

Foucault, une politique de la vérité

MICHEL FOUCAULT ET LE SOULÈVEMENT IRANIEN DE 1978 Retour sur la notion de « spiritualité politique »

Julien Cavagnis

La série d'articles écrits par Michel Foucault sur le soulèvement iranien de 1978 a été l'objet de vives polémiques. L'analyse sérieuse et attentive d'un tel corpus montre pourtant l'intérêt qui est le sien tant sur le plan historique que conceptuel. C'est sur la notion de « spiritualité politique », certainement la plus importante des articles, que nous nous arrêterons tout particulièrement ici. Nous tenterons d'abord de comprendre pourquoi, comment et contre quoi une telle notion a émergé dans l'entreprise de description de l'événement. Nous verrons ensuite les pistes et hypothèses qu'elle ouvre aujourd'hui, tant pour la recherche proprement foucauldienne que pour les recherches d'ordre théologico-politique.

Une série d'articles de journal n'est pas un corpus habituel pour la réflexion philosophique. Que le reporter en question soit Michel Foucault et que son terrain soit le soulèvement iranien de 1978 ajoutent à la difficulté. Ce corpus se compose de deux ensembles de textes. Le premier est une série de neuf articles de reportage¹, fruit de deux séjours en Iran, du 16 au 24 septembre puis du 9 au 15 décembre 1978 et publiés dans le quotidien italien *Corriere della Sera* dans le cadre des « reportages

■ 1. Cf. « L'armée, quand la terre tremble » (28 septembre 1978), « Le chah a cent ans de retard » (1^{er} octobre 1978), « Téhéran : la foi contre le chah » (8 octobre 1978), « Retour au Prophète » (22 octobre 1978), publié en français sous le titre « À quoi rêvent les Iraniens ? » (*Le Nouvel Observateur*, 16-22 octobre 1978), « Une révolte à mains nues » (5 novembre 1978), « Défi à l'opposition » (7 novembre 1978), « La révolte iranienne se propage sur les rubans des cassettes » (19 novembre 1978), « Le chef mythique de la révolte en Iran » (26 novembre 1978) et « Une poudrière appelée islam » (13 février 1979), disponibles dans Michel Foucault, *Dits et Écrits, II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001.

d'idées » que celui-ci souhaitait alors développer en partenariat avec différents philosophes français. Nous y découvrons un Foucault « journaliste » couvrant le soulèvement populaire iranien contre le régime de Mohammad Reza Chah, débuté en janvier 1978 et prenant alors une ampleur toute particulière². Le second ensemble se compose d'une autre série d'articles ou d'entretiens dans lesquels Foucault revient de manière plus réflexive sur son expérience iranienne et entreprend de répondre aux diverses critiques formulées à l'encontre des deux seuls textes alors disponibles en français, « À quoi rêvent les Iraniens ? » et « L'esprit d'un monde sans esprit³ ». Après un dernier article publié en mai 1979, un silence total fut adopté par Foucault à l'égard de l'Iran où l'institutionnalisation de la République islamique succédait à l'insurrection protestataire. Il est donc indéniable que nous n'avons pas affaire, ici, à un ensemble systématisé de textes. Il ne s'agit à l'évidence pas d'un traité ordonné et répondant aux exigences de cohérence et d'argumentation auxquelles est d'ordinaire habitué le commentateur.

À l'étrange nature des textes s'ajoute le contexte polémique ayant déterminé leur réception. Dès l'époque de leur publication, entre novembre 1978 et février 1979, une série de prises de parole ouvertement polémiques prit le pas sur les quelques réactions faites à un niveau plus conceptuel dont les articles de Maxime Rodinson sont des exemples⁴. Cette vague polémique s'étendit jusqu'à nos jours et satura presque totalement le champ des études critiques dudit corpus. Le seul livre lui étant pour l'heure consacré en témoigne. Dans *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism*⁵, Janet Afary et Kevin B. Anderson investissent en effet l'ensemble des attaques jusqu'alors formulées – faute intellectuelle grave, imprécisions historiques, enthousiasme révolutionnaire illégitime, aveuglement quant à la vraie nature des événements, soutien au « fascisme

■ 2. Apportons dès ici une précision d'importance : Foucault n'a jamais écrit sur la *révolution islamique d'Iran* mais seulement sur le *soulèvement de 1978* aboutissant au départ du chah en janvier 1979, à la fin du régime impérial et au retour d'exil de l'ayatollah Khomeyni en février. La révolution, quant à elle, s'étend bien au-delà et comprend au minimum le long et difficile processus de construction, tant politique que constitutionnel, de la République islamique d'Iran durant toute l'année 1979, la prise de l'ambassade américaine en novembre de cette année et le déclenchement de la guerre Iran-Irak en novembre 1980. Pour une étude de ce processus, cf. Farhad Khosrokhavar et Olivier Roy, *Iran : comment sortir d'une révolution religieuse*, Paris, Seuil, 1999. Nous ne traiterons donc dans ces pages que du soulèvement de 1978.

■ 3. Cf. « L'esprit d'un monde sans esprit », entretien avec Pierre Blanchet et Claire Brière, reporters de *Libération* en Iran, publié en conclusion de leur livre *Iran : la révolution au nom de Dieu*, Paris, Seuil, 1979, « Les reportages d'idées » (12 novembre), « Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne ? » (*Le Nouvel Observateur*, 13-19 novembre), « Michel Foucault et l'Iran » (*Le Matin*, 26 mars 1979), « Lettre ouverte à Mehdi Bazargan » (*Le Nouvel Observateur*, 14-20 avril 1979), « Inutile de se soulever ? » (*Le Monde*, 11-12 mai 1979) également repris dans Michel Foucault, *Dits et Écrits, II, op. cit.*

■ 4. En ce qui concerne Rodinson, cf. « La résurgence de l'islam ? » (*Le Monde*, 6-8 décembre 1978) puis « Khomeyni et la "primauté du spirituel" » (*Le Nouvel Observateur*, 19 février 1979), rapportés dans Maxime Rodinson, *L'Islam. Politique et croyance*, Paris, Fayard, 2001. Concernant les polémistes, la liste serait trop longue à dresser. L'article de Claudie et Jacques Broyelle, « À quoi rêvent les philosophes ? » (*Le Matin*, 26 mars 1979), ouvrit certainement la voie. Plus proche de nous, citons simplement l'article d'Alain Minc, « Le terrorisme de l'esprit » (*Le Monde*, 7 novembre 2001), dans lequel Foucault est qualifié d'« avocat du khomeynisme iranien en 1979 et donc solidaire en théorie de ses exactions » ou encore celui de Franz-Olivier Giesbert, « Cendrillon au pays des mille et un jours » (*Le Point*, 5 décembre 2003), qui ne ressent même plus la nécessité de préciser ses propos : « Je n'aurais pas la cruauté de rappeler les bêtises 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. »

■ 5. Janet Afary et Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005.

archaïque » de l'ayatollah Khomeyni –, mais invitent surtout à bien voir, derrière ces erreurs d'apprenti reporter, les égarements du philosophe. La « séduction de l'islamisme » dont parlent les commentateurs s'expliquerait ainsi par la philosophie qualifiée d'« antirationnelle » et d'« antimoderne » de Foucault. L'esprit du philosophe aurait au fond façonné les yeux du journaliste. « Ce qu'a vu Foucault dans les rues de Téhéran, concluent-ils en effet, pourrait donc avoir été la réalisation de quelques-uns de ses fantasmes et désirs⁶. » C'est peut-être pour prendre le contre-pied de telles attaques que les recherches foucaaldiennes, quant à elles, adoptèrent le silence du philosophe. Textes périphériques dans l'œuvre de Foucault ? Simple erreur de militant sans lien avec le philosophe ? Problème à laisser aux spécialistes de l'islam ou de l'Iran ? Un constat est en tout cas manifeste, celui d'un manque d'études sérieuses et universitaires de ces articles.

Un tel manque n'a pas lieu d'être. Afary et Anderson ont raison de le souligner : il serait bien difficile de soutenir que ces articles n'ont rien à voir avec le « philosophe » Michel Foucault. La « prise au sérieux » de ces textes n'est d'ailleurs possible qu'à partir d'un tel constat. C'est dans une telle voie, ne choisissant donc pas de couper ce corpus du reste des réflexions

foucaaldiennes mais au contraire d'en montrer les connexions, que nous voudrions ici nous avancer. Mener une telle entreprise n'est pas une chose simple et les textes dont il est question sont bien trop riches, quoi qu'on en dise, pour y parvenir en quelques pages. Nous choisirons donc de nous focaliser, ici, sur l'un des thèmes centraux des articles, thème dont Afary et Anderson ont à juste titre perçu la centralité : « L'intérêt de Foucault pour la Révolution iranienne a clairement été en lien avec sa fascination générale pour le concept de "spiritualité politique"⁷. » Cette notion de « spiritualité politique » est en effet, selon nous également, un des points conceptuels centraux des articles de 1978, et c'est à partir d'elle que nous

allons donc les penser dans ces pages. Nous ne pouvons, cependant, valider le retournement bien étrange qu'opèrent les auteurs américains. En effet, aucune occurrence de cette notion ne se trouve sous la plume de Foucault avant 1978⁸. Impossible, donc, de lire notre corpus sous le schème d'une « philosophie appliquée ». Les hésitations, les déplacements, les contradictions aussi, sont bien trop nombreux pour cela. Au lieu de tenter de les

■ 6. *Ibid.*, p. 39.

■ 7. *Ibid.*, p. 30.

■ 8. Le seul texte qu'il est possible de citer et sur lequel s'appuient Afary et Anderson est issu de l'entretien paru sous le titre « Table ronde du 28 mai 1978 » (*Dits et Écrits, op. cit.*). Nous reviendrons sur celui-ci, mais il faut dès à présent préciser que cet entretien a probablement été corrigé et réécrit après le soulèvement iranien. Sa version définitive sera d'ailleurs publiée en 1980. Il nous semble en outre que Foucault profita de cette correction pour régler indirectement quelques comptes, comme il le fit probablement ailleurs, autour de la question iranienne, et tout particulièrement lorsque, dans un paragraphe très dense – trop dense pour n'avoir pas été un ajout –, il propose une sorte de définition froide de la « spiritualité politique ». Un tel texte, et surtout l'arrivée subite de cette notion à la fin dudit paragraphe, serait incompréhensible sauf à le replacer dans la *continuité* des articles sur l'Iran.

Cette notion de « spiritualité politique » est en effet, selon nous également, un des points conceptuels centraux des articles de 1978

effacer pour dessiner ce qui aurait été la position tranchée du journaliste-philosophe, il nous faut les accepter comme une composante essentielle de ce corpus, signe de son caractère profond, celui d'un point de tension naissant de la rencontre entre une pensée, celle de Foucault, et un événement, le soulèvement iranien de 1978. La « spiritualité politique », loin d'être la condition conceptuelle a priori d'une telle rencontre, en fut au contraire, selon nous, un des *résultats théoriques* principaux. Ainsi, comment et pourquoi cette notion émergea-t-elle comme un paradigme nécessaire dans la pensée de l'événement de 1978 ? Quel sens a-t-elle mais aussi quelle question pose-t-elle à la recherche philosophique en matière de politique et de religion ? Ce sont les questions qu'appelle la lecture non pas d'une philosophie appliquée, mais d'une philosophie *à l'épreuve* de l'événement, d'une philosophie *en expérience*.

Quelques articles ont déjà ouvert des pistes dans une telle perspective d'étude réfléchie des articles iraniens de Foucault. Nous les rencontrerons bien sûr au cours de notre étude. Un d'entre eux nous paraît particulièrement intéressant. Il s'agit du « Retour sur l'insurrection iranienne⁹ », dans lequel Christian Jambet définit l'exigence de précision à laquelle toute enquête sur notre corpus doit répondre, mais aussi le lieu dans lequel celle-ci peut se dérouler : celui du champ des recherches théologico-politiques, des lignes conceptuelles qui sont les leurs et des enjeux contemporains qu'elles portent. C'est dans un tel sillon que nous nous plaçons ici.

De la pensée du soulèvement à l'émergence de la « spiritualité politique »

L'autre [question] concerne ce petit coin de terre dont le sol et le sous-sol sont l'enjeu de stratégies mondiales. Quel sens, pour les hommes qui l'habitent, à rechercher au prix même de leur vie cette chose dont nous avons, nous autres, oublié la possibilité depuis la Renaissance et les grandes crises du christianisme : une *spiritualité politique*. J'entends déjà les Français qui rient, mais je sais qu'ils ont tort¹⁰.

Voilà le texte, le seul dans l'ensemble des articles, dans lequel apparaît la notion qui nous occupera ici. Deux constats doivent s'y rattacher pour commencer. Tout d'abord, nous le voyons, la « spiritualité politique » émerge avant tout sous la forme d'une question, question que Foucault juge d'ailleurs problématique en évoquant les rires qu'elle pourrait provoquer. Ajoutons ensuite qu'aucune autre occurrence de ces termes ne se trouve dans l'ensemble des articles et donc qu'aucun texte ne répond clairement à une telle question. Avant de pouvoir discuter de sa portée philosophique ou théologico-politique, il nous faut donc tout d'abord tenter de préciser ce qu'une telle expression recouvre dans les articles eux-mêmes. Prendre le problème à l'envers, autrement dit repérer ce qu'elle ne signifie pas, ce à quoi elle s'oppose nous semble être la meilleure façon de mener

■ 9. Christian Jambet, « Retour sur l'insurrection iranienne », in coll., *Michel Foucault*, Paris, L'Herne, coll. « Cahiers », 2011.

■ 10. Michel Foucault, « À quoi rêvent les Iraniens ? », art. cit., p. 694.

une telle enquête. Bon nombre de notions et de paradigmes existent en effet, tant dans les sciences sociales qu'en philosophie, pour étudier les mouvements révolutionnaires et religieux. Ils ont d'ailleurs largement été investis, comme nous le verrons, par les travaux sociologiques ou historiques autour de la révolution islamique d'Iran. Le fondamentalisme, le messianisme, l'idéologie en sont des exemples. L'utilisation des termes de « spiritualité politique » marque alors, selon nous, un choix clair : celui de ne pas utiliser de tels paradigmes. Deux d'entre eux sont tout particulièrement rejetés : celui du fondamentalisme théologico-politique et celui de l'idéologie¹¹. C'est en précisant le jeu de prise de distance à l'égard de ceux-ci qu'il sera possible de cerner le sens de la « spiritualité politique ».

Critique du paradigme de fondamentalisme : la « spiritualité politique » comme religiosité non normative

S'il est difficile de mettre en question le fait que cet événement a été largement d'« expression religieuse », il est quasiment impossible de le qualifier d'« essentiellement religieux ». Il faut d'abord souligner qu'il n'a jamais eu pour but de bouleverser la religion en tant que telle, dans aucun de ses aspects dogmatique, rituel ou ecclésial. Il a eu pour fin déclarée, aussi bien de la part des militants que du « guide », la mise en place d'un régime politique particulier. Le but n'était pas de changer l'islam, mais de le restaurer dans ses « droits¹² ».

Ces mots de Ramine Kamrane résument bien la conception du mouvement iranien en termes de restauration religieuse ou de fondamentalisme. Les révoltés iraniens auraient ainsi, face au régime du chah, combattu pour un retour aux cadres théologico-politiques fondamentaux ou originels de l'islam et à une organisation politico-religieuse traditionnelle. Comme l'a vu Aysha Emad el-Din¹³, c'est un tel schéma qui entre tout d'abord en crise dans notre corpus.

Il faut préciser tout d'abord qu'une telle conception n'est pas étrangère aux premiers articles de Foucault : « Face au gouvernement et contre lui, l'islam : dix ans déjà¹⁴ », énonçait par exemple son premier article. Très vite, pourtant, un problème de définition autour du terme même d'« islam » va forcer Foucault à déplacer le cadre de son propos. Que signifie au juste « islam » en 1978 ? Quel est donc cet « islam » placé au cœur de la revendication de « gouvernement islamique » que portent alors les Iraniens ? Cette question peut paraître étrange. Les études comme celles de Kamrane consistent d'ailleurs à ne pas se la poser, préférant une sorte d'évidence : comme bon nombre de religions, l'islam serait un ensemble de codes, de règles, une vision du monde, une certaine institutionnalisation aussi, actant

- 11. Deux paradigmes définis et bien distingués par une des meilleures études sociologiques sur la révolution islamique d'Iran, même si elle ne perçoit pas la « troisième voie » que nous tentons ici d'éclaircir : Ali Nikpey, *Politique et religion en Iran contemporain. Naissance d'une institution*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- 12. Ramine Kamrane, *Le xx^e Siècle iranien, le jeu des quatre familles*, Paris, Kimé, 2007, p. 217-218.
- 13. Aysha Emad el-Din, « Foucault's Iran and Islamic Identity Politics beyond Civilizational Clashes, External and Internal », in *International Studies Perspectives*, n° 7, 2006.
- 14. Michel Foucault, « L'armée, quand la terre tremble », art. cit., p. 664.

la place et la légitimité de certains détenteurs de la « vérité » religieuse. L'islam, ce serait ainsi une loi (la *chari'a*) et un ensemble de religieux aptes à l'interpréter (les *foqahâ'*, pluriel de *faqih*, docteur en science du droit islamique). Une telle question structure pourtant une grande partie des articles de Foucault constatant progressivement les limites d'une telle évidence. Pour lui, en effet, l'islam de 1978 ne reposait pas sur une définition aussi figée.

Plus particulièrement, l'islam ne fut pas d'abord et avant tout perçu par les Iraniens en un sens légaliste ou juridique. « 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'encadrement¹⁵ », écrit-il avant de poursuivre : « Dans la recherche de cet idéal, la méfiance à l'égard du légalisme m'a paru essentielle, avec la foi en la créativité de l'islam¹⁶. » Une remarque s'impose ici : ce n'est pas au pouvoir étatique, au pouvoir du chah, que renvoie Foucault lorsqu'il parle de « légalisme », mais bien plutôt à la forme littéraliste ou juridique propre à certaines traditions de l'islam, et notamment à la tradition du *fiqh*, la science du droit islamique. L'influence d'Henry Corbin, que lut Foucault avant son séjour en Iran, a probablement sa place ici. Cependant, elle ne consiste pas tant, selon nous, en une sublimation d'un Orient imaginaire, comme le pensent Afary et Anderson, qu'en une capacité à distinguer, à l'intérieur même de l'islam, des tendances, des postures, des réalités religieuses bien différentes et parfois en désaccord profond quant au rapport à entretenir avec la loi. Sans prétendre résumer l'œuvre de Corbin, il est évident qu'un de ses apports principaux fut en effet de mettre au jour les traditions ésotériques ou *spirituelles* de l'islam, celles des mystiques, philosophes, gnostiques ou poètes ayant proposé ou vécu une conception de la révélation coranique bien différente de celle portée par les traditions théologiques ou juridiques de la loi et de son application politique et sociale¹⁷. Soyons bien précis : il ne s'agit pas de dire que la perception foucauldienne de l'événement de 1978 fut « déterminée », voire « surdéterminée » par l'œuvre de Corbin, comme le pensent les commentateurs américains, mais plutôt que les distinctions historiques et conceptuelles que l'islamologue proposa permirent à Foucault de poser des mots et des notions sur la réalité qu'il cherchait à comprendre. En ce sens, l'influence corbinienne n'est ni plus ni moins « légitime », en elle-même, que les influences sociologiques ou politologiques qui peuvent lui être rivales. Il s'agit, dans un cas comme dans l'autre, de cadres conceptuels à la disposition du chercheur comme du journaliste ; ceux de Corbin parurent simplement plus adéquats à Foucault que les seconds.

De telles précisions montrent évidemment les malentendus sur lesquels se sont appuyées les critiques dénonçant le « khomeynisme » du philosophe-journaliste. La « lettre ouverte à Mehdi Bazargan », dans laquelle Foucault

■ 15. *Id.*, « À quoi rêvent les Iraniens ? », art. cit., p. 691.

■ 16. *Ibid.*, p. 692.

■ 17. Cf. Henry Corbin, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, 4 tomes, Paris, Gallimard, 1971-1972.

rappelle les « promesses » du soulèvement de 1978 au Premier ministre de la nouvelle République islamique en avril 1979, est assez claire à ce sujet :

Une dimension spirituelle, disiez-vous, traversait la révolte d'un peuple où chacun, en faveur d'un monde tout autre, risquait tout (et, pour beaucoup, ce « tout » n'était ni plus ni moins qu'eux-mêmes) : ce n'était pas le désir d'être régi par un « gouvernement de mollahs » – vous avez bien employé, je crois, cette expression. Ce que j'ai vu, de Téhéran à Abadan, ne démentait pas vos propos, loin de là¹⁸.

Bien des citations allant dans le même sens pourraient être rapportées. « La spiritualité à laquelle se réfèrent ceux qui allaient mourir, précise par exemple Foucault dans son dernier article sur l'Iran, est sans commune mesure avec le gouvernement sanglant d'un clergé intégriste¹⁹. » Ces précisions nous permettent surtout d'apporter un premier élément de réponse à notre question : c'est précisément en opposition au « gouvernement des mollahs » que se définit la « spiritualité politique » dont le premier terme prend alors un sens plus précis : par « spiritualité », c'est une forme bien spécifique du religieux qui est désignée, une forme autre que celle de la religion objective, institutionnelle, cléricale et légaliste ; c'est même une tendance antilégaliste que semble désigner un tel terme sous la plume de Foucault, averti en cela par l'historien de l'« islam spirituel » que fut Corbin²⁰.

L'idée de « grève du politique », que Foucault formule suite au constat d'absence de centralité d'un programme ou d'un objectif de gouvernement clair dans le soulèvement, est à mettre en lien, nous semble-t-il, avec une

telle idée. L'article « À quoi rêvent les Iraniens ? » nous y invite. Foucault y entreprend de rendre compte du sens que les manifestants de 1978 donnent à leur slogan, « gouvernement islamique ». Pour synthétiser l'ensemble des réponses reçues, il procède en deux temps. Tout d'abord, dit-il, si nous devons rendre compte de son contenu en termes de programme, c'est d'un ensemble bien peu original qu'il faudrait parler. « On dit souvent que les définitions du gouvernement islamique sont imprécises, écrit-il avec ironie. Elles m'ont paru au contraire d'une limpidité très familière, mais, je dois le dire, peu rassurante. Ce sont les formules de

base de la démocratie, bourgeoise ou révolutionnaire²¹. » Ce n'est donc pas ici que se trouve la spécificité du mouvement, ce qui explique l'ajout immédiat dans le texte : « Quand les Iraniens parlent du gouvernement islamique [...] ils ont autre chose en tête que ces formules de partout et de nulle part.

■ 18. Michel Foucault, « Lettre ouverte à Mehdi Bazargan », art. cit., p. 781.

■ 19. *Id.*, « Inutile de se soulever ? », art. cit., p. 793.

■ 20. Nous empruntons cette formule à Daryush Shayegan, *Henry Corbin, penseur de l'islam spirituel*, Paris, Albin Michel, 2011.

■ 21. Michel Foucault, « À quoi rêvent les Iraniens ? », art. cit., p. 692.

C'est précisément en opposition au « gouvernement des mollahs » que se définit la « spiritualité politique »

Et autre chose dans le cœur²². » Cette insistance sur le cœur, opposé ici à la dimension collective d'un projet politique, n'est pas anodine. Foucault le précise plus loin :

Je me sens embarrassé pour parler du gouvernement islamique comme « idée » ou même comme « idéal ». Mais comme « volonté politique », il m'a impressionné. Il m'a impressionné dans son effort pour politiser, en réponse à des problèmes actuels, des structures indissociablement sociales et religieuses ; il m'a impressionné dans sa tentative aussi pour ouvrir dans le politique une dimension spirituelle²³.

Cette phrase mérite d'être bien comprise puisqu'elle oppose deux dynamiques. Si la première, l'« effort pour politiser » les structures traditionnelles, est proche de ce que l'on retrouvera sous l'appellation de l'idéologie, c'est sur la seconde, l'effort pour « ouvrir dans le politique une dimension spirituelle », que s'arrête Foucault. Ce n'est donc pas un programme, pas plus qu'une utopie, ni le projet d'un État religieux ou d'une Cité idéale qui retient son attention, mais bien plutôt un élan rejetant non seulement le cadre politique du chah, mais aussi tout cadre politique en général, qu'il soit étatique ou religieux-clérical. « Tous les piquants dehors, écrit alors Foucault, le peuple iranien fait le hérisson : sa volonté politique, c'est de ne pas donner prise à la politique. » C'est dans ce sens que le manque de projet politique clair et de projection dans l'avenir chez les insurgés, loin d'être un manque, est perçu par Foucault comme le cœur même du soulèvement, signifiant ainsi un rejet de l'ensemble du modèle légaliste du politique et de l'« eschatologie » qui lui est propre. « L'Iran est actuellement en état de grève politique généralisée, conclut Foucault. Je veux dire en état de grève *par rapport* au politique²⁴. »

La place de l'image de l'ayatollah Khomeyni dans le mouvement semble entrer en contradiction avec une telle analyse. C'est pourtant par ce rejet en bloc du politique que Foucault comprend sa centralité. Un texte rendu fameux par sa prévision ratée vise à le mettre au jour :

Ce lien [à Khomeyni] tient sans doute à trois choses : Khomeyni *n'est pas là* : depuis quinze ans, il vit dans un exil dont lui-même ne veut revenir qu'une fois le chah parti ; 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 de Khomeyni. Khomeyni est le point de fixation d'une volonté collective²⁵.

Le pronostic s'est évidemment révélé faux et a servi à bien des moqueries. En est-il tout autant de l'analyse du *présent* de 1978 ? Que peut-on dire du Khomeyni de 1978 ? Comme le rappelle l'historienne américaine Nikki R. Keddie, il faut tout d'abord noter qu'il était un personnage alors bien peu connu. Son nom était souvent associé, par les manifestants

■ 22. *Id.*

■ 23. *Ibid.*, p. 694.

■ 24. *Ibid.*, « Une révolte à mains nues », art. cit., p. 702.

■ 25. *Ibid.*, « Le chef mythique de la révolte en Iran », art. cit., p. 715-716.

de 1978, au penseur Ali Shariati, mort quelques mois avant le début du soulèvement et qu'ils connaissaient mieux²⁶. Élément plus important encore, et toujours selon l'historienne, ses doctrines théocratiques, notamment celle du *wilâyat al-faqîh* (gouvernement des docteurs en droit islamique), étaient elles aussi peu connues en 1978. Khomeyni semblait lui-même les avoir abandonnées au cours des années 1970 au point d'interdire toute nouvelle publication de son ouvrage, *Le Gouvernement islamique*, où elles étaient développées. Les précisions qu'apporte Keddie sont d'ailleurs importantes :

Sincèrement ou non, Khomeyni déclara dans plusieurs interventions publiques et enregistrées que ni lui ni les oulémas ne détiendraient un pouvoir direct dans un nouveau gouvernement, et il ne se référa jamais, avant ou tout de suite après son arrivée au pouvoir, au *wilâyat al-faqîh*. Selon Abolhassan Bani Sadr et d'autres, il indiqua, y compris de manière confidentielle, qu'il avait renoncé aux idées de son gouvernement islamique, impression qu'il donna également dans la période initiale de son règne, tant dans les mots que dans les actes²⁷.

Une telle description entre en accord avec ce que rapportent les sociologues Paul Vieille et Farhad Khosrokhavar²⁸ des entretiens menés auprès des révoltés. Ce dernier précise par exemple que « la révolution n'est pas, dès le commencement, une révolution fondamentaliste ou islamiste. Elle n'est pas dirigée par le clergé. Khomeyni, pour les jeunes acteurs du mouvement, n'est alors ni uniquement, ni primordialement un clerc²⁹ ». C'est en tant que principe de détachement général à l'égard des valeurs traditionnelles, du modèle global mêlant régime impérial corrompu, clergé chi'ite et religion traditionnelle des parents, que l'anthropologue comprend également la place de Khomeyni dans la dynamique révolutionnaire.

C'est cette forme bien particulière d'islam, rejetant tout à la fois les cadres politiques du régime impérial et les cadres cléricaux de la religion chi'ite traditionnelle, forme nouvelle dont la pensée de Shariati fut certainement une des plus grandes représentantes³⁰, forme dont le vieil homme presque inconnu, ni vraiment politique ni vraiment clerc, que fut Khomeyni en 1978 devint le symbole ou la sublimation, forme bien différente – et à bien des égards s'y opposant – des cadres théologico-politiques traditionnels, que désigna tout d'abord Foucault en parlant de « spiritualité politique ».

■ 26. Nikki R. Keddie, *Modern Iran. Roots and Results of Revolution*, New Haven, Yale University Press, 2003, p. 226.

■ 27. *Ibid.*, p. 240. Nous traduisons.

■ 28. Cf. Paul Vieille et Farhad Khosrokhavar, *Discours populaire de la révolution iranienne*, Paris, Contemporanéité, 1990.

■ 29. Farhad Khosrokhavar, *L'Utopie sacrifiée. Sociologie de la révolution iranienne*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993, p. 54.

■ 30. Le soulèvement de 1978 n'est pas réductible à un penseur, mais l'étude de la pensée d'Ali Shariati (1933-1977) révèle l'antilégalisme, l'anticléricisme et le rejet de la survalorisation de la tradition dans le « renouveau » de la pensée chi'ite de l'Iran des années 1960 et 1970. Cf. Ali Rahnema, *An Islamic Utopia. A Political Biography of Ali Shari'ati*, Londres, I.B. Tauris, 1998, rééd. 2000, et nos propres travaux : « Ali Shariati : aux fondements d'un islam révolutionnaire », *Diagonale*, n° 4-5, 2009 et « L'islam révolutionnaire : introduction à la pensée de Ali Shariati », *Travaux et jours*, n° 84, 2010.

Critique du paradigme de l'idéologie : la spiritualité politique comme transformation de soi

Le schème de l'idéologie, défendu en 1978 par Rodinson et plus précisément ensuite par Daryush Shayegan³¹, a quelque chose de plus que celui du retour à un modèle théologico-politique traditionnel de gouvernement : il pointe le processus *nouveau* d'idéologisation, c'est-à-dire de politisation, de rationalisation ou de sécularisation de la tradition religieuse à l'œuvre dans un tel mouvement. Il est certainement utile pour penser le processus d'institutionnalisation révolutionnaire débuté après le départ du chah en janvier 1979. C'est son application au soulèvement de 1978 que met en question la notion de « spiritualité politique ».

Pour le concevoir, il faudrait d'abord comprendre ce que signifie le concept d'« idéologie », ce qui est bien difficile. Pour Guy Rocher, par exemple, celle-ci serait un ensemble structuré ou systématisé d'idées, de croyances et de jugements apportant à un groupe social une vision commune du monde ou de l'engagement. Pour Jean Baechler, elle serait ce qui permet de prendre une décision dans un climat social d'indécision. Pour Fernand Dumont, toute collectivité repose nécessairement sur une idéologie, ainsi définie comme principe de convergence³². Pour le dire vite, l'idéologie serait alors un « kit » idéal de conceptions, et surtout de préceptes moraux et éthiques à disposition et que les individus n'auraient qu'à appliquer. Nous la définissons volontiers, quant à nous, et dans une perspective plus nominaliste, comme un schème méthodologique construit par les sciences sociales pour rendre compréhensible un ensemble de faits sociaux ou de comportements individuels multiples dont il faudrait pourtant rendre compte de la convergence. En effet, un tel schème repose au fond sur un principe simple : réduire un ensemble d'actions à une réalité commune, idéale et extérieure à ces conduites – à quoi l'on donne le nom d'« idéologie » – et dont celles-ci seraient alors la manifestation ou l'incarnation.

C'est sur ce point que Foucault invite à la prudence : l'islam de 1978 tel qu'il le rapporte ne fut pas un ensemble de codes, de visions du monde et de principes d'union préexistant à l'action des manifestants et s'imposant à eux de l'extérieur. Il perçut d'ailleurs que se trouvait ici un des plus profonds problèmes que son travail de reporter avait à traiter. Le style flou et ambigu du troisième article, « Téhéran : la foi contre le chah », en est la meilleure illustration. Prenant acte de la place centrale du religieux dans le mouvement, Foucault y interroge tout d'abord l'hypothèse de la « valeur refuge ». Alors que tout parti, toute organisation d'opposition ont été rendus impossibles par le régime Pahlavi, « quel refuge ont-ils, sinon autour de la mosquée et dans la communauté religieuse³³ ? » « Où chercher protection, continue-t-il, comment retrouver ce qu'on est, sinon dans cet

■ 31. Daryush Shayegan, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse ?*, Paris, Albin Michel, 1990.

■ 32. Cf. Guy Rocher, *Introduction à la sociologie générale*, t. I : *L'Action sociale*, Paris, Seuil, 1970 ; Fernand Dumont, *Les Idéologies*, Paris, PUF, 1975 ; Jean Baechler, *Qu'est-ce que l'idéologie*, Paris, Gallimard, 1976.

■ 33. Michel Foucault, « Téhéran : la foi contre le chah », art. cit., p. 684.

islam qui, depuis des siècles, règle avec tant de soin la vie quotidienne, les liens familiaux, les relations sociales ? Sa rigueur, son immobilisme n'ont-ils pas fait sa chance ? La "valeur refuge", me disait un sociologue. » Si une première lecture peut laisser penser qu'il s'agit ici de l'avis de Foucault, la suite du texte montre que ce n'est qu'une hypothèse, qu'il s'empresse de rendre audit sociologue : « Il me semble pourtant que cet Iranien, bon connaisseur de l'Iran, péchait (discrétion, peut-être, devant l'Européen que je suis) par excès d'occidentalité³⁴. »

Par son ton réflexif, l'entretien entre Foucault et les journalistes Claire Brière et Pierre Blanchet précise davantage la prise de distance dont il est question ici. L'évocation par Foucault des travaux de François Furet³⁵ dans l'échange mérite tout particulièrement l'attention. Voici ce que le philosophe retient de l'historien de la Révolution française :

Il fait une distinction entre l'ensemble des processus de transformation économique et sociale qui ont commencé bien avant la révolution de 1789 pour se terminer bien après et la spécificité de l'événement révolutionnaire. C'est-à-dire la spécificité de ce que les gens éprouvent au fond d'eux-mêmes, mais aussi de ce qu'ils vivent dans cette sorte de théâtre qu'ils fabriquent au jour le jour et qui constitue la révolution³⁶.

Il est vrai que Furet distingue les conditions de possibilité, l'ensemble des « causes » de la Révolution française, de sa forme effective, de la « cristallisation d'une nouvelle conscience collective » qu'elle exprime une fois en marche ; mais le fait que Foucault mette tout particulièrement l'accent sur le niveau individuel, sur « ce que les gens éprouvent au fond d'eux-mêmes » lui est propre et doit à ce titre retenir l'attention. Nous reviendrons en fin d'article sur ce point, mais la question qui se pose alors est celle du lien complexe entre les « acteurs » et le « théâtre » dans lequel ils jouent, autrement dit entre les sujets et la culture. Le théâtre préexiste-t-il aux acteurs ? La culture aux sujets ? Encore une fois, c'est une question avec laquelle Foucault ne semble pas très à l'aise. Il désigne toutefois clairement ce qu'il ne veut pas dire :

La religion [...] quel rôle a-t-elle donc ? Non pas celui d'une idéologie qui permettrait de masquer des contradictions, ou d'assurer une espèce d'union sacrée entre toute une série d'intérêts divergents. Elle a été véritablement le vocabulaire, le cérémonial, le drame intemporel à l'intérieur duquel on pouvait loger le drame historique d'un peuple qui met son existence en balance avec celle de son souverain³⁷.

Une telle image, si elle sert à prendre des distances vis-à-vis du schème de l'idéologie, comporte un risque : celui de faire de cette religion un théâtre intemporel et préexistant dans lequel viendraient se loger a posteriori les révoltés. C'est pourtant d'une « construction au jour le jour » que parle

■ 34. *Ibid.*, p. 685.

■ 35. Cf. François Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978.

■ 36. Michel Foucault, « L'esprit d'un monde sans esprit », art. cit., p. 745.

■ 37. *Ibid.*, p. 745-746.

Foucault précédemment, et c'est surtout l'acte *actif* de réinvestissement de cette tradition par et dans les subjectivités, le mouvement de permutation ou de transformation de la culture dans la révolte que Foucault retiendra dans une des remarques les plus importantes de notre corpus, dont il faut rapporter ici l'intégralité :

En se soulevant, les Iraniens disaient – et c'est peut-être l'âme du soulèvement : il nous faut changer, bien sûr, de régime et nous débarrasser de cet homme, il nous faut changer ce personnel corrompu, il nous faut changer tout dans le pays, l'organisation politique, le système économique, la politique étrangère. Mais surtout, 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 dans notre expérience. Je crois que c'est là où l'islam a joué un rôle. Fascination qu'exerce telle ou telle de ses obligations, tel ou tel de ses codes ? Peut-être, mais surtout, par rapport à la forme de vie qui était la leur, la religion était pour eux comme la promesse et la garantie de trouver de quoi changer radicalement leur subjectivité. [...] dans cette façon qu'ils ont eue de vivre comme force révolutionnaire la religion islamique, il y avait autre chose que la volonté d'obéir plus fidèlement à la loi, il y avait la volonté de renouveler leur existence tout entière en renouant avec une expérience spirituelle qu'ils pensent trouver au cœur même de l'islam chiite³⁸.

Ici comme ailleurs, une longue étude de l'ensemble du corpus d'entretiens et de témoignages des révolutionnaires serait à mener pour interroger la pertinence historique d'un tel texte. Contentons-nous de rapporter ces paroles d'une militante revenant sur la distinction entre son islam et celui de ses parents : « Nous ne pensons pas de la même façon. Nous voyons l'islam différemment [...]. Mon père n'a pas une pensée révolutionnaire. J'appelle révolutionnaire celui qui a fait une révolution dans son être, une révolution intérieure³⁹. » Au niveau conceptuel qui est le nôtre dans ces pages, ce commentaire de Foucault permet surtout d'apporter une nouvelle lumière sémantique à la « spiritualité politique ». Si celle-ci s'oppose, d'un point de vue religieux, au formalisme ou au légalisme et se rapproche ainsi de la définition corbinienne du spirituel, comme nous l'avons vu, d'un point de vue pratique c'est la conception de Pierre Hadot qui semble opérer ici, lui qui définit précisément l'exercice spirituel comme une « transformation de la vision du monde et [...] une métamorphose de la personnalité⁴⁰ », ou encore comme « une pratique destinée à opérer un changement radical de l'être⁴¹ ». Ainsi, en parlant de « spiritualité politique », Foucault prit ses distances à l'égard du caractère rigide, systématique et surtout extérieur de l'idéologie dans son analyse de la nature de la religion dans le soulèvement de 1978, et ce d'une manière assez proche de ce que Hadot voulut proposer à l'égard des philosophies antiques : c'est la dimension *expérimentale* de

■ 38. *Ibid.*, p. 748-749.

■ 39. Abdolrahmane Mahdjoubé, « La révolution intérieure d'une militante khomeinyste », *Peuples méditerranéens*, n° 22-23, janvier-juin 1983, p. 100-101.

■ 40. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2008.

■ 41. *Id.*, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Folio, 1995, p. 271.

transformation de soi et de *création* que vise d'abord et avant tout Foucault par les termes de « spiritualité politique ».

« “Pour que le chah s'en aille, nous sommes prêts à mourir par milliers”, disaient les Iraniens l'été dernier. Et l'ayatollah, ces jours-ci : “Que saigne l'Iran, pour que la révolution soit forte.” Étrange écho entre ces phrases qui semblent s'enchaîner. L'horreur de la seconde condamne-t-elle l'ivresse de la première⁴² ? » Ces mots comptent parmi les derniers écrits par Foucault à propos de l'événement iranien. Le travail de précision et de circonscription de la portée conceptuelle de la « spiritualité politique » dans les articles que nous avons tenté de rendre plus précis – et plus dramatique encore – leur sens. Un tel travail s'est pourtant contenté de repérer les modalités d'émergence et de formulation d'une telle notion dans le strict cadre de l'analyse du soulèvement de 1978. Ce sont les questions que celle-ci pose à un niveau plus philosophique, et dans un dialogue avec les débats théologico-politiques, qu'il nous faut à présent esquisser.

Penser la « spiritualité politique » : de la théologie politique aux subjectivités politico-religieuses

Quelque chose échappe souvent aux commentateurs ou aux lecteurs des articles de Foucault sur l'Iran et qu'il est plus facile, maintenant, de repérer : avant de traiter du fait « politique » qu'est la révolte, c'est une question d'ordre religieux, celle de la « spiritualité politique », celle d'une foi se manifestant et s'actualisant dans l'engagement insurrectionnel que

Pourquoi et comment le soulèvement ou l'insurrection ont-ils pris cette forme spirituelle ?

prennent pour objet les articles que nous lisons. À bien les lire, d'ailleurs, il est évident que la question souvent accolée à l'événement de 1978, « Pourquoi ou comment la religion est-elle devenue révolutionnaire ? », s'est transformée en son double : « Pourquoi et comment le soulèvement ou l'insurrection ont-ils pris cette forme spirituelle ? » Il s'agit bien, alors, d'interroger l'émergence du religieux, sa nature, son mode d'apparition historique dans ce temps éclair que fut l'année 1978, et non seulement l'émergence du politique, de la révolte, à partir du religieux. Nous retrouvons alors la perspective proposée par Jambet, invitant à placer la

lecture des articles de Foucault au centre d'enjeux philosophiques et théologico-politiques fondamentaux⁴³. Pour ce faire, le philosophe islamologue repère trois niveaux conceptuels : celui d'un débat de philosophie politique ouvert avec « la tradition juridique qui va de Hobbes à Carl Schmitt », celui que recouvrent les termes de « spiritualité politique » et celui du « problème de l'islam », autrement dit de l'islam politique. Si nous suivons volontiers les pistes qu'il propose quant au premier et au dernier, la perspective qui est la nôtre ici nous invite à aller plus loin dans l'étude du deuxième, que Jambet tend trop à fondre dans les deux autres. En proposant l'expression

■ 42. *Ibid.*, p. 790.

■ 43. Christian Jambet, « Retour sur l'insurrection iranienne », in *Michel Foucault, op. cit.*

de « spiritualité politique », Foucault rejoindrait en effet, pour lui, la série des « études déjà nombreuses des mouvements insurrectionnels en islam » et toucherait plus spécifiquement à une des composantes essentielles de l'islam chi'ite. La question de la spiritualité politique ne serait rien d'autre, ainsi, que la question de l'eschatologie islamique⁴⁴. C'est un point de vue différent que nous aimerions proposer, point de vue complémentaire et non concurrent, consistant non pas à rapporter cette expression centrale des articles de 1978 à des lignes de fond plus larges, celles d'une nature essentielle du chi'isme ou d'une opposition constante à l'égard de la notion de souveraineté dans la philosophie foucauldienne. Au fond, c'est la spécificité du « moment 1978 », tant dans l'histoire de l'Iran et de l'islam chi'ite que dans la pensée de Foucault, que nous voudrions ici trouver pour en interroger l'intérêt pour la recherche contemporaine.

Religion et politique : les échos de 1976 et le dialogue avec Carl Schmitt

Pour appuyer sa lecture, Jambet invite à placer les articles de Foucault dans la continuité du cours au Collège de France de l'année 1976⁴⁵. Il note à juste titre que, dès ces cours, qui proposent d'interroger le modèle d'une philosophie politique de la lutte contre le modèle d'une philosophie de la souveraineté, un débat avec Carl Schmitt est ouvert. Le cours du 28 janvier 1976 distingue par exemple deux formes de discours historiques à propos du politique : l'une, qualifiée de « romaine », celle du droit et de la souveraineté ; l'autre, celle « de la servitude et de l'exil », c'est-à-dire de l'insurrection. Un tel texte n'aurait pas la même portée, pour nous ici, si cette dernière n'était qualifiée, par Foucault, de « biblique ». À sa lecture, il semble effectivement que notre actuelle question soit déjà posée : pourquoi la religion est-elle à ce point apte – « essentiellement » apte ? – à être le foyer d'émergence des insurrections face au pouvoir et à l'histoire de la souveraineté ? À cette question, Jambet apporte une réponse : c'est précisément parce qu'elle est porteuse d'un temps autre, d'une « transhistoricité » dit-il, d'une « métahistoire » aurait dit Corbin, que la religion peut s'opposer au modèle de la souveraineté et de la temporalité spécifique – celle de l'État, du progrès, de la révolution aussi – qui lui est lié. Quelques remarques des articles de 1978 pourraient confirmer une telle réponse :

Parce qu'il est ainsi « hors d'histoire » et dans l'histoire, écrit par exemple Foucault, parce que chacun y joue à la vie, à la mort, on comprend pourquoi les soulèvements ont pu trouver si facilement dans les formes religieuses leur expression et leur dramaturgie⁴⁶.

C'est dans une telle direction que Jambet oriente son commentaire et qu'il propose même de l'actualiser à propos de l'événement de 1978 en rappelant quelques éléments de la symbolique et de l'eschatologie chi'ite,

■ 44. *Ibid.*, p. 347.

■ 45. Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* ». Cours au Collège de France, 1976, Paris, Gallimard-Seuil, coll. « Hautes Études », 1997.

■ 46. *Id.*, « Inutile de se soulever ? », art. cit., p. 791.

et notamment la place centrale du martyr de l'imâm Husseyn à Kerbala, du témoignage de la lignée des imâms chi'ites contre le pouvoir usurpé des khalifes, de l'illégitimité de tout pouvoir souverain que celle-ci proclame et que l'occultation de l'imâm al-Mahdî pérennise. C'est dans la culture chi'ite que Jambet propose donc de trouver des réponses à notre interrogation, les contenus symboliques fondamentaux de la religion des imâms expliquant en partie la forme « antilégaliste » du soulèvement de 1978.

À un tel niveau, il faut le noter, le débat philosophique ouvert avec Schmitt pourrait d'ailleurs être poussé plus loin que ce que propose Jambet. En effet, alors que l'entreprise foucauldienne consistant à proposer un modèle conceptuel du politique et de l'histoire autre que celui de la souveraineté vise d'abord et avant tout, selon nous, Hegel et Marx, c'est dans la généalogie de ces traditions proposée par Foucault que la figure de Schmitt prend toute sa place. Le fait de rapporter généalogiquement la tradition de la souveraineté à l'histoire romaine et de faire de la tradition biblique la source, le principe même d'une histoire rivale, ne peut en effet que renverser fondamentalement toute l'entreprise schmittienne visant précisément à asseoir la doctrine de l'État moderne sur la théologie chrétienne⁴⁷. Dans tous les cas, au-delà d'un tel retournement généalogique, le lien tissé par Foucault entre une forme spécifique de philosophie de l'histoire et une forme spécifique de philosophie politique, et donc d'institutions et de pratiques politiques, est bien, comme le dit Jambet, « un effort théorique sans précédent⁴⁸ ». Cet effort, Jambet le poursuit sur le plan « métaphysique » ou « métahistorique » qui est en grande partie celui du cours de 1976 et que bien des remarques de 1978, répétons-le, pourraient appuyer. C'est à un niveau davantage « praxéologique » que nous voudrions le formuler, en relevant ce qui, dans les articles de 1978, et notamment dans cette notion de « spiritualité politique », diffère des formulations de 1976. En 1978, nous semble-t-il en effet, le débat avec Schmitt ne se situe plus seulement au niveau de la philosophie de l'histoire, mais aussi – et de manière plus intense d'ailleurs – au niveau épistémologique des cadres conceptuels mêmes de la théologie politique et de la « science » à laquelle Schmitt, et plus généralement la recherche allemande de l'entre-deux-guerres, donna ce nom.

Cette science du théologico-politique, visant à étudier les liens ou relations entre religion et politique, repose effectivement, il faut bien le percevoir, sur une conception particulière du *politique* – entendu dans sa seule forme étatique ou juridico-institutionnelle – d'une part, du *religieux* – entendu dans sa seule forme théologique ou symbolique – d'autre part. Quelques phrases du philosophe allemand suffisent à le montrer : « La théologie, dit-il, n'est pas la religion ou la foi, ni le frisson numineux⁴⁹ », et le politique se réduit à « la théorie moderne de l'État ». Ainsi Schmitt peut-il très clairement définir sa théologie politique comme une étude du

■ 47. Cf. Carl Schmitt, *Théologie politique*, trad. Jean-Louis Schlegel, Gallimard, Paris, 1988, p. 46 : « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés. »

■ 48. Christian Jambet, « Retour sur l'insurrection iranienne », in *Michel Foucault, op. cit.*, p. 373.

■ 49. Carl Schmitt, *Théologie politique, op.cit.*, p. 158.

« rapport entre théologie et droit en tant qu'il s'agit de deux disciplines travaillant pour une large part avec des notions structurellement compatibles⁵⁰ ». C'est bien la position méthodologique inverse qu'adoptent les articles de 1978 en parlant de « spiritualité politique ». Comme nous l'avons vu précédemment, sous ces termes Foucault ne parle en effet ni de théologie, ni de cadres ou de structures symboliques ou juridiques de la religion, mais bien de sa dimension intérieure et subjective. Concernant le politique – cela est mieux connu –, le même déplacement est opéré en privilégiant la dimension pratique, relationnelle ou éthique du pouvoir plutôt que sa dimension juridico-institutionnelle⁵¹. Une conclusion claire s'impose donc ici : la « spiritualité politique » ne parle ni de la même *religion* ni de la même *politique* que la « théologie politique » schmittienne. De ce point de vue, nous avons véritablement affaire à une voie concurrente à l'intérieur même du champ des études des relations entre religion et politique. De telles études ne signifient plus, en effet, l'analyse des relations ou des similitudes structurelles entre les cadres théologiques et les cadres juridiques, mais plutôt l'analyse du point de fusion entre religion et politique que devient alors le lieu subjectif, ou plutôt de la conduite subjective, de l'éthique. C'est une telle idée que porte un des articles de 1978, texte que nous proposons donc de lire comme une sorte de contre-modèle théorique à la théologie politique schmittienne :

Pour qui cherchait en Iran, non les « raisons profondes » du mouvement, mais la manière dont il était vécu, pour qui essayait de comprendre ce qui se passait dans la tête de ces hommes et de ces femmes quand ils risquaient leur vie, une chose était frappante. 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 politique⁵².

En plus de pouvoir participer du débat ouvert entre Foucault et Schmitt que nous proposons de développer à la suite de Jambet, un tel texte révèle également, selon nous, le déplacement opéré entre 1976 et 1978, déplacement dont il faut voir toute la portée : ce n'est plus à un niveau symbolique ou métaphysique que le religieux devient contre-politique, mais dans les sujets révoltés eux-mêmes, sujets tout à la fois religieux et politiques.

Culture, subjectivités et liberté : la « spiritualité politique » comme pratique subversive

C'est donc le niveau subjectif qu'invite à repenser la notion de « spiritualité politique ». Cette direction a déjà été perçue dans le commentaire que propose Olivier Roy des articles de Foucault sur l'Iran :

C'est parce que le soulèvement est intemporel, sans contenu et « négatif », dit-il, qu'il est expression de la liberté (analyse ici sartrienne de la liberté). Liberté par

■ 50. *Ibid.*

■ 51. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard-Seuil, coll. « Hautes Études », 2004.

■ 52. *Id.*, « Inutile de se soulever ? », art. cit., p. 792.

rapport au pouvoir [...]. Liberté subjective et individuelle, mais qui ne peut être que dans l'instant, car forcément la politique fera retour⁵³.

Une telle solution n'est pourtant pas suffisante. Si Roy pointe à juste titre le rapport entre subjectivité, liberté et irréductibilité du soulèvement, il rate selon nous son aspect problématique. En effet, la lecture qu'il propose, reposant sur une liberté transcendantale, une liberté « sartrienne » comme il le dit, est une conception qu'il aurait été bien étrange de retrouver sous la plume de Foucault lorsque l'on sait la grande réticence que ce dernier a toujours affirmée à l'égard d'un tel modèle. Il dira par exemple :

J'ai toujours été un peu méfiant à l'égard du thème général de la libération, dans la mesure où, si l'on ne le traite pas avec un certain nombre de précautions et à l'intérieur de certaines limites, il risque de renvoyer à l'idée qu'il existe une nature ou un fond humain qui s'est trouvé, à la suite d'un certain nombre de processus historiques, économiques et sociaux, masqué, aliéné ou emprisonné dans des mécanismes, et par des mécanismes de répression. Dans cette hypothèse, il suffirait de faire sauter ces verrous répressifs pour que l'homme se réconcilie avec lui-même, retrouve sa nature ou reprenne contact avec son origine et restaure un rapport plein et positif à lui-même. Je crois que c'est là un thème qui ne peut pas être admis comme cela, sans examen⁵⁴.

On le sait, l'ensemble des « analytiques du pouvoir » que mena Foucault au cours des années 1970, et dont il présenta les résultats dans *Surveiller et Punir* et *La Volonté de savoir* notamment, consiste effectivement à sortir la philosophie ou la réflexion sur le politique de l'opposition classique du ou des sujets d'une part, du pouvoir qui viendrait les contraindre, les opprimer ou les brider d'autre part. C'est une telle conception, centrale dans les pensées de l'émancipation ou de la libération qui étaient contemporaines au philosophe mais structurant également toute la philosophie politique moderne, contractualiste et libérale, que Foucault désigna sous l'appellation d'« hypothèse répressive » en 1976⁵⁵. Contre une telle hypothèse, *La Volonté de savoir* conceptualisait le pouvoir non pas comme un principe *néгатif* de contrainte ou de limitation, mais au contraire comme un principe positif de production, et les sujets non pas comme des a priori sur lesquels le pouvoir viendrait s'appliquer a posteriori et qu'il serait donc possible de retrouver ou de libérer par une réaffirmation de soi contre les contraintes morales ou politiques, mais plutôt comme une des productions, un des effets principaux d'un tel pouvoir. Dans les techniques d'« individualisation » et d'« assujettissement », c'est-à-dire de constitution et de modulation des subjectivités – que Foucault repéra par exemple dans les pratiques d'aveu –, c'est même une technique de pouvoir à part entière, différente et distincte du schéma juridico-légal de la loi, qu'il perçut et dont il entreprit de faire la généalogie. Il ne s'agit pas ici de commenter de telles thèses, qui

■ 53. Olivier Roy, « L'énigme du soulèvement. Foucault et l'Iran », in *Vacarme*, n° 29, automne 2004.

■ 54. Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *Dits et Écrits, op. cit.*, p. 1528-1529.

■ 55. *Id.*, *La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Paris, Gallimard, 1976.

comptent parmi les plus importants apports des recherches foucaaldiennes sur les prisons ou les dispositifs de la sexualité, mais simplement de bien comprendre qu'une pensée en termes de libération ou de liberté entendue en un sens transcendantal, c'est-à-dire de résurgence ou d'émancipation d'un soi profond ou authentique contre un système culturel, moral et/ou politique, entrerait en contradiction totale avec la nouvelle analytique du pouvoir proposée par Foucault. Pourtant, et c'est la position délicate qu'il faut ici préciser, il est bien question, d'après notre lecture, d'une certaine forme de « liberté » dans les articles sur l'Iran, forme dont la « spiritualité politique » pourrait bien être, finalement, le nom. Toute la difficulté tient au fond dans le fait que, tout en gardant les prémices épistémologiques refusant de se donner comme a priori un sujet transcendantal, qu'il soit kantien ou sartrien, autrement dit refusant ce fond énigmatique sur lequel la philosophie occidentale, d'Augustin à Sartre au moins, a ancré sa conception de la « liberté », une certaine pratique de subversion se dessina peu à peu au cours des articles. À l'inverse, l'interprétation de l'insurrection dans les termes de la transhistoire que propose Jambet, si elle évite les impasses d'une réponse de type transcendantaliste, fixe peut-être trop l'enjeu, quant à elle, au niveau des contenus propres à une tradition religieuse particulière et tend à négliger le poids des *pratiques subjectives* d'un tel phénomène. Ainsi, c'est une pratique de liberté qui ne soit *ni* une capacité transcendantale de néantisation *ni* un contenu préexistant essentiellement dans une culture religieuse donnée que les termes de « spiritualité politique » semblent désigner.

Un autre cours au Collège de France, datant de la même année que les articles sur l'Iran, nous aide à le concevoir. Il s'agit du cours du 1^{er} mars 1978⁵⁶. L'élément intéressant, pour nous ici, est que Foucault n'y oppose pas une tradition politique relevant du modèle de la souveraineté à un modèle religieux qui lui échapperait mais, de manière bien plus complexe et bien plus intéressante, deux ensembles politico-religieux ne relevant ni l'un ni l'autre du modèle de la souveraineté. Le premier est ce qui relève, selon les termes de Foucault, de la « pastorale chrétienne » dont le cours du 8 février avait débuté l'analyse dans la perspective, précisément, de cibler un mode de gouvernement qui ne fonctionne pas sur le modèle étatique de la loi. Le second est une pratique que Foucault juge responsable de la crise et même de la faillite d'un tel modèle, alors nommée « contre-conduite » et qu'il situe notamment dans les pratiques ascétiques et mystiques. L'analyse qui en est donnée est centrale et nous permettra tout à la fois de préciser le sens qu'il est possible de donner à la « spiritualité politique » et le déplacement opéré vis-à-vis de la position de 1976 :

L'ascétisme est une sorte d'élément tactique, de pièce de retournement par laquelle un certain nombre de thèmes de la théologie chrétienne ou de l'expérience religieuse vont être utilisés contre ces structures de pouvoir. L'ascétisme, c'est une sorte d'obéissance exaspérée et retournée, devenue maîtrise de soi

■ 56. *Id.*, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1978, op. cit.*

égoïste. Disons qu'il y a un excès propre à l'ascétisme, un trop qui assure précisément son inaccessibilité pour un pouvoir extérieur⁵⁷.

En parlant de « maîtrise de soi égoïste » et d'« inaccessibilité pour un pouvoir extérieur », nul doute que nous retrouvons le thème de la liberté. Cependant, ce texte précise bien en quoi celle-ci consiste. Elle est, selon les termes de Foucault, « une sorte d'élément tactique, de pièce de retournement par laquelle un certain nombre de thèmes de la théologie chrétienne ou de l'expérience religieuse vont être utilisés contre ces structures de pouvoir ». L'accent n'est donc pas mis du côté des contenus de telle ou telle tradition religieuse – contenus théologiques ou métaphysiques dont Foucault ne parle d'ailleurs presque pas –, ni même d'une capacité transcendante des ascètes ou mystiques visant à retrouver ou à faire fructifier la part rationnelle, divine ou néantisante de leur être comme pourrait le défendre une interprétation néoplatonicienne mais aussi, à sa manière, sartrienne. L'ascèse ou le travail spirituel sont perçus par Foucault dans le sens d'un exercice (*askésis*), d'une *pratique* bien spécifique consistant en une appropriation-redéfinition, en un « exercice de soi sur soi » comme il le dit dans le même cours, en un « retournement » de ces contenus culturels dans l'exercice, et dans une pratique de transformation de soi par et dans ce retournement.

Le texte invoqué en ouverture de l'article, seul écrit usant des termes de « spiritualité politique » mis à part les articles iraniens, apporte la même précision :

Le problème politique le plus général n'est-il pas celui de la vérité ? Comment lier l'une à l'autre la façon de partager le vrai et le faux et la manière de se gouverner soi-même et les autres ? La volonté de fonder entièrement à neuf l'une et l'autre, l'une par l'autre (découvrir un tout autre partage par une autre manière de se gouverner, et se gouverner tout autrement à partir d'un autre partage), c'est cela la « spiritualité politique⁵⁸ ».

Ce à quoi Foucault donne le nom de « spiritualité politique » *in fine* est en effet cette « volonté de fonder entièrement à neuf l'une et l'autre »

Que le vrai et le faux soient le problème central du politique, autrement dit que toute politique, tout gouvernement, toute conduite aille de pair avec un ensemble de vérités perçues comme telles est l'axiome introductif de cette citation et non pas son problème central. Ce dont il est question, ce à quoi Foucault donne le nom de « spiritualité politique » *in fine* est en effet cette « volonté de fonder entièrement à neuf l'une et l'autre », c'est-à-dire « la façon de partager le vrai et le faux » d'une part et « la manière de se gouverner soi-même » d'autre part, nouvelle

fondation reposant, comme le dit le texte, sur « une autre manière de se gouverner, et se gouverner tout autrement à partir d'un autre partage ». Un tel

■ 57. *Ibid.*, p. 211.

■ 58. *Id.*, « Table ronde du 20 mai 1978 », art. cit., p. 849.

texte porte en lui quelques réponses aux problèmes soulevés précédemment : problème de la nature de la liberté dont parle Roy, problème du lien entre une pratique événementielle particulière et une tradition religieuse ancienne dont parle Jambet. Ce que désigne la « spiritualité politique », c'est le double processus de redéfinition ou de retournement de ces contenus culturels d'une part et de soi-même d'autre part. Que ces deux processus s'accomplissent nécessairement en même temps – et c'est le lien intime que ce texte établit et qui doit bien être pensé – n'est pas un hasard et s'inscrit évidemment dans la continuité de la conception des relations entre savoir, pouvoir et subjectivité que nous avons évoquée plus haut. Tout comme la subjectivité n'était autre chose qu'un des effets d'un dispositif de savoir et de pouvoir donné, la transformation de l'un ne peut se faire sans la transformation de l'autre, et la transformation de l'un – en l'occurrence la transformation de soi – ne peut se faire sans transformer l'autre – autrement dit l'économie de pouvoir/savoir en question. En parlant de « spiritualité politique », ce n'est donc pas un contenu essentiel du chi'isme que découvrit Foucault, mais bien plutôt une pratique de liberté prenant la forme d'une pratique spirituelle consistant en une transformation de soi par et dans un réinvestissement-transformation des contenus du vrai et du faux dont ce soi historique était lui-même un effet. La « spiritualité politique », et se trouve ici un des grands apports de cette notion, invite donc à penser une pratique de liberté ne relevant pas d'une logique transcendantale puisque s'accomplissant nécessairement dans l'immanence d'une culture, un « partage du vrai et du faux » et une forme de subjectivité qui lui préexistent nécessairement et que le mouvement de « retournement » présuppose, mais une pratique relevant tout de même d'un principe de liberté entendu – osons le terme – comme une capacité de *création*.

Nous proposons, en ouverture de ces pages, d'étudier la notion de « spiritualité politique » dans les articles de Foucault sur le soulèvement iranien non pas comme le fruit d'une philosophie appliquée mais au contraire comme le résultat d'une philosophie s'expérimentant dans la pensée d'un tel événement. Il est possible, à présent, d'en percevoir les dimensions principales. D'un point de vue général, tout d'abord, en constatant les limites des divers cadres sociologiques, politologiques ou philosophiques permettant de comprendre la nature d'une révolte comme celle de 1978 ainsi que le rôle qu'une religion ou qu'une spiritualité pouvait y jouer, Foucault perçut au fond un soulèvement ne consistant pas en un rejet global de l'ensemble des codes, des valeurs, des savoirs et pouvoirs organisant une société donnée, mais au contraire en un nouvel investissement, en un retournement de ces codes. Il perçut également un soulèvement ne pouvant se réduire au schéma classique de la dialectique historique, du parti révolutionnaire, de la lutte et du rapport de forces, mais invitant au contraire à penser ce que Leili Echghi, dans l'un des plus beaux livres écrits sur la révolution islamique d'Iran, nomme la « *politique subjective*, qui n'a pas de référent extérieur, comme le parti, l'État, les syndicats⁵⁹ ». Replacée

■ 59. Leili Echghi, *Un temps entre les temps. L'imam, le chi'isme et l'Iran*, Paris, Cerf, 1991, p. 156.

dans le cadre des recherches foucaaldiennes, ensuite, l'originalité ou même la tension qu'une telle conception apporte sont tout aussi évidentes. En effet, comme nous l'avons dit, le lien établi par Foucault entre l'éthique et le politique faisait généralement du premier non pas un champ de liberté par rapport au second mais au contraire son champ d'application privilégié. Le dispositif général de pouvoir consistait précisément, dans les différentes analyses précédant 1978, à amener les individus à se « gouverner » eux-mêmes, le rapport à soi étant donc, de ce point de vue, un élément central des techniques de normalisation et de gouvernement des hommes. Ce qui apparaît au contraire, dans les articles iraniens, est une forme de rapport à soi qui ne soit pas une technique d'« assujettissement », qui ne soit pas une technique de pouvoir, mais une pratique de subversion et de dissolution de la forme historique d'organisation du savoir et du pouvoir à partir de laquelle elle s'accomplit. Un tel déplacement n'est pas sans conséquences dans la manière de penser les relations entre subjectivité et pouvoir. Il se pourrait bien qu'il ne soit pas pour rien dans la réévaluation, à partir de la fin des années 1970, du statut des subjectivités et des pratiques de soi d'une part, de la question du statut ontologique des événements, des révoltes ou des brisures en histoire d'autre part dans l'œuvre de Foucault. D'autres travaux tâcheront de développer de telles hypothèses. ■

Julien Cavagnis

Université Jean-Moulin-Lyon III
Université Saint-Joseph de Beyrouth