

# **Hors-série Philosophie**

## **Foucault, un envoyé spécial en Iran**

### **par Martin Gros**

Iran, 1978. Au nom de l'islam, un Guide jette l'anathème sur un régime corrompu et inféodé à l'Occident. Prêts à mourir pour la cause, les croyants s'embrasent. Foucault part couvrir les événements, et salue dans la révolution de Khomeyni l'avènement inédit d'une «spiritualité politique». Retour sur une conjoncture historique qui associa pour la première fois les mots «islam» et «révolution».

«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» (DE, II, 251).

Nous ne sommes pas en 2001 ou en 2015, au lendemain d'attentats terroristes à New York ou à Paris, mais en novembre 1978, en plein cœur de la révolution iranienne qui est en train de balayer la monarchie autoritaire du shah pour laisser place à la République islamique de l'ayatollah Khomeyni.

C'est le point de départ d'une vague de fond qui a vu l'Islam politique, des moudjahidin d'Afghanistan à la Syrie de Daesh, chambouler l'ordre du monde. Mais, à l'époque, c'est encore un objet non identifié, et les catégories politiques dominantes, celles du marxisme et du libéralisme, ne permettent peut-être pas d'en prendre la mesure. C'est du moins la conviction de Michel Foucault. Et l'une des raisons pour lesquelles il a décidé de se rendre sur place pour comprendre ce qui est en train de s'y passer.

#### **Un reporter d'idées à Téhéran**

Alors que les émeutes se succèdent depuis janvier 1978, Foucault fait le voyage à deux reprises. Du 16 au 24 septembre et du 9 au 15 novembre 1978. Son séjour prend place dans le cadre d'un projet de «reportage d'idées» qu'il a conçu avec l'éditeur italien Angelo Rizzoli, actionnaire du journal *Corriere della sera*. «Le monde contemporain fourmille d'idées qui naissent, s'agitent, disparaissent ou réapparaissent, secouant les gens et les choses. [...] y a plus d'idées sur la terre que les intellectuels souvent ne l'imaginent. [...] Il faut assister à la naissance des idées et à l'explosion de leur force» (DE, II, 250), soutient-il alors.

Ce faisant, il infléchit la conception qu'il avait défendue jusque-là de l'intellectuel «spécifique» qui ne devait plus prendre position du point de

vue de la morale, à la manière de Sartre, ou comme «fonctionnaire de l'universel» à la manière de Husserl, mais sur la base de ses seules compétences. Au moment de la crise iranienne, ce n'est plus l'auteur de *Surveiller et punir* ou de *l'Histoire de la folie*, qui s'engage sur les prisons ou sur l'antipsychiatrie en fonction de l'expertise qu'il a acquise; c'est le philosophe-journaliste qui assume sa position de «néophyte» (DE, II, 253) et cherche à saisir le sens de l'événement «en train de se passer», quand «les dés sont encore en train de rouler» (ibid) en assumant le risque de l'imprévisible.

De fait, cette tentative fut des plus risquées. Et les dix articles que publie Foucault pour soutenir, dans la révolte du peuple iranien, l'apparition d'une nouvelle «spiritualité politique» lui valurent de très nombreuses critiques. De la part de lecteurs iraniens, mais aussi d'intellectuels antitotalitaires comme Claude Roy ou libéraux comme Pierre Manent. Qu'est-ce qui a attiré Foucault en Iran? A-t-il réussi à comprendre ce qui se jouait dans cette entrée en scène de l'Islam politique? Ou s'est-il fourvoyé en forgeant l'image trompeuse mais promise à un long avenir au sein d'une certaine gauche intellectuelle, d'une révolte antilibérale et anti-occidentale qui prenait la relève de la lutte anticoloniale? En affirmant que cette révolte était animée par l'ambition «d'ouvrir dans la politique une dimension spirituelle» a-t-il perçu quelque chose qui a échappé aux autres? Ou a-t-il plaqué ses propres obsessions sur un événement qui le dépassait?

Intrigué par cette révolution initiée par un peuple bigarré où les étudiants islamistes se mêlent à des activistes marxistes et à l'opposition libérale pour réclamer la fin d'un régime corrompu et despotique, Foucault arrive à Téhéran au lendemain du «Vendredi noir» qui a vu une manifestation, place Djaleh, être réprimée dans le sang par l'armée, faisant plusieurs centaines de morts. Le pouvoir du shah est en train de perdre pied, même si l'armée, «la cinquième armée du monde», n'a pas encore basculé. Dans ses reportages, Foucault décrit l'urbanisation qui a propulsé des paysans pauvres dans les grandes villes et la redistribution des terres qui a mis à mal les propriétés du clergé chiite; il raconte la formation soudaine, grâce à l'argent du pétrole, d'une élite occidentalisée, arrogante et corrompue; il fait parler ses interlocuteurs sur leurs aspirations mais aussi sur la culture chiite habitée par l'attente du retour de l'imam caché, le douzième imam, qui viendra compléter la prophétie et mettre fin à la corruption inhérente à tout pouvoir. L'idée défendue par certains observateurs que la révolte procéderait du rejet d'une modernisation trop brutale le révolte: «Ne nous parlez plus en Europe des heurs et malheurs d'un souverain trop moderne pour un trop vieux pays. Il porte le rêve vieillot d'ouvrir son pays par la laïcisation et l'industrialisation. L'archaïsme aujourd'hui, c'est son projet de modernisation, ses armes de despote, son système de corruption. L'archaïsme, c'est "le régime"» (DE, II, 243).

## Une religiosité existentielle

Alors que le deuil des morts et les manifestations s'enchaînent et se soutiennent, il considère que la religion, loin d'être une valeur refuge, est ce qui permet de transfigurer la lutte en un combat collectif et spirituel. Une notion dont nous aurions perdu jusqu'à l'idée depuis que nous avons décidé, nous autres Européens, de défaire la politique de toute attache au religieux. Mais il investit cette religiosité d'un sens existentiel. Comme il le dira en 1979 à des journalistes de Libération: «En se soulevant, les Iraniens se disaient: il nous faut changer de régime et nous débarrasser de cet homme, il nous faut changer ce personnel corrompu, il nous faut changer tout dans le pays... Mais surtout, il nous faut nous changer nous-mêmes. Il faut que notre manière d'être, notre rapport aux autres, aux choses, à l'éternité, à Dieu soient complètement changés, et il n'y aura de révolution réelle qu'à la condition de ce changement radical dans notre expérience... la religion était comme la promesse et la garantie de trouver de quoi changer radicalement leur subjectivité» (DE, II, 259). Alors que la situation est encore ouverte, Foucault perçoit bien la position exceptionnelle de Khomeyni depuis son exil, en Irak puis dans la banlieue parisienne où il est arrivé en octobre. «La situation semble être suspendue à une grande joute entre deux personnages aux blasons traditionnels: le roi et le saint, le souverain en armes et l'exilé démuni; le despote avec en face de lui l'homme qui se dresse les mains nues, acclamé par un peuple.» En février 1979, le rapport de forces se durcit et le shah, lâché par les Américains, part après avoir confié le pouvoir à un gouvernement provisoire. La victoire de Khomeyni est actée. Deux mois plus tard, la République islamique est proclamée. Foucault comprend bien que Khomeyni a réussi à faire résonner l'attente, propre à la culture chiïte, d'un pouvoir spirituel dont on attend le retour. Sur place, il a rencontré les dignitaires de l'islam chiïte comme, à Qom, Chariat Madari, qui le convainc que le chiïsme ne peut pas revendiquer l'exclusivité du pouvoir temporel. Mais, fasciné par le personnage quasi mythique que Khomeyni réussit à incarner et par l'adoration «amoureuse» qu'il suscite, il apparaît lui-même dupe de la stratégie politique que recouvre ce positionnement. Tandis que les mollahs et leurs partisans n'ont de cesse de proclamer leur volonté d'instaurer un «gouvernement islamique» fondé sur la charia, Foucault va jusqu'à dire que, du fait de leur appartenance à la tradition chiïte, ils ne peuvent pas vouloir le pouvoir. «Un fait doit être clair: par "gouvernement islamique", personne, en Iran, n'entend un régime politique dans lequel le clergé jouerait un rôle de direction ou d'encadrement.» Au-delà de l'erreur de jugement, Foucault ne mesure pas que la volonté «de donner aux structures traditionnelles de la société islamique un rôle permanent dans la vie politique» recouvre un projet de mainmise totale de la religion sur l'ensemble de la société. Pire encore: il investit ce projet théologico-politique d'un sens existentiel: celui de faire

exister un pouvoir qui ne tiendrait «que dans le jeu de la parole et de l'écoute» et celui de «faire en sorte que la vie politique ne soit pas, comme toujours, l'obstacle de la spiritualité, mais son réceptacle, son occasion et son ferment». Au lendemain du référendum qui conduit, au prix de l'écrasement de toute forme d'opposition, à l'instauration d'une République islamique, Foucault consacre l'événement : «c'est bien comme mouvement islamique qu'il [ce mouvement] peut incendier toute la région, renverser les régimes les plus instables et inquiéter les plus solides L'Islam – qui n'est pas seulement une religion, mais un mode de vie, une appartenance à une histoire et une civilisation – risque de constituer une gigantesque poudrière à l'échelle de centaines de millions d'hommes. Depuis hier, tout État musulman peut être révolutionné de l'intérieur, à partir de ses traditions séculières» (DE, II, 261).

### **Réactiver l'idéal utopique**

Tandis que l'opposition est pourchassée et que le nouveau régime révèle son vrai visage, Foucault écrit enfin une «Lettre ouverte à Mehdi Bazargan», ancien médiateur entre les libéraux et les religieux, chargé par Khomeyni de constituer un gouvernement. Il en appelle à la fin des procès politiques au nom de la «dimension spirituelle» de la révolution et du fait que l'islam «était capable d'affronter, sur ce point des droits, le redoutable pari que le socialisme n'avait pas mieux tenu que le capitalisme». Mais jamais il ne reviendra sur son appréciation générale du mouvement. Certains, en France, lui demandent de reconnaître ses erreurs, il se fend d'un article alambiqué dans *Le Monde* — «Inutile de se soulever ? » — où il refuse de condamner la révolution au nom de ses suites. Enfin, quand les droits de l'homme seront systématiquement bafoués, que le régime prendra un tour résolument terroriste avec la prise d'otages de l'ambassade américaine, Foucault se tait. Le nouveau visage de l'Iran ne l'intéresse plus. Trois mois plus tard, en août 1979, dans un entretien plus confidentiel, il revient une dernière fois sur le sens de son engagement, reconnaissant à demi-mot qu'il est allé chercher là-bas quelque chose qui n'y avait pas sa place. À l'été 1978, raconte-t-il, il avait lu *Le Principe Espérance* d'Ernst Bloch, paru en 1959 en RDA en vue de réactiver l'idéal utopique contre la pétrification dogmatique du marxisme. Bloch définit l'utopie comme l'ouverture, au sein même de ce monde-ci, d'un monde meilleur, et il en voit les premiers signes, en Europe, à la fin du Moyen Âge, au sein de mouvances religieuses alternatives. «J'ai vraiment été voir ça [la révolution iranienne] comme une épreuve de ce que j'étais en train de lire dans Ernst Bloch. »

Étrange cheminement des idées. Foucault était parti en Iran pour saisir «au vol» le sens d'un événement qui bouleversait nos catégories politiques. Armé de ses lectures sur les origines de l'utopie dans l'Europe médiévale, mais aussi de ses recherches sur les dispositifs — religieux,

éthiques, philosophiques — par lesquels un sujet se lie existentiellement à une vérité, Foucault parvient à saisir dans la révolution iranienne une révolution religieuse. Ce qu'elle fut indéniablement. Mais en ramenant la religion à ce qu'il appelait un «régime de vérité» et en refusant d'examiner le contenu de cette vérité, il se rend inapte à comprendre que la référence à une vérité dernière, comme la charia, peut aboutir à l'instauration d'un despotisme plus radical, un despotisme théologico-politique. Face à ce despotisme, Foucault était désarmé : il méprisait les droits de l'homme («il n'y a pas de droits universels, affirme-t-il alors, seulement le fait universel du droit») et il refusait d'envisager que la dissociation de la religion et de la politique — soit l'invention de la démocratie moderne — puisse être la condition de la vérité en politique. En ce sens, l'Iran n'aura pas seulement été pour l'auteur du *Courage de la vérité* une «épreuve» politique. Ce fut un test philosophique, d'autant plus décisif qu'il avait fait de la déconstruction du pouvoir, de tous les pouvoirs, le cœur de sa pensée.