Revue semestrielle de l'Association iranienne de Langue et Littérature françaises

Plume, Volume 22, Number 44, Autumn and winter 2026-2027, Published in Autumn 2026 Pages 621 to 647

p-ISSN: 1735-692x e-ISSN: 2645 -4912
http://.revueplume.ir/ ،Email: larevueplume@yahoo.fr

The Impact of Michel Foucault's Writings and Opinions on the Image of Iran among French Intellectuals

Rouhollah Hosseini [1] **Mahoor Taheri** [2]

1. Department of Studies U.S.A, Faculty of World Studies, University of Tehran, Tehran, Iran.. E-mail:, hosseini_r@ut.ac.ir
2. Department of Studies U.S.A, Faculty of World Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail:, Taheri.mah@ut.ac.ir

Article Info

Article type :
Research Article

Article history :
Received: 22 November 2025
Received in revised form : 1 September 2026
Accepted : 6 September 2026
Published online: 15 April 2026

Keywords :
intellectual, Michel Foucault, mechanisms, Orientalism, perception, Islamic Revolution

ABSTRACT

Between 1978 and 1979, Iran underwent a period that thrust it to the forefront of diplomatic and media attention on the international stage. In France, intellectuals such as Michel Foucault chose to analyze and offer a unique interpretation of the Iranian Islamic Revolution, even as French diplomatic and media circles were presenting a relatively negative image of the events. By challenging the conventional representations propagated by the French media and other philosophers, Foucault—writing against a backdrop of geopolitical tension—offered a deeper, alternative study of the discursive mechanisms that construct images of the "Other." This study does not seek to demonstrate that Michel Foucault's writings influenced the perception of Iran in France—a fact already well-established in existing literature—but rather to analyze the mechanisms through which that influence was exerted. It examines how his writings and public stances were received, disseminated, and legitimized within French intellectual circles, and how these processes contributed to reshaping interpretations of the Iranian Revolution, political Islam, and, more broadly, Eastern societies.

Cite this article : Hosseini, Rouhollah, & Taheri, Mahoor. " The Impact of Michel Foucault's Writings and Opinions on the Image of Iran among French Intellectuals",. *Plume, Revue semestrielle de l'Association Iranienne de Langue et Littérature Françaises,* , 2026 22, 44, 621-647, -.DOI : http//doi.org doi : 10.22129/plume.2026.563121.1360

Revue semestrielle de l'Association iranienne de Langue et Littérature françaises

Plume, Période 22, Numéro 44, automne et hiver 2026-2027, publié en automne 2026, Pages 621 à 647 **622**

p-ISSN: 1735-692x e-ISSN: 2645 -4912

http://.revueplume.ir/ .Email: larevueplume@yahoo.fr

Impact des écrits et des opinions de Michel Foucault sur l'image de l'Iran chez les intellectuels en France

Rouhollah Hosseini ✉[1] **Mahoor Taheri** [2]

1. Département d'études U.S.A, Faculté d'études mondiales, Université de Téhéran, Téhéran, Iran.. E-mail:, hosseini_r@ut.ac.ir

2. Département d'études U.S.A, Faculté d'études mondiales, Université de Téhéran, Téhéran, Iran.. E-mail:, Taheri.mah@ut.ac.ir

Article Info

Type d'article :

Recherche originale

Date de réception: 22 novembre 2025

Date de révision : 1septembre 2026

Date d'approbation : 6 septembre 2026

Publié en ligne : 19 avril 2026

Mots-clés :

intellectuel, Michel Foucault, mécanismes, orientalisme, perception, Révolution islamique

Résumé

Entre 1978 et 1979, l'Iran traverse une période qui le propulse au cœur des enjeux diplomatiques et médiatiques sur la scène internationale. En France, des intellectuels, tels que Michel Foucault, ont fait le choix d'analyser et de faire une lecture singulière de la Révolution islamique iranienne, alors que la diplomatie et les médias français présentaient une image relativement négative des événements. En contestant les représentations conventionnelles véhiculées par les médias et les philosophes français, Foucault propose, dans un contexte géopolitique tendu, une étude plus approfondie et différente des mécanismes discursifs qui construisent les images de l'Autre. Ce travail ne cherche pas à démontrer que les écrits de Michel Foucault ont influencé la perception de l'Iran en France, un constat déjà largement établi par la littérature, mais à analyser les mécanismes par lesquels cette influence s'est exercée. Il s'agit d'examiner la manière dont ses écrits et ses prises de position ont été reçus, relayés et légitimés dans les milieux intellectuels français, et comment ces processus ont contribué au renouvellement des lectures de la Révolution iranienne, de l'islam politique et, plus largement, des sociétés orientales.

Cite this article : Hosseini, Rouhollah, & Taheri, Mahoor. "Impact des écrits et des opinions de Michel Foucault sur l'image de l'Iran chez les intellectuels en France",. *Plume, Revue semestrielle de l'Association Iranienne de Langue et Littérature Françaises,* , 2026 22, 44, 621-647, -.DOI : http//doi.org doi : 10.22129/plume.2026.563121.1360

CC BY NC

1. Introduction

C'est entre les années 1960 et 1970 que les relations franco-iraniennes s'intensifient et prennent de l'ampleur. Plus particulièrement après la visite de Charles de Gaulle en Iran, du 16 au 20 octobre 1963, conduisant à de nombreuses coopérations officielles (Fath, 2000). Cependant, les événements politiques en Iran à la fin des années 1970, conduisant à une Révolution islamique, compte tenu des relations de longue date entre Paris et Téhéran, revêtaient une importance capitale dans les relations bilatérales. Dès lors, durant cette période, les médias français suivent, analysent, critiquent et interprètent largement les événements à travers le prisme de l'islam « politique ». Outre l'aspect médiatique, l'avènement de la Révolution iranienne a également suscité en France une réaction contrastée au sein des sphères politiques et intellectuelles. Dans ce contexte tendu, la diplomatie française et les médias ont eu tendance à proposer une lecture globalement négative des changements politiques iraniens. Toutefois, certains penseurs français se sont tournés vers un horizon plus singulier et ont voulu saisir une lecture plus académique et scientifique. Durant des années, la Révolution islamique iranienne de 1979 a occupé une place centrale au sein des débats intellectuels français. Interprétés sous différents angles, les aspects théocratiques, géopolitiques et la crainte d'une instabilité régionale ont constitué des dimensions importantes de cet événement.

Parmi ces intellectuels, Michel Foucault a porté un regard plus avisé et une approche inédite, cherchant à livrer une interprétation alternative allant au-delà de l'aspect politique des événements. Michel Foucault s'est rendu à Téhéran dans les années 1970 à deux reprises (du 16 au 24 septembre et du 9 au 15 novembre 1978). Lors de ses voyages, il a observé une révolution singulière où la spiritualité chiite s'était profondément politisée. C'est durant cette période qu'il a

entrepris un questionnement du « pouvoir, et ce non pas d'abord par rapport au savoir ou à soi, mais par rapport aux autres » (Texier, 2011, p. 54). Dans le contexte de la Révolution iranienne de 1979, l'attention portée par Michel Foucault aux dynamiques du pouvoir, à la résistance et aux formes de subjectivation politique ne relève pas d'une simple observation externe, mais s'inscrit au cœur même de sa réflexion sur les « analytiques du pouvoir » élaborées au cours des années 1970. En effet, comme le souligne Cavagnis (2012) : « l'ensemble des analytiques du pouvoir que mena Foucault au cours des années 1970, et dont il présenta les résultats dans Surveiller et Punir (1975) et La Volonté de savoir (1976), notamment, consiste effectivement à sortir la philosophie ou la réflexion sur le politique de l'opposition classique du ou des sujets, d'une part, du pouvoir qui viendrait les contraindre, les opprimer ou les brider d'autre part » (p. 67).

Foucault, philosophe de son temps, a toujours été critiqué pour ses positions par ses pairs (Behrent, 2024), et surtout par des journalistes. En effet, Michel Foucault, dans ses conférences de 1978, tentait de montrer l'incapacité des intellectuels français à saisir l'ampleur de la révolution religieuse qui était en train de se dessiner en Iran, en raison de leur vision occidentale du monde et de leur préférence pour des analyses politiques plus modernes et rationalistes, plutôt que de prêter attention aux forces traditionnelles et religieuses qui allaient faire basculer le régime (Foucault, 1978, pp.712 -717). À propos de la Révolution iranienne, les spécialistes français de l'Iran soutenaient l'idée que « Foucault s'était laissé séduire par un mouvement politique dont il n'avait pas anticipé les dérives autoritaires » (Bouillon, 2018).

D'autre part, il est à noter que Michel Foucault, dans son analyse *À quoi rêvent les Iraniens ?* (1978), à l'opposé des opinions dominantes

au sein de la diplomatie officielle française envers l'Iran de 1979, a présenté avec ses réflexions la Révolution iranienne non seulement comme une transformation politique, mais aussi comme une révolution portant en elle « une spiritualité politique » (Foucault, 1978). Cette opinion, qui était en fort contraste avec la perception qu'avaient les médias occidentaux et les politiques français présentant l'Iran révolutionnaire comme une menace politique dans le cadre géopolitique, a conduit à des changements significatifs dans la manière dont l'Iran était perçu chez les intellectuels français (Khatami, 2003).

Malgré les influences de ce dernier dans les lectures scientifiques, les études existantes ont rarement analysé la manière dont Foucault a transmis ses idées. Foucault impose son influence sur le discours public et les perceptions de « l'Orient » en France, particulièrement dans le contexte de l'image que l'on se faisait de l'Iran. Le mécanisme de cette influence mérite sans nul doute une étude et une analyse.

2. Revue de littérature

Des auteurs tels que Janet Afary et Kevin B. Anderson, dans leur livre de 2005, *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*, ont notamment relu ses textes sous l'angle du rapport entre religion, pouvoir et modernité. Ils ont mis l'accent sur les tensions entre la pensée foucaldienne et la théocratie émergente. Afary et Anderson reprochent à Foucault d'avoir interprété la révolution iranienne principalement comme une expérience de subjectivation politique et spirituelle, au risque de minimiser les implications autoritaires du projet islamiste (*Afary & Anderson*, 2005). D'autre part, des auteurs et chercheurs comme Behrooz Ghamari-Tabrizi , *Foucault in Iran: Islamic Revolution after the Enlightenment* (2016) ont défendu l'idée que Foucault n'avait pas soutenu la Révolution en tant que projet politique. Il voyait dans cet

événement une expérience historique de transformation du sujet, une quête de liberté intérieure face au pouvoir étatique et occidental. De même, les études en philosophie politique et études culturelles, comme celles effectuées par Didier Eribon, philosophe et sociologue, dans son ouvrage *Michel Foucault* (1989) abordant le chapitre « La révolte aux mains nues » (Eribon, 1989, pp. 448-475) analysent la position de Foucault vis-à-vis de l'Iran. Néanmoins, les études abordées ne vont pas loin et restent dans la limite de critique ou de l'observation. Les études ne se concentrent pas sur l'impact de ce philosophe éminent sur la perception de l'Iran dans le cadre d'une politique au pouvoir islamique naissant dans le discours français.

Avec une position reconnue en tant qu'intellectuel au sein d'un cadre institutionnel légitime (Collège de France), Michel Foucault a contribué à orienter les débats intellectuels français. Il a proposé une interprétation alternative de la Révolution iranienne, susceptible de remettre en cause les représentations dominantes de l'Iran. Cet article se propose d'examiner la manière dont ses écrits et ses prises de position ont façonné la perception de l'Iran en France, plus particulièrement au sein des milieux intellectuels et dans le contexte de la Révolution islamique de 1979. Autrement dit, l'article s'interroge sur les mécanismes par lesquels la médiation intellectuelle de Michel Foucault a contribué à la construction d'une nouvelle représentation de l'Iran dans l'espace intellectuel français.

Avec une étude descriptive-analytique, fondée sur une lecture des textes et des interventions de Foucault sur la Révolution iranienne, et en mettant en relation les sources médiatiques françaises de cette période à propos des réflexions de Foucault, cette recherche vise à identifier les mécanismes par lesquels la médiation intellectuelle de Foucault a contribué à la construction d'une nouvelle représentation de l'Iran dans l'espace intellectuel français. L'approche

interdisciplinaire retenue permet ainsi de montrer que, au-delà d'un simple témoignage philosophique occidental sur un événement oriental, les interventions de Foucault ont ouvert un espace inédit de débat en France. Elle met également en évidence le rôle joué par son statut d'intellectuel reconnu et par son institutionnalisation (Collège de France, presse nationale, revues intellectuelles, etc.) dans la diffusion et la légitimation de cette représentation de l'Iran.

Pour ce faire, le présent travail s'articulera autour de trois axes : en premier lieu, nous nous pencherons sur une approche non-orientaliste qui sous-tend la lecture foucaldienne de l'Iran. Dans un deuxième temps, à travers les écrits de Foucault il sera intéressant de voir de quelle manière ses écrits introduisent un regard inédit sur le chiisme et sa portée politique en France. Enfin, l'étude se dirigera sur la conception d'une perspective constituant un discours alternatif face aux interprétations dominantes des intellectuels français de l'époque.

3. Vision non-orientaliste

La notion de « l'Orient » a été créée par les orientalistes, c'est la thèse défendue par Edward Saïd en 1978. Selon Saïd, en affirmant la supériorité de l'Occident sur un Orient assoupi, le discours orientaliste a justifié l'aventure coloniale (Vega, 2007, p. 2). Le cadre de Saïd dans son œuvre est de nature foucaldienne. Il faut donc d'abord réussir à saisir la « pensée » orientaliste de Foucault pour prétendre à une analyse d'idée chez lui. De ce fait, il est indispensable de souligner que, comme le cite Vega (2007) « dans la lignée de la *French Theory*, de Michel Foucault à Roland Barthes en passant par Jacques Derrida, Saïd analyse l'orientalisme, s'inspirant essentiellement de Foucault, comme un discours» (Vega, 2007, p. 4). Dans la méthode d'analyse de Foucault, le récit historique d'un événement n'a pas de grande valeur. Sa méthode, qui a inspiré notamment Saïd, consiste à comprendre dans un premier temps de

quelle manière certaines idées peuvent avoir une dominance. Il insiste sur l'étude de la formation des idées sur une *longue* période de temps. Dans ce cas, l'accent est mis sur la compréhension des événements, la façon de vivre et de penser, au lieu d'avoir une concentration sur des cas spécifiques. Ainsi, c'est la formation constitutive de diverses pratiques discursives que Foucault examine.

Est-il possible de qualifier Foucault d'orientaliste? En 1979, la réception des opinions de ce philosophe, plus particulièrement sur les événements iraniens, a nourri fortement un débat soutenu autour de l'éventualité d'un «orientalisme foucaldien ». *A priori,* avec la publication de l'*Orientalisme* (1978), la tendance renvoie directement cette notion à un ensemble de catégories discursives.

Saïd produit un « Orient » homogène, subordonné à un pouvoir colonial occidental (Saïd, 1978). Si dans son œuvre, Saïd rassemble les concepts foucaldiens du pouvoir et du savoir pour apporter une analyse de ce processus, toutefois il ne va nullement citer Foucault en tant qu'un auteur orientaliste. Donc, faut-il pour autant assimiler à Foucault la réputation d'un auteur orientaliste? Ses écrits sur l'Iran ont pour profil d'être des textes plutôt interventionnistes et de type journalistique. Il ne présente pas d'études théoriques. Dans sa recherche sur l'Orientalisme, *The New Orientalists*, Ian Almond (2007), soutient l'idée que l'orientalisme saïdien ne peut s'appliquer directement à Foucault. Pour lui l'attention de Foucault dans ses travaux est dirigée sur les régimes de vérité et les technologies politiques, et non sur les cultures en tant qu'entités substantielles (Almond, 2007). De ce fait, si Foucault est qualifié d'orientaliste, il en adviendrait à remettre en question son approche anti-essentialiste et antihistoriciste des identités culturelles.

Il faut ainsi faire la distinction entre un orientalisme conjoncturel, centré sur l'écriture journalistique, et un anti-orientalisme

méthodologique qui couvre la majorité de ses œuvres. Cette distinction éclaire la raison pour laquelle Foucault a pu servir de levier critique à Saïd .

Pour en revenir à la pensée foucaldienne à propos de la Révolution islamique, cette Révolution a été un tournant majeur dans les études orientales et islamiques en France. *A priori*, l'événement se déroulant dans une région « lointaine » (l'esprit de l'Orient), du point de vue des représentations occidentales, de manière naturelle les études se dirigent vers une lecture orientaliste et des rapports de pouvoir, la géopolitique et les dynamiques politiques régionales. Or, dans ce contexte, nous voyons un refus radical des schèmes orientalistes par Foucault. Ce n'est pas l'événement tel quel qui l'intéresse, mais les principes qui l'entourent. Il dépasse les cadres d'analyse proprement politiques pour comprendre l'essence. Il a tendance à décrire l'Iran non comme une essence culturelle statique et irrationnelle (comme dans l'orientalisme classique), mais comme une arène dynamique de luttes discursives (une expérience collective liée aux formes de subjectivation) et politiques (Foucault, 1978). Contrairement aux idées orientalistes que soutenait Edward Saïd (1978) avec un regard plus controversé en parlant d'un Orient essentialisé, érotisé, et éternellement «autre» (Saïd, 1978).

Foucault saisit une historicité concrète, en parlant des rituels chiites, il perçoit un fonctionnement de contre-pouvoir, subvertissant le dispositif disciplinaire du régime du Chah (Foucault, 1978). Ce refus des clichés orientalistes déplace l'analyse. L'Iran n'est plus reliquat pré moderne, mais l'image d'un laboratoire où se disputent modernité occidentale et formes alternatives de subjectivation. Dans son article *Penser le XXe siècle avec Michel Foucault* (2013), Michael C. Behrent précise que Foucault « discerne dans ce soulèvement une récusation populaire de la modernité comme projet

universel, où la spiritualité politique chiite réarticule sujet et collectif contre l'État militarisé » (Behrent, 2013). Pour les intellectuels français, habitués à un binarisme Orient (tendance à être vu comme arriéré) contre un Occident (tendance à être l'image du progrès), cette lecture trouble. Elle oblige à questionner la norme laïque républicaine (française) comme étalon exclusif.

Daniel Bensaïd, dans ses notes sur Foucault *(Im)politiques de Foucault* (2004), accuse le philosophe d'un «orientalisme retourné». En posant que les Iraniens « n'ont pas le même régime de vérité que nous », Foucault sombrerait dans un relativisme axiologique, relativisant l'oppression au nom d'une altérité irréductible. Bensaïd y voit un désespoir post mai 1968, « où le salut résiderait dans une singularité iranienne exotique, au risque d'oublier que « les libertés civiques ne sont pas moins importantes à Téhéran qu'à Paris» (Bensaïd, 2004, p. 4). Cette réception, relayée dans *Contretemps*, dénonce l'opinion de Foucault qui tend à déstabiliser le schème modernité contre l'obscurantisme en montrant que la révolution iranienne met en crise la modernisation autoritaire périphérique, soutenue par l'Occident. Contre la modernisation du Chah, largement soutenue par la France sous la Ve République, Foucault voit une récusation populaire

En somme, Foucault ne «blanchit» les événements en Iran qui sont perçus de manière obscure par les intellectuels, mais déplace ses catégories. En partant d'un objet exotique voulu par l'orientalisme, pour finir à site de dispute sur la modernité. Cela structure durablement les fractures intellectuelles françaises, des années 1980 qui relancent les débats.

4. Regard intellectuel inédit sur le chiisme et la politique

Il est vrai que Michel Foucault n'a jamais développé de théorie propre sur l'Iran. Cependant, ses observations et analyses illustrent

plusieurs idées qui marqueront les intellectuels contemporains. Foucault bouscule l'approche euro-centrée habituelle, celle qui force tout le monde dans le moule de l'histoire européenne. Chez Foucault les Iraniens produisent leur propre « vérité » politique et cette vérité ne peut être comprise uniquement selon les catégories occidentales. Il ouvre alors la porte des études et analyses à un post-colonialisme religieux, qui respecte les résistances locales, comme celle de l'islam chiite en Iran, une force spirituelle et politique authentique, pas juste une copie des révolutions laïques. Ses idées, rassemblées dans les *Dits et écrits* (1994, *1980-1988*), ont secoué la pensée française et inspirent des figures comme Étienne Balibar. Dans *Passions du concept. Épistémologie, théologie et politique* (Balibar, 2020), Étienne Balibar approfondit son dialogue avec plusieurs figures majeures de la philosophie contemporaine, parmi lesquelles Michel Foucault occupe une place centrale. À travers les chapitres « Foucault et le "point d'hérésie" » et « Un point d'adversité : l'Anti-Marx de Michel Foucault », Balibar montre comment l'œuvre foucaldienne renouvelle l'analyse des rapports entre savoir, pouvoir et vérité. Bien que cet ouvrage ne traite pas directement l'Iran, il met en évidence la profondeur du dialogue intellectuel entre Balibar et Foucault. Il constitue ainsi un indice important de la diffusion des catégories foucaldiennes, histoire de la vérité, rapports entre le savoir et le pouvoir et critique des universalismes, au sein de la philosophie politique française contemporaine, catégories qui peuvent ensuite être mobilisées pour analyser les représentations de l'Iran chez certains intellectuels français. Cette lecture de Foucault souligne notamment l'importance des « points d'hérésie ». C'est-à-dire des lieux où les systèmes de pensée révèlent leurs tensions internes et ouvrent la possibilité d'une transformation théorique et politique. Influencé par la pensée foucaldienne des *Dits et écrits* (1994, *1988*), il critique la

souveraineté traditionnelle au profit d'une dialectique de l'«égaliberté» liant égalité et liberté dans la citoyenneté transnationale. « La trace que l'on retrouve partout dans l'histoire humaine, c'est ce qu'il appelle la proposition de l'égaliberté», une combinaison de conflit et d'institution, de moments insurrectionnels et de réification dans la légalité, notamment sous la forme de la propriété, des droits de l'individu citoyen et des frontières de la communauté » (Flipo, 2010, p. 145). Même si Balibar ne s'intéresse pas directement au cas iranien, ses écrits inspirés par les travaux de Foucault ont conduit à une remise en question des lectures occidentales classiques. En effet, l'intérêt de Balibar pour les formes historiques de subjectivation politique s'inscrit dans le prolongement des analyses foucaldiennes. Sans reprendre les jugements de Foucault sur la Révolution iranienne, Balibar hérite de sa méthode consistant à analyser les événements politiques à partir des pratiques de discours et des formes de subjectivation plutôt qu'à travers des catégories culturalistes ou orientalistes.

De même, Alain Badiou, influencé par la réflexion foucaldienne sur les ruptures historiques et les formes inédites de subjectivation politique, théorise l'« événement » comme une irruption capable de rompre avec l'ordre établi. Dans *Que faire ?* (2014) et *Quel communisme ?* (2015), il réaffirme l'actualité de l'idée communiste comme horizon d'émancipation universelle, malgré les échecs historiques des expériences révolutionnaires. Cette réhabilitation de l'événement politique présente des affinités avec l'attention portée par Foucault à la révolution iranienne, envisagée comme l'émergence d'une forme singulière de mobilisation collective.

Dans cette perspective, Foucault confère à l'islam chiite une signification qui dépasse les lectures culturalistes ou orientalistes. Loin d'y voir une simple survivance religieuse ou une réaction anti-

occidentale, il le considère comme une force autonome de résistance populaire, irréductible aux catégories politiques occidentales. Dans ses reportages sur la révolution iranienne, repris dans *Dits et écrits IV* (1994, *1980-1988*), il décrit ainsi l'émergence d'une « volonté politique » où les dimensions sociales, religieuses et spirituelles convergent pour constituer une forme originale de contestation de l'ordre étatique et de l'oppression.

Foucault propulse au cœur des débats académiques, scientifiques et journalistiques l'islam chiite de la Révolution iranienne. Olivier Roy, spécialiste de l'islam politique, analyse explicitement l'engagement de Foucault en Iran dans son article *L'énigme du soulèvement* publié en 2004, où il défend la pertinence des textes foucaldiens de 1978 et de 1979 comme une saisie novatrice d'une révolte inédite, loin d'une simple adhésion à un régime. Il examine comment Foucault théorise l'islam chiite iranien comme alternative à la sécularisation occidentale forcée, brisant l'image orientaliste.

Parmi les premières critiques adressées à Michel Foucault figure celle de l'islamologue Maxime Rodinson. Dans « *Khomeyni et la "primauté du spirituel"* », publié en 1979 puis repris dans *L'Islam : politique et croyance* (1993), Rodinson soutient que Foucault a surestimé la portée émancipatrice de la révolution iranienne en accordant une confiance excessive aux discours de ses interlocuteurs et en sous-estimant l'ancrage doctrinal du projet politique de Khomeyni, notamment la théorie de la *velayat-e faqih*. Il conteste également la notion de « spiritualité politique », estimant que les idéaux révolutionnaires ne sauraient échapper aux logiques de conquête et d'exercice du pouvoir. À ses yeux, l'évolution rapide de la République islamique confirme les limites de l'interprétation foucaldienne. Rodinson admet que l'islam fournit une capacité réelle à rassembler les masses, nuançant ainsi son marxisme en refusant un

réductionnisme simpliste où la religion ne serait qu'un masque idéologique superposable aux intérêts matériels. En ce qui concerne le cas d'étude iranienne, il note que l'État issu de la révolution mobilise initialement une idéologie religieuse pour unir la population contre le Chah (Rodinson, 1979). Cela tout en démontrant son efficacité historique comme force concrète. Cette position intermédiaire valorise le religieux comme facteur important et mobilisateur, mais toujours subordonné aux dynamiques sociales sous-jacentes. Malgré cette reconnaissance, Rodinson qualifie le religieux de trouble et ambigu (Rodinson, 1979). Révolutionnaire dans le moment de rupture, il devient vite un instrument de légitimation pour le nouvel ordre. Il rejette toute autonomie propre à la religion, la comprenant uniquement en relation avec les forces économiques, sociales ou politiques qu'elle exprime sans les créer, excluant ainsi un espace de subjectivation politique indépendante. Cette limite fondamentale marque une divergence avec Foucault, qui voit dans le soulèvement une spiritualité politique originaire. Rodinson adopte une posture critique mais non dogmatique : il refuse de négliger le religieux comme réalité historique tout en le subordonnant aux conditions matérielles, le considérant comme un vecteur expressif plutôt qu'un moteur originaire de transformation (Rodinson, 1993).

Michel Foucault a eu un regard neuf sur la Révolution iranienne, se situant bien loin des jugements hâtifs de ses contemporains. L'originalité du regard de Foucault réside moins dans une adhésion au mouvement révolutionnaire que dans sa volonté de saisir celui-ci à partir de ses propres logiques historiques et culturelles, sans le réduire aux schémas d'interprétation dominants en Occident (Afary & Anderson, 2005 ; Ghamari-Tabrizi, 2016 ; Khatami, 2003). Au lieu d'y coller aveuglément des étiquettes occidentales, il y a vu un soulèvement qui jaillissait de l'intérieur même de la société iranienne.

Un mouvement de révolution nourri par des idées comme l'altérité, cette reconnaissance de ce qui est vraiment différent, toujours vivante et liée au moment, et une spiritualité politique où la foi et l'action se mêlent profondément. Johann Beukes (2009), dans son analyse « *Foucault in Iran, 1978-1979* », explique comment cette vision a transformé la façon de penser des occidentaux de l'événement, sans le réduire à une simple révolte contre l'Occident.

5. Un contre discours au récit dominant

« L'esprit d'un monde sans esprit » est l'un des textes de *Dits et écrits* IV (entretien avec Pierre Blanchet et Claire Brière, publié en 1979) qui a suscité le plus de controverses parmi les intellectuels français. Les écrits de Foucault sont rassemblés dans *Dits et écrits* III et IV (1994), mais l'entretien suscite les attaques les plus vives pour son ampleur analytique. Foucault y décrit la Révolution iranienne comme un soulèvement inédit échappant aux modèles marxistes ou libéraux, unifiant un peuple entier dans une « volonté collective » portée par un « souffle religieux » chiite, sans avant-garde ni luttes de classes visibles (Foucault, 1979). Cette vision fusionnelle, exaltant une « spiritualité politique » contre les catégories rationnelles occidentales, a été perçue comme une complaisance envers l'islamisme naissant. Dans cet entretien recueilli dans *Iran : la révolution au nom de Dieu* (1979), Foucault insiste sur l'absence de dynamiques classiques : « On ne peut reconnaître aucune de ces deux dynamiques [lutte des classes, avant-garde] » et célèbre la religion comme force irréductible face à l'État. Il évoque un mouvement où « la religion, avec l'emprise formidable qu'elle avait sur les gens [...] a fait une religion de combat et de sacrifice ». Ces formules, reprises dans le volume IV des *Dits et écrits* (1994, pp. 680-703), ont choqué par leur ton lyrique sur un islam politique. La polémique a également suscité la colère des opposants de Foucault. Ils y voient dans ses

termes une valorisation de la religion contre la laïcité (Cavagnis, 2012).

Foucault a été accusé surtout par les médias d'avoir mal évalué le risque islamiste, provenant des mouvements islamiques. Envoyé en tant que correspondant du journal italien *Corriere della Sera* et du *Nouvel Observateur*, ainsi que ses interventions au Collège de France ont été à cette époque surmédiatisées. Elles ont eu deux effets directs au sein de la société française. D'abord une controverse ancrant l'Iran comme un cas-problème enfoui dans les débats sur l'islam, la révolution et la démocratie. Ensuite la Révolution iranienne, dépassant l'événement lui-même, est présentée portant un poids symbolique dans la réflexion politique française. Comme il l'explique dans le premier article qu'il rédigea dans le cadre de son reportage pour le journal *Corriere della sera (la scia ha cento anni di ritardo)* sur la Révolution iranienne, publié le 1er octobre 1978, la montée du phénomène islamiste doit être comprise dans son rapport avec le désenchantement suscité par la « modernisation » (Behrent, 2013, p.17). Comme il le précise dans un article publié en Italie dans le quotidien *Corriere della Sera* le 12 novembre 1978, son objectif était de faire un « reportage d'idées ».

Il paraît essentiel de souligner que la capacité de Foucault à faire entendre une lecture singulière de la Révolution iranienne, outre sa position de philosophe éminent, réside également dans la position institutionnelle qu'il a occupée. En raison de son élection au Collège de France en 1970, une institution qui, depuis le XVIe siècle, constitue l'un des principaux lieux de production et de légitimation du savoir en France, il occupe dans le paysage intellectuel français une place prépondérante. La spécificité du Collège réside dans le fait que ses enseignements, consacrés à « la recherche en train de se faire », sont accessibles librement à un public qui dépasse largement le cadre

universitaire[1]. Ainsi, le 2 décembre 1970, Michel Foucault lance son parcours au Collège de France avec sa leçon inaugurale *L'Ordre du discours*, publiée peu après, où il décortique comment le pouvoir façonne les discours: qui parle, quoi et comment, entre contrôle institutionnel et poches de résistance. Il y esquisse un projet critique et généalogique qui guidera ses 14 années de chaire *Histoire des systèmes de pensée* (jusqu'en 1984), mêlant recherches théoriques et prises de position engagées. Chaque mercredi après-midi (puis mardi matin dès 1976), Foucault anime des cours hebdomadaires sur la pénalité, la psychiatrie et les mécanismes disciplinaires, nourris par l'actualité politique comme les prisons ou la folie. Les cours attirent non seulement des chercheurs et des étudiants, mais également des journalistes, des éditeurs, des écrivains et des responsables culturels, faisant du Collège de France un espace où les innovations intellectuelles circulent rapidement vers la sphère publique. Comme l'a montré Pierre Bourdieu dans son œuvre *Homo Academicus*, la position occupée par un intellectuel dans le champ académique conditionne en partie l'autorité de sa parole, les institutions de consécration produisant un capital symbolique qui accroît la portée des prises de position publiques (Bourdieu, 1984). Dans le cas de Foucault, cette autorité est renforcée par une forte présence académique au Collège de France et une activité médiatique durant les années 1978 et 1979.

Au Collège de France (1970-1984), les événements en Iran coïncident avec son œuvre *Naissance de la biopolitique* (Foucault,1978-1979), explorant libéralisme et gouvernementalité,

[1] Les professeurs qui interviennent dans cet établissement «doivent exposer chaque année une recherche originale, les contraignant à renouveler chaque fois le contenu de leur enseignement. L'assistance aux cours et aux séminaires est entièrement libre. Elle ne requiert ni inscription ni diplôme. Et le professeur n'en dispense aucun. Dans le vocabulaire du Collège de France, on dit que les professeurs n'ont pas d'étudiants mais des auditeurs », Comme le note François Ewald et Alessandro Fontana, dans *Naissance de la biopolitique : Cours au Collège de France, 1978-1979, Gallimard, Seuil, 2004.*

thématiques indirectement liées à la modernité critiquée en Iran (*Le poids mort de la modernisation*). Contrairement aux cours disciplinaires (1970-1976) ou antiques, l'Iran illustre l'engagement politique de Foucault, comme ses voyages et reportages sur les « idées qui secouent le monde ». Ces textes analysent le soulèvement contre le Chah, l'islam politique et la spiritualité révolutionnaire. Voici ses interventions les plus pertinentes en tant que professeur au Collège de France :

- Septembre-novembre 1978 : Articles comme *L'armée quand la terre tremble* (28/09), *Le chah a cent ans de retard* (01/10), *Téhéran : la foi contre le chah* (08/10), *À quoi rêvent les Iraniens* (16/10, aussi *Le Nouvel Observateur*), *Une révolte mains nues* (05/11), *Défi à l'opposition* (07/11), *La révolte iranienne se propage sur les rubans des cassettes* et *Le chef mythique de la révolte iranienne* (19 et 26/11), *carnet de voyage*.
- Février-mai 1979 : *Une poudrière appelée islam* (13/02), *Lettre à Mehdi Bazargan* (avril), *Inutile de se soulever ?* (11-12/05, *Le Monde*), entretien avec Jean-Paul Enthoven (janvier, inédit à l'époque).

Même si l'influence de Foucault n'a guère été directe sur l'ensemble de la société française, ce n'est pas le cas du rôle joué sur l'opinion intellectuelle, médiatique et politique. Avant la Révolution iranienne, la France a une perception bien différente en voyant l'Iran comme un pays exotique, toujours dans l'aspect des mystères de l'Orient, tout en étant autoritaire mais toutefois modernisateur. Ceci, se situant au périphérique des enjeux européens. Foucault déplace ces schémas présents depuis plusieurs décennies, en apportant un regard sur la rationalité d'un mouvement religieux. En intervenant pour un large public, il met l'accent sur la modernité spécifique d'une révolution non occidentale dans ses enseignements au sein du Collège

de France. Ainsi nous assistons à une redéfinition et à une sortie des clichés sur le mythique « Orient mystérieux »[2], en rendant plus essentielle l'essence d'un acteur politique majeur. Cette redéfinition s'inscrit dans la construction discursive de l'Orientalisme européen qui a nourri les débats académiques depuis des siècles.

Ses déplacements à Téhéran, ont permis à Foucault d'être de près témoin sur le terrain des événements. Alors que ses analyses et entretiens donnent lieu à des controverses dans les colonnes, ses reportages pour *Corriere della Sera* sont rapidement traduits, commentés et discutés dans la presse française. *Le Monde (1979), Le Nouvel Observateur* (1979 -1978) et *Libération (1979).*

D'ailleurs, les réactions de Maxime Rodinson (1979), dans *Le Nouvel Observateur*, ainsi que de Pierre Manent *Lire Michel Foucault* (1979), montrent que les idées de Foucault n'étaient pas perçues comme des interventions marginales, mais comme des propositions suffisamment influentes pour imposer un débat sur les catégories à travers lesquelles les intellectuels français interprétaient la Révolution iranienne.

Ipso facto, l'analyse de l'influence de Michel Foucault sur les représentations françaises de l'Iran ne peut se limiter à l'étude de ses seuls textes consacrés à la Révolution islamique. Elle suppose également d'examiner les espaces de circulation et de réception de son discours au sein du champ intellectuel français. À cet égard, la presse nationale et les grandes revues de débat constituent des observatoires privilégiés. Les colonnes du *Monde, avec son article Inutile de se soulever ?* (Foucault, 1979) et du *Nouvel Observateur avec Réponse à une lectrice iranienne* (Foucault, 1978) et *Lettre*

[2] Le terme « Orient mystérieux » émerge à partir du XIIIe siècle, comme le souligne François Reynaert dans son ouvrage *L'Orient mystérieux et autres fadaises : 2500 ans d'histoire autour de la Méditerranée* (2013).

ouverte à Mehdi Bazargan (Foucault,1979), permettent de suivre la manière dont son interprétation de la révolution était relayée, discutée ou contestée par d'autres intellectuels et journalistes.

De son côté, *Libération* rend compte des débats qui traversent la gauche française face à l'émergence de la République islamique, offrant ainsi un cadre de comparaison entre les analyses foucaldiennes et celles d'autres acteurs du champ intellectuel. À travers les reportages de ses correspondants, notamment Claire Brière et Pierre Blanchet, ainsi que les tribunes et les prises de position qu'il publie, le quotidien devient un lieu de confrontation entre des interprétations divergentes de la Révolution iranienne.

La publication d'*Iran : la révolution au nom de Dieu* (1979) par les journalistes de ***Libération***, Claire Brière et Pierre Blanchet, contribue à élargir le débat sur la Révolution iranienne au-delà des seules pages de *Libération*. En consacrant un compte rendu critique à cet ouvrage le 29 mars 1979, *Le Monde,* avec la réaction de Paul-Jean Franceschini (1979) participe à son tour à cette controverse. Si le quotidien reconnaît l'intérêt de l'analyse proposée par les deux journalistes, il exprime des réserves à l'égard du texte de Michel Foucault qui accompagne l'ouvrage, estimant que sa notion de «spiritualité politique » tend à sous-estimer les risques autoritaires du nouveau régime iranien (Franceschini, 1979). Le passage de cette discussion d'un média à l'autre témoigne de l'élargissement de la controverse dans l'espace public et intellectuel français.

En tant que médias de grande diffusion, la presse écrite ne se contentait pas de relayer les débats intellectuels. Elle participait à leur structuration et à leur diffusion auprès d'un public plus large. Les analyses qui y étaient publiées contribuaient ainsi à façonner les représentations françaises de l'Iran *via* les thèses et idées abordées, en mettant en circulation des lectures concurrentes de l'événement

révolutionnaire. Dans cette perspective, le rôle des médias permettait non seulement d'évaluer la réception des interventions de Michel Foucault, mais aussi de comprendre comment celles-ci s'inséraient dans un débat médiatique où se construisaient, se négociaient et se transformaient les images de l'Iran dans l'opinion publique et les milieux intellectuels.

Foucault a mis en avant la dimension populaire des événements, un soulèvement collectif avec une dimension religieuse, ce que peu d'intellectuels français ont su faire. Il a notamment introduit grâce à ses observations l'idée que des formes politiques non occidentales pouvaient produire des ruptures majeures.

Les lecteurs des écrits de Foucault s'étonnent et se fascinent même de la découverte d'une dynamique politique très différente de la laïcité européenne et surtout française. Car, relatant ses idées, Foucault donne beaucoup de visibilité au chiisme et au rôle politique de la religion, en mettant l'accent sur la force politique et mobilisatrice du chiisme.

L'étude croisée de ces différents supports (la presse écrite et l'institutionnalisation des interventions) ne vise donc pas uniquement à reconstituer une polémique, mais à saisir les mécanismes par lesquels une interprétation philosophique d'un événement international est reprise, transformée ou rejetée au sein de l'espace public intellectuel.

Le récit dominant en France des années 1970 décrivait l'Iran du Chah comme un modèle de développement économique et de laïcisation forcée, avec une modernisation occidentalisée présentée comme inéluctable et bénéfique. Selon Foucault la Révolution iranienne n'est pas un retour en arrière, mais il représente cet événement comme une contestation de la modernité occidentale « imposée ». Il y voit une tentative nouvelle de créer une autre forme

de modernité, non réductible aux modèles occidentaux. Cette révolution est incarnée par un pouvoir qui symbolise l'échec de la rationalité instrumentale et des hégémonies planétaires. Foucault théorise ce soulèvement comme une rupture avec les grilles marxistes ou libérales, où la religion chiite agit comme vecteur de résistance collective.

Le concept clé de « spiritualité politique » émerge comme pivot de ce contre-discours. Dans ce discours Foucault y découvre une créativité islamique renouant avec une fidélité mythique plutôt qu'une obéissance légale, opposée au légalisme bourgeois. Il décrit Ayatollah Khomeyni non comme un politicien, mais comme un « point de fixation d'une volonté collective » (Foucault, 1978).

Foucault recentre la discussion sur les formes de pouvoir, l'identité chiite comme résistance au « système planétaire » moderne, et une subjectivité collective sacrificielle, loin de la menace islamiste vue par l'Occident du XXe siècle. Cela ouvre sur l'islam politique comme modernité alternative, influençant durablement les perceptions culturelles en France.

6. Conclusion

Michel Foucault a su apporter un débat novateur au XXe siècle sur l'orientalisme à l'occidentale. Avec l'événement de la Révolution iranienne, un déclenchement de la vision portée sur l'analyse de la religion et la révolution a eu lieu dans une grande partie de la sphère intellectuelle française. Contrairement aux effets médiatiques complètement négatifs et centrés essentiellement sur l'aspect géopolitique de la Révolution iranienne, il a guidé le regard médiatique vers une attention sociologique et spirituelle. Foucault a détourné les débats classiques vers un déclenchement de discussions plus profondes sur l'islam politique et non des changements politiques. En définitive, l'influence des écrits de Michel Foucault sur

les représentations françaises de la Révolution iranienne ne tient pas uniquement à l'originalité de son interprétation. Les conditions de sa diffusion et de sa réception ont été un point culminant. La position qu'il occupe au Collège de France confère à sa parole une autorité intellectuelle. De ce fait, la circulation de ses idées dans les milieux universitaires se fait de manière plus favorable. Foucault a bien montré que la réception d'un événement international ne dépend pas seulement des faits eux-mêmes. Elle dépend aussi des cadres d'interprétation produits et diffusés par les penseurs. Le pouvoir symbolique de Bourdieu démontre que les intellectuels disposent d'un pouvoir pour contribuer à imposer certaines catégories de perception du monde social.

D'autre part, ses interventions dans la presse nationale ont permis à ses analyses de toucher un public plus large et de nourrir le débat public. Cette articulation entre légitimité académique et visibilité médiatique explique en partie pourquoi ses réflexions ont dépassé le cadre de la philosophie pour devenir un objet de discussion dans les milieux intellectuels et politiques.

Ces écrits ont contribué à intégrer l'Iran dans le champ des débats sur l'orientalisme et l'islam politique, donnant un rôle important aux intellectuels dans la formation des perceptions publiques, indépendamment des canaux diplomatiques ou médiatiques officiels. Il a comparé cette Révolution à une révolte porteuse de valeurs spirituelles, en contraste avec les modèles politiques occidentaux, prônant ses réflexions dans des milieux ayant des répercussions significatives.

Malgré les controverses, les idées de Foucault sur l'Iran ont contribué de manière significative au débat intellectuel français sur plusieurs plans. Ce philosophe a permis d'élargir le cadre conceptuel au sujet de la « spiritualité politique ». D'autre part, un cadre critique

de l'ethnocentrisme s'est formé. Foucault, pour suspendre le jugement moral occidental et comprendre la Révolution iranienne, a stimulé une réflexion critique sur l'orientalisme et les présupposés de la pensée politique occidentale. Il en va de même pour le concept de l'islam politique. Foucault a su, de manière précoce, percevoir l'importance de la religion comme une force politique, plus particulièrement dans la géopolitique du Moyen-Orient. La littérature montre que Foucault percevait, dès 1978, la religion comme une force politique capable de structurer une mobilisation révolutionnaire (Khatami, 2003 ; Afary & Anderson, 2005).

Ainsi, le philosophe a ouvert grâce à sa position d'intellectuel des pistes de réflexions nouvelles en matière d'islamologie et de compréhension de l'Orient, qui se sont révélées pertinentes pour appréhender les décennies suivantes. Pour les perspectives d'avenir, dans la lignée de la « French Theory », il serait intéressant de s'interroger sur le rôle que peuvent jouer les intellectuels lorsque leurs idées bénéficient, d'une part, d'une forte légitimité institutionnelle et, d'autre part, d'une large diffusion médiatique.

❋❋❋

1- L'auteur déclare que cet article n'a bénéficié d'aucun soutien financier de la part d'un organisme, d'un établissement d'enseignement ou dans le cadre d'un projet de recherche approuvé.

2- L'auteur déclare qu'il n'existe aucun conflit d'intérêts lié à cette recherche.

3- L'auteur déclare n'avoir eu recours à aucun outil d'intelligence artificielle générative dans la rédaction de cet article et que l'intégralité du travail présenté est le fruit de son propre travail intellectuel.

Bibliographie

Afary, J., & Anderson, K. B. (2005). *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the seductions of Islamism*. University of Chicago Press.

Almond, I. (2007). *The new Orientalists: Postmodern representations of Islam from Foucault to Baudrillard*. I. B. Tauris.

Badiou, A., & Engelmann, P. (2015). *Quel communisme ?* Bayard.

Badiou, A., & Gauchet, M. (2014). *Que faire ? Dialogue sur le communisme, le capitalisme et l'avenir de la démocratie*. Philo éditions.

Balibar, É. (2020). *Passions du concept : Épistémologie, théologie et politique*. La Découverte.

Behrent, M. C. (2013). Penser le XXe siècle avec Michel Foucault. *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, *60*(4), 7–28. https://doi.org/10.3917/rhmc.604.0007

Behrent, M. C. (2024). Foucault sous le feu des critiques. *Sciences Humaines*, *16*, 118–124. https://doi.org/10.3917/sh.hs16.0118

Bensaïd, D. (2004). (Im)politiques de Foucault. *Vacarme*, (28).

Beukes, J. (2009). Foucault in Iran, 1978–1979. *Hamartia*, *65*, 1–15.

Bouillon, A. (2018). *Foucault, l'Iran, l'islam et les Lumières*. Academia.edu. https://www.academia.edu/37508867/FOUCAULT_LIRAN_LISLAM_ET_LES_LUMI%C3%88RES

Bourdieu, P. (1984). *Homo academicus*. Les Éditions de Minuit.

Brière, C., & Blanchet, P. (1979). *Iran : La révolution au nom de Dieu : Suivi d'un entretien avec Michel Foucault*. Seuil.

Cavagnis, J. (2012). Michel Foucault et le soulèvement iranien de 1978 : Retour sur la notion de « spiritualité politique ». *Cahiers philosophiques*, (130), 51–71. https://doi.org/10.3917/caph.130.0051

Eribon, D. (1989). *Michel Foucault*. Flammarion.

Fath, S. (2000). *De Gaulle en Iran (octobre 1963) : Le voyage oublié* .HAL-SHS. https://shs.hal.science/halshs-00116794v1

Flipo, F. (2010). La proposition d'égaliberté, Étienne Balibar. *Mouvements*, (64), 145–147. https://doi.org/10.3917/mouv.064.0145

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir : Naissance de la prison*. Gallimard.

Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*. Gallimard.

Foucault, M. (1978). À quoi rêvent les Iraniens ? *Le Nouvel Observateur*, (727), 48–49.

Foucault, M. (1978). La scia ha cento anni di ritardo [Le chah a cent ans de retard]. *Corriere della Sera, 103*(230), 1.

Foucault, M. (1978). Le chef mythique de la révolte de l'Iran. *Corriere della Sera, 103*, 1–2.

Foucault, M. (1978). Réponse à une lectrice iranienne. *Le Nouvel Observateur*.

Foucault, M. (1979). Inutile de se soulever ? *Le Monde*.

Foucault, M. (1979). L'esprit d'un monde sans esprit. In C. Brière & P. Blanchet. *Iran : La révolution au nom de Dieu* (pp. 227–241). Seuil.

Foucault, M. (1979). Lettre ouverte à Mehdi Bazargan. *Le Nouvel Observateur*.

Foucault, M. (1994). *Dits et écrits, 1954–1988* (Vol. IV). Gallimard.

Foucault, M. (2004). *Naissance de la biopolitique : Cours au Collège de France (1978–1979)*. Gallimard/Seuil/EHESS.

Franceschini, P.-J. (1979). *Iran : La révolution au nom de Dieu de Claire Brière et Pierre Blanchet. Le Monde*.

Ghamari-Tabrizi, B. (2016). *Foucault in Iran: Islamic revolution after the Enlightenment*. University of Minnesota Press.

Godin, L.-D. (2014). Michel Foucault et la figure de l'intellectuel spécifique. In L. Côté-Fournier, É. Guay, & J.-F. Hamel (Eds.),

Politiques de la littérature : Une traversée du XXe siècle français (pp. 169–188). Presses de l'Université du Québec.

Khatami, M. (2003). Foucault on the Islamic Revolution of Iran. *Journal of Muslim Minority Affairs, 23*(1), 121–125.

Manet, P. (1979). Lire Michel Foucault. *Commentaire, 2*, 369–375.

Reynaert, F. (2013). *L'Orient mystérieux et autres fadaises : 2500 ans d'histoire autour de la Méditerranée*. Fayard.

Rodinson, M. (1979). Khomeyni et la « primauté du spirituel ». *Le Nouvel Observateur*, (745), 18–19.

Rodinson, M. (1993). *L'Islam, politique et croyance*. Fayard.

Roy, O. (2004). L'énigme du soulèvement : Foucault et l'Iran. *Vacarme*, 34–38.

Said, E. W. (1978). *Orientalism*. Pantheon Books.

Texier, T. L. (2011). Foucault, le pouvoir et l'entreprise : Pour une théorie de la gouvernementalité managériale. *Revue de philosophie économique, 12*(2), 53–85. https://doi.org/10.3917/rpec.122.0053

Vega, X. de. (2007). Les mirages de l'orientalisme. *Sciences Humaines*. https://www.scienceshumaines.com/les-mirages-de-l-orientalisme_fr_15594.html