

# Qu'est-ce qu'une révolution réussie ?

---

## Textes de base

### La polysémie du terme de révolution

Quand le mur de Berlin tomba et que les chars prirent possession de la place Tien'anmen, il était difficile de penser que « la Révolution » (re)deviendrait le mot à la mode trente ans plus tard. Tout semblait avoir été dit, la fin de l'histoire était assurée comme on cache une lettre avec un sceau : l'Histoire des forces antagonistes, celle du processus dialectique était achevée. Nous entrions dans un autre monde où les crises n'engendreraient plus de ruptures dialectiques. Dès 1974, la révolution des œillets au Portugal aurait donné le ton avec les colonnes de chars s'arrêtant aux feux rouges. Les seules révolutions qui se produisaient étaient de « velours », comme en Tchécoslovaquie, ou de « couleur » comme en Géorgie, en Ukraine et au Kirghizstan. Ces « révolutions » semblaient être l'aboutissement des actions des mouvements étudiants, ou des ONG, des coalitions d'opposants et des médias indépendants. Ces événements promouvaient la démocratie en ayant façonné des « paysages médiatiques » qui avaient dévalorisé les formes antérieures du pouvoir. Ajoutons cependant que ces révolutions se légitimaient en jouant aussi des rivalités stratégiques entre États-Unis et Russie.

Les révolutions du proche et du moyen Orient brouillèrent cette image. L'Iran s'y prit à deux reprises, en 1979, quand Khomeiny chassa le shah avec le soutien d'une gauche française redécouvrant les vertus d'un peuple spontané, en 2009 quand la république islamique opéra une révolution contre-révolutionnaire pour conforter la hiérarchie en place. Les révolutions du « jasmin », du « printemps arabe » de 2011 ont suscité souvent d'emblée des velléités de comparaison avec les « grandes » révolutions, française bien entendu, mais aussi soviétique, avec le désir de montrer que le temps des révolutions était revenu. Et certains d'accabler ceux qui rappelèrent que déjà en 1789-1799 l'élan n'avait eu ni unité, ni efficacité évidente, et même que le terme « révolution » avait eu du mal à s'imposer comme terme doté d'une signification claire. Les évolutions de la Tunisie et de l'Égypte à la fin de 2012 ne plaident pas pourtant pour garantir que l'ère des révolutions est rouverte et que le monde a redécouvert les recettes abandonnées de la régénération sociale. (...)

[Ce qu'une analyse historique objective nous amène à conclure, c'est que] la révolution est [avant tout le] résultat, éventuel, [d'une] crise [de fond de la société], si bien que ce sont les enchaînements de la crise qui provoquent, parfois, des révolutions. Dissocier les logiques de la crise de celles de la révolution possède de nombreux avantages. En premier lieu, il est possible de penser comment une révolution naît là où elle n'est pas attendue, comme dans la France de 1789 ou comme dans la Russie de 1917.

La dissociation crise/révolution ... permet [aussi] de considérer autrement le rapport donné comme consubstantiel, mais inexplicable, de la violence et de la révolution. Ce fut, on le sait un des thèmes de Hegel puis d'Engels que d'arriver à justifier la place de la violence dans l'Histoire. Sauf que, encore au XXIe siècle, la question est loin d'être résolue et que le lien apparaît à la fois inévitable et jamais justifié au final. Admettre que la révolution naît, éventuellement, de la crise renverse la perspective. La crise, politique, sociale du XVIIIe siècle, telle qu'elle a été évoquée plus haut, se combinait avec une crise plus profonde autour des identités collectives, mais aussi individuelles, des critiques ayant été capables d'identifier une « crise du plaisir » et de l'intime. Il ne serait pas difficile de voir la profondeur de ce genre de crises dans la Russie, l'Allemagne ou l'Italie des années 1900, sur quoi la première

guerre mondiale a été surajoutée. La Révolution, française ou bolchevique d'un côté, la révolution fasciste ou nazie de l'autre, sont nées de ces crises en portant des conceptions différentes, opposées souvent, de l'histoire humaine, mais en puisant largement dans toutes les pratiques de la violence qui les rendaient possibles. Les conséquences morales doivent en être tirées. Que les idéaux révolutionnaires aient été gauchis, contaminés même, par les conditions qui ont prélué à leurs élaborations, puis par les contraintes liées à leur mise en place, ne les dévalorise pas *ipso facto*. Aucune révolution ne peut éviter la violence nue, inévitable dans toute crise. Cependant la crise et ses côtés inéluctablement sombres doivent obliger à penser comment les aspects lumineux de la révolution peuvent s'imposer, comment l'articulation, nécessaire, inévitable, redoutée, des uns et des autres doit se faire. Une des tâches de l'Histoire est précisément d'affronter cette question, sans sidération devant les « faits », sans chercher de faux semblants autour de bénéfices à venir, sans escamoter les individus « violents » instrumentalisés et rejetés après usage dans les poubelles de l'histoire. Jean-Clément Martin, « La polysémie révolutionnaire, » *La Vie des idées* (2013).

### La conception antique de révolution

Nous avons indiqué déjà la cause première à laquelle il faut rapporter la diversité de toutes les constitutions, la voici : tous les systèmes politiques, quelque divers qu'ils soient, reconnaissent des droits et une égalité proportionnelle entre les citoyens; mais tous s'en écartent dans l'application. La démagogie est née presque toujours de ce qu'on a prétendu rendre absolue et générale une égalité qui n'était réelle qu'à certains égards. Parce que tous sont également libres, ils ont cru qu'ils devaient être égaux d'une manière absolue. L'oligarchie est née de ce qu'on a prétendu rendre absolue et générale, une inégalité qui n'était réelle que sur quelques points, parce que, tout en n'étant inégaux que par la fortune, ils ont supposé qu'ils devaient l'être en tout et sans limite.

Les uns, forts de cette égalité, ont voulu que le pouvoir politique, dans toutes ses attributions, fût également réparti; les autres, appuyés sur cette inégalité, n'ont pensé qu'à accroître leurs privilèges; car les augmenter, c'était augmenter l'inégalité. Tous ces systèmes, bien que justes au fond, sont donc tous radicalement faux dans la pratique. Aussi, de part et d'autre, dès que l'on n'obtient pas en pouvoir politique tout ce que l'on croit si faussement mériter, on a recours à une révolution. Certes le droit d'en faire une appartiendrait bien plus légitimement aux citoyens d'un mérite supérieur, quoique ceux-là n'usent jamais de ce choix; mais de fait, l'inégalité absolue n'est raisonnable que pour eux. Ce qui n'empêche pas que bien des gens, par cela seul que leur naissance est illustre, c'est-à-dire qu'ils ont pour eux la vertu et la richesse de leurs ancêtres qui leur assurent leur noblesse, se croient, grâce à cette seule inégalité, fort au-dessus de l'égalité commune.

Telle est la cause générale, et l'on peut dire, la source des révolutions et des troubles qu'elles amènent. Dans les changements qu'elles produisent, elles procèdent de deux manières. Tantôt elles s'attaquent au principe même du gouvernement, afin de remplacer la constitution existante par une autre, substituant par exemple l'oligarchie à la démocratie, ou réciproquement; ou bien, la république et l'aristocratie à l'une et à l'autre ; ou les deux premières aux deux secondes. Tantôt la révolution, au lieu de s'adresser à la constitution en vigueur, la garde telle qu'elle la trouve; mais les vainqueurs prétendent gouverner personnellement, en observant cette constitution. Les révolutions de ce genre sont surtout fréquentes dans les États oligarchiques et monarchiques.

Aristote (384-322 av. JC), *Le Politique*.

### La révolution démocratique selon Tocqueville

Une grande révolution démocratique, s'opère parmi nous: tous la voient, mais tous ne la jugent point de la même manière. Les uns la considèrent comme une chose nouvelle, et, la

prenant pour un accident, ils espèrent pouvoir encore l'arrêter; tandis que d'autres la jugent irrésistible, parce qu'elle leur semble le fait le plus continu, le plus ancien et le plus permanent que l'on connaisse dans l'histoire.

(...) Si, à partir du XI<sup>e</sup> siècle, vous examinez ce qui se passe en France de cinquante en cinquante années, au bout de chacune de ces périodes, vous ne manquerez point d'apercevoir qu'une double révolution s'est opérée dans l'état de la société. Le noble aura baissé dans l'échelle sociale, le roturier s'y sera élevé; l'un descend, l'autre monte. Chaque demi-siècle les rapproche, et bientôt ils vont se toucher.

Et ceci n'est pas seulement particulier à la France. De quelque côté que nous jetions nos regards, nous apercevons la même révolution qui se continue dans tout l'univers chrétien.

Partout on a vu les divers incidents de la vie des peuples tourner au profit de la démocratie; tous les hommes l'ont aidée de leurs efforts: ceux qui avaient en vue de concourir à ses succès et ceux qui ne songeaient point à la servir; ceux qui ont combattu pour elle, et ceux mêmes qui se sont déclarés ses ennemis; tous ont été poussés pêle-mêle dans la même voie, et tous ont travaillé en commun, les uns malgré eux, les autres à leur insu, aveugles instruments dans les mains de Dieu.

Le développement graduel de l'égalité des conditions est donc un fait providentiel, il en a les principaux caractères: il est universel, il est durable, il échappe chaque jour à la puissance humaine; tous les événements, comme tous les hommes, servent à son développement.

Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (1835-1840).

### La praxis révolutionnaire selon Marx

Le principal défaut de tout le matérialisme passé – y compris celui de Feuerbach – est que l'objet, la réalité, le monde sensible n'y sont saisis que sous la forme *d'objet* ou *d'intuition*, mais non pas en tant *qu'activité humaine concrète*, en tant que *praxis*, de façon subjective. C'est ce qui explique pourquoi le côté *actif* fut développé par l'idéalisme en opposition au matérialisme, – mais seulement abstraitement, car l'idéalisme ne connaît naturellement pas l'activité réelle, concrète, comme telle. Feuerbach veut des objets concrets, réellement distincts des objets de la pensée ; mais il ne considère pas l'activité humaine elle-même en tant qu'activité *objective*. C'est pourquoi, dans *l'Essence du christianisme* ... il ne comprend pas l'importance de l'activité « révolutionnaire », de l'activité « pratique-critique ».

Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières ; mais ce qui importe, c'est de le transformer.

Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach* (1845).

### Qu'est-ce qu'une révolution (réussie) ?

Les révolutions modernes ont peu de rapports avec la notion de *mutatio reum* dans l'histoire romaine ou de *stasis*, les crises qui perturbaient la cité Grecque. (...) L'Antiquité était habituée à des changements politiques et à la violence qui l'accompagnait, mais ni l'un ni l'autre n'apportaient quelque chose de radicalement nouveau.

Le fait que le mot « révolution ait originellement le sens de restauration, c'est-à-dire ce qui est pour nous l'exact opposé d'une révolution, n'est pas une curiosité étymologique. Les révolutions des 17<sup>ème</sup> et 18<sup>ème</sup> siècles, qui manifestent déjà tous les signes de l'esprit nouveau, celui de la modernité, étaient en fait des restaurations. (...) La révolution américaine ... n'a pas dévoré ses enfants. Les hommes qui ont entrepris une restauration étaient les mêmes qui ont commencé et fini la révolution. Ils ont même vécu suffisamment longtemps pour accéder au pouvoir et occuper des fonctions dans le nouvel ordre des choses. (...) C'est la révolution française, et non pas la révolution américaine, qui a mis le monde à feu et à sang, et c'est en rapport avec les événements révolutionnaires en France, et non pas en rapport avec les événements qui se sont passés en Amérique ou avec les actes des Pères Fondateurs, que le

mot « révolution » a pris le sens et la connotation qu'on lui trouve aujourd'hui, y compris aux Etats-Unis. (...) Le plus regrettable, c'est que c'est cette révolution française qui s'est terminée en désastre qui a changé le cours de l'histoire mondiale, alors même que cette révolution américaine, qui a réussi de manière si triomphale, est restée un événement d'importance locale.

Hannah Arendt, *On Revolution* (traduit de l'anglais) (1962).

La question sociale a commencé à jouer un rôle révolutionnaire uniquement à l'époque moderne et pas avant, quand l'homme a commencé à douter que la pauvreté était une partie inhérente de la condition humaine. (...) La question sociale, sous sa forme terrifiante de la pauvreté de masse, n'a joué pratiquement aucun rôle dans la révolution américaine ... [alors même] que depuis la phase finale de la révolution française jusqu'à nos jours, il est apparu plus important aux révolutionnaires de changer la matrice même de la société ... que de changer les structures du champ politique.

Hannah Arendt, *On Revolution* (traduit de l'anglais) (1962).

### Révolution et imaginaire utopique

*L'utopie a mauvaise presse. On reproche aux inventeurs de mondes parfaits d'être irréalistes, voire de faire le lit du totalitarisme. Pourtant, la littérature utopique, c'est d'abord de la liberté et de l'audace.*

En 1995, François Furet concluait ainsi son essai sur l'idée communiste au XX<sup>e</sup> siècle, *Le Passé d'une illusion* : « L'idée d'une autre société est devenue presque impossible à penser. D'ailleurs, personne n'avance sur le sujet, dans le monde d'aujourd'hui, même l'esquisse d'un concept neuf. Nous voici condamnés à vivre dans le monde où nous vivons. » Pour l'historien, l'effondrement du *Léviathan* totalitaire n'a pas seulement emporté l'idée communiste sous laquelle il s'était dissimulé. Il a discrédité le projet de concevoir un autre monde, même sous sa forme utopique. Fini le temps des « maîtres rêveurs » ? Dix ans après le constat désabusé de François Furet, ne faut-il pas plutôt prendre l'utopie pour ce qu'elle est ? Un exercice stimulant, drôle et désespéré, une critique de ce qui est, au profit de ce qui pourrait être, un genre littéraire à redécouvrir.

L'utopie, c'est d'abord la création d'un homme : Thomas More. En 1516, cet avocat des marchands de Londres invente le mot *utopia*, « lieu de nulle part ». Ce néologisme sert de titre à son livre, *L'Utopie*, un récit de voyage imaginaire. Raphaël Hythlodée a passé cinq ans en Utopie, il expose en détail à l'auteur l'organisation sociale de cette île bienheureuse. Pour un lecteur d'aujourd'hui, la cité idéale imaginée par More préfigure le communisme : elle est marquée par l'abolition de la propriété privée, le mépris de l'or, la disparition de l'oisiveté et de l'envie. L'individu n'y possède rien et travaille pour enrichir la collectivité. L'absence de toute concurrence assure la paix sociale. Replacé dans son contexte, au regard des conditions de vie des Utopiens, le communautarisme de Thomas More semble surtout inspiré par les règles de vie qui avaient cours dans les monastères. Cette œuvre, à mi-chemin entre philosophie et fiction, inaugure un nouveau genre philosophique : le rêve collectif.

Avant Thomas More, il y avait déjà eu des projets de cités imaginaires que l'on a désignés comme utopiques, mais c'est à la Renaissance qu'est née cette littérature, parce que l'utopie apparaît toujours dans les périodes de transition et de réforme. L'utopiste est souvent un impatient, un révolté, voire un libérateur. Le dominicain Tommaso Campanella (1568-1639) se prenait pour un élu de Dieu et voulait soulever le peuple contre la domination espagnole. Il est arrêté, torturé à de multiples reprises et emprisonné pendant vingt-sept ans. Dans la *Cité du soleil ou Idée d'une république philosophique*, inspiré de la *République* de Platon comme de *L'Utopie* de More, il s'attaque à l'ordre politique et religieux. Deux siècles plus tard, à une autre grande époque de bouleversements majeurs, les socialistes utopiques français les plus

débridés puiseront dans cette œuvre. Dans sa *Théorie des quatre mouvements*, parue en 1808, Charles Fourier (1772-1837) s'en prend à l'ordre sexuel. Il réhabilite les plaisirs de la chair. Il propose de libérer les mœurs, d'instaurer une pratique libre et communautaire de la sexualité, afin d'unir les individus et d'obtenir l'harmonie. Ce projet s'accompagne d'un retour à la terre : les phalanstères sont des associations non closes et reproductibles à l'infini, fondées sur la copropriété et la cogestion. Une source d'inspiration pour les hippies dans les années 1960.

Thomas More ne croyait pas que les utopies étaient écrites pour être réalisées. Quant à ceux qui s'y sont essayés, ils ont rencontré plus souvent le ridicule que le succès. Les exemples sont légion : Platon tentant de transformer le tyran de Sicile en philosophe-roi, Campanella appelant les foules à se soulever et se retrouvant tout seul à monnayer une barque pour s'enfuir avec un batelier. Il y a aussi Etienne Cabet (1788-1856) qui écrit, en 1840, *Voyage et aventures de Lord William Carisdall en Icarie*, où il dépeint le socialisme idéal, un monde d'où seraient bannis l'inégalité des richesses et la concurrence, mais aussi les tribunaux et les prisons... Cabet est passé de la fiction à la réalité et a entraîné avec lui une centaine d'ouvriers, pour fonder une Icarie à Nauvoo dans l'Illinois, une localité perdue du Nouveau Monde. Le projet s'est conclu par une cuisante faillite.

Au XX<sup>e</sup> siècle, l'utopie cherche d'abord du concret : c'est l'époque où se construisent les grandes villes. La fibre urbanistique et architecturale de l'utopie trouve enfin son chantier. L'idée d'une cité parfaite resurgit avec l'utilisation de nouveaux matériaux de construction, comme le béton. L'un des plus célèbres urbanistes, Le Corbusier, présente, à l'exposition des Arts décoratifs de 1925, son plan pour le réaménagement de Paris : raser le I<sup>er</sup> arrondissement pour implanter des bureaux, face à l'île Saint-Louis, dans dix-huit tours de 200 mètres de haut desservies par un réseau autoroutier. Son objectif était de rééquilibrer le dynamisme de Paris, en repeuplant le centre et en déplaçant l'activité commerciale vers les faubourgs. Heureusement, toutes les utopies ne se sont pas réalisées !

Mais alors ? A quoi peuvent-elles bien servir, ces cités idéales qui ne verront jamais le jour ? A nous faire rêver sans doute, mais aussi à nous faire penser. Ce que suggère Paul Ricœur, peu suspect de révolutionnarisme romantique : « L'effet que produit la lecture d'une utopie est la remise en question de ce qui existe au présent : elle fait que le monde actuel paraît étrange. Nous sommes ordinairement tentés d'affirmer que nous ne pouvons pas mener une autre vie que celle que nous menons actuellement. Mais l'utopie introduit un sens du doute qui fait voler l'évidence en éclats... L'ordre qui était tenu pour allant de soi apparaît soudain étrange et contingent. Telle est la valeur essentielle des utopies. A une époque où tout est bloqué par des systèmes qui ont échoué mais qui ne peuvent être vaincus... l'utopie est notre ressource. Elle peut être une échappatoire, mais elle est aussi l'arme de la critique. » L'utopie agit comme le doute cartésien ou comme l'étonnement qui préside à la naissance de la philosophie. Mais elle le fait dans un récit, grâce à l'imaginaire, sans toujours nous dire si elle veut ou non être réalisée. Elle nous apprend à penser en inventant, à revenir au réel après l'avoir un instant quitté, pour finalement mieux l'interroger.

Martin Legros et Alexandre la Croix, « Insolente utopie », *Philosophie magazine* (2006).

## Une critique « conservatrice » des utopies révolutionnaires

Le problème de l'*athanatizein* – le processus de l'immortalisation – est au cœur de l'activité philosophique de Platon et Aristote. De la même manière, la grande intuition de Paul est celle d'un mouvement de la réalité elle-même par-delà sa structure actuelle vers un état d'immortalité et en vertu d'une grâce divine. Ce mouvement introduit une forme de tension existentielle, l'exigence de mener son existence en fonction de cette perspective d'immortalité. Tout le monde n'est pas prêt à se plier à cette exigence. Certains ont pu même rêver de prendre un raccourci vers une perfection en cette vie même. (...) Déjà les penseurs

apocalyptiques juifs s'attendaient à ce qu'une intervention divine mette un terme à la tyrannie des grands empires qui les opprimaient. Paul lui aussi s'attendait à un retour du Christ imminent et n'a été forcé de modifier ces attentes qu'à la vue du grand nombre de croyants mourants sans avoir été témoin du retour du Christ. Les attentes métastatiques relatives à l'avènement d'un nouveau monde, succédant à l'ancien, sont devenues un facteur permanent de troubles socio-politiques. Le mouvement a été initialement étouffé par l'Eglise avec plus ou moins de succès. Tout au moins les mouvements apocalyptiques ont été marginalisés. Mais avec la Réforme, ces mouvements marginaux ont occupé le devant de la scène. Le fait que le contenu chrétien de ces attentes ait été remplacé par un contenu séculier n'a changé en rien le fond du problème. A l'époque moderne, un tournant a eu lieu quand l'attente d'une intervention divine a été remplacée par les demandes en faveur d'une action humaine directe susceptible de produire le nouveau monde. Marx, par exemple, s'attendait à ce que la violence sanguinaire de la révolution transforme l'homme en surhomme. Quand ces attentes ont été déçues après les événements de 1848, il s'est résolu à admettre la nécessité d'une période de transition qu'il a appelé la dictature du prolétariat. Marx lui-même avait au moins conscience du fait que l'appropriation des moyens de production par l'Etat ne suffirait pas à produire le changement désiré. Au niveau des expressions vulgaires et sectaires du Marxisme contemporain, en particulier dans ces variantes utopiques, la compréhension du problème a disparu, remplacée par une sorte de magie de l'action. L'état de perfection eschatologique pourra être atteint par la violence directe. L'expérience d'un mouvement de la réalité par-delà sa structure présente a été remplacée par la magie vulgaire d'une destruction totale de l'ordre social.

Eric Voegelin, *Autobiographical Reflections* (traduit de l'anglais) (1973).

### La révolution islamique et ses critiques iraniens

Chacun de nous prend conscience à des degrés divers d'un renouveau de l'Islam qui est devenu une réalité indubitable de notre temps et de notre société. (...) La lutte contre l'ennemi se situe [donc] au niveau des principes fondamentaux, les divergences et les contradictions concernant le fondement, le but et la destination. C'est bien de cela qu'il s'agit dans le combat qui oppose l'Islam au colonialisme et à l'impérialisme mondial, d'un affrontement où chaque adversaire veut déraciner et anéantir l'autre puisque la contradiction se situe au niveau des principes et des finalités. L'un aspire à la délivrance, à la liberté et à la perfection de l'homme, à la paix et à la justice, tandis que l'autre conduit à l'exploitation des masses et des nations, à l'injustice, à l'anéantissement de l'homme par sa transformation en un porc consommateur, en un travailleur exploité ou en un esclave politique.

Ali Shariati, *Histoire et destinée* (1982, posthume).

La première génération [d'intellectuels iraniens contemporains] remonte aux dernières années du régime du Shah et à la première phase de la révolution. Ce sont des pensées islamiques radicales. Les principaux représentants de cette période sont Shariati, Khomeyni mais aussi Djallal Al Ahmad et bien d'autres, marxistes, islamistes radicaux ou syncrétiques qui combinent chiasme marxiste (l'avènement d'une société sans classe) et eschatologie islamique dans sa version shiite (la venue du douzième Imam à la fin des Temps). La caractéristique principale de cette période est l'identification du politique et du religieux, l'alliance de l'intellectualité avec un activisme socio-politique et le refus de légitimer des choix individuels qui seraient contraires à la visée holistique de l'établissement d'une société islamique idéale ou d'une société communiste, culturellement harmonieuse et économiquement homogène.

La révolution iranienne de 1979 et ses suites pendant la décennie suivante, la longue guerre avec l'Irak avec la mort d'un demi-million de personnes des deux côtés puis la crise économique ont préparé le terrain à une forme de désenchantement. Des penseurs qui avaient été révolutionnaires dans leur jeunesse ont commencé à remettre en question leurs convictions passées. Parmi eux, le plus important est Abdolkarim Soroush.

Farhad Khosrokhavar, "The New Intellectuals in Iran", *Social Compass* (traduit de l'anglais) (2004)

Dans la mesure où la révolution islamique était basée sur des revendications religieuses, je me suis intéressé de plus en plus à la place de la religion dans la société. Shariati voulait rendre la religion plus grassouillette, moi au contraire je veux la rendre plus mince. Beaucoup de revendications ont été faites au nom de la religion et beaucoup de charges ont été mises sur ses épaules, ce qui n'était ni réaliste, ni souhaitable pour elle. (...) Le gouvernement islamique dans notre société est malheureusement un gouvernement sans théorie et sans doctrine. (...) Ce vide théorique qui est particulièrement béant en Iran se retrouve à travers tout le monde islamique. [Aussi], distinguerai-je ici entre deux approches de l'Islam : l'Islam comme « religion identitaire » et l'Islam comme « religion de vérité. » Dans le premier cas, l'Islam est un masque pour une identité culturelle et une réponse à une « crise identitaire. » Dans le deuxième cas, l'Islam est la dépositaire de vérités relatives à ce monde et au salut. ... Il m'arrive de craindre que certains musulmans, dans leur confrontation avec la civilisation occidentale, ne transforment l'Islam en [simple] identité.

Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom and Democracy in Islam* (traduit de l'anglais) (2000).

### Foucault et la révolution iranienne

On a beaucoup reproché à Michel Foucault son enthousiasme pour la révolution iranienne et sa description d'un peuple unanime, uni derrière la figure charismatique de l'ayatollah Khomeyni. Lorsqu'un philosophe qui s'interroge sur le fonctionnement du pouvoir quitte le monde des archives pour analyser un mouvement réel, on peut craindre deux choses : qu'il cherche une illustration pour ses thèses sans s'intéresser à la spécificité du phénomène, ou qu'il soit naïvement prisonnier de l'événement promu au statut de parousie de l'Histoire, rejoignant la longue liste de ceux qui se persuadent d'avoir écrit le dernier livre possible, celui de la Fin de l'Histoire. (...) Pourtant une lecture attentive des écrits de Foucault sur la révolution iranienne, rédigés d'ailleurs dans un cadre journalistique (ce qui n'est pas anodin), montre qu'il s'agit bien d'un faux procès. Foucault ne s'enthousiasme pas pour un ordre nouveau qui s'instaurerait à la suite de la révolution, mais bien pour la révolte en soi, celle du refus total et général du pouvoir en place, de ses annexes et de ses substituts possibles. Foucault n'est pas un naïf, un compagnon de route, un thuriféraire des lendemains qui chantent ou qui psalmodient. C'est l'événement qui l'intéresse, comme rupture avec l'ordre établi et non pas comme indicateur du sens de l'histoire.

(...) Parler de révolution en 1978, c'est bien sûr pour tous les lecteurs de l'époque s'inscrire dans une philosophie de l'histoire marxiste ou hégélienne, celle qui croit au sens de l'histoire et qui suppose qu'un ordre nouveau doit émerger des contradictions d'une société. On se réfère à 1789, 1917, la révolution culturelle maoïste, Che Guevara, la lutte contre l'impérialisme américain, etc. Or c'est certainement le premier malentendu. Foucault refuse toute philosophie de l'histoire. Ce qui le fascine en Iran, c'est justement qu'il s'agit d'une révolution religieuse ; il mentionne explicitement la Florence de Savonarole, les anabaptistes de Thomas Münzer et les presbytériens de Cromwell. Il insiste sur deux points qui sapent toute comparaison avec les révolutions politiques d'antan : l'unanimité de la société (pas de guerre civile, pas de lutte de classes comme moteur de la révolution), et l'absence d'idéologie

et de programme politique, ce qui laisse ouverte la question du régime à venir (« C'est parce qu'il n'y a pas de programme de gouvernement (...) qu'il peut y avoir une volonté claire, obstinée, presque unanime », p. 702). Pour lui, la révolution fait sens en soi, comme refus du pouvoir, et non pas en tant qu'elle serait porteuse d'un nouvel ordre, d'un nouveau pouvoir et d'une société plus juste. Le procès d'intention que l'on fait à Foucault d'avoir été complaisant envers le régime islamique ne fait pas sens ; par contre, on peut s'interroger sur son indifférence envers la forme du régime dont la révolution accoucherait. Le problème de Foucault n'est pas telle idéologie ou tel système politique, mais le pouvoir en lui-même. (...) Le sens de la révolte n'est pas la réalisation de l'utopie mais de faire tomber l'illusion et les illusions du pouvoir. C'est en tant qu'elle démythifie le pouvoir que la révolte fait sens, car elle permet de comprendre ses mécanismes mais aussi sa vacuité profonde. Le soulèvement, c'est le vide au sein du pouvoir, c'est la finitude du pouvoir, toujours contraint à se renouveler, à se réinventer et à trouver des relais. La révolte, c'est ce qui permet de n'être pas dupe, à défaut d'une impossible institutionnalisation de la liberté. Elle désacralise le pouvoir, d'autant qu'elle se réclame du sacré.

Olivier Roy, « 'L'énigme du soulèvement' Foucault et l'Iran », *Vacarme*, 29 (2004).