instrumentalisant le religieux à des fins de conquête de pouvoir conduit à une impasse. Ne faudrait-il pas plutôt les considérer comme des mouvements visant en même temps le pouvoir et la resacralisation de l'espace public ? » Cesari Jocelyne, Faut-il avoir peur de l'Islam ? Presses de Science Po, 1997., p. 96.

Le soulèvement est à la fois une cérémonie sacrée et une contestation politique, à la fois un rêve et une action réelle (ex. affirmer sa loi, paralyser l'armée, etc.). Chaque iranien :

« avait son calcul politique, qui était ceci ou cela, et en même temps il était un individu pris dans ce mouvement révolutionnaire, ou plutôt cet Iranien **soulevé** contre son roi. Et les deux choses ne se recourent pas⁹³ »

Car le soulèvement chez Foucault ne se calcule pas, cela reste irrépressible, irréductible, imprévisible, inexplicable. C'est une rupture de la chaîne des raisons, soit la folie de qui peut « préférer le risque de la mort⁹⁴ »

Foucault reconnaît dans l'iranien soulevé contre son chah une incarnation du fou contre lequel la raison se constitue, dans le geste même de le disqualifier. Ainsi la limite apparaît en premier lieu comme une clôture contre l'illimité. L'étranger, l'arabe donne une forme sensible, imaginaire, aux mythes philosophiques de l'Occident, le fondement inavoué qui lui permet d'opérer une clôture sur lui-même. Le Malin génie de Descartes, enturbanné, nous reconduit à l'auto-réflexivité pure. L'irreprésentable (Kant évoque l'immensité des pyramides) reconduit l'entendement vers l'auto-génération du concept. Car le problème de base demeure : comment le rationnel peut-il s'édifier sur l'irrationnel, le philosophique sur le littéraire, le même sur l'autre, le vrai sur le faux, les noms sur l'innommable ?

C'est ainsi que Foucault s'intéresse, en-deçà des raisons et des droits, en-deçà des vérités et des identités, aux voix et à ce qui veut les faire taire⁹⁵. . L'histoire est faite de ces voix qui incarnent leur vérité de parler. Ce n'est pas tant ce qu'elles disent que ce qu'elles incarnent, lorsque le vécu précède les raisons, les forces de transformation précèdent le rituel. Foucault persistera dans sa croyance que le contenu ésotérique du soulèvement, auquel le chiisme — religion ésotérique — pouvait donner une première formulation, ne manquerait pas de dépasser la forme exotérique de ce même chiisme. Le mollah recueille l'aspiration de l'humanité pour la restituer dans une forme à la fois politique et religieuse. Pourtant cette aspiration pourrait demeurer pure.

⁹³. III, 750, je souligne.

⁹⁴. III, 791.

⁹⁵. III, 793.

« La spiritualité à laquelle se réfèrent ceux qui allaient mourir est sans commune mesure avec le gouvernement sanglant d'un clergé intégriste⁹⁶ » .

Car ces forces de transformation, ces désirs d'illimité, cette exigence de reconnaissance, ces débordements thymiques, — inaugurent un nouveau régime de vérité dans lequel on doit reconsidérer la politique non plus seulement en fonction de raisons et de droits, de besoins et de richesses, de faits⁹⁷ et de chiffres. Foucault préconise une expérience ésotérique du politique caractérisée par une expérience du vécu des peuples opprimés, par l'antériorité des forces de transformation, quand ces forces se manifestent et s'accompagnent en nous par l'émergence d'une nouvelle subjectivité. La participation en une volonté imaginaire a constitué l'occasion d'une expérience dans laquelle chacun trouve une nouvelle subjectivité, dans laquelle chacun s'est découvert une soif de changement et fonde le changement :

« il nous faut changer nous-mêmes. Il faut que notre manière d'être, notre rapport aux autres, aux choses, à l'éternité, à Dieu, etc. soient complètement changés, et il n'y aura de révolution réelle qu'à la condition de ce changement radical de notre expérience⁹⁸ »

A l'occasion du soulèvement, la subjectivité « s'introduit dans l'histoire et lui donne son souffle⁹⁹ » La participation dans une volonté imaginaire est aussi l'occasion d'une expérience spirituelle de soi-même. Chacun est touché par une réalité spirituelle d'une âme qu'il découvre comme désir de changement qui habite la profondeur de l'être. Mais, par un paradoxe inouï, il semble qu'on ne saurait se laisser toucher par notre âme qu'à se laisser entraîner dans la foule révoltée et endeuillée. Voilà comment le théâtre politico-spirituel iranien, malgré ses erreurs et ses excès, est apparu à Foucault comme la métaphore d'un « autre sens qui parle¹⁰⁰ » et qui renouvelle l'existence.

Michaël La Chance

Pluralisme et monde arabe. Colloque international pluridisciplinaire. 66e Congrès de l'Acfas, 12 mai 1998.

⁹⁶. III, 793.

⁹⁷. III, 754. Du mensonge on peut tirer une vérité. : « alors que, ma foi, on dise quelque chose qui, au niveau des faits, n'est pas vrai, mais qui renvoie à un autre sens profond [...] ...»

⁹⁸. III, 749.

⁹⁹. III, 793.

¹⁰⁰. III, 754.

Annexe

Biblio-Chronologie

- 1976 Parution de *La Volonté de savoir* : Foucault est mécontent de la réception du livre.
- 4 février 1976 Foucault co-signé un texte dans *Le Monde* pour protester contre «le silence des autorités françaises face aux violations flagrantes des droits de l'homme en Iran »
- 1977 *Le Corriere della sera* propose à Foucault une chronique.
Foucault rencontre Ahmad Salamatian
- 8 janvier 1978 Manifestation de Qom et début de contestations dans les villes iraniennes.
- janvier 1978 Le Président Carter salue le chah comme défenseur des droits de l'homme.
- 19 août 1978 Incendie du cinéma Rex à l'occasion d'un film sur la contestation paysanne. Série de contestations dans différentes villes.
- 27 août 1978 Nomination de Charif Hamami, premier ministre de concession à la tête d'un gouvernement semi-libéral
- 4-7 septembre 1978 Manifestations de Téhéran, avec la fin du Ramadan
- 8 septembre 1978 Massacre de la place Djaleh (2000 à 4000 morts). Loi martiale.
- Fin septembre-5 novembre 1978 Libération de 1200 prisonniers politiques, grèves, occupation de l'université de Téhéran, émeutes et fusillades.
- 16-24 septembre : premier voyage de Foucault en Iran**
Début des 9 reportages de Foucault en italien dans *Corriere della sera*, dans l'acception de « « reportage » d'idées », où

l'intellectuel travaille avec le journaliste. « L'analyse de ce qu'on pense sera liée à celle de ce qui advient¹⁰¹ »

1- « L'armée, quand le terre tremble », *Corriere della sera* , **28 septembre 1978**; III, 662-669.

2- « Le chah a cent ans de retard » (ou « Le poids mort de la modernisation »), *Corriere della sera* , **1er octobre 1978**; III, 679-683.

Fin octobre, le texte sera placardé en farsi sur les murs de l'université de Téhéran.

7 octobre 1978 L'ayatollah Khomeyni s'installe en France, à Neauphle-le-Château. C'est là que Foucault ira lui rendre visite, avec Claire Brière, et Pierre Blanchet, ou encore avec Ahmad Salamatian et Me Thierry Mignon.

3- « Téhéran : la foi contre le chah » (ou « Dans l'attente de l'Imam »), *Corriere della sera* , **8 octobre 1978**; III, 683-688.

4- «A quoi rêvent les Iraniens », *Le Nouvel Observateur*, **16-22 octobre 1978**, p. 48-49. III, 688-694. Foucault est présenté comme « envoyé spécial ». Cet article offre une version française de « Ritorno al profeta », *Corriere della sera*, 22 octobre 1978, avec de légers emprunts aux articles du 28 septembre et du 8 octobre.

6 novembre 1978 Lettre à Foucault d'une lectrice iranienne dans *Le Nouvel Observateur*, qui prévoit le fanatisme religieux. Foucault répondra, cf. III, 708.

5- « Une révolte à main nues », *Corriere della sera* , **5 novembre 1978**; III, 701-706.

4-5 novembre 1978 Les étudiants brisent et brûlent tout ce qui symbolise la dynastie Pahlavi et l'Occident.

6 novembre Le général Reza Azari est nommé Premier ministre. Gouvernement à moitié militaire.

¹⁰¹. III, 707.

6- « Défi à l'opposition », *Corriere della sera* , **7 novembre 1978**; III, 704-706.

Deuxième voyage de Foucault en Iran, 9-15 novembre 1978. Il se déplace avec le groupe des reporters

7- « La révolte iranienne se propage sur les rubans des cassettes », *Corriere della sera* , **19 novembre 1978**; III, 709- 713.

8- « Le chef mythique de la révolte de l'Iran », (ou « La folie de l'Iran »), *Corriere della sera* , **26 novembre 1978**; III, 713- 716.

2 décembre 1978 Début fête du Moharran, le grand deuil de l'imam Hussein.

10-11 décembre 1978

Manifestations gigantesques à Téhéran, les mots d'ordre lancés par les chefs religieux deviennent politiques. L'Achourah, 11 décembre, fête la commémoration du 10^e jour du mois de deuil de Moharram.

1979

16 janvier 1979 Le chah part en exil. Chapour Bakhtiar régent.

1er février 1979 Khomeyni et Bani Sadr entrent à Téhéran. Michel Foucault est à l'aéroport pour les regarder partir.

5 février 1979 Mehdi Bazargan chargé par Khomeyni de constituer un gouvernement. Bazargan doit agir comme médiateur entre le courant laïque des défenseurs des droits de l'homme et les religieux.

7 février 1979 Proclamation du gouvernement islamique

8 février 1979 L'armée de l'air se rallie

10-11-12 février 1979 Les 3 glorieuses de Téhéran: les groupes armés islamistes et marxistes prennent le contrôle de l'insurrection populaire.

9- « Une poudrière appelée islam », *Corriere della sera* , **13 février 1979**; III, 759-761.

17 février 1979 Début des exécutions d'opposants par les commandos de Khomeyni.

- 19 février 1979 Chapour Bakhtiar s'enfuit, Mehdi Bazargan s'installe à la présidence du Conseil, création du Parti de la République islamique.
- 8 mars 1979 Manifestation des femmes à Téhéran contre la dictature religieuse qui impose le tchador.
- Fin mars 1979 Mehdi Bazargan proteste à la télévision contre les exécutions par les groupes de Khomeyni.
« deux hommes en cagoule tabassent le philosophe à son domicile. Ils l'accusent d'être favorable « au voile des femmes en Iran » » cf. Ulmann, Bernard , « Iran. La vengeance du prophète » *L'Express*, no. 1449, 20 avril 1979. p. 78.
- 30-31 mars 1979 La République islamique adoptée par référendum.

« Lettre ouverte à Mehdi Bazargan », *Le Nouvel Observateur*, no. 753, du **14-22 avril 1979**, p. 46; III, 780-782.

Parution de Blanchet, Pierre, et Claire Brière, *Iran : la révolution au nom de Dieu*, Seuil, 1979. Avec un entretien avec Michel Foucault : « L'esprit d'un monde sans esprit »; III, 743-754.

« Inutile de se soulever ? », *Le Monde*, no. 10661, **11-12 mai 1979**, p. 1-2; III, 790-794.