

Radicalisation, le retour

Renaud Maes

La notion de « radicalisation » est de ces notions-écrans qui permettent de laisser accroire qu'on peut « réguler » un phénomène social interpellant – puisqu'on a un « label » à apposer sous-tendant une forme de « modélisation » du phénomène, on peut alors « prendre les mesures ad hoc ». Construite par les consultants en sécurité et récupérée ensuite par quelques universitaires, cette notion est au mieux floue – recouvrant une gamme de problématiques tellement large qu'elle devient une catégorie « sociologiste » servant uniquement à légitimer le rôle de certains experts –, au pire un carcan intellectuel empêchant de penser les causes de l'affaiblissement du « lien social » dans les sociétés occidentales et, singulièrement, en Europe. Mais comment penser alors ce phénomène social qu'est le départ de jeunes européens vers des zones de conflit, certains allant rejoindre des groupes fanatisés absolument effroyables, sans faire appel à cette notion ? C'est à ce questionnement que ce billet entend s'intéresser¹.

Dans un article publié dans la *Revue nouvelle*², j'étais revenu sur la notion de radicalisation en suggérant qu'elle s'impose comme nécessité pratique pour guider l'action politique, une fois une série de prémisses posées : (1) la folie est exogène à la structure sociale, (2) les individus sont libres de leurs choix et (3) les comportements humains sont prédictibles. La première et la deuxième sont évidemment corolaires ; si je les distingue, c'est qu'il me semble particulièrement intéressant de souligner la contradiction inhérente au fait de considérer à la fois les comportements comme étant prédictibles, ce qui s'impose pour permettre la gestion du « problème terroriste » par des mesures ciblées, et en même temps la « déviance » comme un problème personnel lié à une faille individuelle. J'ajoutais que la notion était finalement fort utile, puisqu'elle évitait d'interroger profondément les structures sociales et plus encore, l'arbitraire de notre ordre social.

La figure du « terroriste radicalisé » a depuis lors fait l'objet de nombreux commentaires et analyses. Des travaux plus anciens sont également ressortis, notamment l'ouvrage de Farhad Khosrokhavar, publié en décembre 2014, avant les événements parisiens. Si cet ouvrage a ainsi connu un certain succès, c'est qu'il entendait caractériser le phénomène de « radicalisation » dans une perspective historique et dégager les spécificités du terrorisme islamiste par rapport à d'autres mouvements « radicalisés », des anarchistes russes du XIXe aux Brigades rouges. De tels rapprochements, permis par l'usage de cette notion floue et fourre-tout de « radicalisation », ont évidemment un avantage : ils permettent de prétendre éviter le piège de la stigmatisation (tout en donnant en plein dedans, puisque, tout en désignant un universel, ils le spécialisent immédiatement). Par ailleurs, ils surfent sur un certain discours dominant qui laisse accroire que les idéologies politiques – et singulièrement le marxisme – seraient des formes de religion, par opposition à la « rationalité » du néolibéralisme. Ainsi, Khosrokhavar n'hésite pas à affirmer :

¹ Merci à Christophe Mincke et à Philippe Vicari pour leurs relectures attentives, à Alain Leduc pour nos échanges sur l'éducation populaire et à Christian Beck pour une brève et intense discussion autour de Max Weber.

² R. Maes, « Lire cet article expose à un risque de radicalisation », *la Revue nouvelle* [en ligne], 27 mars 2015. Url : <https://lc.cx/Z98A>, consultée le 9/10/2015. Une version raccourcie de cet article a été publiée comme éditorial du numéro 2015/3 de la revue.

« La dimension supra-politique [de la radicalisation] réside dans le fait qu'une utopie échevelée peut inciter à la radicalisation (chez les djihadistes l'utopie du califat universel s'imposant à toutes les sociétés islamiques et par-delà, au monde, est méta-politique et elle est aussi irréalisable qu'une société sans classe. [...] Lorsque l'utopie est échevelée – comme la lutte contre l'impérialisme de manière globale, ou encore l'instauration d'une société sans classe dans le monde, ou le néo-califat prôné par al-Qaida et les groupes qui s'en inspirent – sa réalisation n'est pas envisageable dans un avenir prévisible. En Europe, le choix de l'islamisme radical et les quelques tentatives d'attentats-suicides n'ont rien à voir avec une présence armée dans les pays de naissance de leurs auteurs, qui sont pour la plupart des terroristes maison³. »

Le point de convergence permettant de fonder la notion de « radicalisation » (ou en tout cas, un certain type de radicalisation) se définit ainsi finalement comme le fait de ne pas faire montre d'un certain « pragmatisme », de ne pas accepter une forme de cadre de pensée posant notamment l'inexorabilité « d'un certain degré d'inégalités sociales », donc de ne pas croire dans des utopies (qui, par définition, sont des constructions idéales et donc peu pragmatiques). Bref, cette notion ainsi « fondée » est une arme massive d'imposition de l'idéologie dominante au sens de Bourdieu & Boltanski⁴, c'est-à-dire une composante du discours de pouvoir qui a comme double fonction d'orienter l'action et de maintenir la cohésion des agents des classes dominantes, de l'expert universitaire au « décideur » politique, et d'imposer des « évidences » aux dominés participant de la « naturalisation » de l'ordre social.

Fondamentalisme religieux et projet politique

Bien que l'amalgame soit dès lors très confortable – il est toujours plus facile d'aller dans le sens du pouvoir –, il manque cependant un point essentiel du fondamentalisme religieux, qui le rend aussi inapte à décrire la réalité qu'inepte du point de vue de l'argumentation. Marcel Gauchet a désigné cet élément dans un article publié dans le numéro 185 de la Revue *le Débat* et qui a fait l'objet de nombreux commentaires :

« [...]Les religions traditionnelles, toutes autant qu'elles sont, n'ont pas de vision de la politique à proprement parler. Elles n'ont pas de doctrine de l'ordre social qu'elles se contentent de couronner et de cautionner. Elles ne théorisent pas la structuration hétéronome qu'elles se contentent de sanctionner en en livrant la clé. Elles disent comment vivre à l'intérieur d'un cadre qu'elles ne définissent pas, mais qu'elles présupposent, même s'il est destiné à traduire le message dont elles sont porteuses. Elles définissent à la rigueur un fonctionnement de la société, en aucun cas un cadre politique⁵. »

Il précise que le fondamentalisme religieux, précisément parce qu'il est découplé d'une lecture politique du monde, a pour conséquence un radicalisme amenant à une opposition sans alternative, reposant sur un simple mécanisme de rejet.

« L'impuissance du fondamentalisme religieux « de base », si l'on peut dire, débouche sur un radicalisme à la fois individualiste du point de vue de l'adhésion qu'il requiert de ses membres et politiquement conçu comme un combat contre un monde qui arrive de l'extérieur. Sauf qu'il n'a pas et ne peut pas avoir de véritable projet politique hors de cette loi religieuse qui ne dit rien des quatre-vingt-dix pour cent de l'existence collective et sauf

³ F. Khosrokhavar, *Radicalisation*, coll. « Intervention », Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2014, pp. 30-31.

⁴ P. Bourdieu, L. Boltanski, « La production de l'idéologie dominante », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2 (2-3), 1976, pp. 3-73, pp. 5-6.

⁵ M. Gauchet, « Les ressorts du fondamentalisme islamique. », in *Le Débat*, 185 (3), 2015, pp. 63-81, p. 80.

que ce principe individuel de la démarche du fondamentalisme politique implique la destruction de l'ordre hétéronome auquel il aspire⁶. »

Sans tomber dans un discours prêtant trop de foi aux assertions de Marcel Gauchet – singulièrement celles où il suggère que l'Église catholique serait « entrée de plein pied dans la démocratie » ou encore qu'une « mondialisation démocratique » est sous-jacente à la « mondialisation marchande », où transparaisent ses options idéologiques que je ne partage pas –, il me semble qu'il y a là plus qu'une nuance qu'il faut absolument relever : on commet une erreur capitale à mettre sur un même pied une forme de radicalité issue d'une lecture politique du monde et s'inscrivant dans la lutte pour une organisation alternative de la société et une autre forme fondée sur le rejet « anti-idéologique » de l'ordre social, ne lui proposant aucune alternative et ne laissant d'ailleurs aucune place à une critique *politique* de la société.

Sécularisation ?

Cette « nuance » cruciale ayant été posée, Gauchet suggère que le processus de sécularisation « propre à la société occidentale » voire à l'Europe (qu'il nomme la « sortie des religions », c'est-à-dire le fait que les sociétés européennes ne perçoivent la religion qu'en termes d'engagement individuel) nous empêche de comprendre le radicalisme lié aux fondamentalismes religieux. Sur ce point, je suis loin d'être convaincu par la lecture que propose Gauchet et qui revient à son laïus habituel à mon sens très « idéologique » au sens de « placé dans le cosmos idéal » : il me semble en effet que c'est peut-être l'absence de prise en compte moins de la « sortie des religions » que de « la fin des idéologies » qui est le premier vice de la lecture courante européanisée de la radicalisation.

Le cas de ces « jeunes européens radicalisés », dont on nous répète inlassablement qu'ils sont légion sans jamais expliciter les critères de comptage, ne peut en effet s'analyser à l'aune d'une lecture opposant les sociétés occidentales sécularisées à des sociétés « du monde arabe » qui seraient moins « sorties des religions », à moins de tomber dans le mythe des invasions barbares, permettant d'unifier « ennemi intérieur » et « ennemi extérieur » – et en donnant, comme le font certains *fast-thinkers* médiatiques, dans la mythologie manichéiste « Lumières contre Ténèbres » ou « Civilisation contre Barbarie »⁷. Car enfin, ces « jeunes radicalisés » sont européens, ils ont connu une socialisation ne fût-ce qu'au travers des institutions scolaires leur permettant de vivre « la sortie des religions » au sens d'une forme religieuse proche du déisme.

On m'objectera les « mosquées radicales » financées par « les puissances extrémistes » : d'une part, leur nombre (et le nombre de fidèles) ne permet pas d'expliquer « l'ampleur » du phénomène de « radicalisation » (en tout cas, tels qu'il nous est présenté) ; d'autre part, ces « mosquées » agissent comme instances concurrentes de nombres « d'agences de socialisation », allant de l'institution scolaire à la télévision ! Qu'est-ce qui expliquerait que *seules* ces « mosquées » soient parfaitement efficaces ?

Plus encore, une étude récente dirigée par Corinne Torrekens et Ilke Adams pour la Fondation Roi Baudouin a montré à la fois une certaine perte d'influence des imams sur les Belgo-Marocains et les Belgo-Turcs et le fait qu'ils sont nombreux à considérer la religion comme relevant de la sphère privée. Les chercheurs notent :

« Cette recherche a esquissé plusieurs dynamiques des prémisses du processus de sécularisation de l'identité musulmane des personnes d'origine marocaine et turque, comme l'individualisation des pratiques religieuses, le bricolage de celles-ci ou encore la perte d'emprise de la mosquée comme institution religieuse sur la construction de la foi des

⁶ *Idem*, p.81.

⁷ R. Maes, *Les barbares sont en ville*, « Mauvaises graines » [blog personnel], 19 février 2015. Url : <https://lc.cx/Z982>, consultée le 09/10/2015.

croyants. [...] Cela signifie en tout cas que la focalisation médiatique sur les « cas problématiques » tout comme les expériences individuelles marquantes que certains peuvent faire dans le cadre de leur pratique professionnelle ou autre peuvent opérer comme des miroirs grossissants. Ces expériences « problématiques » tendent à faire oublier que pour une minorité de cas considérés comme allant à l'encontre de ce processus de sécularisation (refus de serrer la main, discours ostracisant l'autre, départs en Syrie, jeunes femmes soudainement et lourdement voilées, pour ne citer que ces exemples), il existe une majorité silencieuse pour qui et dont les pratiques religieuses ne posent pas de problème⁸. »

Je voudrais dès lors poser la thèse que l'on ne peut pas comprendre la « radicalisation » ou le « basculement » de jeunes *européens* – même celles et ceux « d'origine étrangère », selon l'expression consacrée – dans une « foi » les amenant au crime sans prendre en compte le fait que la « question politique » semblant désormais complètement obsolète, la légitimité des institutions liées à l'état « politique » est elle-même en train de s'effondrer, coupant toute possibilité apparente de réponse « politique ».

Fin des idéologies

Ce qu'il y a d'effroyable dans le discours de Daech, c'est précisément qu'il n'est *pas* politique, qu'il ne propose *pas* « d'alternative construite ». Il est même profondément anti-intellectuel, ce que la décapitation du conservateur du site de Palmyre vient illustrer avec une force symbolique absolument effroyable : il ne s'agit plus de penser l'histoire mais de formater la réalité au *mythe d'un ordre des choses statique et immuable*. Le ralliement à cet apolitisme sanguinaire, à cette « anti-idéologie », ne peut résulter que par la conviction profonde que la politique elle-même n'a pas de sens, qu'aucun « changement » dans l'ordre social, qu'aucune nouvelle « dynamique sociale » n'est envisageable.

Mais concrètement, en Belgique comme en France, qui peut encore croire dans le discours « citoyeniste » porté par l'école, issu de la tradition républicaine française, alors qu'en pratique, il ne reste plus grand monde dans les parlements – et encore moins dans les gouvernements – pour envisager l'école autrement que comme une agence de formatage des individus aux « besoins des employeurs », pouvant participer à la « relance économique » et ce, peu importe le niveau d'aliénation que ce formatage implique ? Après que l'on a assuré, selon la formule thatchérienne, « qu'il n'y a pas d'alternative » aux politiques néoconservatrices, ce que chaque promesse trahie des sociaux-démocrates semble inéluctablement confirmer, après avoir montré comme seul horizon que la société doit être organisée selon un modèle néolibéral passant par « l'utilité des inégalités sociales », par le consumérisme le plus abêtissant et par la lutte de tous contre tous pour pouvoir consommer plus, comment ne pas comprendre qu'il ne puisse plus y avoir « d'horizon politique » chez les exclus du système – et je ne suis pas sûr, loin s'en faut, qu'ils soient les seuls à en manquer ? Comment, en d'autres termes, attendre une *réponse politique* dès lors que *la chose politique* elle-même est constamment délégitimée, la seule réponse étant sans cesse la même : « il n'y a pas d'alternative » ?

Bien sûr, on objectera que « la politique » ne se résume pas aux parlements, qu'il y a même des projets politiques alternatifs au parlementarisme. Mais soyons sérieux : combien de ces projets sont décrits à l'école, dans les médias, dans les journaux autrement que comme – au mieux – des utopies de doux dingues et – au pire – des délires amenant à des crimes effroyables ? D'ailleurs tous s'accordent : les anarchistes ou les communistes sont eux aussi le « produit » de « la radicalisation ».

⁸ C. Torrekens & I. Adams, *Belgo-Marocains, Belgo-Turcs: (auto)portrait de nos concitoyens*, Bruxelles, Fondation Roi Baudouin, mai 2015, p. 205. Disponible en ligne, url : <https://lc.cx/Ziv8>, consultée le 8 octobre 2015.

De nombreux édiles des partis de pouvoir le sentent bien, en France comme en Belgique, une véritable « crise politique » fait jour : on n'arrête plus d'évoquer la « crise du parlementarisme », et tous proposent des mesures en réponse, allant du « tirage au sort » de certains sénateurs à une « décentralisation des décisions » vers des « échelons plus proches des citoyens ». Mais toutes ces mesures n'interrogent nullement la structure de la société, bref, elles se veulent techniques, apolitiques par nature. Elles s'inscrivent dans une volonté de « garder le contrôle » pour continuer à faire ce que l'on a toujours fait, car il n'y a pas d'alternative.

La « gestion » de la question de « la radicalisation » par les politiques s'est constituée exactement sur ce mode *technique, apolitique*. Elle a mobilisé nombre d'experts, dont certains n'ont été entendus que d'une oreille distraite, pour aboutir à des plans qui ont souvent comme point commun d'être un « rappel aux valeurs » et un « guide de bonne conduite » y associé. Pour médiatisables qu'elles soient, ces « mesures » n'en restent pas moins fondées sur l'idée d'un itinéraire déviant, à même de renforcer tous les stéréotypes et l'imaginaire islamophobe⁹ qui marque profondément l'opinion publique européenne.

Réinstaurer un imaginaire du social

Je voudrais plaider que la seule réponse potentielle face aux « basculements » est précisément à l'opposé de la régulation technique : il s'agit d'ouvrir un espace pour des « alternatives politiques ». C'est-à-dire d'ouvrir un espace de possibilité pour créer un « nouvel imaginaire du social », qui puisse échapper au carcan de l'idéologie néolibérale dominante qui suppose la fin de la politique via un basculement dans une gestion purement technique de l'État, en appui du marché. Mais il ne s'agit pas juste de « penser le monde » entre intellectuels, dans « l'avant-garde », pour faire ingurgiter cette pensée aux « prolétaires » qui doivent avoir le bon goût d'avalier et de suivre, au « peuple » dont les intellectuels « critiques critiques » savent toujours mieux que lui ce qu'il pense et ce qu'il doit faire – car, pour reprendre une raillerie marxiste « rien n'est pour la Critique critique plus atroce dans la masse que son caractère massif ».

C'est, en regard, le sens profond de la démarche « d'éducation populaire » que d'ouvrir une interrogation des pratiques quotidiennes « d'institution du commun », de ces pratiques qui contribuent à une forme de « transformation sociale » à des échelles souvent modestes, mais qui viennent heurter comme autant de contre-exemples déterminants les prémisses de l'utilitarisme. Il ne s'agit pas non plus de s'opposer aux théories politiques, mais au contraire, de les interroger, de les confronter à la réalité, bref, d'organiser leur véritable *mise à l'épreuve*, en évitant méticuleusement tous les « effets de théorie », tous les mécanismes d'imposition sur le réel. Cette étude « praxéologique¹⁰ » permet de tirer une esquisse des linéaments d'un autre projet de société, d'une véritable « alternative politique ».

Il me semble que seule une approche de ce type peut amener à aborder la question de la « radicalisation » ou plus exactement, d'une forme spécifique de rupture du lien social, sans tomber dans le travers des lectures manichéennes amenant inexorablement à une détérioration plus grave encore de ce qui soutient ce « lien social ». Mais il est une conséquence : il faut dès lors réfléchir à ce qui « fait société » au sens où on ne peut partir de *l'a priori* qu'un ensemble d'institutions sont légitimes *per se* et qu'elles fonctionnent parfaitement dans le meilleur monde qui soit. Il faut aussi pouvoir questionner l'ordre social, quitte à opérer une critique effectivement *radicale* de ces institutions.

⁹ Voir le dossier de *la Revue nouvelle* de mars 2014, « Une société au bord de la phobie », coordonné par C. Mincke & R. Maes.

¹⁰ C. Maurel, *Education populaire et puissance d'agir. Les processus culturels de l'émancipation*, Paris, L'Harmattan, 2010, pp. 204-214.

« Le doute le plus radical est le père de la connaissance¹¹ » suggérait Max Weber¹² plaidant pour qu'un anarchiste puisse occuper une chaire de droit, et il y a là un élément fondamental permettant à l'approche sociologique de prendre un peu de sens. Cette démarche de doute systématique, qui est un fondamental disciplinaire de l'ambition sociologique, implique nécessairement d'aller à contresens des amalgames de sociologistes permis par la notion de radicalisation et de libérer la critique radicale du piège dans laquelle cette notion l'enferme.

¹¹ M. Weber, « Essai sur le sens de la « neutralité axiologique » dans les sciences sociologiques et Économiques » (1917), in *Essais sur la théorie de la Science* (traduction de l'Allemand vers le Français de J. Freund), Paris, Plon, 1965, p. 482.

¹² M. Weber que la tradition sociologique française a, de manière amusante, souvent associé à « la gauche », lui qui critiquait amèrement la révolution allemande de 1918 en la qualifiant de « dérive gauchiste » et en appelait à la sélection de « guides forts » faisant preuve d'un véritable « *leadership* politique » dans le cadre d'une *Führerdemokratie*.