son inflexible refus, dans l'amour que chacun nourrit individuellement pour lui. C'était impressionnant d'entendre un pilote de Boeing parlant au nom de ses camarades : « Vous avez en France le bien le plus précieux que l'Iran possède depuis un siècle. À vous de le protéger. > Le ton était impérieux. Plus impressionnant encore d'entendre les grévistes d'Abadan: « Nous ne sommes pas particulièrement religieux. - À qui donc faites-vous confiance? À un parti politique? - Non, à aucun. - À un homme? - Non à aucun. sauf à Khomeyni, et à lui seul. >

Le gouvernement des militaires s'est donné pour tâche première l'arrêt des grèves: expédient classique, donc incertain. La Savak. cette police politique qui a été la honte du régime, est devenue en retour son échec le plus cuisant. Ses membres, qui ont renoué avec leur ancienne vocation de bagarreurs brutaux, sont envoyés un peu partout pour provoquer, brûler, jouer de la matraque. Le tout est ensuite attribué aux grévistes et aux manifestants avec le risque que la provocation ne souffle sur le feu et ne suscite une authentique explosion comme à Téhéran. Même l'armée intervient. Elle a pénétré dans la raffinerie d'Abadan; elle a laissé derrière elle des blessés et elle stationne derrière les usines avec des engins blindés. Les soldats se sont rendus dans les maisons des ouvriers pour les conduire de force à la raffinerie. Mais comment les contraindre à travailler?

Durant les deux mois du gouvernement Hamami, les nouvelles transmises chaque jour par des journaux redevenus libres avaient « allumé » les grèves les unes après les autres. Les militaires ont dû rétablir la censure. À quoi les journalistes ont répondu en refusant de faire paraître les journaux. Ils savaient très bien qu'ils laissaient la place libre à tout un réseau d'information; celui que quinze ans d'obscurantisme avait permis de mettre au point, celui des téléphones, des cassettes *, des mosquées et des sermons, des cabinets d'avocats et des cercles d'intellectuels.

J'ai pu voir fonctionner une de ces « cellules de base » de l'information. Près d'une des mosquées d'Abadan. Décor habituel d'une grande pauvreté à l'exception de quelques tapis. Le mollah, adossé à une bibliothèque de livres de religion, et entouré d'une douzaine de fidèles, était assis près d'un vieux téléphone qui sonnait sans cesse: le travail a cessé à Ahwaz, plusieurs morts à Lahidjan, etc. Au moment même où le directeur des relations publiques de la N.I.O.C. ** fabriquait devant les journalistes la « vérité inter-

nationale » de la grève (revendications économiques satisfaites, aucune exigence politique, reprise générale et continue), j'ai entendu le mollah fabriquer de son côté la « vérité iranienne » à propos du même événement. Il n'y a aucune revendication économique, tous les objectifs sont politiques.

Il paraît que de Gaulle a pu résister au putsch d'Alger grâce aux transistors. Si le chah devait sombrer, ce sera pour une part grâce aux cassettes. C'est l'instrument par excellence de la contre-information. Dimanche dernier, je me suis rendu au cimetière de Téhéran, le seul endroit où la loi martiale tolère les réunions. Les gens se tenaient derrière des banderoles et des couronnes de lauriers, maudissant le chah. Puis ils se sont assis. Tour à tour, trois hommes, dont un religieux, se sont levés et se sont mis à parler avec une grande intensité, presque avec violence. Mais, au moment de sortir, deux cents soldats au moins bloquaient les grilles, avec des fusils-mitrailleurs, des voitures blindées et deux tanks. Les orateurs ont été arrêtés, ainsi que tous ceux qui portaient des magnétophones.

Mais on peut trouver à la porte de la plupart des mosquées de province pour quelques milliers de lires les cassettes des orateurs les plus réputés. Il arrive qu'on rencontre dans les rues même les plus fréquentées des enfants qui marchent un magnétophone à la main. Et ils font hurler si fort ces voix qui viennent de Qom, de Mesched et d'Ispahan qu'elles couvrent le bruit des voitures, et que les passants n'ont pas besoin de s'arrêter pour entendre. Et de ville en ville, les grèves commencent, s'éteignent, recommencent, comme des feux qui clignotent avant les nuits de Moharram.

253 Le chef mythique de la révolte de l'Iran

« Il mitico capo della rivolta dell' Iran » (« Le chef mythique de la révolte de l'Iran »), Corrière della sera, vol. 103, n° 279, 26 novembre 1978, pp. 1-2.

Le titre proposé par M. Foucault était « La folie de l'Iran ».

Téhéran. Une année de troubles va s'achever en Iran. Sur le cadran le la palitie de la politique, l'aiguille a à peine bougé. Le gouvernement semi-béral de libéral de septembre a été remplacé en novembre par un gouverne-nent à mai il le septembre a été remplacé en novembre par un gouvernement à moitié militaire. En fait, tout le pays est atteint : villes, camagnes Pagnes, centres religieux et régions pétrolières, bazars, universités,

^{*} Les sermons diffusés des terrasses des maisons par magnétophone défiaient le

^{**} National Iranian Oil Company.

No. 1

fonctionnaires, intellectuels. Les rats privilégiés eux-mêmes quittent le navire. Tout un siècle d'Iran est remis en question : le développement économique, la domination étrangère, la modernisation, la dynastie, la vie quotidienne, les mœurs. Rejet global.

Je ne sais pas faire l'histoire du futur. Et je suis un peu maladroit à prévoir le passé. J'aimerais cependant essayer de saisir ce qui est en train de se passer, car ces jours-ci rien n'est achevé et les dés sont encore en train de rouler. C'est peut-être cela, le travail du journaliste, mais il est vrai que je ne suis qu'un néophyte.

L'Iran, jamais, n'a été colonisé. Anglais et Russes l'ont partagé au xixe siècle en zones d'influences, selon un mode précolonial. Vint le pétrole, vinrent les deux guerres mondiales, le conflit du Moyen-Orient, les grands affrontements de l'Asie. D'un bond, l'Iran est passé à une situation néo-coloniale dans l'orbite des États-Unis. Longue dépendance sans colonisation directe: c'est dire que les structures sociales du pays n'ont pas été radicalement détruites. Elles n'ont même pas été complètement bouleversées par l'afflux du revenu pétrolier, qui a certes enrichi les privilégiés, favorisé la spéculation, permis le suréquipement de l'armée, mais n'a pas créé de nouvelles forces dans la société. La bourgeoisie des bazars a été affaiblie; les communautés villageoises ont été entamées par la réforme agraire. Mais les unes et les autres ont survécu, assez pour souffrir de la dépendance et des changements qu'elle a apportés, assez également pour résister au régime qui en était responsable.

Or cette même situation a produit un effet inverse sur les mouvements politiques. Dans la pénombre de la dépendance, ils ont subsisté eux aussi, mais ils n'ont pu se maintenir comme forces réelles à cause de la répression, mais à cause aussi de leurs propres choix. Le Parti communiste? Il fut lié à l'U.R.S.S., compromis dans l'occupation de l'Azerbaïdjan sous Staline, ambigu dans son soutien au « nationalisme bourgeois » de Mossadegh. Quant au Front national, héritier de ce même Mossadegh, il a depuis quinze ans attendu, sans bouger, l'heure d'une libéralisation qu'il ne croyait pas possible sans l'accord des Américains. Pendant ce temps, certains cadres impatients du Parti communiste devenaient des technocrates du régime : ils rêvaient d'un gouvernement autoritaire pour mener une politique nationaliste. Bref, les partis politiques ont été victimes de cette « dictature dépendante » qu'était le régime du chah; au nom du réalisme, les uns jouaient l'indépendance, et les autres la liberté.

Absence d'un colonisateur-occupant, et présence en revanche d'une armée nationale et d'une police considérable : à cause de cela,

les organisations politico-militaires qui ont ailleurs animé les luttes de la décolonisation et qui, le moment venu, se sont trouvées en condition de négocier l'indépendance et d'imposer le départ de la puissance coloniale, n'ont pas pu se former. Le rejet du régime est en Iran un phénomène de société massif. Ce qui ne signifie pas qu'il soit confus, affectif, peu conscient de soi. Au contraire, il se propage d'une manière singulièrement efficace, des grèves aux manifestations, des bazars aux universités, des tracts aux prédications par le relais de commerçants, d'ouvriers, de religieux, de professeurs et d'étudiants. Mais aucun parti, aucun homme, aucune idéologie politique ne peuvent pour le moment se vanter de représenter ce mouvement. Personne ne peut prétendre 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 unifiée. Il est étonnant de voir ce pays immense, avec une population éparpillée autour de deux grands plateaux désertiques, ce pays qui a pu s'offrir les dernières sophistications de la technique à côté de formes de vie immobile depuis un millénaire, ce pays bridé par la censure et l'absence de libertés publiques et qui fait preuve malgré tout d'une si formidable unité. C'est la même protestation, c'est la même volonté qui est exprimée par un médecin de Téhéran et un mollah de province, par un ouvrier du pétrole, par un employé des postes et par une étudiante sous le tchador. Cette volonté a quelque chose de déconcertant. Il s'agit toujours d'une même chose, d'une seule et très précise: le départ du chah. Mais cette chose unique, pour le peuple iranien, cela veut dire tout : la fin de la dépendance, la disparition de la police, la redistribution du revenu pétrolier, la chasse à la corruption, la réactivation de l'islam, un autre mode de vie, de nouveaux rapports avec l'Occident, avec les pays arabes, avec l'Asie, etc. Un peu comme les étudiants européens des années soixante, les Iraniens veulent tout; mais ce tout n'est pas celui d'une « libération des désirs », c'est celui d'un affranchissement à l'égard de tout ce qui marque dans leur pays et dans leur vie quotidienne la présence des hégémonies planétaires. Et justement ces partis politiques – libéraux ou socialistes de tendance proaméricaine ou d'inspiration marxiste -, mieux, la scène politique elle-mâ elle-même, leur paraissent être encore et toujours les agents de ces hégémonies.

De là le rôle de ce personnage presque mythique qu'est Khomeyni. Aucun chef d'État, aucun leader politique, même appuyé sur tous les médias de son pays, peut aujourd'hui se vanter d'être l'objet d'un médias de son pays, peut aujourd'hui se vanter d'être l'objet d'un attachement aussi personnel et aussi intense. Ce lien

rient 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 bomme politique: il n'y aura pas de parti de Khomeyni, il n'y aura pas de gouvernement Khomeyni. Khomeyni est le point de fixation d'une volonté collective. Que cherche donc cet entêtement que rien ne vient distraire? La fin d'une dépendance où, derrière les Américains, on reconnaît un consensus international et un certain « état du monde »? La fin d'une dépendance dont la dictature est l'instrument direct, mais dont les jeux de la politique pourraient bien être les relais indirects? Il ne s'agit pas d'un soulèvement spontané auquel manque une organisation politique; c'est un mouvement pour se dégager à la fois de la domination par l'extérieur et de la politique à l'intérieur.

Quand je suis parti d'Iran, la question qu'on me posait sans cesse était bien sûr : « Est-ce la révolution? » (c'est à ce prix qu'en France toute une opinion consent à s'intéresser à ce qui n'est « pas de chez nous »). Je n'ai pas répondu. Mais j'avais envie de dire : ce n'est pas une révolution, au sens littéral du terme : une manière de se mettre debout et de se redresser. C'est l'insurrection d'hommes aux mains nues qui veulent soulever le poids formidable qui pèse sur chacun de nous, mais plus particulièrement, sur eux, ces laboureurs du pétrole, ces paysans aux frontières des empires : le poids de l'ordre du monde entier. C'est peut-être la première grande insurrection contre les systèmes planétaires, la forme la plus moderne de la révolte et la plus folle.

On comprend l'embarras des hommes politiques. Ils échafaudent des solutions; elles sont plus faciles à trouver qu'on ne le dit; elles vont du régime militaire pur et simple à une transformation constitutionnelle qui conduirait de la régence à la république. Toutes passent par l'élimination du chah. Que veut donc le peuple? Ne désire-t-il au fond rien de plus? Tout le monde sait bien justement qu'il veut tout autre chose. C'est pourquoi on hésite tellement à ne lui proposer que cela, voilà pourquoi on est dans l'impasse. En effet quelle place peut-on faire, dans les calculs de la politique, à un mouvement comme celui-là? À un mouvement qui ne se laisse pas disperser dans des choix politiques, un mouvement traversé par le souffle d'une religion qui parle moins de l'au-delà que de la transfiguration de ce monde-ci.

Lettre de Foucault à « L'Unità »

L'Unità, 55° année, n° 285, 1er décembre 1978, p. 1.

C'est l'époque de l' « effeto Foucault », selon l'expression d'Aldo Rovatti, directeur de la revue d'extrême gauche milanaise Aut-Aut. Les mouvements d'extrême gauche italiens semblent avoir beaucoup utilisé le concept de microphysique du pouvoir à partir de la parution sous ce titre d'un recueil de textes politiques de Foucault chez Einaudi en 1977. En septembre 1977 (Aut-Aut, n° 161), le philosophe et député communiste Massimo Cacciari publie un article intitulé « Rationalité et irrationalité du politique chez Deleuze et Foucault » : « Que signifie que le pouvoir ne soit plus propriété d'une classe, ni soumis à une structure économique, ni localisé dans des institutions spécifiques? Ne court-on pas le risque d'opposer au pouvoir de l'État-Moloch, des multinationales, l'Autonomie, le Parti-Armée? > demande-t-il. À cela Cacciari oppose la « vraie microphysique du pouvoir menée par le P.C.I. qui s'en rend maître petit à petit sur une longue période ». Le 19 novembre 1978, L'Espresso attaque les communistes italiens, « tous plus ou moins fourriers du goulag », en publiant et détoumant un fragment d'une interview de Foucault qui devait paraître dans Aut-Aut, et transforme le débat interne à la gauche italienne, confrontée à l'important mouvement terroriste - c'est l'année de l'enlèvement meurtrier d'Aldo Moro -, en affrontement franco-italien. Umberto Cerroni, philosophe communiste, dénonce l'arrogance de la culture française. Foucault juge le débat sur le terrorisme trop important pour autoriser un détoumement de ses textes au moment où lui-même déplace son analyse du pouvoir vers celle des technologies de gouvernement, et il propose de débattre directement avec le P.C.I. C'est alors que Ducio Trombadori entreprend une série d'entretiens avec lui (voir infra n° 281).

Dans le numéro du 19 novembre 1978, L'Espresso a mis en scène une polémique entre les intellectuels du P.C.I. et moi-même. Mis en scène? Je devrais dire: fabriqué.

1) L'Espresso a publié, sans que personne n'ait demandé mon accord, un fragment de l'interview que j'avais accordée à la revue Aut-Aut.

2) En outre, il a remplacé la présentation de la revue par une introduction qui dénature le sens de mon texte : celui-ci est présenté comme une attaque en règle contre la culture italienne en général et contre les intellectuels du P.C.I. en particulier.

3) Pour corroborer cette falsification, l'Espresso a manipulé mon texte et a pris l'initiative d'y ajouter une allusion à M. Cacciari, allusion que je n'ai pas faite pour la bonne raison que je ne connais pas les œuvres de M. Cacciari.

Il est inutile de s'arrêter sur ce qui est simplement déplaisant. Laissons donc de côté L'Espresso et ses façons d'agir. Mais ne croyezvous pas que nous pourrions nous entendre sur les points suivants? Nous avons, aujourd'hui, devant nous, un immense travail de réflexion. Le fonctionnement des États capitalistes et des États socialistes, les types de sociétés propres à ces différents pays, le résultat des mouvements révolutionnaires dans le monde, l'organisation de la stratégie des partis dans l'Europe occidentale, le développement, un peu partout, des appareils de répression, des institutions de

Kopp (J. H.), Jahrbuch des Staatsarzneikunde, Francfort, J. C. Hermann, 1808-1816, 9 vol.

Gordon-Smith, The Application of Medical Knowledge to the Benefit of Man in his Social State, Londres, 1809.

Roberton (J.), Medical Police, or the Causes of Disease, with the Means of Prevention and Rules for Diet, Regimen, etc., Adapted Particularly to the Cities of London and Edinburgh, and Generally to all Large Towns, Londres, Warrington, 1809.

Prunelle (C. V.), De la médecine politique en général et de son objet; de la médecine légale en particulier, Montpellier, J. Martel, 1814.

On trouvera aussi d'importants chapitres sur la police médicale dans des traités généraux comme :

Lamare (N. de), Traité de la police, Paris, Jean Cot, 1705-1738, 4 vol.

Muratori (L. A.), Della publica Felicità oggetto di buoni principi trattato, Lucques, 1749 (Traité sur le bonheur public, trad. P. de Livory, Lyon, Reguillat, 1772, 2 vol.).

Justi (J. H. G. von), Grundsätze der Policeywissenschaft in einen vernünftigen, auf den Endzweck der Policey gegründeten, Göttingen, A. Van den Hoecks, 1756 (Éléments généraux de police démontrés par des raisonnements fondés sur l'objet et la fin qu'elle se propose, trad. M. Einous, Paris, Rozet, 1769).

Genovesi (A.), Delle Lezioni di commercio osia d'economica civile, Naples, Simoniana, 1765, 2 vol.

Hohenthal (P. C. W. von), Liber de politia, adspersis observationibus de Lausarum politiae et justitiae differentiis, Leipzig, G. Hilscherum, 1776.

258 Qu'est-ce qu'un auteur?

Conférence

« What is an Author? » (« Qu'est-ce qu'un auteur? »), in Harari (J. V.), éd., Textual Strategies, Ithaca, Cornell University Press, 1979, pp. 141-160. (Conférence donnée à l'université de Buffalo, État de New York, en 1970.)

Cette version modifie légèrement la conférence de 1969. Les variantes ont été indiquées lors de sa publication (voir supra n° 69).

259 L'esprit d'un monde sans esprit

L'esprit d'un monde sans esprit > (entretien avec P. Blanchet et C. Brière), in Blanchet (P.) et Brière (C.), Iran: la révolution au nom de Dieu, Paris, Éd. du Seuil, coll. < L'Histoire immédiate >, 1979, pp. 227-241.

Claire Brière et Pierre Blanchet étaient les correspondants de Libération en Iran. Leur livre, très enthousiaste, paraît au moment où sont connues les premières exécutions d'opposants au nouveau régime de Khomeyni. La critique s'en prend alors à M. Foucault. Rendant compte de ce livre, Bernard Ulmann, dans L'Express (« Iran, la vengeance du prophète », n° 1449, 20 avril 1979), attribue à M. Foucault des expressions ou des explications empruntées à Claire Brière et à Pierre Blanchet et conclut : « M. Foucault n'est après tout ni le premier ni le dernier des intellectuels occidentaux à entretenir quelques illusions sur les lendemains d'une révolution, que ce soit celle d'octobre 1917, celle des Œillets du Portugal, ou celle qui jeta à bas le trône des Pahlavi. » M. Foucault répondit à l'ensemble de ces critiques dans Le Monde du 11 mai (voir infra n° 269).

Cl. Brière: Pourrait-on partir de la question la plus simple? J'ai été comme les autres, comme toi, envoûtée par ce qui s'est passé en Iran. Pourquoi?

M. Foucault: J'aimerais retourner aussitôt à une autre, peutêtre moins importante, mais qui peut servir de voie d'accès: qu'y a-t-il donc eu d'un peu agaçant dans ce qui s'est passé en Iran pour toute une série de gens de gauche ou de droite? L'affaire d'Iran et la manière dont elle s'est déroulée n'ont pas soulevé la même forme de sympathie sans problème que le Portugal, par exemple, ou que le Nicaragua. Je ne dis pas que le Nicaragua, en plein été, au moment où les gens se doraient en plein soleil, a soulevé beaucoup d'intérêt, mais pour l'Iran, j'ai très vite senti une petite réaction épidermique qui n'était pas de l'ordre de la sympathie immédiate. Un exemple: cette journaliste que vous connaissez bien. Elle fait à Téhéran un papier qu'on publie à Paris, et, dans la phrase finale où elle parlait de la révolte islamique, elle retrouve la phrase qu'elle avait écrite avec, ajouté tout crûment, l'adjectif « fanatique », qu'elle n'avait bien sûr pas écrit. Ça me paraît assez typique de l'espèce d'agacement qu'a provoqué le mouvement iranien.

P. Blanchet: Par rapport à l'Iran, tu as plusieurs attitudes possibles. Tu as l'attitude de l'extrême gauche classique, orthodoxe. Je cite surtout la Ligue communiste, qui soutient l'Iran, et l'ensemble de l'extrême gauche, des groupes marxistes-léninistes, qui disent : ce sont des révoltés religieux, mais ce n'est pas grave. La religion n'est qu'un paravent. Donc, on peut les appuyer sans problèmes, c'est une lutte anti-impérialiste classique, comme celle du Viêtnam, dirigée par un religieux, Khomeyni, mais qui pourrait être marxiste-léniniste. Le P.C., quand on lit L'Humanité, aurait plutôt

la même attitude que la L.C.R. *. Par contre, l'attitude de la gauche, soit P.S., soit de cette gauche plus marginale qui tourne autour de Libération, est au départ faite d'irritation. Elle est de dire à peu près deux choses. La première : la religion, c'est le voile, c'est l'archaïsme, et une régression au moins en ce qui concerne les femmes; la seconde et qu'on ne peut nier, parce qu'on le ressent : si jamais les religieux viennent au pouvoir, et appliquent leur programme, ne faut-il pas craindre une nouvelle dictature?

M. Foucault: On pourrait dire qu'il y a, derrière ces deux irritations, une autre, ou peut-être un étonnement et comme un malaise devant ce phénomène qui est, pour notre mentalité politique, très curieux. Phénomène qu'on peut dire révolutionnaire au sens très large du terme, puisqu'il s'agit du soulèvement d'une nation tout entière contre un pouvoir qui l'opprime. Or nous reconnaissons une révolution quand nous pouvons repérer deux dynamiques: l'une qui est celle des contradictions dans cette société, celle de la lutte des classes ou de grands affrontements sociaux. Ensuite, une dynamique politique, c'est-à-dire la présence d'une avant-garde, classe, parti ou idéologie politique, bref, un fer de lance qui entraîne avec lui toute la nation. Or il me semble que, dans ce qui se passe en Iran, on ne peut reconnaître aucune de ces deux dynamiques qui sont pour nous les signes distinctifs et les marques explicites d'un phénomène révolutionnaire. Qu'est pour nous un mouvement révolutionnaire où l'on ne peut pas situer la lutte des classes, où on ne peut pas situer les contradictions internes à la société et où on ne peut pas non plus désigner une avant-garde?

P. Blanchet: À l'université de Téhéran, il y avait – j'en ai rencontré plusieurs – des marxistes qui avaient tous conscience de vivre une révolution fantastique. C'était beaucoup plus même que ce qu'ils avaient imaginé, souhaité, rêvé. Invariablement, quand on leur demandait ce qu'ils pensaient, les marxistes répondaient : « C'est une situation révolutionnaire, mais il n'y a pas d'avant-garde. »

Cl. Brière: La réflexion que j'ai entendue le plus souvent sur l'Iran, c'est: on ne comprend pas. Quand un mouvement est dit révolutionnaire, les gens, en Occident, et nous-mêmes avons tou-jours la conception d'un progrès, de quelque chose qui va se transformer dans le sens d'un progrès. Tout cela est mis en question par le phénomène religieux. En effet, la vague de contestation religieuse

se réfère pour s'asseoir et contester le roi à des notions qui remontent treize siècles en arrière, tout en avançant en même temps des revendications de justice sociale, etc., qui auront l'air d'aller dans le sens d'une pensée ou d'une action progressistes. Or je ne sais pas s'il vous est arrivé, à vous, en Iran, de déterminer, de cerner la nature de cette immense contestation religieuse, moi, je trouve que c'est très difficile. Les Iraniens eux-mêmes nagent dans cette ambiguïté et ont plusieurs niveaux de langage, d'engagement, d'expression, etc. Entre le type qui dit « Vive Khomeyni », qui est vraiment un religieux très convaincu, celui qui dit « Vive Khomeyni, mais je ne suis pas tellement religieux, Khomeyni n'est qu'un symbole », celui qui dit « Je suis moyennement religieux, j'aime Khomeyni, mais j'aime bien aussi Chariat Madari », qui est un personnage très différent, entre la fille qui remet le tchador pour bien montrer qu'elle est une opposante au régime et une autre fille, en partie laïcisée, en partie musulmane, qui ne remettra pas le voile mais qui dira aussi : « Je suis musulmane et vive Khomeyni »..., entre tous ces gens, il y a tous les niveaux de pensée. Et pourtant, tout le monde crie à un moment « Vive Khomeyni » avec ferveur, et ces niveaux différents s'abolissent.

M. Foucault: Je ne sais pas si vous avez lu le livre de François Furet sur la Révolution française *. Livre très intelligent et qui pourrait permettre de débrouiller un peu ce malaise. 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 révolution. Je me demande si, à propos de l'Iran, on ne pourrait pas un peu appliquer cette distinction. C'est vrai que la société iranienne est traversée de contradictions qu'il ne s'agit absolument pas de nier, mais il est certain que l'événement révolutionnaire qui se déroule depuis maintenant un an, et qui est à la fois expérience intérieure, sorte de liturgie sans cesse recommencée, expérience communautaire, tout cela s'articule certainement sur la lutte des classes: mais ça ne la manifeste pas de façon immédiate et transparente; ça ne la met pas en scène. La religion, avec l'emprise formidable qu'elle avait sur les gens, la position qu'elle a toujours occupée par rapport au pouvoir politique, son contenu qui en fit

^{*} Ligue communiste révolutionnaire. Mouvement étudiant trotskiste; son équivalent iranien s'était rallié à Khomeyni.

^{*} Furet (F.), Penser la révolution, Paris, Gallimard, « coll. Bibliothèque des histoires », 1978.

une religion de combat et de sacrifice, etc., 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 souverain.

P. Blanchet: Ce qui m'a frappé, c'est le soulèvement de toute une population. Je dis bien toute. Et si tu prends, par exemple, la manifestation de l'Achura *, fais le compte : enlève les enfants en bas âge, les impotents, les vieillards et une proportion de femmes qui restent à la maison. Tu t'aperçois, alors, que tout Téhéran était dans la rue et criait « Mort au roi », sauf les parasites qui, vraiment, ont vécu du régime. Même les gens qui ont été avec le régime très longtemps, qui étaient pour une monarchie constitutionnelle il y a encore un mois ont crié « Mort au roi ». C'est un moment étonnant, unique et qui doit rester. Évidemment, après, ça va se décanter, il y aura des strates, des classes.

M. Foucault: Parmi les choses qui caractérisent cet événement révolutionnaire, il y a le fait qu'il fait paraître – et ça, peu de peuples en ont eu l'occasion dans l'histoire - une volonté absolument collective. La volonté collective, c'est un mythe politique avec lequel les juristes ou philosophes essaient d'analyser, ou de justifier, des institutions, etc., c'est un instrument théorique: la « volonté collective », on ne l'a jamais vue, et personnellement, je pensais que la volonté collective, c'était comme Dieu, comme l'âme, ça ne se rencontrait jamais. Je ne sais pas si vous êtes d'accord avec moi, nous avons rencontré, à Téhéran et dans tout l'Iran, la volonté collective d'un peuple. Eh bien, ça, ça se salue, ça n'arrive pas tous les jours. De plus (et là, on peut parler du sens politique de Khomeyni), on a donné à cette volonté collective un objet, une cible et une seule, à savoir le départ du chah. Cette volonté collective, qui, dans nos théories, est toujours générale, s'est fixé, en Iran, un objectif absolument clair et déterminé, ainsi a-t-elle fait irruption dans l'histoire. Bien sûr, dans les luttes d'indépendance, dans les guerres anticoloniales, on trouve des phénomènes du même type. En Iran, le sentiment national a été extrêmement vigoureux : le refus de la soumission à l'étranger, le dégoût devant le pillage des ressources nationales le nales, le rejet d'une politique étrangère dépendante, l'ingérence

américaine partout visible ont été déterminants pour que le chah soit perçu comme un agent de l'Occident. Mais le sentiment national n'a été, à mon avis, que l'une des composantes d'un refus plus radical encore: le refus par un peuple, non pas simplement de l'étranger, mais de tout ce qui avait constitué, depuis des années, des siècles, son destin politique.

P. Blanchet: Nous avons été en Chine en 1967, c'est-à-dire à l'époque la plus forte du linpiaoïsme, et nous avions, à ce moment-là, le sentiment qu'il y avait le même type de volonté collective. Il y a eu en tout cas quelque chose de très fort qui s'est passé, un désir très profond de l'ensemble du peuple chinois, par exemple sur la question du rapport des villes et des campagnes, des intellectuels et des manuels, c'est-à-dire sur toutes ces questions qui se sont réglées, aujourd'hui, de manière classique en Chine. On avait, à Pékin, le sentiment que les Chinois formaient un peuple en fusion. Mais, après, on s'est aperçu quand même qu'on s'était fait un peu berner. Les Chinois, aussi. Il est vrai qu'on y mettait du nôtre. C'est pour cela que, parfois, on hésite à s'émerveiller sur l'Iran. En tout cas, il y a quelque chose de commun entre le charisme de Mao Tsé-toung et de Khomeyni, il y a quelque chose de commun entre la façon dont les jeunes militants islamiques parlent de Khomeyni et celle dont les gardes rouges parlaient de Mao.

M. Foucault: Tout de même, la Révolution culturelle, elle s'est bien présentée comme lutte entre certains éléments de la population et certains autres, certains éléments du Parti et certains autres, ou entre la population et le Parti, etc. Or, ce qui m'a frappé en Iran, c'est qu'il n'y a pas de lutte entre différents éléments. Ce qui fait la beauté et en même temps la gravité de tout ça, c'est qu'il n'y a qu'un affrontement : entre le peuple tout entier et le pouvoir qui le menace avec ses armes et sa police. Il n'y a pas à monter aux extrêmes, on s'y est trouvé porté tout de suite; d'un côté, toute la volonté du peuple, de l'autre côté, les mitrailleuses. Le peuple manifeste, les chars arrivent. Les manifestations se répètent et les mitrailleuses tirent à nouveau. Et cela, presque de façon identique, avec bien sûr, une intensification chaque fois, mais sans que ça change de forme ou de nature. C'est la répétition de la manifestaser un les lecteurs des journaux occidentaux ont dû sans doute se lasser un peu vite. Tiens, encore une manifestation en Iran. Mais je Crois que la manifestation, dans la répétition même, avait un sens Politique intense. Ce mot de manifestation, il faut le prendre au sens strict : l'en volonté. Ce strict: un peuple, inlassablement, rendait manifeste sa volonté. Ce peuple, inlassablement, rendait manifeste le chah, en défi-

^{*} Achura : le 11 décembre 1978, qui fêtait la commémoration du dixième jour du se de deuil de Moharram mois de deuil de Moharram, se déroulèrent de gigantesques manifestations à Téhéran.

nitive, est parti. Mais on ne peut nier qu'il était devant un refus indéfiniment manifeste. Il y a dans ces manifestations un lien entre actions collectives, rituel religieux et acte de droit public. Un peu comme dans la tragédie grecque où la cérémonie collective et la réactualisation des principes du droit allaient de pair. Il y a eu dans les rues de Téhéran un acte, politique et juridique, collectivement accompli à l'intérieur des rites religieux - un acte de déchéance du souverain.

P. Blanchet: Sur la question de la volonté collective, ce qui m'a frappé - j'étais à la fois envoûté par l'Iran et parfois aussi assez gêné –, c'est quand, par exemple, les étudiants venaient en disant : « Nous sommes tous les mêmes, nous sommes tous un, nous sommes tous pour le Coran, nous sommes tous des musulmans, il n'y a pas de différence entre nous. Et écrivez bien ça, disaient-ils, que nous sommes tous pareils. » Pourtant, nous savions bien qu'il y avait des différences, nous savions bien, par exemple, que les intellectuels, une partie des bazaaris et les couches moyennes avaient peur d'aller trop loin. Et pourtant, elles ont suivi. C'est ce qu'il faut expliquer.

M. Foucault: Bien sûr. Il y a un fait très remarquable dans ce qui se passe en Iran. On avait affaire à un gouvernement qui était certainement le mieux doté en fait d'armes et d'armée, le mieux servi par une troupe nombreuse et même étonnamment fidèle par rapport à ce qu'on pouvait penser; on avait affaire à une police qui n'était certainement pas très efficace, mais dont la violence et la cruauté remplaçaient souvent la finesse : c'était, de plus, un régime directement appuyé par les États-Unis et sur les États-Unis; il avait reçu finalement l'aval du monde entier, des pays importants ou non qui l'entouraient, etc. En un sens, il avait tous les atouts, outre, bien sûr, le pétrole, qui assurait au pouvoir des revenus dont il pouvait disposer comme il voulait. Donc, cela étant donné, un peuple se soulève : il se soulève, bien sûr, dans un contexte de crise, de difficultés économiques, etc., mais enfin, 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. C'est de ce phénomène-là qu'il faut parler.

P. Blanchet: Comparativement, nous connaissons, peut-être, nous, plus de difficultés économiques.

M. Foucault: Peut-être. À la limite, toute difficulté économique étant donnée, reste encore à savoir pourquoi il y a des gens qui se lèvent et qui disent: ça ne va plus. En se soulevant, les Iraniens se disaient – et c'est peut-être cela 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. Le chiisme est justement une forme d'islam qui, avec son enseignement et son contenu ésotérique, distingue entre ce qui est la simple obéissance externe au code et ce qui est la vie spirituelle profonde; quand je dis qu'ils cherchaient à travers l'islam un changement dans leur subjectivité, c'est tout à fait compatible avec le fait que la pratique islamique traditionnelle était déjà là et leur assurait leur identité; 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 expénence spirituelle qu'ils pensent trouver au cœur même de l'islam chiite. On cite toujours Marx et l'opium du peuple. La phrase qui précède immédiatement et qu'on ne cite jamais dit que la religion est l'esprit d'un monde sans esprit. Disons donc que l'islam, cette année 1978, n'a pas été l'opium du peuple, justement parce qu'il a été l'esprit d'un monde sans esprit.

Cl. Brière: Pour illustrer un peu ce que tu dis - « Une manifestation, là-bas, c'est vraiment une manifestation > -, je pense qu'il taut employer le mot de témoignage. On parle toujours de Hussein en Iran. Or, qui est Hussein? Un « manifestant », un témoin – un martyr – qui, par sa souffrance, manifeste contre le mal et dont la mort est plus glorieuse que la vie de son vainqueur. Les gens qui manifestaient avec leurs mains nues étaient aussi des témoins. Ils témoignaient des crimes du shah, de la Savak, de la cruauté de ce sait. de la Savait, de la Sava

P. Blanchet: Je me pose un problème quand on parle de Hus-in. Hussain. sein. Hussein était un martyr, il est mort. En criant Martyr, martyr, in les inlesses le roi. tyr, inlassablement, la population iranienne a fait partir le roi.

C'est incroyable et jamais vu. Mais qu'est-ce qui peut se passer maintenant? Tout le monde ne va pas crier « Martyr, martyr ». jusqu'à vraiment mourir et jusqu'au coup d'État militaire. Le chah parti, le mouvement va forcément se scinder.

M. Foucault: Il viendra un moment où ce phénomène qu'on essaie d'appréhender et qui nous a si fort fascinés - l'expérience révolutionnaire elle-même - s'éteindra. Il y a eu littéralement une lumière qui s'est allumée en eux tous et qui les baigne tous en même temps. Ça s'éteindra. À ce moment-là apparaîtront les différentes forces politiques, les différents courants, il y aura des compromis, ce sera ceci ou cela, je ne sais pas du tout qui va gagner et je ne pense pas qu'il y ait beaucoup de gens qui puissent le dire actuellement. Ça disparaîtra. Il y aura des processus d'un autre niveau, d'une autre réalité en quelque sorte. Ce que je voulais dire, c'est que ce à quoi on a assisté n'a pas été le résultat d'une alliance, par exemple, entre différents groupes politiques. Ça n'a pas non plus été le résultat d'un compromis entre deux classes sociales qui, finalement, cédant les unes sur ceci, les autres sur cela, sont tombées d'accord pour revendiquer tel ou tel choix. Pas du tout. Autre chose s'est passé. Un phénomène a traversé le peuple entier, et un jour s'arrêtera. À ce moment-là ne resteront plus que les différents calculs politiques que chacun n'a pas cessé d'avoir dans sa tête. Prenons le militant d'un groupe politique quelconque. Quand il défilait, au cours de l'une de ces manifestations, il était double : il 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 recoupent pas, il ne s'est pas soulevé contre son roi parce que son parti était fait de tel ou tel calcul.

Cl. Brière: L'un des exemples significatifs de ce mouvement, c'est ce qui s'est passé pour les Kurdes. Les Kurdes, qui sont a majorité sunnites, dont les tendances autonomistes sont connues de longue date, ont tenu le langage de ce soulèvement, de ce mouvement-là. Tout le monde pensait qu'ils seraient contre, alors qu'ils l'ont soutenu en disant: « Certes, nous sommes sunnites, mais avant tout musulmans. » Quand on leur parlait de leur specificité kurde, on avait quasi un mouvement de colère, de récusation. « Quoi, nous sommes kurdes! » te répondaient-ils en kurde, et l'interprète devait traduire du kurde : « Mais non, pas du tout, nous sommes iraniens avant tout, et nous sommes partie prenante de tous les problèmes de l'Iran, nous voulons le départ du roi. Les mots d'ordre dans le Kurdistan étaient exactement les mêmes

que ceux de Téhéran ou de Machad. « Vive Khomeyni », « Mort

M. Foucault: Je connaissais des Iraniens à Paris: et ce qui frappait chez beaucoup d'entre eux, c'était la peur. Peur qu'on sache qu'ils fréquentaient des gens de gauche, peur que les agents de la Savak apprennent qu'ils lisaient tel ou tel livre, etc. Arrivant en Iran, aussitôt après les massacres de septembre, je me suis dit que j'allais trouver une ville terrorisée puisqu'il y avait eu quatre mille morts. Or je ne peux pas dire que j'ai trouvé des gens heureux, mais il y avait une absence de peur et une intensité de courage, ou plutôt, l'intensité que peuvent avoir les gens quand le danger, sans être passé, est déjà dépassé. Ils avaient dépassé dans leur révolution ce danger des mitrailleuses qui étaient pour tous, toujours, devant eux.

P. Blanchet: Les Kurdes seront-ils toujours avec les chiites? Le Front national sera-t-il toujours avec les religieux? L'intelligentsia suivra-t-elle toujours Khomeyni? S'il y a vingt mille morts et que l'armée réagit, s'il y a une guerre civile larvée ou une république islamique autoritaire, on risque de voir de curieux retours en arrière. On dira par exemple que Khomeyni a forcé la main au Front national. On dira que Khomeyni n'a pas voulu respecter la volonté de compromis des couches moyennes et de l'intelligentsia. Toutes choses qui sont vraies et fausses.

M. Foucault: C'est ça. Ce sera exact et, en même temps, pas vrai. L'autre jour, quelqu'un me disait: tout ce que vous pensez sur l'Iran en fait n'est pas vrai, et vous ne savez pas qu'il y a des communistes partout. Mais si, justement, je le sais. Je sais qu'il y a effectivement beaucoup de gens qui appartiennent à des organisations communistes ou marxistes-léninistes, ce n'est pas ça qui est nié. Mais si vos articles m'ont plu, c'est qu'ils n'essayaient pas, justement, de décomposer ce phénomène dans ses éléments constibien de le laisser comme une lumière dont on sait bien qu'elle est faite de plusieurs rayonnements. C'est là le risque et l'intérêt de parler de l'Iran.

P. Blanchet: Je vais te donner un exemple. Un soir, on est sorti après le couvre-feu avec une fille de quarante ans, très occidentali-Sée, qui a vécu à Londres et habite dans une maison au nord de Téhéran. Un soir, pendant la période pré-Moharram, elle est venue là où on habitait, dans un quartier populaire. Ça tirait de tous les côtés. Nous l'avons emmenée dans les petites rues, pour aller voir l'armée, pour aller voir les gens, les cris des toits... C'était la première fois qu'elle venait dans ce quartier à pied. C'était la première fois qu'elle parlait avec des gens de condition assez modeste qui criaient « Allah O Akbar ». Elle était complètement bouleversée, gênée de ne pas avoir de tchador, non pas parce qu'elle avait peur de prendre du vitriol dans la figure, mais parce qu'elle voulait être comme les autres. Ce n'est pas tellement l'épisode du tchador qui est important, mais c'est ce que les gens nous disaient. Ils parlaient de manière très religieuse et disaient toujours à la fin : « Que Dieu vous garde », et beaucoup de formules un peu mystiques. Elle répondait de la même manière, avec le même langage. Elle nous a dit : c'est la première fois que je parle comme cela. Elle était très émue.

M. Foucault: Pourtant, tout cela deviendra un jour, aux yeux des historiens, le ralliement des classes supérieures à une gauche populaire, etc. Ce sera une vérité analytique. Je crois que c'est l'une des raisons pour lesquelles on a un certain malaise quand on revient d'Iran et que les gens, voulant comprendre, demandent qu'on leur donne le schéma analytique d'une réalité déjà constituée.

Cl. Brière: Je pense à une autre grille d'interprétation que nous, les journalistes et les Occidentaux, avons eue fréquemment. Ce mouvement a obéi à une logique tellement singulière qu'à plusieurs reprises les observateurs occidentaux, comme on dit, l'ont enterré. Le jour de la grève du Front national, en novembre, qui avait été un échec. Ou le quarantième jour de deuil du vendredi noir. Le vendredi noir avait été très dur, atroce. On pouvait imaginer que le quarantième jour de deuil serait très profond, très douloureux. Or, le quarantième jour, beaucoup de magasins étaient rouverts et les gens n'avaient pas l'air endeuillé. Pourtant, le mouvement est reparti avec sa logique propre, son rythme, sa respiration. J'ai l'impression qu'en Iran, malgré le rythme trépidant de Téhéran, le mouvement obéissait à un rythme qu'on pourrait comparer à celui d'un homme – ils marchent comme un seul homme – qui respire, qui se fatigue, qui reprend son sousse, qui repart à l'attaque, mais vraiment avec un souffle collectif. Dans ce quarantième jour de deuil, il n'y a pas eu de grande manifestation funèbre. Les Iraniens, après le massacre de la place Djaleh, reprenaient leur souffle. Le mouvement a été relancé par la contagion étonnante des grèves qui se sont développées à ce moment-là. Puis il y a eu la rentrée universitaire, le coup de colère des Téhéranais qui ont mis le feu aux symbolboles occidentaux.

M. Foucault: Une chose aussi me paraît curieuse: c'est la manière dont l'arme du pétrole a été utilisée. S'il y avait en effet un point immédiatement sensible, c'était bien le pétrole, à la fois cause du mal et arme absolue. On saura peut-être un jour ce qui s'est

passé. Mais il semble bien que cette grève et ses tactiques n'ont pas été calculées à l'avance. C'est sur place, sans qu'il y ait eu de mot été calculées à l'avance. C'est sur place, sans qu'il y ait eu de mot d'ordre central, qu'à un moment donné les ouvriers se sont mis en grève, se coordonnant entre eux, de ville en ville, de manière absolument libre. D'ailleurs, ce n'était pas une grève au sens d'un arrêt de travail et d'un blocage de la production. C'était manifestement l'affirmation que le pétrole appartenait au peuple iranien et pas au chah, ni à ses clients, ni à ses commanditaires. C'était une grève de réappropriation nationale.

Cl. Brière: Alors, a contrario, car il ne serait pas honnête de le taire, il faut dire que quand toi, individu, journaliste étranger, femme, tu es confrontée à cette unicité, à cette volonté commune, il y a un choc formidable. Moral et physique. Comme si cette unicité exigeait que l'on s'y conformât. Gare, en un sens, à celui qui n'est pas conforme. On a tous eu des problèmes de ce type en Iran. D'où, peut-être, les réticences que l'on sait en Europe. La beauté d'un soulèvement, oui, mais...

M. Foucault: On a eu des manifestations, verbales au moins, d'antisémitisme virulent. On a eu des manifestations de xénophobie et pas seulement à propos des Américains mais aussi des ouvriers étrangers qu viennent travailler en Iran.

P. Blanchet: C'est effectivement cette contrepartie de l'unicité qui peut être odieuse à certaines gens. Par exemple, une fois, il est arrivé à un photographe de prendre quelques coups de poing dans la figure parce qu'on le prenait pour un Américain. Il a protesté: « Non, je suis français. » Les manifestants l'ont alors embrassé. « Surtout ne racontez pas ça dans la presse. » Je pense aussi à ces demandes impérieuses des manifestants: « Dites bien qu'il y a eu tant et tant de milliers de victimes, tant et tant de millions de manifestants dans la rue. »

Cl. Brière: Ça, c'est un autre problème: c'est le problème d'une culture différente, d'une idée différente de l'exactitude. En outre, cela faisait partie du combat. Quand tu as les mains nues, si tu accumules les morts réels et imaginaires, tu conjures la peur, et tu te fais plus convaincant.

M. Foucault: Ils n'ont pas le même régime de vérité que le nôtre. Lequel d'ailleurs est bien particulier, même s'il est devenu quasi universel. Les Grecs avaient le leur. Les Arabes du Maghreb en ont un autre. Et en Iran il est, pour une bonne part, modelé sur cette religion à forme exotérique et contenu ésotérique. C'est-à-dire que tout ce qui est dit sous la forme explicite de la loi renvoie en

même temps à un autre sens qui parle. Donc, dire une chose qui veut en dire une autre, non seulement ce n'est pas une ambiguïté condamnable, mais c'est au contraire une surcharge nécessaire et valorisée. Et 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, inassimilable en termes d'exactitude et d'observation...

Cl. Brière: Ce n'est pas ce qui me gêne. Mais je suis irritée quand on me dit, quand on me répète que l'on respectera toutes les minorités et quand, dans le même temps, on ne les respecte pas. J'ai un souvenir halluciné - et je tiens quand même à ce que cela figure quelque part - de la manifestation de septembre où, en tant que femme, j'étais voilée. J'avais un tchador. On a voulu m'empêcher de monter sur la camionnette des journalistes. J'en avais assez de marcher. Quand j'ai été dans la camionnette, les manifestants qui étaient autour ont voulu m'empêcher de me lever. Ensuite des types se sont mis à hurler - c'était haineux - parce que j'avais des sandales sans chaussettes: une énorme impression d'intolérance. Autour, quand même, il y avait une cinquantaine de personnes qui disaient : « C'est une journaliste, elle a besoin d'être dans le cortège, il n'y a pas de raison qu'elle ne soit pas dans la camionnette. > Mais quand des gens te disent à propos des juifs - c'est vrai qu'il y a eu des propos antisémites – qu'ils ne les toléreront que s'ils ne soutiennent pas Israël, quand des petites lettres anonymes sont envoyées, la crédibilité du mouvement est un peu atteinte. C'est la force du mouvement d'être unique. Dès qu'il aperçoit des petites différences, il se sent menacé. Je crois que l'intolérance est là, nécessaire.

M. Foucault: Ce qui a donné son intensité au mouvement iranien a été un double registre. Une volonté collective politiquement très affirmée et, d'autre part, la volonté d'un changement radical dans l'existence. Mais cette double affirmation ne peut prendre appui que sur des traditions, des institutions qui portent une part de chauvinisme, de nationalisme, d'exclusion, et qui ont une force d'entraînement vraiment très grande pour les individus. Pour affronter un pouvoir armé aussi redoutable, il ne faut pas se sentir seul ni partir de rien. En dehors des problèmes de succession immédiate du chah, un autre enjeu m'intéresse au moins autant : c'est de savoir si, justement, ce mouvement unitaire qui a dressé un peuple, pendant un an, devant les mitrailleuses va avoir la force de franchir ses propres frontières et de dépasser les choses sur lesquelles il s'est appuyé pendant un certain temps. Est-ce que ces limites-là, est-ce que ces supports vont s'effacer une fois l'élan pris, ou est-ce qu'au

contraire ils vont s'ancrer et se renforcer? Beaucoup ici, et quelquesuns en Iran, attendent et espèrent le moment où la laïcité enfin reprendra ses droits, et où on retrouvera la bonne, la vraie, l'éternelle révolution. Je me demande, moi, jusqu'où les mènera ce chemin singulier où ils cherchent, contre l'entêtement de leur destin, contre tout ce qu'ils ont été pendant des siècles, « tout autre chose ».

260 Manières de justice

Manières de justice », Le Nouvel Observateur, n° 743, 5-11 février 1979, pp. 20-21.

Compte rendu de l'émission télévisée Les Dossiers de l'écran du 30 janvier 1979, où le garde des Sceaux, Alain Peyrefitte, avait affronté deux heures durant la mise en cause du fonctionnement de la justice par quarante-cinq citoyennes et citoyens. Le garde des Sceaux, qui venait de refuser au Parlement une proposition de loi abolissant la peine de mort, avait justi-fié son refus de réviser le procès de Christian Ranucci, guillotiné le 28 juillet 1976.

Quand il faisait beau, les rois d'autrefois rendaient la justice à l'ombre des grands feuillages. L'autre jour, celui qui tient les Sceaux parlait de la justice dans ce qui m'a paru être la salle d'un grand restaurant. Les nappes étaient blanches mais le service un peu lent. Et il n'était pas très facile de voir ce qu'on mettait dans les assiettes.

Il y eut pourtant quelques moments dignes de Vincennes. Je veux dire de son chêne. C'était impressionnant de voir ces quelques gens, choisis sans doute comme on sélectionne les produits tests pour le panier de la ménagère, s'adresser au prince comme on le fait depuis des millénaires. Ils lui portaient leur amertume, leur petite rancœur ou leur grand chagrin d'un enfant mort. Ils prenaient des millions de téléspectateurs à témoin du mauvais fonctionnement de l'Institution? Oui, peut-être. Mais il y eut autre chose, je crois. Ils demandaient, en dernière instance, justice. Au roi, au souverain, à l'État, que trois dernière instance, justice. Au roi, au souverain, à

Les gens auront toujours raison contre Montesquieu et les architectes de Brasilia. Les trois pouvoirs, bien séparés, logés chacun en toute indépendance dans son palais, ce n'est pas vrai. Qu'il y en ait J'aime assez l'ignorance têtue avec laquelle les « justiciables » magistrats : les « debout », qui requièrent « au nom de la société » et qui dépendent hiérarchiquement du ministre; et les « assis », qui

lois: selon la manière dont fonctionne l'institution et les différents circuits de dérivation mis en place (juridiction administrative, procédure d'arbitrage...), on peut avoir une distribution différente de ce qui peut devenir affaire de justice et ce qui ne peut pas le devenir

Qui ne voit que ce partage est pour une part au moins déterminé par la conduite des juges? Et que, si on veut le maintenir, il faut

que celle-ci reste bien conforme?

à moyen et à court terme, ce sont là, je crois, les problèmes les plus importants. Dans des régimes décentralisés et qui penchent vers l'autogestion, le règlement judiciaire est la voie la plus naturelle pour arbitrer des litiges d'autant plus nombreux que les centres de décision se multiplient. La Yougoslavie est un des pays les plus gros consommateurs de justice et les plus actifs fabricants d'hommes de loi. Nous n'allons pas de ce côté-là? C'est vrai. Mais, dans la société « néolibérale » vers laquelle, à travers la crise, on nous pousse, la consommation judiciaire a aussi toutes chances de croître. Et cela dans la mesure même où décroissent les systèmes réglementaires et les interventions administratives. Rien dans l'appareil actuel ne pourrait répondre à une pareille demande. Et il n'est pas question de changer l'équilibre. Pour des raisons de coût. Pour des raisons politiques aussi: on ne va pas introduire partout et dans tous les rouages l'autorité de juges qui se sont montrés récemment d'autant moins fiables qu'ils étaient plus jeunes.

D'où le choix de maintenir à peu près en l'état actuel le niveau du « judiciable » – quitte à assurer des ponctions et des détournements sur la demande judiciaire, en multipliant les instances d'arbitrage et de conciliation. En somme, il faut éviter dans l'ordre de la Justice une poussée inflationniste de même type que celle qui risque d'emporter actuellement les institutions de la médecine et de la

Pour éviter cela, plusieurs conditions. Recentrer le plus solidement possible la justice sur ses fonctions « hautes », en laissant jouer le plus souvent possible, au-dessous d'elle, des mécanismes extra ou parajudiciaires. Par choix politique, par penchant technocratique, les Juges pourront avoir tendance à soutenir par des innovations incessantes, par des interventions croissantes cette demande inflationniste. Il faut les ramener à la discrétion et rétablir entre eux, pardelà les clivages politiques, une « manière de faire » commune et mesurée. Et le maintien de la peine de mort comme point de mire dans toute la pratique judiciaire joue là un rôle à la fois symbolique et réel : en gardant à la justice cette suprême fonction de la souveraineté, elle l'empêche de s'affaisser au niveau d'un service public en perpétuelle expansion.

Une poudrière appelée islam

«Una polveriera chiamata islam » (« Une poudrière appelée islam »), Corriere della sera, vol. 104, n° 36, 13 février 1979, p. 1.

Téhéran. Le 11 février 1979, la révolution a eu lieu en Iran. Cette phrase, j'ai l'impression de la lire dans les journaux de demain et dans les futurs livres d'histoire. Il est vrai que, dans cette série d'événements étranges qui ont marqué les douze derniers mois de la politique iranienne, une figure connue, enfin, apparaît. Cette longue suite de fêtes et de deuils, ces millions d'hommes dans les rues invoquant Allah, les mollahs dans les cimetières clamant la révolte et la prière, ces sermons distribués sur cassettes, et ce vieil homme qui chaque jour traverse la rue d'une banlieue de Paris pour s'agenouiller en direction de La Mecque: tout cela, il nous était difficile de l'appeler « révolution ».

Aujourd'hui, nous nous sentons dans un monde plus familier: il y a eu des barricades; il y a eu des réserves d'armes pillées, et un conseil réuni en hâte a laissé aux ministres juste le temps de donner leur démission avant que les cailloux ne brisent les vitres et que les portes ne cèdent sous la poussée de la foule. L'histoire vient de poser au bas de la page le sceau rouge qui authentifie la révolution. La religion a joué son rôle de lever de rideau; les mollahs, maintenant, vont se disperser dans un grand envol de robes noires et blanches. Le décor change. L'acte principal va commencer : celui de la lutte des classes, des avant-gardes armées, du parti qui organise les masses

Est-ce si sûr?

Il n'était pas besoin d'être un grand prophète pour s'apercevoir

sécurité.

que le chah, l'été dernier, était déjà politiquement mort; ni pour se rendre compte que l'armée ne pouvait constituer une force politique indépendante. Il n'était pas besoin d'être voyant pour constater que la religion ne constituait pas une forme de compromis, mais bel et bien une force : celle qui pouvait faire soulever un peuple non seulement contre le souverain et sa police, mais contre tout un régime, tout un mode de vie, tout un monde. Mais les choses, aujourd'hui, apparaissent assez clairement et permettent de retracer ce qu'il faut appeler la stratégie du mouvement religieux. Les longues manifestations — sanglantes parfois, mais incessamment répétées — étaient autant d'actes juridiques et politiques à la fois qui privaient le chah de sa légitimité et le personnel politique de sa représentativité. Le Front national s'est incliné. Baktiar, à l'inverse, a voulu résister et recevoir du chah une légitimité qu'il aurait méritée en garantissant le départ sans retour du souverain. En vain.

Le deuxième obstacle, c'étaient les Américains. Ils paraissaient formidables. Et pourtant ils ont cédé. Par impuissance et aussi par calcul : plutôt que de soutenir à bout de bras un pouvoir mourant et avec lequel ils n'étaient que trop compromis, ils préfèrent laisser se développer une situation à la chilienne, s'aiguiser les conflits internes et intervenir ensuite. Et peut-être pensent-ils que ce mouvement qui, au fond, inquiète tous les régimes de la région, quels qu'ils soient, accélérera la réalisation d'un accord au Moyen-Orient. Ce que les Palestiniens et les Israéliens ont aussitôt senti : les premiers en appelant l'ayatollah à la libération des lieux saints, les seconds, en proclamant : raison de plus pour ne rien céder sur rien.

Quant à l'obstacle de l'armée, il était clair qu'elle était paralysée par les courants qui la traversaient. Mais cette paralysie qui constituait un avantage pour l'opposition tant que régnait le chah devenait un danger, dès lors que chaque courant se sentait libre, en l'absence de tout pouvoir, d'agir à sa guise. Il fallait s'allier l'armée par secteurs successifs, sans la disloquer trop tôt.

Mais le clash s'est produit plus vite qu'on ne s'y attendait. Provocation, accident, peu importe. Un noyau de « durs » a attaqué la fraction de l'armée qui s'était ralliée à l'ayatollah, précipitant entre celle-ci et la foule un rapprochement qui allait bien au-delà du seul défilé au coude à coude. On en est vite venu à la distribution d'armes. Sommet par excellence de tout soulèvement révolutionnaire.

C'est cette distribution qui, à elle seule, a tout fait basculer et évité la guerre civile. L'état-major s'est rendu compte qu'une part importante de troupes échappait à son contrôle; et qu'il y avait dans les arsenaux de quoi armer des dizaines et des dizaines de milliers de civils. Mieux valait se rallier en bloc, avant que la population ne de civils. Mieux valait se rallier en bloc, avant que la population ne de civils. Mieux valait se rallier en bloc, avant que la population ne de civils. Les chefs religieux prenne les armes, et pour des années peut-être. Les chefs religieux prenne les armes, et politesse : ils ont donné l'ordre de restituer les ont aussitôt rendu la politesse : ils ont donné l'ordre de restituer les

Aujourd'hui, on en est là : dans une situation qui n'a pas abouti.

Aujourd'hui, on en est là : dans une situation qui n'a pas abouti.

La < révolution > a montré, par instants, quelques-uns de ses traits familiers. Mais les choses sont encore étonnamment ambiguës.

L'armée, ralliée aux religieux sans s'être vraiment disloquée, va

L'armée, ralliée aux lengieux sans sette viannent distoquée, va peser lourd : ses différents courants vont s'affronter dans l'ombre pour déterminer qui sera la nouvelle « garde » du régime – celle qui le protège, le fait tenir et le tient.

À l'autre extrémité, il est certain que tout le monde ne rendra pas À l'autre extrémité, il est certain que tout le monde ne rendra pas les armes. Les « marxistes-léninistes », dont le rôle n'a pas été mineur dans le mouvement, pensent probablement qu'il faut passer de l'union de masse à la lutte de classes. Et faute d'avoir été l'« avant-garde » qui rallie et soulève, ils voudront être la force qui décide dans l'équivoque et qui clarifie. « Déborder » pour mieux

Choix décisif pour ce mouvement qui est parvenu à un résultat infiniment rare au xxº siècle: un peuple sans armes qui se dresse tout entier et renverse de ses mains un régime « tout puissant ». Mais son importance historique ne tiendra peut-être pas à sa conformité à un modèle « révolutionnaire » reconnu. Il la devra plutôt à la possibilité qu'il aura de bouleverser les données politiques du Moyen-Orient, donc l'équilibre stratégique mondial. Sa singularité qui a constitué jusqu'ici sa force risque bien de faire par la suite sa puissance d'expansion. C'est bien, en effet, comme mouvement « islamique » qu'il peut incendier toute la région, renverser les régimes les plus instables et inquiéter les plus solides. L'Islam – qui n'est pas simplement une religion, mais un mode de vie, une appartenance à une histoire et à 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 séculaires.

Et de fait : il faut bien reconnaître que la revendication des justes droits du peuple palestinien » n'a guère soulevé les peuples arabes. Qu'en serait-il si cette cause recevait le dynamisme d'un mouvement islamique, bien plus fort qu'une référence marxiste-léniniste ou maoïste? En retour : quelle vigueur recevrait le mouvement « religieux » de Khomeyni s'il proposait la libération de la Palestine comme objectif? Le Jourdain ne coule plus très loin de l'Iran.

262 Michel Foucault et l'Iran

« Michel Foucault et l'Iran », Le Matin, n° 647, 26 mars 1979, p. 15. (Réponse à C. et J. Broyelle, « À quoi rêvent les philosophes? », Le Matin, n° 646, 24 mars 1979, p. 13.)

Après la manifestation des femmes, le 8 mars, à Téhéran, où celles-ci, aux cris d' « À bas Khomeyni », avaient protesté contre le port obligatoire du tchador et surtout après les premières exécutions d'opposants par les groupes islamiques para-militaires, on accuse M. Foucault d'avoir apporté un soutien aveugle à Khomeyni. Les époux Broyelle, dont le Deuxième Retour de Chine (Paris, Éd. du Seuil, 1977) avait marqué le retournement des intellectuels de gauche à l'égard de la Chine maoïste (alors que La Moitié du ciel de Claudie Broyelle – Paris, Denoël-Gonthier, 1973 – avait été l'un des grands livres apologétiques de la Révolution culturelle), traduisirent cette attitude dans un article du Matin de Paris où ils « sommaient Foucault de s'expliquer ».

Le Matin, il y a quinze jours, me proposait de répondre à M. Debray-Ritzen *; aujourd'hui, à M. et Mme Broyelle. Pour lui, j'étais antipsychiatre. Pour ceux-ci « antijudiciaire ». Ni à l'un ni aux autres je ne répondrai. Parce que, de « ma vie », je n'ai jamais pris part à une polémique. Je ne compte pas commencer maintenant. Et pour une autre raison, de principe elle aussi : on me « somme de reconnaître mes erreurs ». L'expression et la pratique qu'elle désigne me rappellent quelque chose et bien des choses. Contre elles, je me suis battu. Je ne me prêterai pas, même par « voie de presse », à un jeu dont la forme et les effets me paraissent détestables.

Tu vas avouer ou bien tu vas crier vive les assassins > : cette phrase, certains la prononcent par métier; d'autres par goût ou par habitude; je pense qu'il faut laisser cette injonction sur les lèvres de ceux qui la prononcent et ne discuter qu'avec ceux qui sont étrangers à ces manières de faire. Je suis donc très désireux de pouvoir débattre de cette question d'Iran ici même, dès que Le Matin m'en donnera l'occasion. Blanchot enseigne que la critique commence par l'attention, la présence et la générosité.

La loi de la pudeur

Lu Vol.

(a) La loi de la pudeur > (entretien avec J. Danet, avocat au barreau de Nantes, P; Hahn, jour
(a) La loi de la pudeur > (entretien avec J. Danet, avocat au barreau de Nantes, P; Hahn, jour
(a) La loi de la pudeur > (entretien avec J. Danet, avocat au barreau de Nantes, P; Hahn, jour
(a) La loi de la pudeur > (entretien avec J. Danet, avocat au barreau de Nantes, P; Hahn, jour
(a) La loi de la pudeur > (entretien avec J. Danet, avocat au barreau de Nantes, P; Hahn, jour
(a) La loi de la pudeur > (entretien avec J. Danet, avocat au barreau de Nantes, P; Hahn, jour
(a) La loi de la pudeur > (entretien avec J. Danet, avocat au barreau de Nantes, P; Hahn, jour
(a) La loi de la pudeur > (entretien avec J. Danet, avocat au barreau de Nantes, P; Hahn, jour
(a) La loi de la pudeur > (entretien avec J. Danet, avocat au barreau de Nantes, P; Hahn, jour
(a) La loi de la pudeur > (entretien avec J. Danet, avocat au barreau de Nantes, P; Hahn, jour
(a) La loi de la pudeur > (entretien avec J. Danet, avocat au barreau de Nantes, P; Hahn, jour
(a) La loi de la pudeur > (entretien avec J. Danet, avocat au barreau de Nantes, P; Hahn, jour
(a) La loi de la pudeur > (entretien avec J. Danet, avocat au barreau de Nantes, P; Hahn, jour
(a) La loi de la pudeur > (entretien avec J. Danet, avocat au barreau de Nantes, P; Hahn, jour
(a) La loi de la pudeur > (entretien avec J. Danet, avocat au barreau de Nantes, P; Hahn, jour
(a) La loi de la pudeur > (entretien avec J. Danet, avocat au barreau de Nantes, P; Hahn, jour
(a) La loi de la pudeur > (entretien avec J. Danet, avocat au barreau de Nantes, P; Hahn, jour
(a) La loi de la pudeur > (entretien avec J. Danet, avocat au barreau de Nantes, P; Hahn, jour
(a) La loi de la pudeur > (entretien avec J. Danet, avocat au barreau de Nantes, P; Hahn, jour
(a) La loi de la pudeur > (entretien avec J. Danet, avocat au barreau de Nantes, P; Hahn, jour
(a) La loi de la pudeur > (entretien avec J. Danet, avocat au barreau de Nantes, P; Hahn, jour-

Le Parlement travaillait à la révision des dispositions du Code pénal concernant la sexualité et le Parlement travaillait à la révision de réforme du Code pénal avait consulté M. Foucault, lui-même l'enfance. La Commission de réforme du Viol, les différents mouvements de libération : très attentif aux thèses conflictuelles soutenues par les différents mouvements de libération : très attentif aux thèses conflictuelles soutenues par les différents mouvements de libération : très attentif aux thèses conflictuelles soutenues par les déférents mouvements de la s'affrontaient aux psychalises femmes voulaient la criminalisation du viol, les homosexuels s'affrontaient aux psychalises sur la notion de danger attachée à la sexualité. M. Foucault défendit devant la nalystes sur la notion de danger attachée à la sexualité. M. Foucault défendit devant la nalystes sur la notion de danger attachée à la sexualité. M. Foucault défendit devant la nalystes sur la notion de danger attachée à la sexualité. M. Foucault défendit devant la nalystes sur la notion de danger attachée à la sexualité. M. Foucault défendit devant la nalystes sur la notion de danger attachée à la sexualité. M. Foucault défendit devant la nalystes sur la notion de danger attachée à la sexualité. M. Foucault défendit devant la nalystes sur la notion de danger attachée à la sexualité. M. Foucault défendit devant la nalystes sur la notion de danger attachée à la sexualité. M. Foucault défendit devant la nalystes sur la notion de danger attachée à la sexualité. M. Foucault défendit devant la nalystes sur la notion de danger attachée à la sexualité. M. Foucault défendit devant la nalystes sur la notion de danger attachée à la sexualité. M. Foucault défendit devant la nalystes sur la notion de danger attachée à la sexualité. M. Foucault défendit devant la nalystes sur la notion de la loi sur les commes de la comme de la la loi sur les commes de la des la description de la loi sur les danger attachée à la sexualité. M. Foucault défendit devant la nalystes sur la not

tionnalisé, alors qu'il était jusque-là passible des assises.

Guy Hocquenghem, écrivain, fondateur du Front homosexuel d'action révolutionnaire (F.H.A.R.), avait pris à l'automne 1977, avec René Scherer, professeur au département de philosophie de Vincennes, l'initiative d'une « Lettre ouverte sur la révision de la loi sur les philosophie de Vincennes », signée notamment par Françoise Dolto, psychanalyste délits sexuels concernant les mineurs », signée notamment par Françoise Dolto, psychanalyste d'enfants et chrétienne. Cette lettre demandait une révision radicale du droit en matière sexuelle et de législation de l'enfance.

M. Foucault: Si nous avons tous les trois accepté de participer à cette émission (il y a maintenant plusieurs mois que le principe en avait été acquis), c'est pour la raison suivante. Une évolution assez large, assez massive, et qui, aux premiers regards, semblait irréversible, pouvait faire espérer que le régime légal imposé aux pratiques sexuelles de nos contemporains allait enfin se détendre et se disloquer. Régime qui n'est pas si ancien, puisque le Code pénal de 1810 ne disait pas grand-chose sur la sexualité, comme si la sexualité ne devait pas relever de la loi; et c'est simplement au courant du xix siècle, et au xx surtout, à l'époque de Pétain et au moment de l'amendement Mirguet (1960) *, que la législation de la sexualité est devenue de plus en plus pesante. Mais on peut constater, depuis une dizaine d'années, dans les mœurs, dans l'opinion, un mouvement pour faire évoluer ce régime légal. On a même réuni une Commission de réforme du droit pénal qui avait, qui a toujours pour tâche de rédiger à nouveau un certain nombre des articles fondamentaux du Code pénal. Et cette commission a effectivement admis, avec, je dois dire, beaucoup de sérieux, non seulement la possibilité, mais la nécessité de changer la plupart des articles qui régissent, dans la législation actuelle, le comportement sexuel. Cette

^{*} Psychiatre pour enfants conservateur, régulièrement hostile à M. Foucault depuis la parution d'Histoire de la folie.

^{*} L'amendement Mirguet du 18 juillet 1960 augmente les peines prévues pour l'outrage public à la pudeur entre personnes du même sexe (Journal officiel, n° 51, 19 juillet 1960, p. 1981).

265 Lettre ouverte à Mehdi Bazargan

Lettre ouverte à Mehdi Bazargan », Le Nouvel Observateur, n° 753, 14-20 avril 1979, p. 46.

Le 5 février 1979, Mehdi Bazargan, 73 ans, était chargé par Khomeiny de constituer un gouvernement; le 7, le gouvernement islamique était proclamé; le 17 commençaient les exécutions d'opposants par des commandos se réclamant de Khomeyni. Fondateur du Mouvement de libération de l'Iran (M.L.I.) en 1965, pour lequel il avait été condamné à dix ans d'internement par le chah, fondateur, en 1977, du Comité de défense des libertés et des droits de l'homme, Mehdi Bazargan était le prestigieux médiateur entre le courant laïque des défenseurs des droits de l'homme et les religieux. Opposé à la prise d'otages de l'ambassade américaine à Téhéran par les étudiants khomeynistes, il démissionna de son poste.

Monsieur le Premier ministre,

Au mois de septembre dernier - plusieurs milliers d'hommes et de femmes venaient d'être mitraillés dans les rues de Téhéran -, vous m'avez accordé un entretien. C'était à Qom, au domicile de l'ayatollah Chariat Madari. Une bonne dizaine de ceux qui militaient pour les droits de l'homme y avaient trouvé refuge. Des soldats, pistolet-mitrailleur au poing, surveillaient l'entrée de la ruelle.

Vous étiez alors président de l'Association pour la défense des droits de l'homme en Iran. Il vous fallait du courage. Du courage physique: la prison vous guettait. Et vous la connaissiez déjà. Du courage politique: le président américain avait récemment recruté le chah parmi les défenseurs des droits de l'homme *. Beaucoup d'Iraniens s'irritent qu'on leur donne aujourd'hui des leçons bruyantes. Leurs droits, ils ont montré qu'ils savaient s'y prendre pour les faire valoir. Seuls. Et ils se refusent à penser que la condamnation d'un jeune Noir dans l'Afrique du Sud raciste, c'est tout comme la condamnation à Téhéran d'un bourreau de la Savak. Qui ne les comprendrait?

Vous avez, il y a quelques semaines, fait interrompre les procès sommaires et les exécutions hâtives. La justice et l'injustice sont le point sensible de toute révolution : c'est de là qu'elles naissent, c'est de ce côté-là que souvent elles se perdent et meurent. Et puisque vous avez jugé opportun d'y faire allusion en public, j'éprouve le besoin de vous rappeler la conversation que nous avons eue sur ce sujet.

Nous parlions de tous les régimes qui ont opprimé en invoquant les droits de l'homme. Vous exprimiez un espoir : dans la volonte, si généralement affirmée alors par les Iraniens, d'un gouvernement islamique, on pourrait trouver à ces droits une garantie réelle. Vous

en donniez trois raisons. 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 là.

Vous disiez aussi que l'islam, dans son épaisseur historique, dans son dynamisme d'aujourd'hui, était capable d'affronter, sur ce point des droits, le redoutable pari que le socialisme n'avait pas mieux tenu - c'est le moins qu'on puisse dire - que le capitalisme. « Impossible », disent aujourd'hui certains, qui estiment en savoir long sur les sociétés islamiques ou sur la nature de toute religion. Je serai beaucoup plus modeste qu'eux, ne voyant pas au nom de quelle universalité on empêcherait les musulmans de chercher leur avenir dans un islam dont ils auront à former, de leurs mains, le visage nouveau. Dans l'expression « gouvernement islamique », pourquoi jeter d'emblée la suspicion sur l'adjectif « islamique »? Le mot « gouvernement » suffit, à lui seul, à éveiller la vigilance. Aucun adjectif – démocratique, socialiste, libéral, populaire – ne le libère de ses obligations.

Vous disiez qu'un gouvernement, en se réclamant de l'islam, limiterait les droits considérables de la simple souveraineté civile par des obligations fondées sur la religion. Islamique, ce gouvernement se saurait lié par un supplément de « devoirs ». Et il respecterait ces liens : car le peuple pourrait retourner contre lui cette religion qu'il partage avec lui. L'idée m'a semblé importante. Personnellement, je suis un peu sceptique sur le respect spontané que les gouvernements peuvent Porter à leurs propres obligations. Mais il est bon que les gouvernés puissent se lever pour rappeler qu'ils n'ont pas simplement cédé des droits à qui les gouverne, mais qu'ils entendent bien leur imposer des devoirs. À ces devoirs fondamentaux nul gouvernement ne saurait échapper. Et, de ce point de vue, les procès qui se déroulent aujourd'hui en Iran ne manquent pas d'inquiéter.

Rien n'est plus important dans l'histoire d'un peuple que les rares moments où il se dresse tout entier pour abattre le régime qu'il ne supporte plus. Rien n'est plus important pour sa vie quotidienne que les moments, si fréquents, en revanche, où la puissance ublique Publique se retourne contre un individu, le proclame son ennemi et décide de l'abattre : jamais elle n'a davantage de devoirs à respecter ni de plus essentiels. Les procès politiques sont toujours des pierres de touche. Non pas parce que les inculpés n'y sont jamais des crimi-

^{*} Le président Carter avait salué, en janvier 1978, un défenseur des droits de l'homme en la personne du chah.

nels, mais parce que la puissance publique s'y manifeste sans masque, et qu'elle s'offre au jugement en jugeant ses ennemis.

Elle prétend toujours qu'elle doit se faire respecter. Or c'est là justement qu'elle doit être absolument respectueuse. Le droit dont elle se prévaut de défendre le peuple lui-même la charge de devoirs très lourds.

Il faut – et c'est impérieux – donner à celui que l'on poursuit le plus de moyens de défense et le plus de droits possible. Est-il « manifestement coupable »? A-t-il contre lui toute l'opinion publique? Est-il haï de son peuple? Cela, justement, lui confère des droits, d'autant plus intangibles; c'est le devoir de celui qui gouverne de lui en donner acte et de les garantir. Pour un gouvernement, il ne saurait y avoir de « dernier des hommes ».

C'est un devoir aussi pour chaque gouvernement de montrer à tous, je devrais dire au plus obscur, au plus entêté, au plus aveugle de ceux qu'il gouverne, dans quelles conditions, comment, au nom de quoi l'autorité peut revendiquer pour elle le droit de punir en son nom. Un châtiment dont on refuse de rendre compte peut bien être justifié, ce sera toujours une injustice. À l'égard du condamné. À l'égard aussi de tous les justiciables.

Et ce devoir de se soumettre au jugement, quand on prétend juger, je crois qu'un gouvernement doit l'accepter à l'égard de tout homme dans le monde. Pas plus que moi, j'imagine, vous n'admettez le principe d'une souveraineté qui n'aurait de compte à rendre qu'à elle-même. Gouverner ne va pas de soi, non plus que condamner, non plus que tuer. Il est bien qu'un homme, n'importe qui, fût-il à l'autre bout du monde, puisse se lever parce qu'il ne supporte pas qu'un autre soit supplicié ou condamné. Ce n'est pas se mêler des affaires intérieures d'un État. Ceux qui protestaient pour un seul Iranien supplicié au fond d'une prison de la Savak se mêlaient de l'affaire la plus universelle qui soit.

Peut-être dira-t-on que, dans sa majorité, le peuple iranien montre qu'il fait confiance au régime qui se met en place, donc à ses pratiques judiciaires. Le fait d'être accepté, souhaité, plébiscité n'atténue pas les devoirs des gouvernements : il en impose de plus stricts.

Je n'ai, bien entendu, Monsieur le Premier ministre, aucune autorité pour m'adresser ainsi à vous. Sauf la permission que vous m'en avez donnée, en me faisant comprendre, lors de notre première rencontre, que, pour vous, gouverner n'est pas un droit convoité, rencontre, que, pour vous, gouverner n'est pas un droit convoité, mais un devoir extrêmement difficile. Vous avez à faire en sorte que ce peuple n'ait jamais à regretter la force sans concession avec laquelle il vient de se libérer lui-même.

Pour une morale de l'inconfort

Pour une morale de l'inconfort », Le Nouvel Observateur, n° 754, 23-29 avril 1979, pp. 82-83. (Sur J. Daniel, L'Ère des ruptures, Paris, Grasset, 1979.)

C'était vers la fin de l'époque des Lumières, en 1784. Une gazette de Berlin pose à quelques bons esprits la question : « Qu'est-ce que l'Aufklärung? Qu'est-ce que les Lumières? » Kant répondit, après Mendelssohn *.

Plus encore que les réponses, je trouve la question remarquable. Car les « Lumières », en cette fin du xviii siècle, ce n'était pas une nouvelle, ni une invention, ni une révolution, ni un parti. C'était quelque chose de familier et de diffus, qui était en train de se passer – et de passer. Le journal prussien demandait au fond : « Qu'est-ce qui vient de nous arriver? Quel est cet événement qui n'est rien d'autre que ce que nous venons tout juste de dire, de penser et de faire – rien d'autre que nous-mêmes, que ce quelque chose que nous avons été et que nous sommes encore? »

Cette singulière enquête, faut-il l'inscrire dans l'histoire du journalisme ou de la philosophie? Je sais seulement qu'il n'y a pas
beaucoup de philosophies, depuis ce moment, qui ne tournent
autour de la question : « Qui sommes-nous à l'heure qu'il est? Quel
est donc ce moment si fragile dont nous ne pouvons détacher notre
identité et qui l'emportera avec lui? » Mais je pense que cette
question, c'est aussi le fond du métier de journaliste. Le souci de
dire ce qui se passe – Jean Daniel me démentira-t-il? – n'est pas tellement habité par le désir de savoir comment ça peut se passer, partout et toujours; mais plutôt par le désir de deviner ce qui se cache
sous ce mot précis, flottant, mystérieux, absolument simple :
« Aujourd'hui »

L'Ère des ruptures, Jean Daniel l'a écrit à la verticale de son métier de journaliste – en surplomb et en contre-plongée. C'est l'inverse du « Temps qui reste ». Il y a des gens pour qui le temps est destiné à fuir et la pensée vouée à s'arrêter. Jean Daniel est de ceux pour qui le temps demeure et la pensée bouge. Non pas parce qu'elle pense toujours des choses nouvelles, mais parce qu'elle ne cesse de penser autrement les mêmes choses. Et que de cela elle respire et vit. Un traité de la pensée mobile.

^{**} Mendelssohn (M.), « Ueber die Frage: Was heisst Aufklären? », Berlinische Monatsschrift, IV, n° 3, septembre 1784, pp. 193-200. Kant (E.), « Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? », Berlinische Monatsschrift, IV, n° 6, décembre 1784, pp. 491-494.

Ainsi pensait-il que ce qui, dans l'histoire, échappe à l'histoire, ce n'est pas l'universel, l'immobile, ce que tout le monde, tout le temps, peut penser, dire ou vouloir. Ce qui échappe à l'histoire c'est l'instant, la fracture, le déchirement, l'interruption. À la grâce correspond (et répond peut-être), du côté des hommes, le soulèvement. La révolution s'organise selon toute une économie intérieure au temps: des conditions, des promesses, des nécessités; elle loge donc dans l'histoire, y fait son lit et finalement s'y couche. Le soulèvement, lui, coupant le temps, dresse les hommes à la verticale de leur terre et de leur humanité.

C'est pourquoi ce chrétien, qui, comme tant d'autres, n'aimait pas l'Église, n'était guère fervent d'un « retour aux sources ». Comment ne se serait-il pas senti étranger à tout un christianisme qui tentait de joindre une pureté évangélique retrouvée aux promesses d'une politique plus humaine? Son problème, ce n'était pas le grand cycle qui retrouve, l'un dans l'autre, le passé et l'avenir. Il ne voulait connaître que la fracture du présent par l'intemporel.

Il était au cœut de ce qu'il y a sans doute de plus important à notre époque. Je veux dire : une très large et très profonde altération dans la conscience que l'Occident peu à peu s'est formée de l'histoire et du temps. Tout ce qui organisait cette conscience, tout ce qui lui donnait une continuité, tout ce qui lui promettait un achèvement se déchire. Certains voudraient recoudre. Il nous dit, lui, qu'il faut, aujourd'hui même, vivre autrement le temps. Aujourd'hui surtout.

269 Inutile de se soulever?

« limitalle de se soullever? », Le Monde, nº 10661, 11-12 mai 1979, pp. 1-2

« 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. > Eurange écho entre ces phrases qui semblent s'enchaîner. L'horteur de la seconde condamne-t-elle l'ivresse de la première!

Les soulèvements appartiennent à l'histoire. Mais, d'une certaine façon, ils lui échappent. Le mouvement par lequel un homme seul, un groupe, une minorité ou un peuple tout entier dit : « Je n'obéis plus >, et jette à la face d'un pouvoir qu'il estime injuste le risque de sa vie - ce mouvement me paraît irréductible. Parce qu'aucun pouvoir n'est capable de le rendre absolument impossible : Varsovie aura toujours son ghetto révolté et ses égouts peuplés d'insurgés. Et parce que l'homme qui se lève est finalement sans explication; il faut un arrachement qui interrompt le fil de l'histoire, et ses longues chaînes de raisons, pour qu'un homme puisse, « réellement », préférer le risque de la mort à la certitude d'avoir à obéir.

Toutes les formes de liberté acquises ou réclamées, tous les droits qu'on fait valoir, même à propos des choses apparemment les moins importantes, ont sans doute là un point dernier d'ancrage, plus solide et plus proche que les « droits naturels ». Si les sociétés tiennent et vivent, c'est-à-dire si les pouvoirs n'y sont pas « absolument absolus >, c'est que, derrière toutes les acceptations et les coercitions, au-delà des menaces, des violences et des persuasions, il y a la possibilité de ce moment où la vie ne s'échange plus, où les pouvoirs ne peuvent plus rien et où, devant les gibets et les mitrailleuses, les hommes se soulèvent.

Parce qu'il est ainsi « hors d'histoire » et dans l'histoire, 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 dramaturgie. Promesses de l'au-delà, retour du temps, attente du sauveur ou de l'empire des derniers jours, règne sans partage du bien, tout cela a constitué pendant des siècles, là où la forme de la religion s'y prêtait, non pas un vêtement idéologique, mais la façon même de vivre les soulèvements.

Vint l'âge de la « révolution ». Depuis deux siècles, celle-ci a surplombé l'histoire, organisé notre perception du temps, polarisé les espoirs. Elle a constitué un gigantesque effort pour acclimater le soulèvement à l'intérieur d'une histoire rationnelle et maîtrisable : elle lui a donné une légitimité, elle a fait le tri de ses bonnes et de ses mauvaises formes, elle a défini les lois de son déroulement; elle lui a fixé des conditions préalables, des objectifs et des manières de s'achever. On a même défini la profession de révolutionnaire. En rapatriant ainsi le soulèvement, on a prétendu le faire apparaître dans sa vérité et l'amener jusqu'à son terme réel. Merveilleuse et redoutable promesse. Certains diront que le soulèvement s'est trouvé colonisé dans la Real-Politik. D'autres qu'on lui a ouvert la dimension d'une histoire rationnelle. Je présère la question que Horckheimer posait autrefois, question naïve, et un peu fiévreuse : Mais est-elle donc si désirable, cette révolution?

Énigme du soulèvement. 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 politique. Ils s'affrontaient aux Pahlavi, dans une partie où il était question pour chacun de sa vie et de sa mort, mais où il était question aussi de sacrifices et de promesses millénaires. Si bien que les fameuses manifestations, qui ont joué un rôle si important, pouvaient à la fois répondre réellement à la menace de l'armée (jusqu'à la paralyser), se dérouler selon le rythme des cérémonies religieuses et finalement renvoyer à une dramaturgie intemporelle où le pouvoir est toujours maudit. Étonnante superposition, elle faisait apparaître en plein xxe siècle un mouvement assez fort pour renverser le régime apparemment le mieux armé, tout en étant proche de vieux rêves que l'Occident a connus autrefois, quand on voulait inscrire les figures de la spiritualité sur le sol de la politique.

Des années de censure et de persécution, une classe politique tenue en lisière, des partis interdits, des groupes révolutionnaires décimés: sur quoi, sinon sur la religion, pouvaient donc prendre appui le désarroi puis la révolte d'une population traumatisée par le « développement », la « réforme », l' « urbanisation » et tous les autres échecs du régime? C'est vrai. Mais fallait-il s'attendre que l'élément religieux s'efface vite au profit de forces plus réelles et d'idéologies moins « archaïques »? Sans doute pas, et pour plusieurs raisons.

Il y eut d'abord le rapide succès du mouvement, le confortant dans la forme qu'il avait prise. Il y avait la solidité institutionnelle d'un clergé dont l'empire sur la population était forte, et les ambitions politiques, vigoureuses. Il y avait tout le contexte du mouvement islamique: par les positions stratégiques qu'il occupe, les clets économiques que détiennent les pays musulmans, et sa propre force d'expansion sur deux continents, il constitue, tout autour de l'Iran, une réalité intense et complexe. Si bien que les contenus imaginaires de la révolte ne se sont pas dissipés au grand jour de la révolution. Ils ont été immédiatement transposés sur une scène politique qui paraissait toute disposée à les recevoir, mais qui était en fait de tout autre nature. Sur cette scène, se mêlent le plus important et le plus atroce : le formidable espoir de refaire de l'islam une grande civilisation vivante, et des formes de xénophobie virulente; les enjeux

mondiaux et les rivalités régionales. Et le problème des impérialismes. Et l'assujettissement des femmes, etc.

Le mouvement iranien n'a pas subi cette « loi » des révolutions qui ferait, paraît-il, ressortir sous l'enthousiasme aveugle la tyrannie qui les habitait déjà en secret. Ce qui constituait la part la plus intérieure et la plus intensément vécue du soulèvement touchait sans intermédiaire à un échiquier politique surchargé. Mais ce contact n'est pas identité. La spiritualité à laquelle se référaient ceux qui allaient mourir est sans commune mesure avec le gouvernement sanglant d'un clergé intégriste. Les religieux iraniens veulent authentifier leur régime par les significations qu'avait le soulèvement. On ne fait pas autre chose qu'eux en disqualifiant le fait du soulèvement parce qu'il y a aujourd'hui un gouvernement de mollahs. Dans un cas comme dans l'autre, il y a « peur ». Peur de ce qui vient de se passer l'automne dernier en Iran, et dont le monde depuis longtemps n'avait pas donné d'exemple.

De là, justement, la nécessité de faire ressortir ce qu'il y a de non réductible dans un tel mouvement. Et de profondément menaçant aussi pour tout despotisme, celui d'aujourd'hui comme celui d'hier.

Il n'y a, certes, aucune honte à changer d'opinion; mais il n'y a aucune raison de dire qu'on en change lorsqu'on est aujourd'hui contre les mains coupées, après avoir été hier contre les tortures de la Savak.

Nul n'a le droit de dire : « Révoltez-vous pour moi, il y va de la libération finale de tout homme. » Mais je ne suis pas d'accord avec qui dirait: « Inutile de vous soulever ce sera toujours la même chose. » On ne fait pas la loi à qui risque sa vie devant un pouvoir. A-t-on raison ou non de se révolter? Laissons la question ouverte. On se soulève, c'est un fait; et c'est par là que la subjectivité (pas celle des grands hommes, mais celle de n'importe qui) s'introduit dans l'histoire et lui donne son souffle. Un délinquant met sa vie en balance contre des châtiments abusifs; un fou n'en peut plus d'être ensermé et déchu; un peuple refuse le régime qui l'opprime. Cela ne rend pas innocent le premier, ne guérit pas l'autre, et n'assure pas au troisième les lendemains promis. Nul, d'ailleurs, n'est tenu de leur être solidaire. Nul n'est tenu de trouver que ces voix confuses chantent mieux que les autres et disent le fin fond du vrai. Il suffit qu'elles existent et qu'elles aient contre elles tout ce qui s'acharne à les faire taire, pour qu'il y ait un sens à les écouter et à chercher ce qu'elles veulent dire. Question de morale? Peut-être. Question de téalisé réalité, sûrement. Tous les désenchantements de l'histoire n'y feront tien. rien: c'est parce qu'il y a de telles voix que le temps des hommes

n'a pas la forme de l'évolution, mais celle de l'« histoire », justement.

Cela est inséparable d'un autre principe : est toujours périlleux le pouvoir qu'un homme exerce sur un autre. Je ne dis pas que le pouvoir, par nature, est un mal; je dis que le pouvoir, par ses mécanismes, est infini (ce qui ne veut pas dire qu'il est tout-puissant, bien au contraire). Pour le limiter, les règles ne sont jamais assez rigoureuses; pour le dessaisir de toutes les occasions dont il s'empare, jamais les principes universels ne sont assez stricts. Au pouvoir il faut toujours opposer des lois infranchissables et des droits sans restrictions.

Les intellectuels, ces temps-ci, n'ont pas très bonne « presse »: je crois pouvoir employer ce mot en un sens assez précis. Ce n'est donc pas le moment de dire qu'on n'est pas intellectuel. Je ferais d'ailleurs sourire. Intellectuel, je suis. Me demanderait-on comment je conçois ce que je fais, je répondrais, si le stratège est l'homme qui dit: « Qu'importe telle mort, tel cri, tel soulèvement par rapport à la grande nécessité de l'ensemble et que m'importe en revanche tel principe général dans la situation particulière où nous sommes », eh bien, il m'est indifférent que le stratège soit un politique, un historien, un révolutionnaire, un partisan du chah ou de l'ayatollah; ma morale théorique est inverse. Elle est « antistratégique » : être respectueux quand une singularité se soulève, intransigeant dès que le pouvoir enfreint l'universel. Choix simple, ouvrage malaisé: car il faut tout à la fois guetter, un peu au-dessous de l'histoire, ce qui la rompt et l'agite, et veiller un peu en arrière de la politique sur ce qui doit inconditionnellement la limiter. Après tout, c'est mon travail; je ne suis ni le premier ni le seul à le faire. Mais je l'ai choisi.

270 La stratégie du pourtour

« La stratégie du pourtour », Le Nouvel Observateur, n° 759, 28 mai-3 juin 1979, p. 57.

Hier, on ne rasait pas gratis. Je ne suis guère convaincu quand on me dit que les libertés aujourd'hui sont entamées, que les droits s'effritent et que les espaces se resserrent autour de chacun d'entre nous. La justice pénale d'il y a vingt ans ou d'il y a un siècle, je parie qu'elle n'était ni mieux ordonnée ni plus respectueuse. Inutile, pour

dramatiser le présent, d'en allonger les ombres par les clartés imaginaires d'un soleil en déclin.

Les transformations qui se passent sous nos yeux et qui parfois nous échappent n'ont pas à nous rendre nostalgiques. Il suffit de les prendre au sérieux : c'est-à-dire de saisir où l'on va et de marquer ce qu'on refuse d'accepter pour l'avenir.

Dans l'affaire des manifestants du 23 mars *, rien d'illégal, rien d'exceptionnel. Tout est conforme aux règles de procédure, à la législation en vigueur et à une certaine < philosophie > de la pratique pénale. Tout, hélas!

La procédure? C'est le flagrant délit, c'est-à-dire la précipitation, la défense insuffisante, le jugement hâtif; on l'a dit, on ne le dira jamais assez. Mais le principe même du flagrant délit est grave et dangereux. L'un des principes fondamentaux du droit pénal, en effet, c'est que poursuite et infraction ne doivent jamais être entre les mêmes mains : celui qui soutient l'accusation ne saurait être lui-même chargé d'établir les faits. Or la procédure de flagrant délit demande au parquet de fournir, tout ficelés, avec l'inculpé, les éléments qui permettent au tribunal de statuer. L'accusateur fait la vérité, tout seul (ou plutôt avec la police). La règle veut que l'instruction se fasse à charge et à décharge? Ici, plus d'instruction : ne restent donc que les charges.

Mais le délit n'est-il pas flagrant, et les preuves, évidentes? Pourquoi faudrait-il instruire? Or c'est là que l'usage de la légis-lation anticasseurs, déjà bien dangereuse, devient tout à fait redoutable. Elle fait un délit du seul fait de participer à une manifestation au cours de laquelle des actes délictueux sont commis. Participer, c'est-à-dire être présent, se trouver sur les lieux, rester dans les parages... Qui ne voit qu'en appliquant la procédure de flagrant délit à une infraction définie de façon aussi floue n'importe qui, pourvu qu'il soit passé par là, peut être présenté au tribunal comme « casseur »? La preuve : la police l'a vu et l'a pris

La loi anticasseurs permet à la police de fabriquer sur place un délit > et un délinquant > sur lesquels la procédure de flagrant délit posera le sceau d'une vérité sans discussion.

^{*} Le 23 mars 1979, les représentants des 6 500 métallurgistes de Longwy condamnés au licenciement manifestaient dans les rues de Paris. La force de cette démonstration était liée également aux intérêts électoraux de la C.G.T. et du Parti socialiste, que la C.F.D.T. refusait de cautionner. S'engouffrant dans cette faille, des militants d'extrême gauche et peut-être des provocateurs cassèrent plusieurs vitrines de la place de l'Opéra à la fin de la manifestation. De nombreuses arrestations eurent lieu de personnes qui protestèrent de leur non-participation au saccage.

ENTRETIEN INÉDIT AVEC MICHEL FOUCAULT, 1979

http://fares-sassine.blogspot.be/2014/08/entretien-inedit-avec-michel-foucault.html

Cet entretien d'août 1979 a longtemps été inédit en français. Il n'a été publié dans sa langue originelle qu'en 2013 dans la luxueuse revue annuelle lyonnaise *Rodéo* précédé et suivi d'un dossier bien fourni. Aujourd'hui en août 2014 il reparaît dans une nouvelle et belle traduction arabe due à Ahmad Beydoun dans la revue beyrouthine *Kalamun*.

Sur les circonstances de cet entretien, cf. notre article publié dans *Rodéo* 2013 et sur ce blog et intitulé « Foucault en l'entretien », août 2014.

FS: Si on parle de l'Iran: près de dix mois ont passé, n'est-ce pas, depuis votre première prise de position sur la révolution iranienne, prise de position qui a d'abord scandalisé et ensuite fortement marqué les milieux intellectuels français. Ces dix mois ont assisté au départ du souverain iranien et à la tentative des mollahs d'installer un gouvernement, possibilité que vous aviez évoquée et à laquelle vous aviez refusé de réduire le soulèvement iranien.

Ailleurs dans le monde ce fut le soulèvement nicaraguayen, le drame des réfugiés indochinois... Il est peut-être temps d'évaluer rétrospectivement vos diverses prises de position à l'égard des questions iraniennes.

Qu'est-ce qui vous a porté à vous intéresser à l'Iran ?

MF: Tout simplement la lecture d'un livre déjà ancien que je n'avais pas encore lu, et que, à la faveur d'un accident et d'une convalescence, j'ai eu le temps de lire avec soin l'été dernier et c'est le livre de Ernst Bloch *Le Principe Espérance*[1].

Ça m'a beaucoup frappé, parce que c'est un livre qui est finalement assez peu connu en France, a eu relativement peu d'influence, et qui me paraît poser un problème tout à fait capital. C'est-à-dire le problème de cette perception collective de l'Histoire, euh, qui commence à se faire jour en Europe au Moyen Age sans doute, et qui est la perception d'un autre monde ici-bas, la perception que la réalité des choses n'est pas définitivement instaurée et établie mais qu'il peut y avoir, à l'intérieur même de notre temps et de notre histoire, une ouverture, un point de lumière et d'attraction qui nous donne accès, dès ce monde-ci, à un monde meilleur.

Or cette perception de l'Histoire est à la fois un point de départ de l'idée même de Révolution et, d'autre part, une idée d'origine religieuse. Ce sont essentiellement des groupes religieux et surtout les groupes religieux dissidents qui, à la fin du Moyen Age et au début de la Renaissance, ont porté cette idée que, à l'intérieur même du monde d'icibas, quelque chose comme une Révolution était possible. Voilà. Alors, euh, ce thème m'a beaucoup intéressé car je le crois historiquement vrai, même si Ernst Bloch ne donne pas de tout cela une démonstration très satisfaisante en termes de science historique. Je crois que c'est une idée, qui est tout de même...

FS: C'est une idée due au XVIème siècle mais à des groupes religieux.

MF: Oh ça commence bien avant le XVIème siècle puisque finalement les grandes révoltes populaires du Moyen Age avaient déjà, étaient déjà organisées autour de ce thème.

Ça commence dès le XIIème/XIIIème siècle, mais évidemment ça éclate surtout aux XVème/XVIème siècle et ça traverse toutes les guerres de religion. Euh, alors si vous voulez, j'étais en train de lire ça, lorsque tous les jours les journaux m'apprenaient qu'en Iran, il était en train de se passer quelque chose qui était un soulèvement, un soulèvement qui avait pour caractère de n'être manifestement pas commandé par une idéologie révolutionnaire occidentale, qui n'était pas non plus commandé ni dirigé par un parti politique, ni même par des organisations politiques, qui était un soulèvement véritablement de masse : c'était tout un peuple qui se dressait contre un système au pouvoir, et enfin dans lequel l'importance du phénomène religieux, d'institutions religieuses, de la représentation religieuse était tellement patente... Alors il m'a semblé qu'il y avait là un rapport entre ce que je lisais et ce qui était en train de se passer. Et j'ai voulu aller voir. Et j'ai vraiment été voir ça comme un exemple, une épreuve de ce que j'étais en train de lire dans Ernst Bloch. Voilà. Donc, si vous voulez, le fait que j'ai été làbas, avec un œil, si vous voulez, conditionné par ce problème du rapport révolution politique et espérance ou eschatologie religieuse. Voilà.

FS: Et à partir de cette vision n'est-ce pas, qui était au départ une vision théorique, vous avez été une seule fois en Iran ?

MF: Non deux fois.[2]

FS: Vous avez été à deux reprises ?

MF: Au total 5 semaines, quoi, 5 ou 6 semaines.[3]

FS : Et là-bas vous avez rencontré un large échantillon de gens ?

MF: Large? Vous savez comme un occidental, et dans une période comme celle-là, peut rencontrer. C'est-à-dire que j'ai vu bien sûr les milieux universitaires de Téhéran. J'ai vu à Téhéran un certain nombre de jeunes gens et jeunes filles qui n'étaient pas des universitaires ou n'étaient plus des universitaires, euh, qui étaient actifs dans le mouvement révolutionnaire à ce moment-là. J'ai rencontré certains mais finalement assez peu de représentants du personnel politique. J'ai rencontré un certain nombre de personnes qui allaient devenir des gens importants du nouveau régime, à savoir Dr Mehdi Bazargan, Dr. Kazem Sami Kermani[4]...

FS: Oui

MF: Et puis j'ai été à Qom, j'y ai rencontré Chariat Madari[5]. Et puis j'ai été à Abadan. Et j'ai rencontré là un petit groupe d'ouvriers (...). J'ai rencontré aussi des gens des administrations à Téhéran. Bien sûr, je n'ai absolument pas vu ce qui se passait en

province.

FS: Seulement dans les grandes villes.

MF: Je ne connais donc que, je n'ai donc vu des choses qu'à Téhéran, Qom et Abadan.

FS: Et une fois donc sur place, quelle était pour vous la spécificité du cas iranien? Confirmait-il ou infirmait-il vos conclusions?

MF: Si vous voulez je crois que, à ce moment-là et dans beaucoup d'analyses en Europe, en France en tous cas, on voyait cette idée que finalement la déculturation de l'Iran sous l'effet du régime dictatorial du Chah, l'industrialisation trop hâtive et un modèle occidental trop hâtivement imposé, cette déculturation avait fait ..., et puis la désorganisation aussi, la désorganisation politique, avaient fait que l'Islam était devenu en quelque sorte le vocabulaire commun et minimum dans lequel le peuple iranien exprimait des revendications qui étaient au fond des revendications sociales et politiques. Autrement dit, n'étant pas capable d'avoir un discours révolutionnaire, une idéologie révolutionnaire, une organisation révolutionnaire au sens occidental du terme, et bien ma foi, il se serait replié sur l'Islam. C'était ça une interprétation que j'ai souvent entendue, rapportée autour de moi, et c'est cette interprétation que j'ai crue inexacte. Car il m'a semblé que ce n'était pas en quelque sorte un simple véhicule, que l'Islam n'était pas dans ce mouvement un simple véhicule pour des aspirations ou des idéologies qui, au fond, seraient autres. Ce n'était pas à défaut de mieux qu'on aurait utilisé l'Islam pour mobiliser les Musulmans. Je crois qu'il y avait effectivement dans ce mouvement qui était un mouvement très largement populaire, des millions et des millions de gens acceptaient de s'affronter à une armée et à la police qui était évidemment toute puissante, il me semblait qu'il y avait là quelque chose qui devait sa force à ... ce qu'on pourrait appeler une ... une volonté à la fois politique et religieuse, un peu à la manière de ce qui pouvait se passer en Europe aux XVème / XVIème siècle lorsque par exemple les Anabaptistes à la fois se révoltaient contre le pouvoir politique qui était en face d'eux et trouvaient la force et le vocabulaire de leurs révoltes dans une croyance religieuse, une aspiration religieuse sincère et profonde. Voilà et c'est cela que j'ai essayé de dire.

FS: Et donc, je vais là un peu vous interroger sur les principales notions qui, je crois, ont fait l'essentiel de vos préoccupations théoriques vous interrogeant sur l'Iran. C'est-à-dire, essentiellement trois concepts, vous me direz s'il y en a d'autres: celui de volonté générale, celui de gouvernement islamique et celui de spiritualité politique. On pourrait prendre ces trois. Donc ce qui vous a frappé, au début surtout, c'est l'existence d'une volonté générale portée par un peuple et vous dites que vous croyiez que c'était une abstraction, que ça n'existait, comme Dieu, que dans les livres et là vous la voyez sur place.

MF: Si vous voulez, avec mon expérience d'Européen, j'ai toujours vu la volonté générale déléguée, représentée ou confisquée par un personnel politique, par des organisations politiques ou par des leaders politiques. Et je crois que, soyons cyniques avec nous-mêmes, que de Gaulle ait représenté la France en 1940, c'est peut-être un fait mais je sais bien, tout enfant que j'étais à l'époque, que la volonté générale des Français

n'était pas portée de ce côté-là (*rires*). Et disons : la représentation de la France par de Gaulle c'était, c'est un phénomène qui était politiquement souhaitable et qui a été historiquement fécond mais dans la réalité ce n'est pas tout à fait comme ça que ça s'est passé (*rires*). Dans nos démocraties où les députés, ministres, présidents de la République, parlent au nom de la collectivité, de l'Etat et de la société, la volonté générale, c'est tout de même quelque chose que l'on sent rarement.

FS: Oui mais...

MF: Et dans les groupes politiques qui se prétendent détenteurs des aspirations fondamentales de la population, on trouve beaucoup de bureaucratie, beaucoup de leadership, beaucoup de hiérarchie, beaucoup de confiscation de pouvoir, etc. Or il m'a semblé, à tort ou à raison, et là je me suis peut-être tout à fait trompé, que vraiment quand, au mois de septembre, les Iraniens sont descendus dans la rue devant les chars, ils y descendaient, non pas forcés ou contraints par quelqu'un, ce n'était pas un groupe de gens qui s'exposait à leur place, euh, parce qu'il aurait été détenteur de leur identité, non c'était eux, ils ne voulaient pas, ils ne voulaient plus du régime subi. Et ça, même sans avoir été en province, je crois que c'est un phénomène qui a frappé tout le monde comme on a pu le constater à Téhéran et un peu partout en Iran. Et d'après ce que je vous ai dit en tout cas collectivement les gens ne voulaient plus de ça.

FS: Et quelle était, n'est-ce pas, la caractéristique de cette volonté générale ? Sur quoi elle était basée ? C'est seulement sur le refus du souverain ?

MF: Alors c'est là en effet le point si vous voulez le plus difficile sur lequel on peut discuter. On peut, on pouvait se dire tout simplement: ils ne voulaient plus de ce régime et c'est à cela seulement que se résumait cette volonté générale. Or je crois, et là je me trompe peut-être, qu'ils voulaient effectivement autre chose. Et cet autre chose qu'ils voulaient, justement, ce n'était pas ni un autre régime politique, ni un régime de mollahs, plus ou moins implicitement; ce qu'ils voulaient, ce qu'ils avaient dans le fond de la tête ou si vous voulez au bout de leur regard quand ils risquaient tout de même quasi quotidiennement leur peau dans ces manifestations, il me semble que ce qu'ils cherchaient, c'était une espèce d'eschatologie, enfin, la forme que prenait cette volonté générale ce n'était pas la forme d'une volonté d'État ou d'organisation politique, c'était, me semble-t-il, une sorte d'eschatologie religieuse.

FS: ... qui serait réalisée aussi sur terre?

MF: Oui enfin, si vous voulez, c'était ça qui donnait forme et force à leur volonté et pas simplement un refus du régime actuel sous forme de dégoût devant la pagaille, la gabegie, la corruption, la police, les massacres. Bon. Cela prenait aussi une forme, c'était en gros une eschatologie religieuse.

FS: Alors à propos de gouvernement islamique dans votre « Lettre ouverte à Mehdi Bazargan »[6], vous dîtes que c'est le mot gouvernement dont on en a déjà assez, alors plutôt c'est pas le mot islamique

qui vous fait peur mais alors vous dîtes que entre ces deux termes il pourrait y avoir réconciliation, contradiction, ou seuil de nouveauté[7]. Alors est-ce que vous pouvez évoquer ces diverses possibilités et peut-être vers laquelle d'entre elles on est en train de s'acheminer?

MF: Bon alors, je crois que, en effet, dans cette notion de gouvernement islamique, il y avait beaucoup d'équivoque, euh beaucoup d'ambiguïté. Et à dire vrai quand j'ai posé la question, car tout le monde me parlait du gouvernement islamique, de Sami Kermani à Chariat Madari, en passant par Mehdi Bazargan, tout le monde me disait ce qu'on veut c'est un gouvernement islamique, et quand on leur demandait en quoi cela consistait, la réponse était très vague, floue. Et même garanti d'une promesse de faire quoi que ce soit qu'ait pu faire Chariat Madari, c'est pas tellement rassurant, c'est pas parce qu'on a dit : « on respectera les minorités! », c'est pas parce qu'on a dit : « on tolèrera même les communistes! » que pour ça il faut être rassuré. Je pense même qu'il faut être inquiet, quand on entend ça. Mais ce n'est pas simplement ça. Il me semble que par gouvernement islamique, les gens, comme ça, dans leur masse, cherchaient, pensaient à quelque chose qui était essentiellement une forme au fond non politique de coexistence, une manière de vivre ensemble, et qui ne ressemble en aucune manière à une forme, disons occidentale, de structuration politique. Or, c'était vraisemblablement intenable sous cette forme. Ce vers quoi on risque d'aller, c'est bien entendu un gouvernement entre les mains des mollahs. Et quand je disais : est-ce que la contradiction, possibilité d'un seuil nouveau, je voulais dire est-ce qu'il est possible, à partir de quelque chose d'aussi équivoque en soi, d'aussi flou, et qui risque aussi vite de tomber dans un gouvernement des mollahs, est-ce qu'il est possible d'élaborer quelque chose? Et est-ce que les circonstances, les pressions de tous ordres, politiques, économiques, militaires, diplomatiques, permettront à l'Iran d'élaborer une solution... Il me semble qu'il y avait au moins un point commun entre tout le monde, quand on

Il me semble qu'il y avait au moins un point commun entre tout le monde, quand on parlait d'un gouvernement islamique, que ce soit les ouvriers d'Abadan, Chariat Madari, Bazargan..., et qui ont un point commun qui était d'essayer de trouver des formes de coexistence, des formes sociales, des formes d'égalité, etc, qui ne soient pas le modèle occidental.

FS: et est-ce qu'on pourrait appeler cela, n'est-ce pas, sans faire référence à quelqu'un, une sorte de société sans Etat ?

MF: Si vous voulez, oui, oui, oui, absolument. Absolument. Encore une fois tout était très vague et nécessairement très confus.

FS: Mais, c'est-à-dire, est-ce que l'Islam qui en général est présenté, qui s'est présenté lui-même parfois, comme à la fois une religion et Etat, est-ce que cette religion qui se présente comme un summum de doctrine de pouvoir n'est pas en elle-même porteuse de possibilité de limitation de tout pouvoir d'Etat?

MF: C'est en tous cas ce qu'ils ont, ce qu'on m'a toujours affirmé là-bas. Et on m'a assuré que l'Islam étant ce qu'il est, ne pouvait en lui-même porter aucun des dangers qui sont inhérents même aux formes subtiles, réfléchies, équilibrées d'une démocratie occidentale. Voilà c'est ce qu'on m'a dit. C'est en tous cas cette espèce d'espoir, qui

encore une fois dans sa forme est si semblable à ce qu'on trouve dans l'Europe du XVIème siècle. Il me semble que c'est cela qui est (...)

FS: Alors, on passe à cette notion qui ne vous vaut pas des fleurs (rires) celle de spiritualité politique. Et si vous l'expliquez un peu, n'est-ce pas, comment on politise le spirituel, et spiritualise la politique?

MF: Vous savez, sans doute je ferai un jour une étude sur les réactions incroyables des Français quant à ma position sur ce qui s'est passé en Iran, je ne sais pas comment on a réagi dans les autres pays d'Europe mais en France ça a été tout à fait fou. C'était l'exemple de quelque chose qui..., vraiment les gens sont sortis d'eux-mêmes. Vous comprenez pour que trois journalistes différents certainement pas médiocres, et puis arriver à fabriquer des faux sur mes propres textes en me les attribuant. Enfin fabriquer des faux avec des phrases qui n'étaient pas de moi, des textes qui n'étaient pas de moi, des mots qui n'étaient pas de moi, de me les attribuer pour démontrer que j'approuvais les exécutions des juifs, qu'on pouvait dire que j'approuvais l'action des tribunaux islamiques etc. Dans des journaux convenables. Donc, enfin, les gens sont devenus fous.

FS: Comment vous expliquez cette folie?

MF: Ah, alors là moi j'aimerais bien vous en parler. Je n'ai pas d'explication. Et l'autre jour encore, hier, je voyais un journaliste, d'un journal, d'un hebdomadaire, je l'ai rencontré en Iran, je posais la question « comment expliquez-vous l'attitude de vos collègues ? ». C'est un juif et il m'a dit « oh, je pense que c'est la haine de l'Islam ».

FS: Il y a un livre, je le cite parce que j'en ai fait un compte-rendu la semaine passée dans le journal et qui s'intitule Orientalism[8]...

MF: Oui. C'est de Edward Saïd. Je connais Edward Saïd. Je connais le livre.

FS: Ah, vous connaissez Edward Saïd!

MF: Oui c'est un livre fort intéressant.

Bon, enfin je ne sais pas, en tous cas les gens sont devenus fous. A propos de spiritualité politique ; la phrase que j'ai dite était celle-ci : j'ai dit que ce que j'avais trouvé là-bas, c'était quelque chose comme la recherche d'une spiritualité politique, et je disais que cette notion qui maintenant est pour nous tout à fait obscure, qui était tout à fait claire, familière au XVIème siècle. Bon, y a pas de quoi fouetter un chat. Plutôt on peut bien me dire : « C'est pas vrai, ils ne cherchaient pas une spiritualité politique », mais venir dire, comme on a encore dit tout récemment dans *Le Monde*…

FS: Claude Roy?

MF: Claude Roy. Dans un mensonge énorme. Et dont ils ne se sont pas excusés et dont

ils ne s'excuseront jamais. Mais que je subirai toujours. Je n'ai jamais personnellement aspiré, quoiqu'ils le disent, à une *spiritualité politique*. J'ai dit : « j'ai vu là-bas un mouvement très curieux, très bizarre, et qu'on ne peut, je crois, comprendre que par analogie avec des choses passées ici, la spiritualité politique. Vous en avez un superbe exemple, qu'on n'aurait tout de même pas oublié puisqu'il a encore une certaine actualité chez nous, c'est le calvinisme. Qu'est-ce que c'est Calvin sinon la volonté de faire passer, pas simplement une croyance religieuse, pas simplement une organisation religieuse, mais toute une forme de spiritualité, c'est-à-dire de rapport individuel à Dieu, de rapport individuel aux valeurs spirituelles, de le faire passer dans la politique. Bon euh, le calvinisme, c'était ça le projet du calvinisme, projet qui a la forme d'un autre mouvement religieux. C'est cela qui est arrivé en Occident. C'est ce qui avait eu lieu en Occident et c'est ce qui, me semble-t-il, il y a eu dans ce mouvement de l'année 78 en Iran. Personnellement, euh (*rires*), je n'ai jamais pensé que la spiritualité politique puisse être actuellement, comment dire, une aspiration...

FS: une réponse

MF: ... une réponse ou une aspiration possible ou souhaitable en Occident. On en est à mille lieues. La meilleure preuve qu'on en est à mille lieues c'est qu'on est obligé donc de faire des références historiques pour essayer de faire comprendre. Deuxièmement, je n'ai jamais prétendu que la spiritualité politique c'était la solution, même aux problèmes de l'Iran, car le seul fait de rappeler ce qui s'était passé en Europe du XVème et du XVIème, et bien que ça ne se mène pas comme ça, et ça conduit à des choses dures. Jamais la spiritualité politique, ça n'a été le paradis sur terre. Voyez Calvin, et la spiritualité politique de Calvin, ça a mené à quelques bûchers (rires). Bon euh voilà. Autrement dit, j'ai décrit, quelque chose que je voyais en Iran. J'ai peut-être eu tort, et là j'accepte une discussion possible. Mais vouloir me prêter, à titre d'aspiration personnelle, ce que je décrivais comme étant me semble-t-il une volonté ou une aspiration propre à l'Iran, c'est d'une malhonnêteté dont les journaux français rendent encore un son.

FS: Mais quand même vous avez décrit le mouvement avec sympathie?

MF:...

FS : Non, moi je dis ça, ...

MF: Absolument

FS: et vos prises de position, c'était d'un grand confort dans le milieu que vous décrivez d'hostilité à cette révolution. V ous avez été le seul à dire quelque chose de vraiment neuf comme analyse, en disant que ce n'est pas des fanatiques qui descendent dans les rues et que c'est le retour de l'Islam.

MF: Oui, bon euh, si vous voulez, euh, d'une part, parce que je ne crois pas que l'on puisse jamais bien comprendre quelque chose à quoi on est hostile. Et si j'avais eu une espèce de sentiment d'hostilité à l'égard de tout ça, je n'y serai pas allé, parce que j'aurais

été certain de ne pas le comprendre. Deuxièmement, il me semble en effet que les risques, enfin les possibilités pour que maintenant, dans les pays dits du tiers-monde, les mouvements révolutionnaires, les mouvements, si vous voulez, violents et intenses de changement social et politique, maintenant euh vont de plus en plus essayer de prendre racine sur le fond culturel de ces pays-là, au lieu d'essayer de se modeler sur l'Occident, l'Occident libéral et l'Occident marxiste. Je pense que c'est cela qui risque de se répandre. Que c'est en train de se répandre. Et ce qui se passe en Afghanistan est de ce type-là. [...] Bon, il me semble qu'on a là, alors, ne serait-ce que d'un point de vue, si vous voulez, proprement historique... il faut bien prêter crédit, on peut porter attention à ce qui se passe.

Mais enfin troisièmement, si j'ai eu de la sympathie au-delà même de cette curiosité historique et politique, c'est parce que je pense en effet que, étant donné ce qu'était le régime du Chah, d'oppression politique, économique, d'exploitation de population, d'impérialisme masqué, etc. et bien qu'un peuple tout entier se révolte, contre ce régime, c'est bien. Et je dis même très bien dans la mesure où l'Islam a au moins permis ceci, c'est que le peuple tout entier participe activement. Il s'y est reconnu. Il me semble que, jusque dans le fond de la campagne iranienne, ce mouvement a eu des échos dans la mesure même où il se référait à quelque chose que les gens reconnaissaient comme leur. Alors que le mouvement se serait fait au nom de la lutte des classes, ou au nom des libertés, je ne suis pas sûr que cela aurait eu le même écho et que cela aurait eu la même force. Voilà les raisons pour lesquelles j'ai une sympathie, mais cette sympathie n'a jamais été jusqu'à dire que, un, euh, il fallait éviter cela, deux, que ce qui allait en sortir allait être le paradis sur terre, loin de là, loin de là. J'ai simplement porté un jugement de réalité sur une force que je constatais et aux objectifs immédiats de laquelle je ne pouvais que souscrire dans la mesure où ses objectifs immédiats c'était ce renversement de ce régime impérialiste, de ce régime d'exploitation, de ce régime ...

FS: ... de massacres.

MF : ... ce régime de terreur policière.

FS: Donc, on aura peut-être l'occasion d'y revenir, vous vous situez complètement en dehors de tout ce courant que l'on nomme le retour au sacré?

MF: Absolument. Je n'ai jamais pris aucune position euh je pense si vous voulez pour un homme occidental, en tous cas, moi, comme occidental, je considère que mon attitude à l'égard de la religion ne regarde personne et je n'ai jamais pris aucune position politique, aucune position publique là-dessus. Je n'en parle jamais. Et je suis, si vous voulez, à la fois trop historien et trop relativiste pour avoir l'idée absurde (*rires*) de faire de ce que j'ai pu voir en Iran la bannière d'un prophétisme nouveau : Retournons au sacré! Tout ça, ça ne me concerne pas de droit. Moi en tous cas je ne le fais pas. J'ai essayé de décrire ce que je voyais. Le problème est de savoir pourquoi ce qui se passait là-bas, la réalité de là-bas, a constitué une telle blessure pour l'Occident. Au point où moi qui décrivais cette réalité, dont on parlait beaucoup d'ailleurs, j'ai pu être considéré comme une espèce de prophète lui-même fanatique.

FS: Et là-dessus vous ne présentez aucune, vous n'avez aucune explication?

MF: Non, je continue, je continue à être très, très sceptique, très embarrassé de ce qui se passe. Même, quand je parle aux gens, beaucoup bien sûr des gens qui me sont un peu proches, beaucoup sont complètement écœurés de l'incroyable sottise, de l'aveuglement avec lesquels les journalistes racontent toujours absolument la même chose sur ce qui se passe en Iran. Il y a une phrase qui m'a paru tellement typique de ça et c'est celle-ci: Il y a deux ou trois mois, à un poste de radio périphérique, j'ai entendu l'information suivante: « Le régime de l'ayatollah Khomeiny vient d'annuler la commande de deux avions Concorde ou de deux... je ne sais pas, mais le gouvernement de monsieur Bazargan a assuré que les contrats seraient maintenus. » Donc pour les contrats maintenus, on a le gouvernement Bazargan, et pour les contrats annulés, c'est le régime de l'ayatollah Khomeiny (rires). N'est-ce pas sublime?

FS: C'est sublime, oui.

MF: Eh ben c'est ça.

FS: Vous ne l'avez personnellement jamais rencontré?

MF: L'Ayatollah Khomeiny? Non. Je ne l'ai pas rencontré d'une part, parce que si vous voulez, ce qui m'intéressait était de voir ce qui se passait là-bas. Lui, l'Ayatollah Khomeiny, je savais premièrement qu'il disait peu de choses, que, d'autre part, il était un personnage politique dont les déclarations, préparées à l'avance par son entourage, devaient avoir un certain sens politique. Ce qu'il voulait dire, je le lisais dans les journaux. Je savais parfaitement qu'une conversation avec lui ne me mènerait à rien. Le problème encore une fois ce n'était pas de savoir ce qu'il y avait dans la tête des leaders du mouvement, c'était de savoir comment vivaient là-bas ces gens qui littéralement faisaient la révolution et faisaient la révolution, me semble-t-il, pour leur propre compte.

FS: Et en ce sens, pour un peu finir de cette question, est-ce que l'Islam pourrait jouer un rôle de garantie contre le despotisme comme on vous l'a dit ?

MF: Comme on me l'a dit. Alors écoutez, là personnellement je suis très sceptique. Ce scepticisme est lié premièrement à mon ignorance de l'Islam. Deux, ce que je sais de l'histoire de l'Islam n'est pas en soi plus réconfortant que l'histoire de n'importe quelle autre religion. Bon, troisièmement, l'Islam, l'Islam chiite en Iran, n'est tout de même pas une sorte de, comment dire euh, émanation directe du temps du prophète. Il y a une histoire, le clergé chiite a été lié à tout un tas de formes d'institutionnalisation, de domination ethnique, de massacres, de privilèges politiques et autres, etc. La culture, la formation du clergé chiite, c'est probable, n'est pas très élevée. Après tout cela, je crois qu'il faut être un peu méfiant.

Mais encore une fois, cela c'est le problème des musulmans, ce n'est pas le mien. Le problème pour les musulmans est de savoir si effectivement à partir de ce fond culturel

et de cette situation actuelle et du contexte général, il est possible de tirer de l'Islam et de la culture islamique, quelque chose comme une forme politique nouvelle. Ca c'est le problème des musulmans, et c'est je crois ce problème là que, très intensément, un certain nombre d'entre eux au moins, parmi les intellectuels les plus éclairés, essayaient de résoudre. C'est ce problème là que Ali Chariati a essayé de poser. C'est celui-là me semble-t-il quand j'ai parlé à Bazargan qui était sa préoccupation. C'était la préoccupation de Chariat Madari également. Et je crois que l'espèce d'attention, à la fois intense, muette et pleine d'appréhension avec laquelle les musulmans que je connais en France suivent les événements en Iran, il me semble que c'est lié à cela : si l'Iran échoue, c'est-à-dire s'il bascule totalement dans un régime de mollahs à la fois autoritaire, rétrograde, alors est-ce que ça ne va pas être le signe, l'un des signes en tous cas, que de l'Islam, que du fond de la culture islamique, on ne peut pas tirer des ressources pour la recherche d'une forme de société politique; si l'Iran réussit alors... Parce que ce qui m'a beaucoup frappé, c'est que si les journaux français et si les Français ont dit, ont opposé tant de hargne à ce qui se passe en Iran, les musulmans en Europe se sont tus, ils n'ont pas beaucoup parlé.

FS: Mais ils suivaient avec sympathie.

MF: Oui, oui, je crois qu'ils suivaient avec sympathie. Mais je crois que leur mutisme était lié au fait qu'ils sentaient que pour l'Islam, la partie qui se jouait est très grosse, très importante.

FS: Mais quand même si ...

MF: Ils doivent voir avec beaucoup de, pas de rancœur, mais d'inquiétude et d'amertume, un certain nombre de choses qui se passent actuellement en Iran

FS: Oh la, je voulais - mais je crois que ce n'est plus la peine - vous poser une question sur le rôle particulier du chiisme comme organisation et comme doctrine, bien que ce ne soit pas votre domaine. Mais alors, revenons là à une question un peu plus générale mais liée à la première, c'est-à-dire que dans le contexte de l'opinion française, le thème de l'Islam est déjà mal vu. Comment expliquez-vous cette incompréhension envers le soulèvement iranien et ce que vous appelez la peur de ce qu'il y a en lui d'irréductible? C'est-à-dire, là on passe, n'est-ce pas, à l'idée d'irréductible.

MF: Dans l'Islam vous voulez dire?

FS: Non, dans le soulèvement.

MF: Ah dans le soulèvement. Ah oui, ah oui!

FS: C'est une idée que vous donnez dans le dernier article du Monde[9].

MF: Oui oui.

FS: C'est un soulèvement où on risque sa vie, cet aspect-là...

MF: Oui. Bon alors je je... Ce que je voulais dire c'est ceci, c'est que, bien sûr un soulèvement a toujours et ses raisons et ses explications; et ma foi, si tu es un historien d'inspiration marxiste, tu établis dans quelles conditions, à la suite de quelles pressions, pour quelles raisons, on se soulève. Je veux dire que saisir le moment même où ça se passe, quand on veut essayer de saisir le vécu même de la Révolution, alors je dis qu'il y a là quelque chose qui ne peut pas être rabattu sur une explication ou une raison aussi misérable qu'on soit, aussi menacé de mourir de faim qu'on puisse être, au moment où on se lève, et où on dit je préfère mourir sous les mitrailleuses que mourir de faim, il y a là quelque chose que la menace de la famine n'explique pas. Bon, il y a si vous voulez un jeu, entre sacrifice et espérance, qui, dont chacun, ou dont collectivement, un peuple, est responsable. Il établit lui-même le degré d'espérance et d'acceptation de sacrifices qui va lui permettre d'affronter une armée, une police...

FS: On va en parler je crois

MF: Et ça c'était, je crois, un phénomène très singulier qui casse l'Histoire

FS: On va parler longuement de ça. Mais pour en rester à cette question : le fait que l'opinion européenne trouve que cela est irréductible... Pourquoi l'opinion européenne est incapable d'encaisser cela, au sens où un boxeur encaisse?

MF: On pourrait on peut s'imaginer que après les grands..., parce que finalement l'Europe a vécu, c'est-à-dire l'Européen a vécu sur le *Principe Espérance* qui était organisé autour de l'idée d'une révolution politique avec des partis, une armée, une avant-garde, le prolétariat etc... bon on sait à quelle déception cela a mené. Alors on pourrait imaginer que maintenant, toute forme de soulèvement, quel qu'il soit et où qu'il soit, dès lors qu'il ne prend plus ces vieilles formes comme missions, comme espérance, ça provoque à la fois une sorte d'irritation, si vous voulez une espèce de, je dirai, une sorte de jalousie culturelle. Ils ne vont tout de même pas faire une vraie révolution dans leur forme à eux, nous qui n'avons pas pu arriver à faire, à faire la révolution dans une forme à nous. Nous qui avons inventé l'idée de révolution, nous qui l'avons élaborée, nous qui avons organisé tout un savoir, un système politique, tout un mécanisme de partis... etc... autour de cette idée de révolution. Bon on peut donner cette explication-là. Je ne suis pas sûr que ce soit vrai.

FS: En tous cas, il serait vrai pour certaines organisations mais ce n'est pas vrai pour ce qui ferait les troupes de choc de l'anti-iranisme.

MF: Oui

FS: Ce serait vrai pour les communistes, les gens de gauche. Pas pour la droite.

MF: Ah non ça bien sûr mais alors là, là, on va dire que c'est l'hostilité générale contre

toute forme de soulèvement.

FS: Alors si vous voulez on peut passer maintenant à une chose un peu plus générale dont on a abordé la question, c'est l'idée de soulèvement. Vous parlez de l'énigme du soulèvement et vous dîtes qu'il s'agit là d'un élément hors l'histoire, vous écrivez : « l'homme qui se lève est finalement sans explication ». Qu'entendez-vous par là ? Et pourquoi ne serait-ce pas, comme chez La Boétie, « l'homme qui se soumet » qui pose problème.

MF: Vous avez raison mais (rires) je dirai ... (silence) Oui, oui vous posez une question très grave, très importante. Euh, je vais y répondre, comme ça sans être sûr que ma réponse soit la bonne et sans être sûr que je m'y tiendrai toujours. Je sens que finalement les raisons pour lesquelles un homme se soumet, on peut en trouver des milliers, vous allez peut-être me trouver très hégélien brusquement, et après tout que l'esclave préfère sa vie à la mort et qu'il accepte l'esclavage pour continuer à vivre, après tout, est-ce que ce n'est pas ça le mécanisme de tous les asservissements? En revanche, il me paraît énigmatique, parce que justement aller absolument à l'encontre de cette espèce de calcul évident, simple, en fait qui consiste à dire, je préfère mourir plutôt que de mourir, je préfère mourir sous les balles plutôt que de mourir ici, je préfère mourir aujourd'hui en me soulevant que de végéter sous la coupe du maître dont je suis l'esclave. Alors ce mourir plutôt que végéter, cette autre mort...

FS : Donc plutôt mourir que végéter ?

MF: Oui enfin... bon, ce choix de la mort, la mort possible, en fait, me semble-t-il, c'est quelque chose qui implique par rapport à toutes les habitudes, familiarités, calculs, acceptations, etc, qui font la trame d'une existence quotidienne, il me semble que ça constitue une lecture, et que pour une fois il est très juste et très bien que les historiens, les économistes, les sociologues, les analystes d'une société, je trouve très bien que tous ces gens là expliquent les raisons, les motifs, les thèmes, les conditions dans lesquelles se sont déroulés mais encore une fois le geste même de se soulever me paraît irréductible par rapport à ces analyses. Du fait quand je disais qu'il était hors Histoire, je ne veux pas dire que ce n'était pas hors du temps, je veux dire que c'était hors de ce champ d'analyse qu'il faut élaborer bien sûr, mais qui n'en rendra jamais compte..

FS: Et là je vois soit une évolution dans votre analyse, soit deux niveaux différents. Quand vous parlez un peu de François Furet et de son analyse de la Révolution française comme quoi il y a eu d'une part les raisons économiques sociales etc, à la Révolution, et qui ont abouti à des réformes après. Il y a le fait de la Révolution. Ça c'est un plan. Et quand vous posez l'idée de soulèvement, l'inexplicable, c'est un autre plan ? ou bien c'est le même plan ?

MF: Je crois que c'est le même plan. Je crois que si voulez que se pose le problème de l'événement révolutionnaire.

FS: Qui

MF: Les historiens depuis un certain temps en France n'aiment pas la notion d'événement. Leur problème c'est de réduire. Non il faut y revenir. (silence). La révolution c'est un événement. C'est un événement qui se vit, qui est vécu par des gens. Donc il est venu un moment où les Français ont eu conscience qu'ils faisaient la Révolution. Et ils ont fait la Révolution parce qu'ils avaient conscience qu'ils la faisaient. Qu'ils étaient en train de faire quelque chose. Quelque chose qui était politiquement important, qui brisait avec des vieilles structures, etc. Quand ils avaient écouté un discours de Danton, quand ils se réunissaient aux Jacobins, quand ils envahissaient l'Assemblée. Bon, en Iran en 78, quand les gens descendaient dans la rue, ils savaient qu'ils faisaient quelque chose, que ce quelque chose c'était une Révolution ou c'était un soulèvement, que c'était en tous cas une mise en congé de tout un pan de leur Histoire.

FS:...Mais la décision de risquer sa vie c'est quand même autre chose que de jouer du théâtre?

MF: Bien sûr mais cette décision si vous voulez, euh, dans quelle forme, quelle forme est-ce qu'elle va prendre, c'est ça, je crois aussi, un des problèmes. Décider qu'on va mourir quand on fait la révolution, ça ne veut pas dire simplement se mettre devant une mitrailleuse et attendre qu'elle crache. Décider qu'on va mourir, ou qu'on préfère mourir que de continuer, bah ça va prendre tout un certain nombre de formes. Ça peut prendre la forme de l'organisation d'un commando ou de guérillas ; ça peut être la forme d'un attentat individualiste ; ça peut être la forme de l'appartenance à un mouvement de masse ; ça peut être la forme d'une manifestation religieuse, un défilé pour un mort, etc. Alors c'est là, si vous voulez, ce que j'appellerai la dramaturgie du vécu révolutionnaire, et indispensable à étudier. Et elle est absolument l'expression si vous voulez visible de cette espèce de décision qui fait rupture dans les continuités historiques et qui est le cœur de la révolution.

FS: Et là vous donnez à la conscience un rôle important dans l'histoire.

MF: Euh, bah ouais ouais.

FS: La conscience des foules.

MF: Oui absolument.

FS: Alors euh une question qui s'enchaîne à la première. Dans vos ouvrages, vous semblez partir des appareils ou des dispositifs de pouvoir, ce que ne cessera de vous reprocher avec une telle rancœur un Castoriadis. C'est je crois à partir d'un entretien accordé à Les Révoltes logiques[10] que vous avez parlé de plèbe. Est-ce que l'élément soulèvement, révolte, ne fait-il pas irruption de l'extérieur dans votre œuvre et pourrait-on dire que le soulèvement iranien a joué un rôle dans l'usage de ce terme?

MF: Ecoutez les gens sont très très bizarres. Ils n'autorisent jamais à ce qu'on parle d'autre chose que ce dont ils parlent eux-mêmes (*rires*). Quand je parle de dispositifs de pouvoir, j'essaie d'étudier comment ils fonctionnent dans une société. Je n'ai jamais prétendu que ces dispositifs de pouvoir constituent l'ensemble de la vie d'une société. Je

n'ai jamais prétendu qu'ils en épuisaient l'histoire. Je veux dire simplement que tel étant mon objet, je veux savoir comment il fonctionne et là il me semble que les analyses de pouvoir qu'ont fait beaucoup de ces personnes auxquelles vous faites allusion, en invoquant euh l'Etat par exemple, ou en invoquant une classe sociale, ne rendent absolument pas compte de la complexité du fonctionnement de ce phénomène de pouvoir.

FS: Mais vous y aviez étudié une partie. Mais quand même, entre le fait que vous décrivez un mécanisme de pouvoir, ou un appareil, et le fait que vous montrez comment, actuellement par exemple, dans le cours sur la sexualité ou dans votre dernier entretien paru dans L'Arc[11], le pouvoir par rapport au savoir ou au désir n'est pas répressif mais politique, bah là ça devient un élément beaucoup plus intérieur, beaucoup plus inhérent ...

MF: Oui mais...

FS: ... que dans Surveiller et punir, disons.

MF: Euh oui en effet dans ces derniers textes...

Dans Surveiller et punir, j'essayais d'étudier ce mécanisme du pouvoir disciplinaire qui est, me semble-t-il, un mécanisme important dans les sociétés, du moins aux XVIII/XIXèmes siècles. Dans des textes plus récents, j'ai essayé d'abord de reprendre plus généralement le problème du pouvoir. J'ai essayé de montrer que le pouvoir était en fait toujours une structure de relation. Il n'y a pas le pouvoir comme substance, ou le pouvoir ce n'est pas une propriété accaparée par une classe sociale. Ou le pouvoir, ce n'est pas une espèce de capacité qui serait produite par un appareil comme l'Etat. En réalité, il y a des relations de pouvoir, des relations de pouvoir entre les gens, entre les gens c'est-à-dire entre les agents, où l'un et l'autre, où les uns et les autres, sont dans des positions différentes, dissymétriques. Mais qui dit que...quand on dit que... le pouvoir est relation, cela veut dire qu'il y a deux termes, cela veut dire que la modification de l'un des deux termes va changer la relation. C'est-à-dire que loin de constituer une espèce de structure d'emprisonnement, le pouvoir est un réseau de relations, mobile, changeant, modifiable, et très souvent fragile. Voilà ce que j'ai voulu dire. Alors des gens comme Castoriadis n'ont évidemment absolument rien compris. Bon on ne va pas ramasser leurs objections. Faudrait se baisser trop bas.

FS: Oui donc euh. Mais c'était seulement pour voir cet enchaînement et donc on peut considérer que vous partez d'Ernst Bloch, mais l'événement d'Iran ne va pas infléchir théoriquement ...

MF: Non, non, au contraire. Si vous voulez, je crois qu'une relation de pouvoir c'est une relation dynamique et qui effectivement définit jusqu'à un certain point la position des partenaires. Mais la position des partenaires et l'attitude des partenaires, l'activité des partenaires, modifient également la relation de pouvoir. Autrement dit, ce que j'ai voulu montrer simplement c'est qu'il n'y a pas le pouvoir d'un côté et puis les gens auxquels le pouvoir s'applique, parce qu'avec une hypothèse comme celle-là, ou l'on admet, ou il faut admettre que le pouvoir est tout puissant ou il faut admettre qu'il est totalement

impuissant. En fait ça n'est jamais vrai. Le pouvoir n'est pas toujours puissant / impuissant. Il est en grande partie aveugle, mais il voit tout de même un certain nombre de choses, etc. Tout simplement parce qu'il s'agit en fait de comment résoudre les relations stratégiques entre des individus qui poursuivent des objectifs, se tiennent les uns les autres, limitent partiellement la possibilité d'action du partenaire mais le partenaire lui échappe, d'où une nouvelle tactique etc. C'est cette mobilité-là qu'il faut essayer de résoudre. Et tout comme il y a des moments où, si vous voulez, se produit ce qu'on pourrait appeler un phénomène de consonance dans lequel le pouvoir se stabilise et où effectivement on a bien en gros un assujettissement, une acceptation du mécanisme de domination dans une société ; il y a d'autres moments où la consonance se fait en sens inverse, et où au contraire à ce moment-là, c'est tout le réseau de pouvoir qui est bousculé.

FS: Dans l'histoire telle que vous la décrivez, il y a des pouvoirs, enfin là j'utilise les termes que vous employez dans l'article du Monde, il y a des pouvoirs que vous dîtes infinis mais non tout puissants. Il y a des soulèvements irréductibles et des droits que vous appelez aussi des lois universelles. Pouvez-vous vous expliquer sur la nature et les fondements biologiques, rationnels, économiques, de ces trois manifestations, instances... – comment pourrait-on les appeler? Quel est le concept qui pourrait grouper pouvoir, droit et soulèvement? Enfin ça c'est pour donner un nom, mais c'est surtout ces trois concepts...

MF: Je vais dire ceci: c'est que, il me semble que euh, dans des systèmes comme le nôtre, c'est-à-dire dans lesquels il y a en effet non seulement des Etats avec leurs appareils, avec toute une série de techniques qui s'exercent pour arriver à gouverner les gens, la prolifération des mécanismes de pouvoir, par conséquent leur stabilisation, grâce à leur multiplication, leur raffinement, fait que euh, si vous voulez, on tend toujours à trop gouverner. C'est qu'il y a comme une loi d'excès intérieure au développement du pouvoir.

FS: Qui serait dans l'institution?

MF: Qui serait dans l'institution.

FS: Avant d'être dans le désir.

MF: Oui, enfin, euh, disons, disons que le désir des individus et l'institution fonctionnent à ce moment-là comme multiplicateurs l'un de l'autre.

FS : Oui.

MF: Bon. Et que dans cette mesure-là je crois que, un des rôles fondamentaux de l'intellectuel, c'est précisément de faire valoir, en face des gouvernants, des limites générales à ne pas franchir et qui sont la garantie du non excès, enfin la garantie toujours provisoire, toujours fragile, qu'il va falloir défendre : une frontière menacée!

FS: Mais ces droits-là, ces lois, cet universel, c'est quoi, c'est la raison, c'est Kant? C'est le

monothéisme? Vous apportez là une notion, n'est-ce pas, entre la notion de pouvoir et celle de soulèvement, vous mettez une notion, celle de droit, et on la voit, on ne s'explique pas sur ses origines dans votre optique. Qu'est-ce que le droit? Qu'est-ce que l'universel? Qu'est-ce que la loi?

MF: Euh, là... cet universel dont je parle c'est encore une fois le corrélatif indispensable à tout système de pouvoir qui se met à fonctionner dans une société donnée. S'il n'y a pas une limite, eh bien il est universellement vrai que l'on va vers la domination, le despotisme, l'asservissement des individus, etç, etc. Alors à cet universel qui est un fait du pouvoir, il faut opposer un autre universel qui va prendre des formes tout à fait différentes selon le pouvoir auquel on a affaire, mais qui va chaque fois marquer précisément, qui ne franchira pas cette limite.

FS: Donc cet universel, il porte la marque de ce à quoi il s'oppose, il n'existe pas en lui-même, il est toujours le produit de cas.

MF: Oui, si vous voulez, enfin ce n'est pas...

FS: Je veux dire, il n'y a pas un « tu ne tueras pas », pour prendre un exemple? Mais dans chaque cas précis, il y a pour la loi, des limites auxquelles elle doit s'arrêter. Comment alors est-ce qu'on les définit?

MF: Si vous voulez, les droits de l'homme, les droits en général, ont une histoire. Il n'y a pas de droits universels. Mais c'est un fait universel qu'il y a du droit. Et c'est universel qu'il faut qu'il y ait du droit. Car si on n'oppose pas un droit au fait du gouvernement, si on n'oppose pas un droit aux mécanismes et aux dispositifs de pouvoir, alors ils ne peuvent pas ne pas s'emballer, ils ne s'auto-restreindront jamais.

FS: Donc le droit c'est quelque chose de purement négatif? Il restreint, ce n'est pas une positivité?

MF: Non, non, enfin là, là je parle de ces droits dont je parlais, et qu'on appelle si vous voulez actuellement les droits de l'homme. Entre les droits de l'homme et le droit positif qui est un système de droit, par exemple le régime pour une société donnée, euh ce n'est pas la même chose. Nos systèmes de droit en Occident ont essayé de se présenter comme dérivant logiquement de l'affirmation fondamentale des droits de l'homme. En fait ça n'est pas vrai. Le droit positif, c'est un certain nombre de techniques, de procédures, de règles de procédures, d'obligations, de prescriptions, d'interdictions, etc. Ce ne sont pas les droits de l'homme. D'ailleurs beaucoup de législateurs l'avaient parfaitement senti en particulier Bentham qui disait, lorsqu'on lui a parlé de la déclaration des Droits de l'homme en France, déclaration de la Révolution française, il a dit : « mais ces révolutionnaires français sont des ânes, ils ne se rendent pas compte que à partir du moment où ... »

(Interruption, cassette arrêtée, changement de face)

MF: Même une loi qui serait votée par le peuple tout entier, du moment qu'elle va

obliger quelqu'un à quelque chose, va empiéter sur les droits de l'homme. C'est qu'en fait entre un système de droit, un système de lois positives dans une société, et les droits de l'homme, il y a hétérogénéité. Les droits de l'homme encore une fois, cette forme d'universel jamais définie dans une forme spécifique et qui est ce avec quoi on peut marquer un gouvernement... ????

FS: et c'est un produit de quoi? de la raison?

MF: Euh, je dirai que non, c'est un produit de la volonté.

FS: Alors on arrive peut-être à la notion de soulèvement ? Le soulèvement... Le désir donc. Qu'est-ce qui porterait le soulèvement ? ça peut être une décision n'est-ce pas ?

MF: Oui, une volonté.

FS: ça peut aussi être une force biologique?

MF: Vous savez, vous avez remarqué cette chose qui tout de même, comment dire, polyculturelle, vous qui connaissez bien ce qui se passe ici, vous avez remarqué que cette notion de volonté, dans la culture française actuellement, est quelque chose dont on ne parle jamais? on parle de la raison, on parle du désir.

FS: Oui c'est un concept un peu abandonné.

MF: Oui, un concept un peu abandonné.

FS: On nous avait cassé la tête avec en classe terminale, n'est-ce pas, pour nous dire que la volonté est une synthèse.

MF : C'est ça c'est ça.

FS: Une fois qu'on ne la définit plus comme une synthèse, on ...

MF: Alors là, vous savez je ne saurai pas vous dire grand chose parce que j'ai l'esprit lent. Mais depuis un certain nombre de mois et d'années justement, à propos de l'analyse de ces relations de pouvoir, il me semble que, on ne peut pas la mener convenablement sans faire intervenir le problème de la volonté. Les relations de pouvoir bien sûr sont toutes investies par des désirs, bien sûr elles sont toutes investies par des schémas de rationalité, et elles mettent en jeu des volontés.

FS : C'est-à-dire une synthèse.

MF: Non, je dirai, je dirai la volonté c'est peut-être justement cette chose qui, au-delà de tout calcul d'intérêt et au-delà si vous voulez de l'immédiateté du désir, de ce qu'il y a d'immédiat dans le désir, la volonté c'est ce qui peut dire « je préfère ma fin ». Voilà. Et

c'est ça l'épreuve de la mort.

FS: C'est l'épreuve maximale ou l'épreuve continuelle? Quand vous dîtes par exemple « la volonté de savoir »?

MF: Non, non, c'est la forme terminale et extrême, ce qui vient se manifester à l'état nu lorsqu'on dit « je préfère mourir ».

FS: Alors c'est une décision purement irrationnelle ?

MF: Non non pas du tout, elle n'a pas du tout besoin d'être irrationnelle. Elle n'a pas non plus besoin d'être vidée de désir. Il y a un moment où, si vous voulez, la subjectivité, le sujet... Si vous voulez, la volonté c'est ce qui fixe pour un sujet sa propre position. Voilà.

FS: La volonté c'est ce qui fixe pour un sujet sa position, sa propre position.

MF: La volonté c'est celui qui dit « je préfère mourir ». La volonté, c'est ce qui dit « je préfère être esclave ». La volonté, c'est ce qui dit : « je veux savoir », etç…

FS : Mais quelle est la différence ici entre volonté et subjectivité ?

MF: Oh je dirai que, euh, la volonté c'est l'acte pur du sujet. Et que le sujet c'est ce qui est fixé et déterminé par un acte de volonté. Ce sont en fait deux notions qui sont réciproques l'une de l'autre, n'est-ce pas, pour un certain nombre de choses.

FS: Et on ne retombe pas là dans des formes d'idéalisme que vos études ont dissipées ? (rires)

MF: Pourquoi ce serait idéaliste?

FS : C'est un peu comme le concept d'homme...

MF: Non. Parce que ...

FS : C'est très hégélien, n'est-ce pas ?

MF: Je dirai que c'est plutôt fichtéen.

FS: Je connais mal Fichte.

MF: Si vous voulez, ce que je critiquais justement dans la notion d'homme, et dans l'humanisme dans ces années 1950, 1960, c'était l'utilisation d'un universel entendu comme un universel-notion. Il y aurait une nature humaine, il y aurait des besoins humains, il y aurait une essence de l'homme, etc. Et c'est au nom de cet universel de l'homme que l'on ferait des révolutions, que l'on abolirait l'exploitation, que l'on

nationaliserait les industries, que l'on devrait s'inscrire au parti communiste, etc. Cet universel qui permet des tas de choses et qui supposait en même temps, d'une façon un peu naïve, une espèce de permanence trans-historique, ou sous-historique, ou méta-historique, de l'homme. Ça je crois que ce n'est pas acceptable rationnellement, et ça n'est pas acceptable non plus pratiquement. Là, je crois que on échappe à l'universalisme quand on dit que finalement le sujet n'est rien d'autre que l'effet d'une..., enfin, ce qui est déterminé par une volonté. Une volonté c'est l'activité même du sujet. A dire vrai, vous voyez, je suppose bien de qui je me rapproche à la vitesse grand V, et pas pour son humanisme mais précisément pour sa conception de la liberté, c'est de Sartre. Et de Fichte. Puisque Sartre et Fichte ... Sartre n'est pas hégélien.

FS: Quand je parle d'Hegel, je pense au début de « La conscience de soi », de la Phénoménologie de l'esprit.

MF: Oui oui c'est ça, oui effectivement, il parle de Fichte, ou il est tout proche de Fichte.

FS: Et oui effectivement, dans L'Etre et le Néant, il est question de l'être pour la mort.

Alors là, on va recouper ces questions, n'est-ce pas. Vous écrivez: « être respectueux, quand une singularité se soulève, intransigeant dès que le pouvoir enfreint l'universel ». Le devoir de l'intellectuel serait-il de contrecarrer les pouvoirs quand le soulèvement est en position de faiblesse, et d'appuyer ce que vous appelez « respecter » le soulèvement, quand il est en position de force ? Et la morale anti-stratégique (bien sûr pour les lecteurs du journal, il faudra définir ce mot) ne se retrouve-t-elle pas perpétuellement déstabilisatrice, puisqu'elle fournirait un appui à des soulèvements sans fin, sans finalité. Et Hegel, comme vous le disiez dans votre leçon inaugurale ne vous attend-il pas au bout du chemin » ? (rires) En posant une morale anti-stratégique, et en fait vous êtes contre le pouvoir quand il est fort et vous êtes pour le soulèvement quand il est fort, donc ...

MF: J'ai dit ça? C'est un texte?

FS: Non, votre texte c'est uniquement « être respectueux quand une singularité se soulève, intransigeant dès que le pouvoir enfreint l'universel ». Mais quand il y a soulèvement en Iran, vous l'appuyez et quand Monsieur Peyrefitte fait des nouvelles lois, vous vous y opposez mais ...

MF: Je je je je ... je ne suis pas pour le soulèvement quand il est fort, uniquement quand il est fort et pas quand il est faible. Quand on crie au fond d'une prison je suis également pour lui.

FS: Bien sûr. Mais là vous cherchez surtout à arrêter le pouvoir qui le frappe. Et quand il y a un soulèvement en force, il vous commande le respect. En définitive c'est une conception toujours déstabilisatrice, et donc stratégique? Enfin si ma position du problème est fausse, vous pouvez la corriger.

MF: Dans cet article auquel vous faisiez allusion, j'essayais de définir un peu, sinon la position de l'intellectuel, parce que après tout je ne vois pas pourquoi je ferai la loi aux

intellectuels, je n'ai jamais fait la loi à personne, mais enfin, ce que j'essayais de faire c'est ce que j'avais dans la tête. On m'a reproché d'ailleurs souvent que je n'ai pas de politique, et que je ne dis pas par exemple : bah voilà comment devraient fonctionner les prisons, ou voilà de quelle manière il faudrait traiter la maladie mentale. Je ne le dis jamais. Et je dis ce n'est pas mon travail. Et pourquoi ce n'est pas mon travail? Et bien parce que je pense justement que si l'intellectuel a à être comme dit Husserl, le fonctionnaire de l'universel, ce n'est pas justement en prenant une position dogmatique, prophétique et législatrice. L'intellectuel n'a pas à être le législateur, à faire la loi, n'a pas à dire ce qui doit arriver. Je crois que son rôle est précisément de montrer perpétuellement comment ce qui semble aller de soi dans ce qui fait notre vie quotidienne est en fait arbitraire et fragile et que nous pouvons toujours nous soulever. Et qu'il y a perpétuellement et partout des raisons pour ne pas l'accepter, la réalité telle qu'elle nous est donnée et proposée. Je ne sais pas comment un certain nombre de commentateurs et de critiques, plus critiques que commentateurs si vous voulez, sont arrivés à l'idée que pour moi, les choses étant ce qu'elles sont, on ne pouvait pas les bouger. Alors que j'ai fait tout le contraire. Je dis par exemple à propose de la folie, mais enfin voyons cette chose qu'on nous annonce comme une vérité scientifiquement établie et qui est l'existence de la maladie mentale, des maladies mentales, leur typologie, etc. tout ça en fait regardez un peu sur quoi ça repose, et vous trouvez toute une série de pratiques sociales, économiques, politiques, etc., et qui sont historiquement situées. Et par conséquent tout ça est très fragile. Mon projet je crois que c'est ... un des rôles possibles, sinon à quoi ça sert les intellectuels, mon projet c'est de en effet multiplier partout, enfin partout où c'est possible, de multiplier les occasions de se soulever, par rapport au réel qui nous est donné, et de se soulever, pas forcément ni toujours sous la forme du soulèvement iranien, avec 15 millions de personnes dans la rue, etc. On peut se soulever contre un type de rapport familial, contre un rapport sexuel, on peut se soulever contre une forme de pédagogie, on peut se soulever contre un type d'information.

FS : C'est donc une stratégie du soulèvement.

MF: Donc, c'est une stratégie du soulèvement. Mais pas le soulèvement global, universel et massif, sous la forme « y en a marre de cette société pourrie, jetons tout ça aux orties ». C'est le soulèvement différencié et analytique, qui montre quels sont les éléments de réalité qui nous sont, dans une civilisation, proposés comme évidents, naturels, allant de soi et nécessaires. J'ai essayé de montrer combien ils sont historiquement récents, fragiles, donc fragiles, donc mobiles, donc soulevables.

FS: Et donc comme vous l'avez expliquée, cette notion de soulèvement, mais un soulèvement perpétuel mais qui serait en définitive sans finalité, sans fin temporelle, sans finalité puisqu'il serait anti-stratégique?

MF: C'est-à-dire je crois qu'à partir du moment où tout ce qui nous donne occasion de nous soulever, tout ce qui nous paraît intolérable, tout ce qu'on veut changer, à partir du moment où quelqu'un vient vous proposer une formule globale et générale : « je peux

vous débarrasser de tout en vous fixant ce qu'il faudra accepter après », je dis c'est truqué. Il faut que les hommes inventent à la fois ce contre quoi ils peuvent et veulent se soulever et ce en quoi ils l'ont transformé, leur soulèvement. Ou ce vers quoi ils vont diriger ce soulèvement. Ceci étant à réinventer indéfiniment. Là je ne vois pas en effet le point final dans une histoire comme celle-là. Je veux dire je ne vois pas le moment où les hommes n'auront plus à se soulever. Même si en effet, on peut effectivement prévoir que les formes de soulèvement ne seront plus les mêmes : les espèces de grands soulèvements par exemple des masses paysannes, crevant de faim au Moyen Age et puis allant brûler les châteaux-forts etc. bon, il est probable que dans les pays comme les pays occidentaux, pays industriels avancés comme on dit, bah ça ne se trouvera plus. Maintenant retournement de l'Histoire. Donc les soulèvements changeront de formes, mais avoir à se soulever ... Vous comprenez, quand on prend par exemple disons les soulèvements d'homosexuels aux Etats-Unis, et qu'on les compare aux grands soulèvements qu'il peut y avoir dans un pays du Tiers-Monde actuellement crevant de faim, ou qu'il y a pu y avoir au Moyen Age, ça paraît dérisoire, mais non, je dirais : ce n'est pas dérisoire. Non pas que ces soulèvements-là ont une valeur merveilleuse que les autres n'auraient pas, mais je vais dire il ne peut pas y avoir et il n'est pas souhaitable qu'il y ait de sociétés sans soulèvements. Voilà.

FS: Et on retourne un peu au rapport de soulèvement et de religion. Entre ce mode d'Histoire qu'est le soulèvement et les formes religieuses, leur expression et leur dramaturgie, vous posez un lien d'affinité n'est-ce pas, pour employer un terme un peu hégélien - le terme est aussi employé par Deleuze. Comment expliquez-vous... Il y a un moment où vous parlez de se soulever c'est mettre sa vie en danger et que c'est très proche de ce qui peut s'exprimer beaucoup mieux par la religion que par un autre moyen d'expression.

MF: Oui, euh, là je ne saisis pas bien la question.

FS: C'est-à-dire le soulèvement en tant que tel, un soulèvement volontaire, où on risque sa vie, c'est un soulèvement qu'on ne fait pas pour améliorer par exemple des conditions de vie, mais c'est un soulèvement qu'on fait par exemple, qu'on pourrait faire au nom d'une eschatologie, ou d'un changement radical. Et alors entre ces deux pôles que sont la religion et le soulèvement, quel rapport il y a ? Et si ce rapport est permanent ?

MF: Ah, absolument pas permanent. Euh, vous avez des formes de religion et des moments dans l'histoire des rapports entre les sociétés et les religions, la religion peut jouer ce rôle-là et elle ne le joue pas. Le catholicisme au XIXème siècle, en Europe, n'a pratiquement pas eu, n'a pas offert de possibilités, de prises ou d'expressions à un soulèvement. Mais en revanche, encore une fois, au XVème siècle, si vous voulez c'est une intensification de la vie religieuse, et un désir profond d'un certain nombre d'individus d'accéder à une forme de vie religieuse, qui lui a fait bousculer et les institutions ecclésiastiques et les institutions politiques et leur rôle social. Enfin ça dépend [... Je vais vous poser une question comme ça, en off : c'est pour un journal, pour une revue ?

FS: Oui c'est un hebdomadaire.

MF: Vous savez qu'on en a déjà trente pages?

FS: Ah bon? Je ne sais pas ...

MF: oui c'est votre première interview mais on en a déjà beaucoup trop.

FS: Ah bon? Mais c'est parce que c'est intéressant ...

MF: Est-ce qu'il y avait dans les questions que vous posez là encore, est-ce qu'il y avait des choses (silence) Si je n'ai pas répondu clairement, c'est que je n'ai pas répondu du tout.

FS : Oui, vous n'avez pas répondu du tout. J'ai préparé mes questions trop centrées sur l'Iran ...

MF: Non mais vous savez, je crois que vous avez raison, parce que c'est malgré tout quelque chose qui, qui, qui ... je ne sais pas ... Si je n'ai pas répondu, c'est que vous comprenez, y a un moment où on est désarmé. Je ne suis pas journaliste. Quand j'écris des textes même pour les journaux, j'écris ça un peu comme... des pages de livre. C'està-dire en faisant tout de même un peu attention à ce que je dis. J'écris pas ça sur les marbres, à 4 h du matin, en un quart d'heure, bon, quand je dis : ce que j'ai vu me semble prouver que les Iraniens recherchent quelque chose comme une spiritualité politique, qui est un truc que nous on ne connaît plus, il me semble que la phrase est claire et qu'il n'y a pas à discussion. Quand on est devant des gens comme Claude Roy ou d'autres qui manipulent le texte et qui disent : « Foucault aspire à une spiritualité politique », on est devant un tel degré de mensonge, de mauvaise foi, on sait parfaitement que si on utilise, si on envoie un rectificatif, le rectificatif sera lu de la même façon, et il y aura de nouvelles falsifications, etc. Alors je me tais pendant un certain temps. Je laisse tout ça se décanter. Et puis un jour, dans un article, dans un bouquin, je ferai le bilan de tout ça, et je montrerai que c'était un tissu de mensonges. Je n'ai pas envie de rentrer dans des polémiques avec des gens dont l'inintelligence et la mauvaise foi éclatent de partout. Ceci dit j'ai peut-être eu tort, il faudrait peut-être que, chaque fois que quelqu'un qui ...

FS: Ah, non ça c'est pas la peine mais comme il y a maintenant toute cette histoire, d'abord l'année passée de « la nouvelle philosophie », pour laquelle vous vous étiez engagé au début, mais de laquelle vous vous êtes rétracté.

MF: Non non non je ne me suis pas rétracté parce que je n'y ai jamais été engagé, j'ai simplement dit à propos...

FS: Mais vous avez dit quelque part que vous avez été engagé plus que vous ne le vouliez.

MF: Ah non non.

FS: Ou bien dans Le Nouvel Obs, ou bien dans L'Arc...

MF: Ah écoutez je ne crois pas.

FS: Vous ne vouliez pas être mêlé...

MF: J'ai peut-être dit que je ne voulais pas être mêlé, mais j'ai simplement fait une chose, c'était un article sur le livre de Glucksmann[12] qui, je crois, est un livre important. Et surtout ses deux livres, enfin La cuisinière et le mangeur d'hommes [13] m'a paru, sur le moment, un livre très important, et auquel on n'a pas fait le sort qu'il fallait, me semble-t-il. Bon quand le second livre a paru, je me suis dit : bon bah cette fois il ne faut pas louper le livre. Il s'est trouvé que ça a eu un écho formidable et que je n'avais pas besoin... mais le livre de Glucksmann m'avait posé des problèmes. C'est tout. Bon Glucksmann a été considéré comme un « nouveau philosophe », il s'en est défendu. Moi à la limite je m'en fous, le livre de Glucksmann m'intéresse, les autres livres des gens que l'on appelle les nouveaux philosophes ne m'intéressent pas. Si peu d'ailleurs qu'après en avoir parcouru quelques uns, j'ai cessé de les lire. Je m'en fous, ça m'est complètement égal, je sens que ce n'est pas mon affaire, et voilà. Donc je ne peux pas m'y être engagé. Mais c'est vrai que parce que j'avais dit que le livre de Glucksmann était intéressant pour des problèmes de ... alors ... oh mais tout ça c'est très malsain. Encore une fois, ou on fait la police des gens qui écrivent des sottises, à ce moment-là on y passe la journée, ou bien on laisse courir avec effectivement cet encombrement que les gens se sentent libres de dire absolument n'importe quoi. Et ça c'est un des problèmes de politique et de morale que je n'ai pas pu résoudre.

FS: En tous cas dans votre dernier article du Monde, il y avait encore un certain nombre de questions posées ici, il y a énormément de problèmes soulevés et qui mériteraient une plus ample réflexion.

MF: Oui, oui. Mais si vous voulez toutes ces choses-là, de toute façon je ne suis jamais très sûr de ce que j'avance, et j'aimerais beaucoup que l'on puisse avoir des échanges, des discussions, et que les gens qui ne sont pas d'accord puissent manifester leurs désaccords et poser leurs questions etc. Mais à partir du moment où on rencontre en face de soi des gens qui ne procèdent que comme des procureurs en vous dénonçant comme ennemi, vendu, agent de ceci, etc. Qu'est-ce qu'on fait? Ou les gens qui traficotent les textes et qui nous font des procès avec des dossiers falsifiés. En effet tous ces trucs-là sur l'Iran, je regrette beaucoup de n'avoir pas pu avoir, pas eu d'occasions, d'avoir avec des Iraniens ou même simplement des Musulmans, des discussions suivies. Peut-être que je me trompais mais je veux qu'on me prête exactement ce que j'ai dit et pas autre chose.

FS: Vous distinguez deux types d'intellectuels. D'une part, l'intellectuel universel que vous présentez tantôt comme héritier de la vision marxiste du prolétariat et tantôt comme l'héritier de l'homme de justice et de loi. Et dont vous prophétisez un peu – c'est un peu compliqué – la mort. Et d'autre part l'intellectuel spécifique qui s'élabore à partir de 45. Est-ce que vos récentes prises de position sur l'Iran et la guerre du Vietnam ne vous ramèneraient-elles pas une représentation de l'universel?

MF: Non. Alors si vous voulez euh par l'intellectuel universel et l'intellectuel spécifique, je veux dire par là qu'il me semble du moins dans une société comme la nôtre, en Occident, en Europe, pour jouer un rôle politique, l'intellectuel n'a pas à se décaler par rapport à son savoir, par rapport disons à sa spécialité, il n'a pas à se poser en prophète de l'humanité en général, il suffit je crois qu'il regarde ce qu'il fait, ce qui se passe dans ce qu'il fait. C'est là où l'on rejoint cette conception du soulèvement dont je parlais tout à l'heure. L'idée que le rôle de l'intellectuel c'est de montrer combien cette réalité qu'on nous présente comme évidente et allant de soi, est en fait fragile. Eh bien que ce soit le physicien, dans son laboratoire, l'historien qui connaît le christianisme dans les premiers siècles, le sociologue qui étudie une société, il me semble que tous ces gens là, peuvent parfaitement, à partir même de ce qu'il y a de plus spécial dans leur spécialité, de plus spécifique dans leur savoir, faire apparaître ces points de fragilisation, des évidences et du réel. Alors c'est vrai que lorsque qu'on parle de l'Iran, du Vietnam, à quel titre est-ce qu'on le fait? Bon, euf, je ne crois pas que ce soit quitter sa position d'intellectuel spécifique que de dire, moi en tant que gouverné, j'estime qu'il y a un certain nombre de choses qu'un gouvernement ne doit jamais faire.

FS: Mais importe peu le gouvernement...

MF: Oui, peu importe le gouvernement

Autrement dit, ce n'est pas l'universel de l'être humain, si vous voulez, mais plutôt la généralité de ce qui se passe dans les rapports entre gouvernants et gouvernés qui permet à n'importe qui de parler de ses problèmes.

FS : Oui, mais c'est un peu spécieux...

MF: C'est un spécieux...

FS: Voltaire pourrait se dire lui-même intellectuel spécifique.

MF: Oui mais je crois alors là, là, je le pense bien volontiers, regardez les gens du XVIIIème siècle, c'était bien toujours comme ça qu'ils faisaient, à partir d'un truc tout à fait spécifique. Autrement dit, ce n'était pas je ne pense pas qu'il ..., quand je parle de l'intellectuel universel et que j'essaie de m'en démarquer

FS: Par exemple, Sartre, pour vous, c'est l'intellectuel universel?

MF:...

FS: En fait vous parlez surtout de, fin XIXème-début XXème. Mais moi, en vous disant, je pensais surtout à la période en France qui avait précédé les années 60. Vous avez parlé de la Hongrie, de la Pologne.

MF: Oui, oui je crois qu'il faut en parler. Non mais je voulais dire, *ah je commence à âtre complètement fatigué*.

FS: Hum, je vous embête avec mes questions.

MF: Non non non c'est une question très intéressante que vous me posez là.. Bon, ce que je voulais dire c'est que l'intellectuel universel, si c'est celui qui veut fonctionner comme si il était le représentant d'une conscience universelle ou comme s'il était, si vous voulez, un peu, pour lui, dans son activité, d'écrivain, d'intellectuel, comme ces partis politiques qui prétendent détenir et la vérité de l'Histoire et la dynamique de la révolution, je dis : non ces intellectuels de l'universel qui ne sont que des doublets en quelque sorte des partis politiques., je n'en veux pas. En revanche l'intellectuel, qui à partir même du travail intellectuel qu'il fait, peut jouer ce rôle de fragilisateur des stabilités sociales, des immobilités sociales, historiques, politiques et économiques... Ah écoutez, je suis désolé mais je n'en peux plus!

FS: Dernière question, mais un peu en forme de défi. Cela amènera une note amusante. Je note là dans vos prises de position sur l'Iran des termes suivants: horreur, ivresse, beauté, gravité, dramaturgie, scène, théâtre, tragédie grecque, vous parlez de la fascination des événements, donc au delà de la théologie et de la généalogie, de prises de position politique, est-ce que le rigoureux Foucault ne serait-il pas un artiste de l'époque de Francis Bacon, de Rebeyrolle et de Stanley Kubrick?

MF: Écoutez, vous me flattez en disant ça. Je vais simplement ajouter un petit truc que vous savez. En effet, on parle toujours, je ne sais pas pourquoi, j'ai la réputation d'être quelqu'un de froid, de sec, de rigide, qui ne parle que de... Mais il ne faut pas confondre celui qui parle et ce dont il parle. Il ne faut pas confondre ce qu'on dit d'une chose et le sens que l'on met à parler de cette chose. Si je démonte, si j'essaie de démonter, de la manière la plus soigneuse possible, les mécanismes de pouvoir, si j'essaie de montrer comment effectivement les relations de pouvoir ont une espèce de logique et d'enchaînement assez subtile, qui leur donnent leur force sans leur ôter leur fragilité, ça ne veut pas dire pour autant que je suis lié affectivement, d'une manière positive à ce genre-là de choses. Après tout, ce que j'ai fait sur la folie, peut aussi bien passer pour un livre très lyrique. Non ?

FS: Oui, dans votre style, dans votre style, n'est-ce pas.

MF: Si j'ai écrit ce livre-là sur la folie en essayant de montrer justement tous ces mécanismes, ce n'était pas dans un climat pour moi d'indifférence à la subjectivité folle.

FS : Oui.

MF: De la même façon pour le crime et la délinquance, etc. Non non, je ne crois pas que ce vocabulaire que vous signalez, qui effectivement n'est pas très intellectualiste, je ne crois pas que ce vocabulaire soit un apport nouveau. Je ne dis pas ça par refus de changer, j'ai changé. Mais il y a actuellement une telle mode si contraignante de la conversion, il faut s'être converti. Peut-être je me convertirai, j'ai déjà beaucoup changé, mais en tous cas ce que vous relevez là ne me paraît pas être un trait absolument

nouveau.

FS : Non, je ne parle pas de sa nouveauté

MF: Ah d'accord d'accord!

FS: Mais de ces faits en tant que tels

MF: D'accord oui oui.

FS: Une manière d'aborder les choses esthétique.

MF: Oui c'est ça oui.

FS: Il y a un côté existence, c'est pas nouveau, c'est pas nouveau. Bon je vous remercie.

MF: C'est moi qui vous remercie.

- [1] Das Prinzip Hoffnung, 3 vol., 1954-1959. La traduction française commence à paraître chez Gallimard en 1976. Les volumes II et III paraissent en 1982 et 1991. Les 3 tomes sont traduits de l'allemand par Françoise Wuilmart.
- [2] Du 16 au 24 septembre et du 9 au 15 novembre 1978.
- [3] En fait, moins de 3 semaines comme il ressort des dates.
- [4] L'ingénieur Mehdi Bazargan fut le fondateur du Mouvement de libération de l'Iran en 1965 et du Comité de Défense des Libertés et des Droits de l'Homme en 1977. Nommé premier ministre par l'ayatollah Khomeyni dès son retour à Téhéran, il ne resta à ce poste que quelques mois (5 février-5 novembre 1979) en raison de ses idées libérales et démocratiques. Kazem Sami Kermani, médecin et psychiatre, dirigeait le parti JAMA allié au Mouvement de Bazargan et affilié au Front National d'Iran.. Il fut le ministre de la santé du gouvernement Bazargan.
- [5] Ayatollah considéré comme le premier entre ses pairs, Chariat Madari était pour la séparation des mosquées et de l'État et s'intéressait beaucoup aux problèmes sociaux et économiques. Suivant l'expression d'Olivier Roy, il «a èté littéralement « défroqué » par Khomeyni. » in Sabrina Mervin : *Les mondes chiites et l'Iran*, Karthala-Ifpo, 2007, p. 39.
- [6] Le Nouvel Observateur, 14-20 avril 1979, p. 46.; repris in Dits et écrits, collection Quarto, Gallimard, t. II, pp. 780-782.
- [7] « Dans cette volonté d'un 'gouvernement islamique', faut-il voir une réconciliation, une contradiction ou le seuil d'une nouveauté ? « À quoi rêvent les Iraniens ? », Le Nouvel Observateur, 16-22/10/1978 ; repris in Dits et écrits, collection Quarto, Gallimard, t. II, pp. 688-694.
- [8] l'ouvrage paraît en anglais en 1978. Sa traduction française au Seuil en 1980 porte le titre L'Orientalisme, L'Orient créé par l'Occident.
- [9] « Inutile de se soulever ? », Le Monde, 11-12 mai 1979, pp.1-2. Repris in Dits et écrits, Quarto, II, pp. 790-794.
- [10] « Il ne faut sans doute pas concevoir la «plèbe» comme le fond permanent de l'histoire, l'objectif final de tous les assujettissements, le foyer jamais tout à fait éteint de toutes les révoltes. Il n'y a sans doute pas de réalité sociologique de la «plèbe». Mais il y a bien toujours quelque chose, dans le corps social, dans les classes, dans les groupes, dans les individus eux-mêmes qui échappe d'une certaine

façon aux relations de pouvoir; quelque chose qui est non point la matière première plus ou moins docile ou rétive, mais qui est le mouvement centrifuge, l'énergie inverse, l'échappée.

«La» plèbe n'existe sans doute pas, mais il y a «de la» plèbe. Il y a de la plèbe dans les corps, et dans les âmes, il y en a dans les individus, dans le prolétariat... » in «Pouvoirs et stratégies» (entretien avec J. Rancière), Les Révoltes logiques, no 4, hiver 1977, pp. 89-97.

- [11] Michel Foucault : Vérité et pouvoir, pp16-26 in L'Arr, numéro 70, 4ème trimestre 1977, « La crise dans la tête ».
- [12] "La grande colère des faits" sur Les Maîtres penseurs d'André Glucksmann, Grasset, 1977, in Le Nouvel Observateur, 9-15 mai 1977. Repris in Dits et écrits, II, pp. 277-281.
- [13] Ce livre paru en 1975 est cité dans l'entretien donné à Les Révoltes logiques cité précédemment, Dits et écrits, II,p. 421.