

« **Nous ne nous plaçons pas sur le terrain où se situe notre ennemi. Nous ne le « discutons pas », nous démontons les mécanismes de ses mensonges et de ses faux, ce qui peut être méthodologiquement utile aux jeunes générations.** » (Pierre Vidal-Naquet, '[Du côté des persécutés](#)').)

La mécanique est réglée. Deux universitaires, l'un établi[1] et l'autre aspirant[2], dévoilent à la collectivité nationale la réalité de ses autres ; l'offensive, inédite par son ampleur, perpétue pourtant la geste politico-académique d'un maître déclinant, Gilles Kepel. À ce titre, l'entreprise est indéniablement réussie : la parution conjointe de l'un et l'autre livre donne ainsi lieu à une profusion d'invitations médiatiques à en prolonger le propos ; surtout, quelques semaines plus tard seulement, c'est le chef de l'État en personne qui en conforte la thèse, annonçant une mobilisation des services préfectoraux nommément dirigée contre « [l'islamisme et le repli communautaire](#) ».



Il est vrai qu'en ce cas, la parole académique s'est d'emblée voulue en lien avec la politique publique : l'un appelait à « *sortir des postures* » pour que la « [société réponde au défi](#) » ; l'autre était [invité](#) aux plus hautes sphères de l'État, avant même la publication de son livre, pour débattre de l'interdiction des « *listes communautaires* » aux élections municipales alors à venir. Pourtant, ces amples libertés prises par l'un et l'autre chercheur à l'égard du principe de neutralité axiologique – dont l'essence tient à la suspension du jugement normatif du chercheur vis-à-vis des groupes sociaux qu'il étudie et de leurs valeurs – ne sont pas les plus graves des manquements méthodologiques, épistémologiques et éthiques qui fondent un tel propos. De fait, en défense du geste qui consiste pour le chercheur à *prendre position*, rappelons que Max Weber admettait bel et bien la possibilité de la « *descente de la chaire* » – c'est-à-dire le délaissement de l'autorité professorale au profit de l'engagement politique – et lui-même, à l'heure de la guerre de 14-18, s'était engagé avec conviction dans l'effort allemand, ainsi chargé de la direction des hôpitaux militaires d'Heidelberg.

Le parallèle n'est pas simplement formel : il s'agit bien d'une rationalité proprement guerrière qui informe l'offensive dont il s'agit. Ainsi, comme une *montée au front*, son propos opère le passage d'une rationalité étatique qui lui préexiste en une parole académique ; celle-ci visant, à son tour, à amplifier la politique publique à laquelle elle se superpose. Autrement dit, l'entrelacs dont il s'agit est le lieu d'un redoutable procédé alchimique de transmutation de la pensée de gouvernement en savoir légitime et vice

versa. Inversion alors consommée de l'éthique de l'engagement de Weber : celui-ci quittait l'espace savant pour adopter une politique *en subjectivité*[3] ; à l'opposé, Kepel et ses héritiers réassurent par leur autorité professorale une parole par ailleurs disponible dans l'espace public.

Conscient de la nature de sa propre thèse, Bernard Rougier se prémunissait, en le devançant, de l'évident procès en islamophobie à venir :

« L'accusation d'islamophobie répond ainsi à une volonté d'intimider ceux qui, de plus en plus rares, s'efforcent de rattraper le savoir objectif sur ce qui se passe réellement dans les quartiers des grandes villes du pays depuis une vingtaine d'années, avant que divers courants religieux n'investissent le terrain et ne gagnent les esprits et les cœurs. Parions sans grand risque d'erreur que Les territoires conquis de l'islamisme n'échappera pas à ce type d'accusation ».

Islamophobe, le propos et la politique qu'il indique le sont assurément : un tour de passe-passe par ailleurs régulièrement usité donnait ainsi une définition assez large à *l'islamisme* pour que toute expression collective des musulmans y soit englobée :

« On remarquera à cet égard la très grande plasticité tactique de l'islamisme, capable d'épouser tous les modes, même et surtout celles qui lui sont contraires, pour son intérêt propre. C'est ainsi qu'une idéologie discriminante dénonce les « discriminations contre l'islam » et qu'un discours patriarcal et misogyne défend « le droit des femmes musulmanes » [4] ».

Le constat est implacable. Les banlieues sont devenues des « *enclaves militantes à tonalité islamiste* », sous l'effet d'une action tout à la fois intentionnelle et cordonnée :

« Une telle transformation s'est accomplie grâce à un travail continu et permanent sur les populations des quartiers plus ou moins récemment installées en France, dans le but déclaré d'en refaçonner les catégories de perception et jugement ».

Fondé sur de telles prémisses, le propos n'a ainsi rien à envier au plus hardi des complotismes et on a ainsi tôt fait d'en repérer aussi bien [la faiblesse théorique](#) que [les biais à son fondement](#).

Il nous faut cependant aller au-delà : les tenants d'une telle thèse se font ainsi les hérauts d'une certaine politique islamophobe face à une autre qui ne l'était pourtant pas moins, en l'espèce le paradigme politico-académique de la « *radicalisation* »[5]. Le point de départ de ce texte se trouve alors localisé : au-delà de la nécessité de dénoncer la malveillance à l'œuvre, l'urgence est redoublée par la proximité du propos à la politique publique, l'offensive idéologique dont il s'agit semblant en effet recouvrir la transition d'une gestion étatique à l'autre du *fait musulman*.

Mais le plus grave est peut-être encore la clôture de la pensée à laquelle il est [explicitement invité](#). À l'instar d'un François Furet défenseur de « *l'histoire conceptuelle*,

indépendante du récit des acteurs » [6] face à « *l'aberration révolutionnaire* » qu'il souhaitait ainsi prévenir, la geste de Gilles Kepel et de ses héritiers vise à la rupture d'intelligibilité : l'impossibilité de la compréhension des *musulmans* est un effet recherché et attendu. Car à l'heure de la réaffirmation nationaliste, *les nouveaux faussaires* font advenir ce qu'ils prétendent conjurer : la logique *bloc contre bloc* pour toute politique.

Méthodes de guerre

Si l'adresse de Pierre Vidal-Naquet (« *ce qui peut être méthodologiquement utile aux jeunes générations* ») s'accuse d'une acuité renouvelée face à l'ensemble des écarts conceptuels et empiriques de l'un et l'autre ouvrage à l'égard de la démarche des sciences sociales, les deux textes diffèrent pourtant en nature : le premier est la publication d'une thèse de doctorat soutenue quelques mois plus tôt, le second est un livre collectif dont chaque contribution a une visée prioritairement illustrative (le monopole de l'analyse étant ainsi intégralement laissé au directeur). Mais la nuance n'est que formelle : l'inscription dans une geste commune est ainsi le point de départ d'un considérable partage de références et de définitions, de méthodes d'enquêtes et, en un cas plus affirmé encore, d'un texte entier [7].

Dispositifs d'enquêtes

Dès l'introduction de son ouvrage, Bernard Rougier admet qu'il a confié la conduite de l'enquête à des étudiants sous pseudonyme : « *des Français d'origine maghrébine ou subsaharienne, eux-mêmes issus des quartiers populaires* ». Ceux-là, nous dit l'auteur en guise d'exercice de réflexivité, sont « *conscients des enjeux de connaissance que leur situation soulève* ». Dès lors, quoique ne soient restitués ni les effets en pratique induits par l'ahurissant procédé consistant à *faire faire* l'enquête ni l'enjeu constitué dans la construction de relations à prétention ethnographique sur la seule base d'une réputée proximité *ethnique*, il s'agit pourtant, une fois encore, de conjurer la critique en la devançant : « *Venue des États-Unis, l'épistémologie postmoderne prétend invalider le savoir universitaire à raison de l'identité culturelle ou raciale de ses producteurs* ». Mais le *topos* est connu : il nourrit régulièrement les colonnes journalistiques inquiètes d'une offensive dirigée contre l'Université française depuis les campus américains. Alors, sans offrir pourtant la moindre référence bibliographique permettant la discussion sérieuse, l'anathème est terrible : il est reproché à « *l'épistémologie postmoderne* », c'est-à-dire ici à toute exigence d'*objectivation des conditions de l'objectivation*, d'apporter une « *caution inespérée aux prétentions idéologiques des réseaux islamistes* ».

Hugo Micheron, quant à lui, revendique une immense [8] ambition : il s'agit de saisir dans un même geste la triple réalité des quartiers français et belges (admettant au passage que l'une et l'autre situation nationale soient identiques), de la prison et de la Syrie. Si l'effet d'annonce est indéniable, ainsi retranscrit jusqu'au titre de l'ouvrage, la description du dispositif d'enquête donne pourtant à voir une large prédominance accordée à l'espace carcéral. L'étude du détail de la « *centaine d'entretiens réalisés dans les quartiers en France (et en Belgique), au Levant et dans les prisons* » indique ainsi que l'immense majorité (quatre-vingt) a été réalisée en prison française, le reste (vingt) étant indistinctement distribué entre Toulouse et sa région, Nice, Paris « *et sa proche banlieue* »,

Lille, Roubaix, la périphérie de Bruxelles « et le canal de Charleroi » et trois zones du « Moyen-Orient » : le Kurdistan irakien, le Liban et la Turquie. Concernant l'enquête en prison – annoncée comme le principal apport de la thèse – parmi les quatre-vingts entretiens réputés menés, soixante sont en réalité la somme de cinq séances collectives de « deux à trois heures »^[9] conduite à chaque reprise avec douze détenus. Ainsi, en définitive, seuls vingt entretiens individuels ont été menés pour une thèse dont il est dit – par Gilles Kepel – qu'elle donne une « leçon magistrale » à la « précision jamais atteinte ».

Cependant, le manquement méthodologique dont il s'agit est moins lié au faible nombre d'entretiens présumément menés qu'à la rationalité globale de la démarche empirique. Alors que le propos est abondamment disert quant au caractère exceptionnel de la prison en tant qu'objet d'analyse (« *Les placements de ces militants en détention, passés de quelques poignées en 2014 à plus de cinq cents en 2019, ont reconstitué, in vitro dans l'espace carcéral, la totalité de cette mouvance dans la diversité de ses composantes. Cette situation inédite fournissait un terrain d'observation et d'analyses exceptionnel* »), une étrange pudeur s'atteste pourtant à l'heure de restituer la construction de l'enquête par le chercheur :

« Je n'ai pas fait de sélection, au contraire, j'ai laissé le terrain « se faire ». J'ai commencé par les voir en groupes de 12 personnes, et je ne savais pas à qui j'avais affaire. Je ne connaissais même pas leur nom, je n'avais surtout pas accès à la procédure les concernant. Tout ce que je savais, c'est qu'ils étaient tous concernés par le djihad syrien. J'échangeais pendant un après-midi sur un thème donné et je voyais les profils qui se dessinaient. À la fin de l'échange, je leur proposais de les voir individuellement s'ils étaient volontaires. La plupart ont accepté^[10] ».

Pourtant, la recherche s'étant déroulée en prison, celle-ci a de toute évidence obéi aux contraintes spécifiques du lieu, dont l'autorisation nécessairement délivrée par l'autorité de tutelle n'est que la première – et non la plus ardue^[11]. Plutôt qu'un terrain qui « se fait » de lui-même en autogénéralisant ses groupes de discussion, il n'est pas grand risque à subodorer que ceux-ci ont été constitués par l'administration pénitentiaire, ce dont il aurait fallu, dans une recherche ordinaire de sciences sociales, rendre compte.

S'abstraire du mondain

« En 2012, étudiant désorienté, j'ai débuté mon apprentissage aux côtés de Gilles Kepel. J'ai tiré de son exigence la passion immodérée du terrain, sève du présent travail, ainsi que la nécessité d'analyser conjointement les imaginaires produits de part et d'autre de la Méditerranée. C'est en me replongeant dans son œuvre de jeunesse que j'ai réussi à faire sens de cette situation, signe que sa pensée fait bel et bien école. J'aimerais croire que le présent travail, qui lui doit tant, est digne de l'héritage de ses découvertes » (Micheron, hommage au réel)

L'impossible problématisation du rapport du chercheur à l'espace de son enquête répond à

un parti-pris théorique, affirmé par Gilles Kepel en préface, et qui consiste en une rupture avec « *la représentation illusoire de la prison comme un univers totalitaire et coupé de la société* ». À l'instar d'autres, il pourrait ainsi s'agir de la réaffirmation de l'importance en détention des socialisations passées^[12] – et de leur corollaire de pratiques situées – ou encore, celle de l'incidence des allers-retours pénitentiaires sur la sociabilité ordinaire et les trajectoires biographiques de ceux qui en font l'expérience et de leurs entourages. De même, reprendre la critique légitime du concept de « *totalitarisme* » sur le terrain de la prison pourrait ainsi permettre de mieux saisir la complexité de cet espace et du rapport plus général du discours carcéral avec le tout de la collectivité qu'il engage.

Le propos est ici à l'évidence autre : si Micheron postule la banalité de la prison, il s'agit de permettre la caractérisation du lieu par l'absence de *toute contrainte*. Ainsi, s'il y a bien quelques légères prudences ici et là (« *Les prisons ne sont donc ni un huis clos ni un espace libre – puisque sujettes à la surveillance, ce que note aussi Olivier Milhaud dans son ouvrage Séparer et punir* »), celles-ci ne résistent pas au caractère grandiose de la thèse défendue :

« Dans cette perspective, l'univers carcéral est lisible comme une instance permettant par excellence l'épanouissement au quotidien de cette idéologie. En effet, les détentions forment des lieux sociaux cherchant à se prémunir contre l'influence et l'autorité de l'État. Elles s'érigent en contre-société de facto et organisent des contre-pouvoirs qui favorisent les regroupements entre les reclus. Les dynamiques jihadistes dans ce cadre peuvent dès lors se penser comme exacerbation de celles que l'on a observées ci-dessus à l'extérieur des barreaux, de l'Europe au « califat » de Daech. Comme dans les phalanstères, les militants évoluent entre eux, dans des espaces clos (a fortiori dans les unités dédiées aux détenus radicalisés). De même que dans les enclaves, ils cherchent à définir et imposer la norme religieuse dans un environnement qu'ils souhaitent homogénéiser autour de leur posture doctrinale. Or, ils sont au contact d'une population cible majoritairement issue des banlieues populaires, souvent d'ascendance maghrébine ou subsaharienne et déjà sujette à la prédication d'autres formes d'islamisme. Les écroués qui seraient « plongés » à leurs côtés doivent en ressortir « conscientisés » à l'issue de leur peine. À ce prisme, la prison devient pour les prosélytes un incubateur pour diffuser leurs idées vers les villes et quartiers dont sont originaires et où s'en retourneront leurs codétenus » (nous soulignons).

Alors, au prix de quelques distorsions théoriques^[13] et d'un Michel Foucault bien superficiellement lu mais érigé en repoussoir (le chapitre bibliographique est ainsi intitulé « *Prisonniers de Foucault* »), la conclusion est alors mécanique : l'espace carcéral est un terrain vierge où peuvent librement se déployer les discours et stratégies globales des « doctrinaires » de l'islamisme :

« les doctrinaires ont identifié, depuis l'enclave tentaculaire qu'est la prison, les autres zones où fonctionnent des machines de prédication salafiste – et dont ils sont souvent issus – comme des espaces de repli privilégiés pour enrôler de nouvelles forces vives ».

Aussi, face à Foucault « et ses épigones », le verbe se veut étincelant : la prison serait un « phalanstère islamiste » et une « ENA du Jihad ». Pour autant, par-delà de la profusion de formules mal maîtrisées[14], c'est encore chez l'acolyte de *montée au front* que la thèse est la plus explicite :

« L'univers carcéral cristallise ces changements. Il les condense et les accélère, puisqu'il existe une extrême porosité entre l'intérieur et l'extérieur, la détention et la liberté. La prison est un lieu de transmission entre les détenus (d'une expérience à l'autre), de socialisation à la norme religieuse (lors de des promenades, lors des discussions avec les « droits communs »), de subversion de l'ordre pénitentiaire (attitudes de défis, inscriptions sur les murs et diffusion de consignes), d'agression du personnel (ou de compromissions avec celui-ci moyennant la reconnaissance de nouvelles normes religieuses), voire de formation intellectuelle et d'édification pour certains prisonniers (...). C'est en prison que se pensent et s'élaborent les nouvelles doctrines de l'islamisme, transmises lors des visites ou des discussions téléphoniques sur les messageries cryptées ».

Au-delà de la proximité évidente d'une parole à prétention savante avec l'administration pénitentiaire (« attitudes de défi » dicit une phraséologie directement issue du vocabulaire de cette dernière), le propos ne laisse aucune marge à la nuance : tout se passe comme si les *islamistes* étaient en réalité les véritables *patrons* de l'espace carcéral, lui-même cadre privilégié d'élaboration et de diffusion (via « visites » et « discussions téléphoniques sur les messageries cryptées ») de leur « doctrine ». Une telle thèse, à prétention sociologique, est à l'évidence exorbitante et l'on ne peut que rappeler la réalité pratique de la prison en général et de celle des « radicalisés » en son sein en particulier : en maison d'arrêt, un détenu « ordinaire » est l'essentiel du temps enfermé en cellule – de neuf mètres carrés ; un « détenu particulièrement signalé » (le terme n'est ainsi pas mentionné dans l'ouvrage) pour des faits de « terrorisme » est quant à lui surveillé jour et nuit (parloirs compris), ses communications écrites et téléphoniques font l'objet d'un relevé consciencieux et diverses pratiques visent à maintenir *l'étanchéité* du restant de la population carcérale à son égard.

Mais il est vrai que, paradoxe d'une thèse qui s'attache à rendre compte de *l'islamisme* en prison, son auteur n'accorde nul intérêt à l'inédite inflation[15] des mesures dont l'objectif à prévenir et réguler la « radicalisation » dans le cadre carcéral. De même, si Micheron affirme que, s'agissant du Moyen-Orient, « le terrain a été pensé en « miroir » de celui que nous réalisons en Europe », le propos évite pourtant soigneusement de confronter la thèse des « phalanstères islamistes » à la prison d'al-Hassaké ou aux camp d'al-Hol, de Roj et d'Aïn Issa en Syrie ; lieux d'enfermement où sont *de facto* (c'est-à-dire, sans jugement) détenus plusieurs milliers d'agents de l'État islamique – ainsi que leurs familles. Malgré la réalité effective de mouroirs géants, l'étonnement est autorisé face à un tel évitement, sachant le raisonnement non rétif aux comparaisons *en gros*.

Plus avant, l'abstraction du geste politico-religieux de la configuration sociale où il se déploie pourtant est au fondement théorique de l'un et l'autre ouvrage :

« Lunel, ville de l'Hérault de vingt-cinq mille habitants, majoritairement issus de la petite classe moyenne laborieuse, se voyait décerner en 2014 le titre infamant de « capitale du jihadisme français » après que vingt-cinq départs pour la Syrie y

étaient décomptés. Dans le même temps, les cités dix fois plus peuplées des quartiers nord de Marseille, cumulant les handicaps de toute nature, n'ont pas connu de filière durable d'envoi de combattants au Levant entre 2012 et 2018. Le critère strictement « social » ne saurait constituer en l'espèce la variable explicative. Le constat se pose dans les mêmes termes en Belgique : la Wallonie, région la plus pauvre du Royaume, n'est guère concernée par le phénomène, contrairement aux villes prospères de Flandres : Anvers et Vilvorde ont été très impactées, à l'instar des communes de Bruxelles précitées ».

Une fois encore, le postulat est gros de ses approximations et son principal argument – les villes d'origine de ceux qui sont partis *ne sont pas si pauvres* – tombe à faux : dans le centre de Lunel, « *ville de l'Hérault de vingt-cinq mille habitants, majoritairement issus de la petite classe moyenne laborieuse* », la proportion de la population vivant en dessous du seuil de pauvreté atteint 45% (moyenne française : 14%) ; dans les « *communes de Bruxelles précitées* », en l'espèce Molenbeek auquel le propos s'attache longuement, 57% (moyenne belge : 15,5%). Surtout, au-delà de ce qui pourrait être une différence ordinaire entre paradigmes des sciences sociales – il est ainsi possible, *malgré tout*, de refuser toute corrélation entre réalités pratique et idéale – l'auteur feint d'ignorer la distinction logique entre nécessité et équivalence : à l'évidence, si les départs sont, dans leur immense majorité, le fait de *pauvres*, tous les *pauvres* ne partent pas, tant s'en faut.

De fait, Rougier est plus prudent : la perspective résolument territoriale de la thèse défendue – et de la politique qu'elle indique – contraint le propos à mieux circonscrire la réalité des *quartiers* réputés *conquis*. Autrement dit, puisqu'il faut affirmer l'absolue hétérogénéité des « *territoires de l'islamisme* » à l'égard du restant de l'espace social, l'auteur ne rechigne pas à en rappeler la pauvreté :

« des entrepreneurs religieux ont exploité en France et en Europe les effets de la crise socio-économique pour imposer leur conception de l'islam sur les segments les plus vulnérables du tissu social et prétendre parler en leur nom. C'est ainsi que des réseaux militants ont transformé les « ghettos urbains » des grandes conurbations françaises en enclaves militantes à tonalité islamiste. Ce qui se dit et ce qui se fait dans ces territoires constitue l'objet de ce livre ».

Mais l'un et l'autre chercheur partagent cependant l'axiome originel d'un réel que le *fait de l'islamisme* épuise en totalité, Rougier assénant ainsi « *l'articulation fondamentale entre la capacité des écosystèmes islamistes à modifier la vie des quartiers et l'intériorisation d'une perception religieuse du monde par de vastes segments de jeunes « Français défrancisés* » ». Ainsi, la déchéance de nationalité est parachevée par le chercheur et l'usage des guillemets « *« Français défrancisés* » » vient simplement signifier la force du *bon sens*.

L'épistémologie du soupçon

Tant pour la prison que s'agissant des *quartiers*, les espaces de l'enquête sont caractérisés à l'exclusive en tant qu'ils sont l'objet d'exploitation par des *entrepreneurs religieux*, i.e. des *islamistes*. En ce point, Rougier offre à voir un artifice dont l'épistémologie sous-jacente

est centrale au propos. Un concept des sciences sociales (l'entrepreneur moral), originellement issu de l'approche interactionniste et dont le principe est donc à la négociation collective de la réalité sociale, est délié de sa rationalité propre – le propos faisait ainsi l'économie de l'interrogation des conditions pratiques de réception [16] de l'offre symbolique. L'opération est habile : la thèse *sonne* académique et permet ainsi la rationalisation d'une bien connue opinion commune, celle qui attribue à un complot d'acteurs coordonnés le fait de *l'islamisme conquérant*. En l'absence de tout point d'ancrage dans le réel, le geste savant régresse à l'intentionnalité d'acteurs autosuffisants et conspirateurs et dont il s'agit de débusquer la vérité par-delà l'épaisse strate des duplicités.

L'opération de révélation tient alors à la collection d'*illustrations* fournies par d'anonymes enquêteurs à Rougier. Ainsi, sous le pseudonyme de François Pinson :

« Les dirigeants de la grande mosquée de Mantes-la-Jolie se présentent à l'extérieur comme les porteurs d'un islam d'ouverture. (...) Cependant, au-delà des déclarations convenues et des proclamations iréniques, ce qui se joue au sein de la grande mosquée depuis le milieu des années 1990 traduit une réalité beaucoup plus équivoque et schizophrène. En effet, comme l'atteste une observation in situ de la transmission religieuse, la mosquée promeut, dans l'entre-soi de ceux qui la fréquentent au quotidien, une forme d'islam résolument hostile, dans sa dynamique et ses principes, aux valeurs de l'humanisme universel dont se réclament pourtant ses dirigeants dans leurs déclarations publiques. Lors des leçons (durûs) en particulier, les transmetteurs d'islam qui se succèdent dans la grande mosquée se prévalent de l'autorité transcendantale d'une cité musulmane imaginaire, fruit de l'idéologie normative des grands cheikhs du salafo-wahhabisme ».

Une fois encore, les libertés conceptuelles que s'autorise un propos à prétention savante laissent perplexe : qu'est-ce que, sociologiquement, un « *transmetteur d'islam* » (notons par ailleurs que le propos ne s'embarrasse pas d'isme – *l'islamisme* est devenu *islam*) ? En quoi est-ce qu'une « *cité musulmane imaginaire* » (laquelle ?) confère-t-elle une « *autorité transcendantale* » ? S'il s'agit de Médine, « *cité idéale* » dans une longue tradition islamique que l'on peut localiser jusqu'à l'époque prophétique, en quoi cette construction est-elle celle des « *grands cheikhs du salafo-wahabisme* » (lesquels ?) ? Sur un plan conceptuel, quelle serait la nature d'une idéologie non « *normative* » ?

Mais, une nouvelle fois, le constat ne souffre aucune nuance : étant admis que « *le discours religieux formulé depuis la grande mosquée de Mantes décalque ainsi ce qui se pense et se formule dans n'importe quelle mosquée ou institut salafite du Moyen-Orient arabe* », il s'agit bien des *musulmans* qui, collectivement, font acte de fourberie et œuvrent ainsi à « *assurer, de manière indirecte, une justification épistémologique* » au terrorisme universel. La conjonction du ton assuré et de la faiblesse empirico-analytique est alors ordonnée par la dimension strictement illustrative du discours – ainsi, chaque chapitre correspondant à un « *écosystème islamiste* » particulier, dont la réalité correspond alors *parfaitement* à la thèse générale énoncée par Rougier au liminaire du propos. Il est vrai que celle-ci se suffit à elle-même : *l'islamisme* est parce qu'il doit être, il doit être parce qu'il est et il est parce qu'il est.

Ainsi en va-t-il de la description du quartier dont il n'est nulle réalité tangible hormis le

caractère islamiste : « au « souk » du Val-Fourré – c'est ainsi que les habitants du quartier nomment le marché –, des volontaires font la zakât (aumône légale) pour récolter des contributions pour les « mosquées de la ville » ou « pour la Syrie » (témoignage au début de l'année 2017) :

« Participez au salut de vos frères en Syrie[17] ! », « Contribuez à la construction des mosquées dans votre ville ! » Sur le marché, une grande majorité de femmes portent le voile, avec de nombreuses femmes en djelbab (voile intégral qui ne laisse voir que l'ovale du visage) ».

Poussée *ad nauseam*, la logique de la collection d'observations partielles, à l'évidence orientées et invérifiables régresse alors au récit biogico-civilisationnel du *grand remplacement* : « Les « Français d'origine européenne », issus des quartiers nord ou du centre-ville, ne se rendent généralement pas dans le souk et certains éprouvent une appréhension à toucher leurs droits dans les locaux de la Caisse d'allocation familiale (sic), située au Val-Fourré ».

Faut-il alors seulement le rappeler ? L'épistémologie du soupçon est à l'exact inverse du principe d'empathie pourtant fondateur de l'enquête sociologique :

« Au passage, Chouder[18] passe sous silence l'action transformatrice de l'islamisme sur l'islam maghrébin pendant les cinq dernières décennies.[19] Dans son discours, les revendications islamistes obtiennent le statut, plus acceptable en France, de « coutumes culturelles » (alors qu'au bled, depuis les années 1970, celles-ci ont été combattues avec acharnement par les militants islamistes) ».

Ainsi, au-delà d'un jugement normatif directement porté sur la parole émique – et dérogeant alors à l'ensemble des principes éthiques et logiques des sciences sociales –, il appert que l'enquêté qui n'évoque pas de lui-même le *fait* négligemment établi par le chercheur (« l'action transformatrice de l'islamisme sur l'islam maghrébin pendant les cinq dernières décennies ») fait nécessairement montre de dissimulation. Dès lors, face à la parole jugée insatisfaisante de l'enquêté, le *sachant* profère un méprisant[20] rappel à l'ordre : c'est à travers la condition « *du bled* », véritable réalité ontologique de l'enquêté, que l'on donne ainsi à voir le signe de sa malhonnêteté.

Par-delà l'évident parti pris dogmatique, le déni de profondeur aux *islamistes* tient au postulat de leur simplicité. Ce point est alors au centre de la rationalité du propos : si l'on ne fait pas l'effort de comprendre, c'est d'abord qu'il n'y a pas tant à comprendre. Là, la connaissance, à la fois superficielle et naïve, de la tradition discursive islamique suffit à caractériser les dynamiques qui traversent *ceteris paribus* « les deux rives de la Méditerranée » ; ici, la maîtrise la plus superficielle de la langue arabe permet de gagner la « confiance » de ceux qui sont décidément bien heureux que l'on s'intéresse à eux. Ainsi, Micheron, faisant récit de la construction de la relation d'enquête, affirme que « l'usage référentiel de la langue arabe facilitait l'attention et suscitait l'intérêt de cette audience ». L'argument joue alors doublement : pour prouver la qualité de l'interlocution avec les sujets de l'enquête et pour affirmer l'autorité du chercheur face à ses pairs – « insister sur l'ignorance présumée de la langue arabe par les jihadistes francophones était une autre manière de déconsidérer ces études et de lever un obstacle (ou une objection de principe),

pour ceux des chercheurs ne maîtrisant aucune langue orientale – soit l'immense majorité d'entre eux ».

Plus avant, le postulat de *simplicité* est ainsi porté à son extrême sitôt que le propos s'attache à une *sociologie* du champ militant – réputé partie prenante du *complot* : en ne conduisant ni enquête empirique ni entretien avec ceux et celles dont il s'agit, la thèse reflue à un simple annuaire des noms et des étiquettes politiques glanés sur Facebook[21]. L'intérêt est ailleurs, car en assénant un discours devenu convenu dans l'état du débat public, la force de la seule évocation dispense ainsi de l'analyse : l'anti-France est là[22].

La transmutation des éléments discursifs

La thèse de Bourdieu quant à la pensée de Martin Heidegger s'énonce comme suit : un philosophe, à la fois au sommet de la hiérarchie des postes universitaires de son temps et en rupture avec l'*ethos* social[23] de ses pairs, faisait usage des ressources symboliques à sa disposition pour la compilation et le recodage d'une pensée à l'origine profane – dans ce cas, l'idéologie *völkisch*. L'opération relève alors de l'*alchimie philosophique*, soit un « *un passage à autre ordre (...), un changement d'espace social qui suppose un changement d'espace mental* »[24].

Le mouvement dont procède la thèse des « *écosystèmes islamistes* » est de la même sorte : il est translaté dans le propos savant des opinions jusque-là dispersées dans l'air du temps. Un écart, majeur, toutefois : si Heidegger investissait – au double sens de l'engagement personnel et du placement sur le futur – un capital proprement philosophique, la geste de Kepel et de ses successeurs est quant à elle entièrement inscrite dans la relation longue et intense avec le champ politique d'un côté et un *certain* monde éditorial de l'autre. Il en résulte alors que, contrairement au philosophe allemand, le propos, affirmé chez Rougier ou brouillon chez Micheron, n'opère nulle rupture formelle avec l'opinion commune, qui en fournit ainsi jusqu'au langage. Il s'agit alors moins du déplacement de la parole d'un espace mental à un autre que de son élévation sociale et institutionnelle.

Du *Zeitgeist*[25] à l'*Esprit du monde*[26]

Ainsi en va-t-il de la définition que Rougier[27] donne à l'*islamisme* : celui-ci « *est entendu ici comme le refus assumé de distinguer l'islam comme religion, l'islam comme culture et l'islam comme idéologie* ». À l'évidence, le propos procède, reprenant la formule de Deleuze, par *gros concepts, aussi gros que des dents creuses* : il y a longtemps que les sciences sociales sont circonspectes à l'égard des mots-valises « religion », « culture » et « idéologie » – dont le caractère à la fois épais et peu déterminé est attesté ; surtout, il s'agit d'un bien étrange procédé que celui qui consiste à définir un fait social par son *attitude* à l'égard d'éléments théoriques produits par le savant.

Pour autant, la dimension d'abstraction au principe de toute définition, même quand celle-ci s'autonomise de toute rigueur conceptuelle, suffit à en diminuer un potentiel que l'on

voudrait immédiatement opérationnel ; alors, le propos, dont le seul moteur est à l'action, s'en départit aussitôt pour une autre : « *le présent ouvrage ne parle donc pas de l'islam en soi, mais de sa traduction idéologique actuelle : l'islamisme* ». Cette fois-ci, toute dimension conceptuelle est définitivement abandonnée, le propos s'affirme comme un constat pratique. Dès lors, en dépit de la légère pudeur affectée, il s'agit ainsi de contenir la totalité [28] de la pratique musulmane dans le fait de l'islamisme. Le mouvement est alors répété *ad infinitum* : la légère strate théorique initiale (l'islamisme comme « *refus assumé de distinguer l'islam comme religion, l'islam comme culture et l'islam comme idéologie* ») cède immédiatement le pas à la vérité pseudo-historique (« *sa traduction idéologique actuelle : l'islamisme* ») dont le bénéfice est alors à permettre la correspondance facile à l'air du temps et dont le propos vise précisément à la rationalisation. Autrement dit, *épater le bourgeois* en lui apprenant ce qu'il sait déjà.

Ainsi en va-t-il également du rapport à l'étranger. Puisque l'islam est le fait de populations « *immigrées* », l'islamisme est alors nécessairement le produit fini de l'agression insidieuse et permanente d'informes puissances antinationales : ainsi, Rougier affirme « *l'influence considérable de l'islamisme algérien sur le territoire français comme en Belgique (à Roubaix, à Bruxelles, en région lyonnaise, en région parisienne, en Haute-Garonne)* ». Plus loin, cette même influence est réputée seule responsable de l'échec de l'intégration :

« *Pour une fois d'accord sur un objectif commun, islamistes, conservateurs religieux et gouvernements autoritaires avaient intérêt à empêcher une intégration réussie des populations de culture ou d'ascendance musulmane dans les sociétés occidentales* ».

Le coup est à trois bandes : la *main de l'étranger* islamise ceux qui n'étaient jusque-là que des immigrés, générant *naturellement* (l'islamophobie ne saurait être qu'une réaction naturelle) « *un climat de conflictualité entre Français de souche (sic) et Français d'origine immigrée d'ascendance musulmane* » et déterminant *in fine* parmi ces derniers une « *mobilisation permanente contre l'altérité mécréante* » dont « *le terrorisme apparaît comme un passage à la limite* ». Ainsi, comme l'islamisme dont il est dit qu'il est la vérité contemporaine de l'islam, la *main de l'étranger* est la réalité ontologique de l'immigration – le propos régressant ainsi, une fois encore, au thème du *grand remplacement*. Pour autant, si la démonstration est faite, Rougier ne boude pas le plaisir de régler quelques haines anciennes. Parmi l'ensemble des *comploteurs* contre la France, c'est ainsi le vieil ennemi algérien qui fait figure de *primus inter pares* :

« *ce pacte social a ainsi valorisé l'islam le plus conservateur comme mode de contrôle de la société algérienne, tout en affectant négativement l'intégration des populations d'origine algérienne sur le continent européen, déconstruisant auprès de celles-ci le pacte social séculier des sociétés démocratiques au nord de la Méditerranée* ».

En creux de la logique interne du texte, le propos place « *l'aveuglement des élites* » en point de départ discursif pour la reproduction à l'infini du récit du *dévoilement* du réel. Pourtant, le geste consistant à repérer l'islamisme dans les plis de l'espace national – et face auquel il s'agit d'organiser le combat – a droit de cité jusqu'aux représentants les plus légitimes de la parole étatique. Ainsi, un ancien Premier ministre, Manuel Valls, dont les

liens avec la geste de Kepel sont connus, en confirmait par avance le propos :

« *[l'islamisme, voilà l'ennemi](#)* ». Plus tard, la thèse fut réaffirmée par le chef de l'État en personne qui, face à « *l'hydre islamiste* », appelait la « *nation* » à se « *mobiliser* ». Au-delà de la dimension proprement spectaculaire de la politique moderne, l'action publique s'affirme également en des termes remarquablement proches de la thèse des « *écosystèmes islamistes* » : la perspective territoriale du propos de Rougier, dont il est affirmé qu'elle en est la principale nouveauté, était ainsi déjà au fondement du paradigme étatique pour la gestion du fait musulman. Ainsi, c'est en ces termes tout à fait officiels qu'est formulée l'annonce de la catégorie nouvelle des « Quartiers de reconquête républicaine » :

« Incivilités, raids motorisés, trafics, radicalisation : une solution devait être trouvée pour lutter plus efficacement et plus directement contre la délinquance dans ces zones, tout en renouant le dialogue et l'échange avec les habitants. Cette solution, ce sont les quartiers de reconquête républicaine » [\[29\]](#) .

Plus avant, la *reconquista* dont il s'agit, appelée au sein de l'espace politique et translatée dans le propos savant, mêle l'une et l'autre forme tout au long de son propos : sur le registre normatif, on l'a ainsi montré plus tôt, mais également dans la conduite et la restitution de l'enquête. Ainsi, un passage de l'ouvrage de Rougier étonne :

« Il semble cependant que plusieurs courants se côtoient au sein de la librairie. Si certains responsables sont probablement sympathisants du courant jihadiste, d'autres ne semblent s'intéresser qu'à la dimension purement théologique de la tradition hanbalo-wahhabite. Perquisitionnée le 24 novembre 2015 dans le cadre de l'état d'urgence, la librairie est évidemment sous la surveillance des services de renseignements français ».

À l'évidence, le propos n'est pas plus argumenté qu'ailleurs mais la forme assurée quant à ce qui se trame en coulisses est ainsi cousue du ton froid d'une *note blanche* de service de renseignement. Troubles liens.

Singularité d'une offensive ?

Le principal paradoxe du propos est peut-être bien celui-là. Si Micheron et Rougier affectent tant d'indolence à l'égard de la rigueur attendue d'un propos à prétention savante, l'écart en est justifié par l'urgence de l'action :

« En permettant de comprendre la logique à l'œuvre dans la suite de drames qui ont marqué l'histoire récente de la France, il nous donne les moyens de prévenir nombre de ceux qui pourraient leur succéder. À condition toutefois que soient tirées les conclusions de la leçon magistrale qu'il propose » affirme ainsi Kepel préfaçant l'ouvrage de son étudiant.

Soit : d'autres ont ainsi sacrifié à la nécessité politique. Pourtant, on l'a dit plus tôt, aucune

des opinions professées n'est neuve : chacune est abondamment disponible dans le débat public où, de surcroît, elle en constitue la position la plus légitime – c'est-à-dire légitimée par les détenteurs de la parole officielle. Alors, une question émerge : qu'est-ce qui justifie la montée au front ? À l'évidence, il y a ce qui relève de la lutte propre à certaines sections du champ académique pour l'oreille du Prince : un *coup* y est toujours bon à prendre – et à donner. Similairement, l'existence préalable d'une parole et de la politique qui lui est attachée n'infirmes pas une toujours possible amplification. Ainsi, l'opération de compilation dont il s'agit ici est redoublée par la radicalisation de la *doxa* : autrement dit, il s'agit de *pousser l'avantage*.

Faut-il aller plus loin, recherchant alors dans cette séquence, fortement politique et faiblement académique, une singularité qui ne soit simplement contingente ? On l'a dit plus tôt, celle-ci n'est pas à examiner à la lumière de la politique effectivement conduite par les services de l'État : l'optique territoriale du gouvernement des immigrés et des musulmans n'est pas étrangère à la rationalité étatique, l'équivalence entre *quartier* et *islamisme conquérant* est *de facto* au centre de l'action publique. Plus spécifiquement, une analyse trop facile conclurait à l'opposition réelle de la thèse des « *écosystèmes islamistes* » au paradigme de la « *radicalisation* ». De fait, Rougier et Micheron y invitent, comme pour souligner par effet de contraste le réalisme de leur propos : ainsi, moins que les « *islamo-gauchistes* » que Kepel a coutume de [dénoncer](#) par ailleurs, ce sont bien les tenants de la « *radicalisation* », ce « *fourre-tout* », qui sont ainsi érigés en adversaires commodes. Le prix en est à une distorsion théorique : le principe au fondement de la thèse de la « *radicalisation* » était précisément à permettre, *via* la notion du « *terreau fertile* », la mise en rapport du traitement individuel et psychopathologique et d'une forme de punition à la fois collective et territorialisée dont participent, par exemple, les mesures de fermeture des mosquées. Sur le plan institutionnel, le paradigme permettait ainsi une opérationnalité protéiforme liant préfectures, services de renseignement et de police et travailleurs sociaux : *main gauche* et *main droite* de l'État, selon l'expression de Bourdieu, ainsi réunies pour la surveillance et la répression de la pratique islamique.

Partant, il semble que le geste dont il s'agit est constitué dans une amputation : la dimension tout à la fois disciplinaire, éducative et sociale [\[30\]](#) est délaissée au profit de la seule approche directement punitive. Ce semi-déplacement est illustré dans un rapport nouveau au voile religieux, dont on a souvent dit, à raison, la centralité dans la parole publique quant à l'islam : celle-ci s'accusait jusque-là dans une double caractérisation des femmes musulmanes, d'un côté objet potentiel d'une émancipation par le haut, de l'autre militantes dont [l'habit affirme l'ancrage idéologique](#). À l'inverse, les tenants de la thèse des « *écosystèmes islamistes* » ne s'attachent qu'en creux à la question des femmes voilées, et uniquement dans la mesure où leurs revendications participent d'un projet dont on affirme qu'il est plus global : ainsi, Micheron affirme qu'« *au début des années 2000, les polémiques* [\[31\]](#) *autour de la question du voile à l'école donnent l'occasion aux Frères musulmans d'être à la pointe de la contestation au nom de la défense de l'islam* ».

Pour autant, la principale singularité de l'entreprise est figurée par le nom d'*écosystème islamiste* en lui-même. Il n'en est pas proposé de définition théorique et il faut donc, au-delà de la dimension naturaliste qui informe le terme, repérer la rationalité qui le sous-tend par les effets discursifs qu'il induit. Rougier atteste alors que « *l'extension des ressources de l'écosystème nourrit à son tour la dynamique jihadiste, en fournissant à ses combattants les bases idéologiques et matérielles légitimant la lutte contre la société globale (on a ainsi trouvé sur le téléphone portable d'Abdhamid (sic) Abaaoud, l'un des auteurs des attentats du 13 novembre 2015, plusieurs affiches conçues par le Collectif contre l'islamophobie en*

Le propos indique ainsi l'équivalence simple – non sans une expression parfois tragico-comique, comme lorsque Micheron postule que « *le projet des idéologues français correspond à une hybridation salafo-frériste pure* » (nous soulignons) -, car établie sur l'unique base des ressemblances *formelles* ou plus directement *raciales*, entre l'immense pluralité des acteurs *religieux*, des militants inscrivant prioritairement leur action dans le champ politique et même des « *délinquants* ». Partant, il s'agit d'appeler la *société* à se mobiliser face à *ceux qui la rongent de l'intérieur* ; alors limpide, le *retour du refoulé* est de l'ordre du discours biologique que Foucault décrivait ainsi :

« *Ce ne sera pas : « Nous avons à nous défendre contre la société », mais : « Nous avons à défendre la société contre tous les périls biologiques de cette autre race, de cette sous-race, de cette contre-race que nous sommes en train, malgré nous, de constituer ». (...) Apparaît à ce moment-là (...) un racisme d'État : un racisme qu'une société va exercer sur elle-même, sur ses propres éléments, sur ses propres produits ; un racisme interne, celui de la purification permanente, qui sera l'une des dimensions fondamentales de la normalisation sociale* »[32].

Au fondement de la thèse des « *écosystèmes islamistes* », une régression à la pensée biogico-civilisationnelle. Le schème en est connu : c'est l'ennemi global, caché, protéiforme, extérieur et intérieur. On l'a dit, cette figure n'est pas étrangère à la rationalité étatique et au paradigme précédent de la « *radicalisation* » ; cependant, le plus important pour un tel propos relève moins du dire-vrai que de l'acte de *nommer* – et, par-là même, stabiliser l'air du temps. Car il est vrai que « *c'est dans le nom qu'est enfouie la puissance du langage, c'est en lui qu'est scellé l'abîme qu'il renferme* »[33]. L'*abîme*, ici, est constitué dans une promesse – celle de la politique que la thèse suggère. Il est pourtant pleinement advenu s'agissant des effets *déjà-là* d'un propos aussi prosaïquement guerrier sur les *musulmans* à l'heure de la réaffirmation nationaliste, dont Kepel, ses héritiers et bien d'autres participent.

Étude des formes de vie

Est-il pourtant possible de dégager *autre chose* d'une telle parole ? S'agissant de l'étude de la pratique islamique contemporaine, la question est d'importance : la geste de Kepel et de ses successeurs produit, malgré l'amplitude des insuffisances que l'on a montrées, le sentiment du *dévoilement* ; dès lors, au-delà de son opportune correspondance à l'esprit du temps, il est permis d'envisager qu'un vide effectif soit la condition qui rend largement audible un tel propos. Autrement dit, il y a un manque de la sociologie et c'est dans ce manque qu'apparaissent les idéologues de guerre.

De fait, face à une thèse aussi exorbitante que celle des « *écosystèmes islamistes* », la sociologie est conduite à une position défensive : il s'agit de dire, à raison, que le geste religieux n'épuise ni la collectivité dans laquelle il s'inscrit ni la complexité et la profondeur d'une trajectoire biographique – autrement dit, le réel est par nature insécable face aux catégories massives et désincarnées d'une pensée belliqueuse. Rappeler ainsi que

l'émergence de toute *pensée* est contenue dans un rapport au réel et qu'il y a une profondeur sociologique au *devenir-musulman*. Celle-ci est d'une réalité protéiforme : à l'évidence économique car attachée à la condition ouvrière d'un côté et à sa crise de l'autre, à l'évidence politique par son lien organique au vécu de l'immigration dans un État *vigoureusement* national. Partant, à l'inverse du propos de Kepel et de ses successeurs dont on a montré qu'il procède tant par le déni du contemporain que par la mise en équivalence automatique des acteurs (*islamistes*, immigrés et militants sont réputés partie prenante du même complot), la sociologie pense bel et bien les conditions du passage d'une *offre symbolique* à l'autre[34]. Ouvriers, immigrés et musulmans désignent, à l'évidence, des réalités sociologiquement connexes, mais le passage de l'une à l'autre réflexivité n'est pas un donné.

Mais s'il n'est nulle superposition immédiate entre la conscience immigrée, ouvrière ou musulmane, l'énigme alors constituée dans l'émergence de la dernière n'en est que plus difficilement soluble. Autrement dit, il subsiste un *résidu de particularité*[35] – que nous nommons, partant du terme arabe *'imân*, la *fidélité* – face auquel l'analyse est comme embarrassée : il y a des *musulmans* et ce fait, rapporté à sa mesure effective par le questionnement plus ample de *notre* séquence historique, mérite d'être interrogé sur le plan spécifique de la réflexivité que produit ainsi le geste religieux. Partant, il s'agit d'établir l'interlocution avec les musulmans à la fois à l'aune du contemporain (c'est-à-dire à la lumière de leur participation à la réalité des sociétés étatiques et séculières) et en tant qu'ils sont *fidèles* (*mu'minûn*). Une piste est paradoxalement suggérée par Rougier annonçant en introduction que son propos relève de « *l'étude des formes de vie* ». Si celui-ci l'abandonne aussitôt (en dehors de l'annonce, le terme ne réapparaît pas dans l'ouvrage), la notion, prise au sérieux, permet toutefois d'articuler la singularité à l'œuvre à la trame du contemporain.

Qu'est-ce alors qu'une « forme de vie » ? Le terme est lié au second Wittgenstein : « *ainsi vous dites que la conformité des vues humaines décide de ce qui est vrai et de ce qui est faux ? Est vrai et faux ce que les hommes disent l'être ; et ils ne s'accordent pas dans le langage qu'ils emploient. Ce n'est pas une conformité d'opinion, mais de forme de vie*[36] ». Principe de consubstantialité du langage et de la forme de vie.

La suite est donnée par un double détour, l'un par l'anthropologie de Sylvain Lazarus et l'autre par celle de Talal Asad. Pour Lazarus, la conjonction de deux énoncés (« *les gens pensent* » et « *la pensée est rapport au réel* ») aboutit à « *l'hypothèse faite sur l'existence d'une force d'âme, tel que le protocole ininterrompu du réel, tenu pour ce qu'il est, puisse être supporté et affronté*[37] ». Principe de prescription subjective.

Enfin, Talal Asad postule que la forme de vie réputée *religieuse* est liée à une série de techniques de soi dont l'objet est à l'instruction de corps pieux et inclinés dans un certain rapport à la tradition discursive dont ils participent. Celle-ci « *se compose essentiellement de discours visant à former des pratiquants quant à la forme appropriée et au but d'une pratique donnée qui, étant instituée, a une histoire. Ces discours se réfèrent conceptuellement à la fois à un passé (le moment où la pratique a été instituée et à partir duquel la connaissance de sa visée et de sa réalisation correcte a été transmise) et à un futur (comment l'essentiel de cette pratique peut être préservé au mieux sur le court et le moyen terme, ou bien pourquoi il faudrait la modifier ou l'abandonner), à travers un présent (comment elle est liée à d'autres pratiques, institutions et conditions sociales)*[38] ». Principe de corporéité historique.

Partant de ces prémisses, une autre sociologie de la pratique islamique aurait alors les

(1) le geste religieux, quoique inscrit dans une tradition discursive longue, participe pleinement du contemporain. Le renouveau islamique, dans la pluralité de ses manifestations, est ainsi un phénomène proprement moderne, c'est-à-dire né dans une séquence historique surdéterminée par l'agencement des sociétés modernes.

(2) Une forme de vie est une option possible, parmi d'autres, dans la collectivité qu'elle n'épuise pas. Surtout, le degré d'autonomisation réelle d'une forme de vie à l'égard de la rationalité étatique n'est pas un *donné*. Ainsi, Talal Asad indiquait que « *de toute évidence, tout ce que les musulmans disent et font ne s'inscrit pas forcément dans une tradition discursive islamique* » et il nous faut radicaliser le propos : l'essentiel des participations des *musulmans* aux sociétés modernes et séculières est pleinement inscrit dans le fonctionnement régulier de celles-ci.

(3) Une forme de vie est renseignée par sa prise effective sur le réel. Alors, à l'inverse de l'approche strictement doctrinaire de la pratique islamique, l'intérêt doit être porté à l'ensemble des actes quotidiens et ordinaires opérant la translation du fait de la Révélation dans la réalité pratique de *corps pieux* : c'est par l'étude des modalités par lesquelles elle est éprouvée, vérifiée et réassurée que la constitution paradoxale de la *fidélité* peut être interrogée.

(4) Considérant l'hétérogénéité des épreuves et des attestations, l'étude de la pratique islamique procède, non par le dévoilement des continuités, mais, à l'inverse, à travers le repérage prudent des singularités qui émergent ainsi dans la trame du contemporain. La tâche est ainsi double pour une perspective critique : il s'agit de repérer ce qui relève de la forme de vie *par défaut*, c'est-à-dire telle que celle-ci est configurée, tant sur le plan des subjectivités que sur celui du collectif, dans le cours des mécanismes du gouvernement moderne ; puis, identifier les lieux de « *nouveaux modèles de subjectivité, de nouvelles formes d'expérience, de nouvelles formes de vie collective, de nouvelles expériences de vie* [\[39\]](#) ».

(5) Chaque singularité génère ses propres mots qui, à leur tour, composent une réflexivité collective et une politique depuis le point de vue des *gens*. Ainsi, l'utopie pieuse, la loi moderne, la quête de la reconnaissance et celle de la redistribution, la possibilité de la violence, la rationalité libérale et étatique, les départs et les retours, la solidarité ; chacune de ces figures, à la fois idéale et pourtant organiquement liée à un *être-au-monde* spécifique, est investie en profondeur par l'hétérogénéité des formes de vie dont l'islam est le nom.

Alors, c'est par le refus de tout réductionnisme que le sociologue peut se faire le traducteur d'une pensée *de fait* intégralement inscrite dans la trame du contemporain. Alors seulement, la sociologie de la connaissance dont il s'agit constitue l'histoire des réinvestissements contemporains de la tradition discursive islamique ; surtout, en tant qu'elle est authentiquement réflexive, une telle entreprise laisse à entrevoir, enfin, la possibilité cruciale de l'interlocution.

Post-scriptum : anciens faussaires, nouveaux faussaires

Il n'y a guère de doute quant à la réception qu'aura ce texte auprès de ceux qu'il discute et, plus globalement, face à l'esprit du temps qu'ils figurent. Pourtant, en faisant une lecture interne du propos, on a fait montre de plus de *charité* à leur égard qu'ils n'en ont témoigné à leurs enquêtés. Mais ce n'est pas – tout du moins pas seulement – en cela que Kepel, Rougier, Micheron et ceux qui en partagent la geste sont *les nouveaux faussaires*. Certes, ils travestissent la réalité comme d'autres *assassinent la mémoire*, mais c'est encore leur funeste quête de *l'ennemi parmi nous* qui en assure la redoutable qualité.

Les musulmans ne sont pas « *les nouveaux juifs* ». Cependant, *les nouveaux faussaires*, aux côtés des anciens – qui demeurent –, sont les continuateurs de la politique dont l'antisémitisme moderne a été l'actualisation historique la plus affirmée. Prenons garde aux noms dont, une fois invoqués, « *il ne dépend plus de nous d'écarter les pouvoirs qu'ils recèlent. Une fois réveillés, ils se manifesteront au grand jour, car nous les avons invoqués avec une violence terrible*^[40] ».

Notes

[1] ROUGIER, B. 2020. *Les territoires conquis de l'islamisme*, Paris : PUF.

[2] MICHERON, H. 2020. *Le jihadisme français. Quartiers, Syrie, Prisons*, Paris : Gallimard, coll. « Esprits du Monde » (dirigée par Gilles Kepel).

[3] WEBER, M. 2015. *Discours de guerre et d'après-guerre*, Hinnerk Bruhns (dir.), traduction d'Ostiane Courau et Pierre de Larminat, Paris : Éditions de l'EHESS.

[4] On ne peut que s'étonner du placement de ces guillemets. Il semble qu'ils soient ici moins liés à un écart conceptuel avec le terme cité mais au geste de la main que l'on fait à l'oral pour signifier que ce dont on parle *n'existe pas vraiment*.

[5] ESMILI, H. 2019. « La radicalisation n'existe pas, ce qui ne veut pas dire qu'elle ne soit rien. Les sciences sociales à l'appui d'une nouvelle raison d'État », *Jef Klak*, 2 mai [[en ligne](#)].

[6] FURET, F. 1978. *Penser la Révolution française*, Paris : Gallimard, p. 267. Voir RIOT-SARCEY, M. 1991. François Furet : l'histoire comme idéologie, *Multitudes* [[en ligne](#)].

[7] Micheron ayant signé un chapitre dans le livre de Rougier, ce sont des passages entiers qui sont à quelques mots près identiques dans l'un et l'autre texte. Voici le texte en question dans son propre livre : « *Certains voisins les désignent comme le « gang des Belphégors » en référence à l'austère drap noir qui couvre les épouses de la tête aux pieds. Dans cet état d'esprit, les Clain cherchent à s'immiscer dans l'environnement des mosquées de Bellefontaine et de La Reynerie. Fabien fréquente brièvement le Tabligh avant de rejoindre avec Jean-Michel les premiers salafistes à Bellefontaine* ». Le même texte, dans l'ouvrage dirigé par Rougier « *À Bellefontaine, on les désigne parfois comme « le gang des Belphégors » en référence à l'austère drap noir qui couvre les épouses de la tête aux pieds. Les Clain se socialisent dans l'environnement islamiste naissant au Mirail autour des mosquées de Bellefontaine et de La Reynerie. Fabien fréquente brièvement le*

~~Tabligh avant de rejoindre avec Jean-Michel les premiers salafistes et de se rapprocher des anciens du GIA ».~~

[8] [Évoquant ainsi son propre travail](#) : « en tant que citoyen, je trouve ça inquiétant qu'il ait fallu attendre cinq ans pour qu'un livre sorte sur le sujet. J'en suis très heureux, mais ça montre aussi le vide qui existe sur ce sujet et notre cécité collective ». Plus loin : « La recherche est restée extrêmement pudique sur le djihadisme et n'a rien osé documenter en partie pour cette raison. Résultat : le diagnostic n'a pas été posé. Ce livre existe justement parce que je voulais casser la machine à fantasmes. A la place de ces élus, je ne claironnerais pas trop fort, parce que cet ouvrage n'est glorieux pour personne, y compris pour les responsables politiques. »

[9] « Les entretiens collectifs prenaient la forme d'un atelier de discussion avec une douzaine de jihadistes écroués autour d'un thème défini à l'avance par nos soins (« jihad et géopolitique du conflit syrien »). Nous avons rencontré de la sorte soixante militants au cours de cinq séances ». La multiplication simple que fait l'auteur (cinq séances de « deux à trois heures » avec à chaque fois douze enquêtés) aboutit ainsi, en toute logique, à soixante « entretiens » comptabilisés dans la présentation méthodologique de l'ouvrage.

[10] Remarquons ici la différence entre la présentation de l'enquête dans l'ouvrage [et l'entretien donné à un média grand public](#). Dans le premier cas, seuls vingt entretiens étaient menés avec d'autres personnes que celles rencontrés collectivement dans ces groupes de discussion (« Nous avons rencontré de la sorte soixante militants au cours de cinq séances. (...) Ces plongées dans l'univers social des enquêtés qu'étaient les prisons franciliennes ont servi de prélude aux entretiens individuels semi-directifs conduits auprès de vingt autres jihadistes. »). Dans le second « la plupart ont accepté » parmi le même public des groupes de discussion.

[11] Cette difficulté est d'autant plus faible dans le cas d'un chercheur salarié d'une chaire financée par, entre autres, le Ministère de l'Intérieur. (Sur ces chaires, [voir ici](#).) Ainsi, l'auteur indique qu'il a pu s'entretenir avec « Les trois gardes des Sceaux qui se sont succédé (sic) durant notre terrain, Mme Christiane Taubira, M. Jean-Jacques Urvoas, Mme Nicole Belloubet, nous ont accordé des entretiens, ainsi que les Premiers ministres MM. Manuel Valls et Édouard Philippe ». Enfin, Micheron, comme nombre de chercheurs dans le champ de la lutte contre la « radicalisation » et de « l'islamisme », a assuré contre salaire de nombreuses formations sur ces sujets aux différents personnels des services de l'État. En certains cas, ces formations contiennent un versant « recherche » où le chercheur est ainsi rémunéré pour les entretiens réputés conduits avec les « publics radicalisés ».

[12] Le propos ne s'attachant que très marginalement à l'importante bibliographie des sciences sociales quant à la prison, citons simplement ici la thèse de Thibault Ducloux : DUCLOUX, T. 2018. *Le ballon des pèlerins : sociogenèse du recours au religieux dans les trajectoires carcérales*, Thèse de doctorat en sociologie de l'EHESS.

[13] Étrangement, s'agissant d'une thèse dont la prison est le principal espace d'enquête, le propos semble confondre ainsi l'analyse foucauldienne du discours pénal et punitif et le concept goffmanien de l'institution totale. Ainsi, Micheron, dans son chapitre bibliographique : « *pourtant, Gilles Chantraine, sociologue au CNRS et spécialiste reconnu de la question, offre un condensé de la façon dont celle-ci continue d'être perçue au prisme foucauldien le plus strict (Holeindre, 2014) : Hier comme aujourd'hui, la prison se présente comme une forteresse [...]. Les relations sociales y reposent sur la privation de liberté et l'assujettissement politique formel. En ce sens, la prison reste donc fondamentalement une*

[14] Ainsi, le terme *phalanstère*, repris à Charles Fourier et au socialisme dit utopique, ne donne lieu à aucune comparaison entre ce que postule Micheron de la réalité de la prison et l'origine historique du terme.

[15] CHANTRAINE G., SCHEER D., DEPUISSET M. 2018. *Enquête sociologique sur les "quartiers d'évaluation de la radicalisation" dans les prisons françaises*, Rapport de recherche, CNRS [[en ligne](#)].

[16] Pour cela, il aurait fallu une enquête sérieuse qui s'intéresse aux *quartiers* en soi et non en tant qu'ils sont la scène téléologique du triomphe de l'*islamisme* conquérant. Sur une configuration où la réalité est collectivement négociée, pourtant celle de la société de cour où l'*offre* symbolique, Louis XIV, est monarque absolu, voir : ELIAS, N. 2008 [1969]. *La société de cour*, Paris : Flammarion. Plus avant, le déni de contemporanéité est alors illustré par le congédiement de l'approche comparatiste : le propos ne s'attache pas à expliquer les raisons pour lesquelles l'*islamisme* triomphe là où échouent les partis politiques, d'autres formes religieuses (les Témoins de Jéhovah par exemple, dont la ferveur prédicative est bien connue) ou l'État lui-même, chacune de ses institutions étant pourtant infiniment plus dotés en capitaux que les *islamistes*.

[17] L'auteur joue sur l'ambiguïté du mot « frères » : en réalité les Syriens victimes du régime de Bachar al-Assad et de ses alliés, tel que suggéré par le propos les *ihadistes* français partis au combat.

[18] Ici comme ailleurs, l'anonymat est accordé à l'enquêteur et non aux enquêtés.

[19] Quelle est cette chronologie que l'auteur se borne à suggérer ? Pourquoi « cinq décennies » et non quatre ou six ?

[20] Universaliste en ce point, le propos ne réserve pas son mépris à ceux qui viennent du « *bled* ». Ainsi, Micheron, dans un chapitre intitulé « Le monde selon Kévin » décrit ainsi son enquêté de référence : « *Le jeune homme de vingt et un ans porte un pantacourt beige barré de deux bandes verticales rouges, un T-shirt blanc et des lunettes fumées, typiques de celles des « kékés » en virée sur la Côte d'Azur* ».

[21] « *Cette génération est représentée par le collectif Urgence notre police assassine, la Brigade anti-nérophobie, la page Décolonial News ou des militants tels que Wissam Xelka, Saad Jouini ou Fatiha de Gouraya* ». Certains sont désignés, une fois seulement et sans nulle analyse ultérieure, par leurs pseudonymes sur les réseaux sociaux – non dans une volonté d'anonymisation mais parce que leur consultation est la seule enquête au fondement du propos.

[22] Ainsi, le même auteur a signé un article intitulé « [De l'antiracisme au djihad. Aux origines du décolonialisme](#) » (une nouvelle fois, certains passages reprennent mot à mot la contribution à l'ouvrage de Rougier), dont le liminaire est ce qui suit : « *C'est une guerre de trente ans. De la Marche des beurs (1983) aux attentats de Charlie Hebdo, de l'Hyper Cacher et du Bataclan, une partie de la mouvance antiraciste a muté. Elle a commencé à s'islamiser dès la fin des années 1980, puis de plus en plus au cours de la décennie suivante sous l'influence des Frères musulmans, avant de converger avec le courant « décolonial » des Indigènes de la République, né en 2005, quelques mois avant les émeutes urbaines. Se nourrissant mutuellement, militants décolonialistes et islamistes*

partagent un même rejet de la France « islamophobe », une rhétorique, une stratégie de mobilisation et peut-être même un projet voisins (sic) ».

[23] Citons Mme Cassirer (l'épouse d'Ernst Cassirer) recevant Heidegger à dîner : « *On nous avait expressément préparés à l'apparence curieuse de Heidegger ; nous connaissions son refus de toute convenance sociale et aussi son hostilité pour les néo-kantiens, tout particulièrement Cohen. Son penchant pour l'antisémitisme ne nous était pas étranger non plus (...). Tous les invités étaient arrivés, les femmes en robe du soir, les hommes en habit. Avant la seconde moitié du dîner, prolongé par d'interminables discours, la porte s'ouvrit et un homme petit, de peu d'apparence, entra dans la salle, intimidé comme un petit paysan qu'on aurait poussé par la porte d'un château. Il avait les cheveux noirs, des yeux sombres et pénétrants, et faisait penser à un artisan originaire du sud de l'Allemagne ou de la Bavière ; impression bientôt confirmée par son dialecte. Il était habillé d'un costume noir démodé. (...) Pour moi, ce qui me paraissait le plus inquiétant, c'est son sérieux mortel et son manque total d'humour.* » CASSIRER, T. 1950. 'Aus Meinem Leben mit Ernst Cassirer' in BOURDIEU, P. 1987. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris : Éditions de Minuit, p. 60.

[24] BOURDIEU, P. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, op. cit., p. 47.

[25] En allemand, « l'esprit du temps ».

[26] Titre de la collection (« Esprits du Monde ») de Gilles Kepel chez Gallimard.

[27] Pour sa part, Micheron ne propose pas dans l'ouvrage tiré de sa thèse de définition d'un terme aussi central à son propos (ainsi 73 occurrences des termes « *islamisme* » et « *islamiste* » dans l'ouvrage), si ce n'est pas le renvoi à Rougier : « *Le débat autour des définitions de l'islamisme est ancien. Nous avons privilégié dans les pages qui suivent les définitions établies par le professeur Bernard Rougier. Elles présentent l'intérêt majeur de correspondre aux catégories qu'utilisent les militants eux-mêmes et d'épouser la dynamique générale du terrain que nous étudions. (...) Aussi, lorsque l'expression « islamisme » sera employée, elle renverra à ces groupes et à leur souci commun de soumettre l'espace social à un régime spécifique de règles religieuses* ».

[28] « *Elles occupent le terrain et ferment, par les moyens de la conviction, de la pression ou de l'intimidation, la possibilité d'une offre religieuse alternative, pluraliste et non figée, des Écritures saintes de l'islam* ». On note ici une formulation paradoxale, que l'on soupçonne liée à une rationalité plus catholique que musulmane : les « *Écritures saintes* » de l'islam formant un canon *déjà constitué*, le propos, dans un mouvement paradoxalement traditionaliste, suggère aux *musulmans* la relation à celui-ci pour tout geste religieux.

[29] Ministère de l'Intérieur, *Quartiers de reconquête républicaine*, Dossier de presse [[en ligne](#)].

[30] C'est-à-lire liée au *travail social*, envisagé comme forme particulière de contrôle. Voir BOUNAGA, A. 2020. Discours et contre-discours : traiter la radicalité à l'heure de la lutte contre la « radicalisation », à paraître. Pour la question spécifique des femmes voilées, voir JOUILI, J. 2015. *Practice and Secular Constraints: Women in the Islamic Revival in Europe*, Stanford: Stanford University Press

[31] Ici, un long et violent débat, déclenché par les autorités publiques et matérialisé par la loi de 2004 portant sur l'interdiction des signes religieux à l'école, est restitué comme « *des*

polémiques ». Rappelons la thèse générale : *l'islamophobie n'existe qu'en tant qu'elle est une opportunité pour les islamistes.*

[32] FOUCAULT, M. 1997. « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France*. 1976, Paris : Hautes études, p. 53.

[33] SCHOLEM, G. 1926 [1985]. Lettre à Franz Rosenzweig en date du 26 décembre 1926, traduction de Stéphane Mosès.

[34] PINGAUD, E. 2013. *L'implantation de l'islam dans les « quartiers » : contribution à l'analyse du succès d'une offre symbolique*, Thèse de doctorat en sociologie de l'EHESS.

[35] KARSENTI, B. 2008. « Ni évaporés, ni gelés. L'émancipation et son reste ». *Po&sie*, n° 124, p. 119-134.

[36] WITTGENSTEIN, L. 2004 [1953]. *Recherches philosophiques*, Paris : Gallimard, § 241

[37] LAZARUS, S. 1996. *Anthropologie du nom*, Paris : Seuil, p. 113.

[38] ASAD Talal. 1986. The Idea of an Anthropology of Islam. Center for Contemporary Arab Studies [trad. fr. « [L'idée d'une anthropologie de l'islam](#) », *Archives de sciences sociales des religions*, 180 | 2017, 117-137.]

[39] FERRARESE, E., LAUGIER S. 2015. « Politique des formes de vie », *Raisons politiques*, vol. 57, no. 1, pp. 5-12.

[40] SCHOLEM, G. 1926 [1985], Lettre à Franz Rosenzweig en date du 26 décembre 1926, *op. cit.*