

FIN DE LA DÉCOLONISATION ET PRINTEMPS ARABE

par **Francesco Caddeo**

Université Jean Moulin Lyon 3

The end of Decolonization and the Arab spring

Abstract:

In front of a wave of riots called “Arab Spring”, that is renovating many regimes of Northern Africa and of Middle East, we can now reconsider the whole process of decolonization: the hopeful season of independence from colonial power is finished and it has produced just some authoritarian brutal political systems. Today, we can find also many roots of the new opened era in the Islamic Iranian revolution of 1978-1979: this will be moreover the occasion to read some writings by Michal Foucault and Jean-Paul Sartre and to be helped by them in analyzing riot’s forces.

Keywords : Decolonization , Riot’s group , Arab spring, Islamic spirituality, Postcolonial era

La décolonisation a représenté une étape charnière de l’histoire du vingtième siècle: même si on regarde l’irréversibilité du processus, la nécessité de la justice qui était à la base des mouvements de libération, les intellectuels qui se sont courageusement engagés, on doit admettre que cette transformation a, en majeure partie, abouti à un échec¹. Les préoccupations exprimées par Frantz Fanon dans le troisième chapitre des *Damnés de la Terre* se sont réalisées : dictatures,

¹ Ce n’est pas le siège apte pour donner un résumé historique pour ce qu’on entend avec la décolonisation. Même conscients du décalage temporel du processus entre les composites régions du monde (par exemple, l’Afrique du Sud n’arrive à la vraie décolonisation que en 1994 ; l’Inde, par contre, a obtenu un détachement de la colonisation anglaise quelques années après la deuxième guerre mondiale), même conscients de la problématique encore à expliquer de la notion de « décolonisation », on peut tracer dans une façon bien approximée le centre « chaud » de la décolonisation entre la deuxième moitié des années Cinquante et la moitié des années Soixante-dix. Dans le récit anticolonial plusieurs épisodes restent comme des pierres milliaires : notamment la guerre d’Algérie, la révolution cubaine et l’épopée de Che Guevara, la guerre en Vietnam, l’époque du panarabisme dans le Proche-Orient (avec la figure surtout de Nasser), la saison d’Indépendance des états de l’Afrique noire, la guerre de libération de l’Angola et de la Guinée Bissau.

néocolonialisme, manque d'une vraie indépendance, partis uniques dans beaucoup d'états, personnalismes, autoritarismes, présence lourde des armées, corruption des cadres de la bureaucratie, élites qui copient les anciens maîtres occidentaux². Cependant, l'échec des rêves d'émancipation n'implique pas une condamnation éternelle à l'immobilité et la perpétuité des systèmes établis.

Aujourd'hui, face à la maîtrise permanente de l'Occident, qui n'a pas défait son dispositif idéologique colonial (supériorité de sa civilisation, exotisme, orientalisme, capitalisme comme modèle unique de développement, rapports économiques qui mélangent exploitation néo-libériste et paternalisme), une partie du Proche Orient et du Maghreb donne des signaux de réveil.

Il s'agit bien évidemment de l'effondrement de l'ordre enraciné dans la saison de la décolonisation : un ordre d'oligarchies qui, à l'aise dans leurs positions privilégiées qui semblaient perdurer, pouvaient s'enrichir et garantir des alliances stables et des protections internationales. On parle d'un processus de cristallisation au pouvoir qui a été géré principalement par des forces laïques et des tendances progressistes (F.L.N. en Algérie, Panarabisme dans l'Egypte de Nasser, laïcisme populiste de Bourguiba en Tunisie, socialisme du parti Baath en Syrie) : c'est-à-dire des partis et groupes dirigeants qui ont enflammé le Maghreb et le Moyen Orient en luttant au début contre les occupants étrangers. Ces différents groupes ont, après des décennies de stagnation et d'appropriation, échoué faces aux défis de l'indépendance : les résultats de cette dégénération ont consisté en une autonomie inachevée face à l'hégémonie étrangère, des inégalités sociales croissantes, une pauvreté diffusée, l'explosion démographique, un manque persistant de liberté politique, une violation répétée des droits humains, l'autoritarisme et un modèle basé sur le parti unique au pouvoir. Les conditions de vie de la majorité de la population ont connu une trop lente amélioration et les masses sont demeurées dans l'exclusion face à des élites autoréférentielles : en effet, l'amélioration progressive de la scolarisation, sans un vrai développement de

² On fait référence au chapitre intitulé « Mésaventures de la conscience nationale » en F. Fanon, *Les Damnés de la terre*, La découverte, Paris 2002, pp. 193-193. On reste étonné si on pense à la figure de Fanon : celui qui écrit ces dures mots n'était pas un ennemi ou un critique méfiant de la décolonisation, mais un grand protagoniste en première personne des luttes algériennes et africaines, qui a risqué sa propre vie par ses prises de positions. En 1960 face aux enthousiasmes de la saison, arrivée à son apex, il se démontre capable d'une capacité admirable de réflexion et d'observation : ses mots résonnent comme une mise en garde des résultats possibles d'un processus de masse, une mise en garde contre les abus, les déviations et les trahisons de la bonne cause des peuples opprimés.

l'industrialisation et des services, a provoqué des phénomènes de chômage des diplômés et d'exode vers l'Europe.

Les vagues de protestation et de bouleversement des régimes ouvrent une brèche à l'intérieur des équilibres de la décolonisation : face à ces nouveaux rapports à forger, on peut dire que l'âge de la décolonisation est définitivement terminé. Il est clair que le passage de la situation postcoloniale ne s'est pas fait du jour au lendemain ; certaines forces exclues lors de l'édification d'un état indépendant ont silencieusement gagné des espaces à l'intérieur de la société. C'est par exemple le cas des forces qu'on place sous l'étiquette d'« islamistes », lesquelles ont élargi un réseau de structures et de sous-structures (instruction, santé, assistance aux indigents) en rapport avec la vie quotidienne de la population. Ces forces, de l'Algérie à l'Egypte, en Syrie comme en Tunisie, se posent en tant que vraie expression des besoins et de la culture de la population et, en même temps, en tant qu'éléments de renouvellement et de résistance contre un pouvoir qui se préoccupe uniquement de reproduire ses propres conditions d'avantage. La situation actuelle, qui témoigne de la recherche d'un nouvel équilibre à composer, voit le surgissement de nouvelles frontières et de nouveaux espaces de conflit : l'acuité de l'affrontement entre chiites et sunnites, le débat enflammé entre ceux qui soutiennent la démocratie parlementaire et les défenseurs des traditions distinctives (la puissance montante des formations salafistes révèle ce désir de retour à des origines présumées³), les divergences entre partisans d'une islamisation croissante et les paladins d'une orientation laïque de la vie publique. Ces nouveaux territoires d'affrontement, qui sont de véritables champs de bataille pour les luttes entre chiites et sunnites, ont remplacé l'ancienne polarisation entre alliés des soviétiques et les fidèles aux Etats Unis.

Il s'agit maintenant d'esquisser des clefs de lectures inspirées par certaines pages de la pensée philosophique française de l'après-guerre, notamment des figures de Jean-Paul Sartre et de Michel Foucault : ces clefs de lecture sont bien évidemment prudentes, car on parle d'un processus qui n'est pas encore achevé.

Tout d'abord, on doit dire que, face à la mondialisation, il y a des communautés qui s'organisent pour rejoindre une dimension de bonheur et de croissance durable : autrement dit, il y a des peuples,

³ L'expression, qui donne son nom au mouvement politico-religieux « Sal al Phīa », veut dire exactement « retour aux origines ». Il faut rappeler aussi que les salafistes ne sont pas un groupe intégriste sunnite, mais une secte hérétique qui se détache de l'Islam orthodoxe avec l'ajoute d'autres textes théologiques au Coran.

originaires de sociétés appelées stupidement « Tiers Monde » pour décennies, qui cherchent à se faire une place dans le monde à venir. Certains peuples (par exemple au Brésil, en Chine, en Inde,) recherchent la possibilité de vivre pleinement : il est clair que chaque peuple affronte ce processus avec ses propres forces, ses propres particularités, ses propres traditions, ses propres problèmes. Or, à l'époque de la mondialisation, les peuples arabes aussi veulent se montrer actifs et présents : c'est-à-dire que les arabes aussi recherchent leur propre voie pour accéder aux ressources disponibles. Cette propre voie veut correspondre non pas à une copie de solutions adoptées ailleurs, mais à une voie indépendante par rapport à l'Occident et à ses modèles culturels. Chaque revendication, chaque demande de justice, chaque volonté de dignité doit s'exprimer en considérant le « champ matériel » de référence, pour utiliser une expression sartrienne : autrement dit, il faut considérer la situation des ressources disponibles, les groupes qui sont actifs et leurs revendications.

On confronte souvent les événements de 1989 (avec la chute de l'empire soviétique) et l'actuelle vague de contestation aux régimes de plusieurs pays du monde arabe, mais il semble qu'il y ait une différence évidente et substantielle : il y a vingt ans, en Europe de l'Est, il y avait une volonté générale de copier le modèle occidental et de fonder un système économique et politique inspiré par l'Occident. Autrement dit, on peut affirmer que les peuples d'Europe de l'Est voulaient devenir comme les occidentaux, en copiant leurs styles de vie, leurs manières de consommer, leurs marchés financiers. Dans le cas du monde arabe aujourd'hui, il y a bien sûr la demande d'un accès aux ressources, la requête d'une majeure participation au niveau politique, une volonté générale de partager les richesses du globe, mais il y a surtout le souci d'affirmer sa propre conception du bonheur. En effet, les peuples arabes, comme les autres peuples, aspirent à la dignité, à la justice, à une gestion appropriée des ressources disponibles, mais, contrairement à l'Europe, ils veulent soutenir un ensemble de valeurs liées au bonheur et à la liberté qui soient indépendantes de l'Occident. Il ne s'agit pas de soutenir un modèle déjà diffusé dans l'Occident, mais plutôt de créer son propre paradigme politique, social et économique.

Ensuite, on doit éclaircir la raison pour laquelle on peut mettre un peu de place une réflexion marquée par la présence d'éléments sartriens : on trouve ce qui nous intéresse dans la sociologie de groupe chez Sartre. La liaison entre Sartre et le Printemps Arabe n'est pas due au hasard : Bernard-Henry Lévy est intervenu il y a quelques mois au sujet de la guerre en Lybie contre le régime de Kadhafi, en déclarant « Il y avait là quelque chose du groupe en fusion au sens de Sartre. [...] Ce groupe a tenu

longtemps la note de la bonne fusion »⁴. L'aspect qui a été noté par l'intellectuel français controversé est sans doute l'unification des diverses instances dans une unité fusionnelle contre une seule ennemie : cette raison mène des groupes entiers, surtout des tribus rivales, à sortir de la situation habituelle pour renverser un système de pouvoir. Il y a donc la sortie de la sérialité (qui répète les rapports de force) vers la constitution d'un « groupe en fusion » qui veut guider un changement possible⁵.

Sartre, en fait, nous offre une analyse qui veut éclaircir les conditions de possibilité de l'organisation sociale, des moments de rupture dans l'histoire et de sortie d'une situation répétitive et cristallisée⁶ : c'est-à-dire que, pour prendre son destin en mains, on doit passer de la sérialisation à la constitution d'un *groupe-en-fusion*. Dans les pages sartriennes, les deux acteurs sociaux en question sont incarnés par la série d'un côté et par le groupe d'action de l'autre : si la série n'est que l'homologation et la massification des individus passifs qui répètent les mêmes actions mécaniques, le *groupe-en-fusion*, par contre, décide activement de sortir de la situation cristallisée (situation conçue dans tous les sens : existentielle, sociale, économique, organisatrice). Le groupe actif est pourtant la ligne de fuite, l'élément de rupture capable de renverser la situation : sa force consiste dans l'intégrité interne et dans la volonté de poursuivre un objectif jusqu'à la réussite. Une fois que les résultats sont obtenus, le groupe retombe dans la sérialité : la prise du pouvoir et la systématisation des valeurs incarnées par la lutte font retomber le moment actif du groupe dans la sérialité.

⁴ B.H. Levy, « La tribulation d'un philosophe-roi », en *Philosophie Magazine*, n.55, décembre 2011-Janvier 2012, p. 37. On évite de donner n'importe quel jugement sur Bernard-Henry Lévy comme personnage public. Ses mots ont été pour nous seulement une occasion de se concentrer sur l'importance du discours sartrien. On évite aussi de juger son intrusion controversée dans la guerre en Lybie.

⁵ La thématique maîtrise l'entière écriture de la *Critique* sartrienne. Pour la référence bibliographique : J.-P. Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, Gallimard, Paris 1960.

⁶ L'œuvre de Michel Foucault, surtout les deux livres *Histoire de la folie* et *Les mots et les choses*, a essayé de clarifier les conditions de permanence d'un certain système sociopolitique et d'analyser les éléments de rupture du même système : donc, son but, même si écrit dans un style totalement alternatif, est sur ce point-là tout-à-fait proche à celui de la *Critique de la Raison Dialectique* sartrienne. Pour les références bibliographiques : M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1961. ; M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1961 ; M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969.

L'exemple historique le plus diffusé dans le texte sartrien est sans doute le groupe de révolte pendant la révolution française ; mais son analyse se révèle être une bonne description de l'ensemble des combats révolutionnaires de n'importe quelle origine et de n'importe quelle appartenance politique. Sartre ébauche une vraie épopée des aventures révolutionnaires : on y retrouve les causes de la révolte, l'unité des révolutionnaires, la victoire contre l'ennemi commun, la prise du pouvoir, la répression interne au groupe victorieux, et enfin la substitution d'un système despotique par un système de nouvelles relations de pouvoir. Ce qui émerge comme caractère implicite est la dissolution, en tout cas, du groupe actif et de ses marges dynamiques : Sartre semble indiquer, d'une façon subtile, l'échec provoqué par la prise du pouvoir, parce que le *groupe-en-fusion* est obligé à ce moment-là de répéter plusieurs décisions et plusieurs actions du système bouleversé.

À partir de cette lecture, on peut comprendre à la fois les conflits actifs dans quelques sociétés arabes et le succès des partis qualifiés d'« islamiques »⁷. Les conflits qui, au travers des luttes politiques et religieuses, surviennent dans certaines sociétés, sont comme un renversement du pouvoir et des formes sociales consolidées : il y a des forces reléguées aux marges des espaces décisionnels qui essaient maintenant de conquérir un poids politique et social⁸. Cette forme de conflit est, comme on déjà dit, accompagnée par un soutien diffusé aux partis et groupes sociaux liés à une certaine tradition islamique. Ces partis ont aujourd'hui la tâche de conduire une action politique qui devra donner une réponse aux besoins immédiats de la population, qui devra développer les conditions de justice et d'intégrité sociale, qui devra rendre disponible et soutenable une richesse sociale et matérielle entre les différents groupes, même souvent en lutte entre eux. À ce

⁷ Nous nous méfions de l'utilisation générique du mot « islamiste », qui est devenu souvent un cliché qui n'explique rien. Quand on parle d'islamisme il faut dans chaque cas expliquer de quelle forme d'islamisme il s'agit. Le présumé « islamisme » en Occident est devenu aussi une excuse pour donner une image réductive et simpliste du monde arabe, en évitant n'importe quelle approfondissement. En Occident on utilise « islamiste » à la fois pour mépriser les plus fanatiques parmi les musulmans et pour attaquer n'importe quel parti politique arabe qui se pose en désaccord, même légitime, avec les intérêts de l'Occident.

⁸ On fait référence à la Libye et ses luttes intestines au niveau tribal, et surtout à la grande division entre Cyrénaïque et Tripolitaine qui a marqué la guerre de l'année dernière : les groupes soumis au groupe dominant (surtout soumis à l'époque de Kadhafi) essayent de conquérir des marges de voix et de pouvoir. On fait référence aussi au Bahreïn dans lequel la majorité discriminée chiite cherche d'égaliser ses droits avec la minorité privilégiée sunnite, exactement comme en Syrie, où la majorité sunnite mène le combat contre le pouvoir militaire Alawite centralisé.

propos là j'utilise une citation de Michel Foucault à propos de la Révolte iranienne contre le chah du 1979, qui reste valable aussi aujourd'hui : « 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 »⁹.

Le phénomène de la révolte iranienne d'hier contre le chah, exactement comme le réveil arabe d'aujourd'hui nous rappelle la crise de l'archétype culturel occidental du développement dans une seule direction : quoi qu'il arrive et quoi qu'on aille penser de ces événements, on se retrouve face à un monde multipolaire et post-occidental. L'Occident vit la fin définitive du rêve tragique et illusoire de l'eurocentrisme : les nouvelles forces qui émergent dans tous les continents affirment une propre vision de la mondialisation. Au même temps, les rêves partageables et pleins d'espoir de la saison d'indépendance viennent d'être abandonnés et il faut affronter les nouveaux défis de la post-décolonisation. Si les vieux rapports internationaux de force sont mis en crise, alors on a l'occasion de rebâtir à nouveau des liens, des connexions, des marges d'action.

Avec l'aide de Michel Foucault, on peut remonter jusqu'à la révolte iranienne du 1978-1979, qui est à rappeler aussi par son niveau de rupture à l'intérieur de la décolonisation : il s'agit du premier grand événement où le bouleversement du pouvoir est marqué par une matrice islamique affirmée et manifeste. Si on doit chercher les racines de la fin de la décolonisation, alors il faut enquêter les engrenages de la révolte iranienne : l'Islam montre sa charge de rassemblement des masses, sa capacités de mobilisation pour la prise du pouvoir et surtout sa position déjà au-delà des polarisations la guerre Froide. Les équilibres internationaux changent et l'Iran devient une puissance régionale protectrice de chiites du Moyen-Orient et prête à élargir ses contours d'influence. Comme souvent, le changement arrive en marge et pas au centre d'un échiquier : les iraniens, même s'ils ont une politique qui entre beaucoup dans les affaires arabes, ne sont pas arabes et ils ne font pas partie de la grande majorité sunnite des peuples du Moyen-Orient.

⁹ M. Foucault, « Le chef mythique de la révolte de l'Iran » (1978) en M. Foucault, *Dits et écrits*, Volume II, Gallimard, Paris 1994, p. 716. On reste étonné si on pense que un intellectuel comme Michel Foucault (athée, homosexuel, généralement pro-sionisme) ait pu exprimer de l'enthousiasme pour un événement si marqué par un islamisme radical et

Cependant, les événements de Téhéran sont à voir comme le début d'une vague, au premier moment silencieuse, d'organisation de mouvements manifestement islamiques, qui abandonnent le laïcisme et le militarisme de la décolonisation et ils entreprennent une lente conquête des sociétés du Proche-Orient (Hetzzbollah au Liban, Hamas en Palestine, Front Islamique en Algérie). Les résultats de cette métamorphose aujourd'hui, en Lybie comme en Syrie comme au Yémen, résonnent dans les cries des révoltés, unifiés tous dans la prière « Allah o Akbar », exactement comme lors de la révolution Khomeyniste du 1979.

Cette réflexion nous donne aussi la possibilité de relire aujourd'hui les articles de Michel Foucault sur la révolution iranienne et, à partir de ces écrits, d'ébaucher une connexion possible entre la philosophie de Jean-Paul Sartre et celle de Michel Foucault¹⁰. Michel Foucault a suivi la révolte contre le chah en tant que témoin direct¹¹, et il a esquissé une analyse dans une façon journalistique et historique de cette révolution, dont les caractéristiques sont similaires à celles du « Printemps Arabe » : critique forte au pouvoir autoritaire, lutte contre les forces armées, base populaire du soulèvement et, surtout, le refus très net du modèle occidental. Foucault, comme on a déjà rappelé tout à l'heure, utilise des mots qui nous semblent assez prophétiques pour comprendre le bouleversement de plusieurs systèmes autoritaires du Moyen-Orient. Écrit-il à propos du déroulement de la révolution :

« 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

anti-occidental: l'enthousiasme est à comprendre comme l'excitation de témoigner en manière directe une phase de rupture et de changement historique.

¹⁰ Les deux philosophes sont considérés par la plupart du monde académique français comme diamétralement opposés et rivaux. Mais, en sortant de toutes les polémiques stériles qui ont souvent marqué la philosophie française, on peut bâtir des liens qui montrent un dialogue vrai et constructif et qui surtout éliminent les clichés de la classification philosophique. Cette classification se déroule plusieurs fois comme une séparation sans compromis entre différentes écoles de pensée. Sartre et Foucault ont, en général, gardé une authentique attention vers la lutte anticoloniale, en assumant aussi une attitude assez critique vers la politique de leur propre pays : si Sartre a soutenu l'émancipation de l'Afrique, de l'Algérie, du Vietnam, Foucault de l'autre côté a appris beaucoup du monde arabe de son expérience triennale d'enseignement en Tunisie à la fin des années Soixante et de son travail de journaliste au Moyen-Orient vers la fin des années Soixante-dix

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 »¹².

L'analyse journalistique foucaultienne se concentre clairement sur les moments de changement plutôt que sur les aboutis du changement et nous donne, en tout cas, une lecture incisive et synthétique des piliers de la Révolution iranienne : le philosophe décrit le rôle des mullahs dans la diffusion et dans le soutien populaire de la révolte, l'accord par tous les couches sociaux aux grèves contre le chah, la figure unificatrice (qui incarne le véritable « bien refuge ») de Khomeiny, le courage des manifestants qui affrontent les fusils de l'armée royale.

Foucault souligne ensuite la présence des racines traditionnelles à l'intérieur du soulèvement et il utilise pour expliquer ce phénomène la catégorie de « spiritualité politique »¹³. Il nous donne aussi une généalogie de cette catégorie théorique, qui vise à reconstruire les étapes de la pensée concernée par cette catégorie intellectuelle : l'explication de la disparition en Occident est à retrouver dans l'action culturelle exercée par « L'âge des Lumières », qui a éliminé la force révolutionnaire de la religion et surtout sa capacité de n'être pas seulement bastion de la tradition, mais aussi force dynamique et de rupture. Avant l'Age de Lumières la spiritualité révolutionnaire incarnait une puissance apocalyptique déchirante qui touchait les masses avec la promesse de la réalisation sur la Terre du « royaume de Dieu » : on voit les exemples dans la Florence de Savonarole, dans les discours enflammés de Thomas Müntzer, dans la force montante des puritains à l'époque de Cromwell. Autrement dit, l'Islam rappelle à l'Occident une puissance propulsive vers une amélioration des conditions de vie des masses populaires, avec du respect envers leurs propres

¹¹ Pour l'ensemble de ses interventions : M. Foucault, *Dits et écrits*, volume II, *op. cit.*, pp. 662-782.

¹² M. Foucault, « Une poudrière appelée Islam » (1979), en M. Foucault, *Dits et écrits*, Volume II, *op. cit.*, p. 761.

¹³ On fait référence à M. Foucault « La foi contre le chah » (1978), en M. Foucault, *Dits et écrits*, Vol. II, *op.cit.* p. 688 et à M. Foucault « À quoi rêvent les Iraniens » (1978) en M. Foucault, *Dits et écrits*, Vol. II, *op.cit.*, p. 694.

exigences culturelles. Cette puissance religieuse a été perdue en Occident : ce qui reste après « L'âge de Lumières » est un cadre politique où le progressisme politique ignore et marginalise les racines religieuses et où la religion montre seulement son côté conservateur¹⁴.

Foucault défend la matrice islamique active au Moyen-Orient parce qu'il voit dans cette expression un autre style de vie possible, une dynamique culturelle de rassemblement, une résistance contre l'hégémonie occidentale. Il écrit, de plus : « 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 contre le souverain et sa police, mais contre tout un régime, tout un monde, tout un mode de vie »¹⁵.

Pour résumer, on peut dire que Foucault a évité d'utiliser les catégories de la modernité occidentale pour comprendre les phénomènes de la rupture révolutionnaire : le philosophe, même en révélant une certaine sympathie pour les luttes contre l'autorité despotique, évite un vocabulaire qui fait référence aux notions de progrès et de palingénèse. L'analyse sartrienne à propos des *groupes-en-fusion*, qu'on a résumé à tout à l'heure, montre, dans la même façon, que seul le moment de rupture garde des espaces d'action : après la prise du pouvoir le groupe révolutionnaire retombe dans la mécanisation des relations sociales, politiques et humaines. Dès cette analyse, il résulte un ton pessimiste car chaque révolte retombe dans la structuration cristallisée et passive : un destin d'échec paraît se manifester pour toutes les luttes contre le pouvoir. Foucault, de son côté, évite n'importe quel jugement sur les aboutis de la révolution pour se concentrer sur les forces qui décident un changement de paradigme du pouvoir. Le résultat dans les deux cas est une méfiance vers la philosophie de l'histoire et vers la pensée des idoles de la rationalisation, de la sécularisation, du progrès infini. On ne se révolte pas pour affirmer l'inexorable marche du progrès vers l'avenir, mais on se révolte plutôt pour affirmer notre propre style de vie, pour avoir une force décisionnelle, pour permettre à notre groupe d'appartenance de gérer le territoire et ses ressources disponibles. Foucault, malgré les périls et les échecs d'une situation de révolte, reste proche avec ceux qui risquent leur vie dans une tentative d'amélioration des conditions d'existence ; il ajoute : « Nul a le

¹⁴ Une chose encore plus incroyable si on pense que le premier parti politique occidental en sens moderne (le parti des « Levelers ») a été entrepris par les puritains anglais pendant la révolution anglaise, une révolution à la fois politique et religieuse.

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 de la loi à qui risque sa vie devant un pouvoir »¹⁶.

Foucault et Sartre, c'est-à-dire deux philosophes à la fois descriptifs et critiques, ont refusé de critiquer les injustices du monde en faisant référence à n'importe quelle présumée « époque perdue » de bonheur et d'abondance : les deux intellectuels sortent de la tradition incarnée en Occident par Jean-Jacques Rousseau, selon laquelle l'homme a vécu à l'origine une période paradisiaque qui a été perdue. Comme on a vu à propos de la critique sartrienne de l'humanisme, il n'y a jamais eu une époque à regarder avec nostalgie¹⁷ : l'homme a toujours dû affronter injustices, insuffisances, violences, pénurie et il n'a jamais vécu dans l'harmonie pleine avec la nature. Même s'il n'y aura jamais une période achevée de bonheur et liberté pleine, Sartre, pareil à son collègue Foucault, nous a appris à lutter pour les bonnes causes mais avec un esprit particulier : il faut savoir regarder les différents conflits et savoir aussi y prendre une position, exactement comme il faut savoir vivre les conflits sans rêver un horizon paradisiaque après l'éventuelle victoire du conflit même. La pensée sartrienne prend en charge la vie, la même vie qui doit chaque jour s'ériger contre la rareté et qui représente une brèche à l'intérieur d'un système social cristallisé et enfermé. Si la société humaine est toujours inaccomplie, alors ça veut dire qu'il y aura toujours un travail à faire, il y aura toujours une injustice à dénoncer, il y aura toujours une philosophie à écrire et il y a toujours une marge d'action à conquérir.

Pour terminer, on utilise les mots sartriens, qui représentent un vrai testament, de son dernier entretien : un entretien dédié à la thématique de l'espoir, mais un espoir purifié de la naïveté, du romantisme, de l'affabulation. Sartre parle de l'espoir comme réaction à la rareté partout et comme incitation contre le cynisme face aux échecs de plusieurs actions de changement : même s'il y aura toujours moins qu'il ne faudrait, moins de nourriture pour les besoins et moins d'hommes qui s'occupent pour créer cette nourriture, il vaut la peine de s'engager et de s'activer aujourd'hui,

¹⁵M. Foucault, « Une poudrière appelée Islam » (1979) en M. Foucault, *Dits et écrits*, Vol. II, *op. cit.*, p. 760.

¹⁶M. Foucault, « Inutile de se soulever ? » (1979), en M. Foucault, *Dits et écrits*, Vol. II, *op. cit.*, p. 793.

maintenant. Sartre écrit : « Je ne pense pas, comme je te le dis, que cet espoir soit une illusion lyrique, il est dans la nature même de l'action. C'est-à-dire que l'action, étant en même temps espérance, doit poser une idée de futur possible »¹⁸.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Cette création est mise à disposition selon le Contrat Paternité-NonCommercial-NoDerivs 2.0 France disponible en ligne <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/> ou par courrier postal à Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA. Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

¹⁷ Plusieurs philosophies critiques occidentales des deux derniers siècles ont, au contraire de Sartre, gardé une tonalité trop liée à Rousseau, même sans en être conscientes. Il s'agit d'une proposition d'une matrice cachée religieuse occidentale : on y retrouve en effet les traces du mythe judaïque-chrétien du « Paradis perdu ».

¹⁸ J.-P. Sartre, B. Lévy, *L'espoir maintenant*, Verdier, Paris 2007, p. 21. Ce texte a été beaucoup controversé car certains collaborateurs de Sartre retiennent que le philosophe a été plagié par son secrétaire Benny Lévy. Or, loin de la polémique, on a le droit d'utiliser le texte publié, même avec la conscience que plusieurs considérations sont évidemment à attribuer à la recherche de Benny Lévy et non à celle de Jean-Paul Sartre.