

Cités

Philosophie

Politique

Histoire

72
2017

Le postcolonialisme :

une stratégie intellectuelle et politique

coordonné par
Christian Godin

Danilo Martuccelli

Hélène L'Heuillet

Nicolas Bancel

Pascal Blanchard

Azadeh Kian

Souleymane Bachir Diagne

François Rastier

Véronique Taquin

Vincenzo Sorrentino

Samba Diop

Yves Charles Zarka

Directeur

Yves Charles Zarka

Sur Emmanuel Macron et Jean-Luc Mélenchon
Serge Audier, Pierre Birnbaum, Fabien Escalona

Mohamed Merah à Avignon et ailleurs
La transfiguration du meurtrier islamiste en héros
Isabelle Barbéris

puf

Sommaire

3 Éditorial par Yves Charles Zarka, *Le postcolonialisme ou le crime inexpiable de l'Occident*

I – DOSSIER : LE POSTCOLONIALISME : UNE STRATÉGIE INTELLECTUELLE ET POLITIQUE

- 11 Christian Godin, *Présentation*
25 Danilo Martuccelli, *Pour et contre le postcolonialisme*
41 Hélène L'Heuillet, *Les études postcoloniales, une nouvelle théorie de la domination ?*
53 Nicolas Bancel et Pascal Blanchard, *Un postcolonialisme à la française ?*
69 Azadeh Kian, *Féminisme postcolonial : contributions théoriques et politiques*
81 Souleymane Bachir Diagne, *Pour une histoire postcoloniale de la philosophie*
95 François Rastier, *Sur l'interprétation postcoloniale du terrorisme islamiste*
117 Véronique Taquin, *Judith Butler, l'anthropologie postcoloniale et les dessins de Mahomet*
127 Vincenzo Sorrentino, *Foucault et la question coloniale*

Témoignage :

- 139 Samba Diop, *Concept postcolonial et idée de nation en Afrique francophone*

II – VIE POLITIQUE : SUR EMMANUEL MACRON ET JEAN-LUC MÉLENCHON

- 159 Serge Audier, *Présentation*
163 Pierre Birnbaum, *Les « gens » contre « l'oligarchie » : le discours de La France insoumise*
175 Fabien Escalona, *Le « moment Macron »*

III – VIE INTELLECTUELLE : LE POSTCOLONIALISME MIS EN SCÈNE

- 187 Isabelle Barbéris, *Merah à Avignon : la métamorphose théâtrale du meurtrier en victime*
199 Isabelle Barbéris, *Dérives « décoloniales » de la scène contemporaine*

*Judith Butler, l'anthropologie postcoloniale
et les dessins de Mahomet*

VÉRONIQUE TAQUIN

L'affaire des caricatures de Mahomet, en 2005-2006, a donné lieu à une curieuse entreprise en milieu universitaire : dans *La Critique est-elle laïque ?*, des universitaires étatsuniens (Judith Butler et Wendy Brown) et pakistano-étatsuniens (Talal Asad et Saba Mahmood), réfléchissant sur cette affaire de liberté d'expression, s'attaquent au *secularism*¹. Ce terme est mal traduit par laïcité², puisque le régime français, plus exigeant que le régime anglo-saxon de *toleration*, exclut le communautarisme : ainsi la remise en question du régime de sécularité dépasse-t-elle ce que nous appellerions une remise en question du régime de laïcité, pour porter sur la séparation des Églises et de l'État, telle qu'elle est pratiquée au minimum dans toutes les démocraties européennes et nord-atlantiques. Le but est de présenter le régime de sécularité comme particularité ethnocentrique, dépourvue de valeur universelle, en relativisant les cadres de pensée qui le fondent, grâce à une critique généalogique prétendument inspirée de Foucault.

1. Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler et Saba Mahmood, *Is Critique secular ? Blasphemy, Injury and Free speech*, New York, Fordham University Press, 2009 [et rééd. avec une nouvelle préface des auteurs en 2013] ; traduit par Francie Crebs et Franck Lemonde, *La Critique est-elle laïque ? Blasphème, offense et liberté d'expression*, préface de Mathieu Potte-Bonneville [et préface de la rééd. de 2013 placée en postface], Presses Universitaires de Lyon, 2015. Jeanne Favret-Saada a fait une excellente critique de cet ouvrage dans « Au nouveau chic radical : "Laïcité, dégage !" », à propos de *La Critique est-elle laïque ?* », mis en ligne le 1^{er} février 2016 sur *Mezetulle*, Blog-revue de Catherine Kintzler.

2. Voir Catherine Kintzler, *Penser la laïcité*, Paris, Minerve, 2014, « Sécularisation et laïcité », p. 30-35.

Cités 72, Paris, PUF, 2017

Malgré bien des complications de langage, malgré les amphigouris d'une « traduction culturelle » par laquelle Judith Butler voudrait restaurer à son profit une position d'arbitre que le relativisme culturel interdit³, la réflexion conduit à contester le rôle de l'État sécularisé dans la régulation des conflits sur la place du religieux dans la société.

L'AFFAIRE DES CARICATURES DE MAHOMET ET L'ENTREPRISE
« DÉCONSTRUCTIVISTE »

L'entreprise « déconstructiviste », centrée sur la généalogie des concepts, commence ici par ignorer les faits : les auteurs voudraient raisonner sur la colère spontanée de masses musulmanes offensées par des caricatures de Mahomet, alors que, comme l'ont montré les travaux de Jeanne Favret-Saada⁴, il s'agissait d'une manipulation internationale, organisée par quelques imams islamistes réfugiés au Danemark et liés aux Frères musulmans. Jeanne Favret-Saada souligne le contraste entre les musulmans impliqués dans des manifestations violentes (139 morts dans le monde), qui n'avaient pas vu les dessins, et les réticences à se mobiliser chez les musulmans européens qui, pour leur part, pouvaient les voir. Talal Asad ne veut rien savoir non plus de l'origine de ces dessins – une enquête sur les intimidations visant à faire taire la critique de l'islam : argument trop facile, dit Talal Asad, quoiqu'il s'agisse d'un fait.

Sur ces bases curieuses, les raisonnements tenus dans *La Critique est-elle laïque ?* visent à délégitimer la critique de l'islam, tantôt en s'attaquant à la liberté d'expression en tant que droit, ethnocentré donc sans valeur, tantôt en jouant du pathos de l'offense pour demander l'auto-censure : c'est la tendance de Saba Mahmood, portée sur le registre compassionnel quand son maître Talal Asad préfère l'hostilité déclarée à l'Occident. Mais la remise en question de la liberté d'expression révèle vite la solidarité des principes de l'État démocratique, de la primauté du droit démocratique sur la loi religieuse, et de la possibilité de la garantie des libertés individuelles. Or les auteurs ne posent ni ne résolvent les questions qui surgissent, ne serait-ce qu'à l'échelon local du pouvoir en Europe où la coexistence avec l'islam peut poser problème, et alors même

3. Judith Butler, *op. cit.*, p. 114. Les références renvoient à l'édition française.

4. Jeanne Favret-Saada, *Comment produire une crise mondiale avec douze petits dessins*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007, rééd. Paris, Fayard, 2015.

qu'ils se montrent très soucieux de l'immigration musulmane en Europe. Les individus ont-ils le droit, notamment, de se soustraire à une religion qu'on voudrait leur imposer à cause de leur naissance, ou par une domination de voisinage ?

Les deux anthropologues pakistano-étatsuniens ont pris des positions significatives dans leur lutte contre la sécularité. Contrairement à de nombreux intellectuels originaires du monde arabo-musulman, Talal Asad a refusé de soutenir Salman Rushdie pour des raisons de fond en 1990⁵. Il a également refusé de soutenir Abu Zayd, réformateur de l'islam, dans son procès pour apostasie en 1995, tandis que Saba Mahmood s'attaque aux réformateurs de l'islam en tant que suppôts de l'impérialisme américain⁶. Dans sa thèse de 1997, elle dénonce l'ethnocentrisme du féminisme occidental, en s'enthousiasmant pour un mouvement féminin de désécliarisation en Égypte⁷. Hormis le fait qu'ils revendiquent une posture *radical* aux États-Unis, on ne voit pas ce que Judith Butler, censée défendre les droits des femmes et des homosexuels, peut trouver compatible dans sa pensée avec ces positions, et telle est ma question.

En quoi un travail de sape contre le régime de sécularité peut-il passer pour progressiste, et que signifie ce paradoxe extrême ? Car Talal Asad et Saba Mahmood peuvent bien se donner le genre le plus *radical*, on est frappé par l'archaïsme de leurs positions politico-religieuses. Le problème gagne la France, où cette pensée trouve ses relais. C'est d'ailleurs en novembre 2015 qu'a été publiée en français la traduction de ces textes, issus du séminaire de Judith Butler, tenu en Californie en 2007 : dans le climat clivé de l'après-Charlie s'opposent les pro-Charlie et ceux qui se présentent comme défenseurs des immigrés rebaptisés musulmans, comme si la mobilisation politique sur des bases religieuses était soudain redevenue légitime.

5. Talal Asad, « Multiculturalism and British Identity in the Wake of the Rushdie Affair », *Politics & Society*, n° 18, 1990, p. 455-475, et « Ethnography, Literature and Politics : Some Readings and Uses of Salman Rushdie's *The Satanic Verses* », *Cultural Anthropology*, vol. V, n° 3, août 1990, p. 239-269.

6. Saba Mahmood, « Secularism, Hermeneutics and Empire : The Politics of Islamic Reformation », *Public Culture*, printemps 2006, vol. XVIII, n° 2, p. 323-347.

7. Saba Mahmood, *Politics of Piety : The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press, 2005 ; *La Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui/Genre & sexualité », 2009.

Qu'y a-t-il d'inacceptable, voire d'intolérable dans les thèses de ces deux anthropologues dans ce livre ?

Leur conception de la foi et du sujet implique la négation de la liberté de choix individuel en matière religieuse. La foi musulmane est censée être un « engagement » de « fidélité » à l'égard de la communauté musulmane et de son dieu, et non pas affaire d'adhésion à une doctrine jugée vraie ou fausse : cet « engagement » ne serait pas l'affaire d'un libre choix. Lien social contraignant et héritage obligatoire : ce que l'anthropologie anti-ethnocentrique fait valoir comme authenticité d'une culture étrangère renvoie surtout au passé bien connu de la *re-ligio* monothéiste dans ce qu'elle a de pire, heureusement révolu dans les pays où les religions ont perdu le droit de contraindre. Le sujet en islam ne serait pas autonome ; il est censé appartenir à la transcendance de la communauté et de son dieu⁸. Inversement, est dénigrée la conception occidentale de l'autonomie du sujet, propriétaire de soi : cette idéologie de l'individu et de la propriété individuelle ne serait qu'une illusion au service des besoins de la bureaucratie, du marché et des élections.

Ce livre attaque l'État moderne et son droit sécularisé, sans concevoir la nécessité de garantir des droits individuels, ceux que pourraient léser les prétentions d'une loi religieuse. C'est l'orthopraxie extrêmement contraignante de l'islam que mettent en valeur les deux universitaires pakistano-étatsuniens : ce ne sont pas des théologiens versés dans le déchiffrement littéraliste des textes sacrés (en cela, ils ne peuvent être dits « fondamentalistes »), mais des anthropologues versés dans l'apologie des rituels et la défense de la tradition : conception très autoritaire à sa manière qui, dans les pays d'immigration, consacrerait le règne de la contrainte dans des enclaves musulmanes en cours de formation. Avec la critique de l'État sécularisé et de son droit, c'est la protection de l'individu qui tombe, au profit des prétentions de communautés ethniques : si la tolérance, aussi largement qu'on l'entende, pose la question des limites du tolérable, c'est bien avec la négation des droits de l'individu qu'elles sont atteintes.

Est non pas intolérable mais inacceptable l'évitement des questions de philosophie politique fondamentales en démocratie, et cela sous prétexte de déconstructivisme butlérien, et d'anthropologie anti-ethnocentrique.

8. Talal Asad, *La Critique est-elle laïque ?*, *op. cit.*, p. 62-63 ; Judith Butler, *op. cit.*, p. 127-130.

Présenter le régime de sécularité comme une religion parmi d'autres rend impossible la discussion sur les principes utiles à la construction d'un monde commun. Le modèle est prétendument tiré de Foucault, qui se serait servi du thème de la « guerre de races » entre Francs et Gaulois pour mettre à bas la philosophie politique qu'il réduirait à une justification de la souveraineté royale⁹ : chez Talal Asad, le combat contre « l'Occident » sécularisé est une nouvelle guerre des races, en réponse à la mauvaise foi de « l'Occident » ethnocentré et dominateur. Ainsi, Saba Mahmood veut-elle faire comprendre pourquoi « les musulmans » protestent contre les blasphèmes, en jouant sur le pathos de l'offense : si la liberté d'expression n'est qu'une tradition culturelle de l'Occident, il ne paraît pas nécessaire de se demander comment construire un ordre démocratique qui s'en passerait. Ou bien Talal Asad tente d'expliquer et de justifier les procès en apostasie, mais sans s'expliquer sur les bases de l'orthodoxie ainsi acceptée : or, si on veut vivre dans une société démocratique, faut-il ou non suivre le pilier de l'orthodoxie sunnite, Ibn Khaldun, sur « l'obligation de convertir tout le monde, de gré ou de force » ? Pas de réponse à des questions non posées. Ou bien encore Talal Asad, dans un autre livre, cherche à relativiser l'atrocité des châtiments corporels et de l'excision, et évacue toute réflexion sur le respect de l'intégrité corporelle, principe « occidental » de propriété de soi présenté comme méprisable¹⁰. Serait donc interdite toute discussion de philosophie politique, au nom de la dénonciation de l'ethnocentrisme « occidental » : c'est pourtant à ce type de discussion qu'il revient d'éclairer, par exemple, le problème que pose le voile, lorsque cette coutume est prêchée dans les mosquées des pays d'immigration comme valant condamnation de l'impudeur des femmes non voilées, qui s'exposeraient d'elles-mêmes au viol¹¹.

Nul hasard donc, si Talal Asad et Saba Mahmood s'efforcent de discréditer l'argumentation rationnelle pour légitimer les passions politiques. Si ces penseurs de l'ethnocentrisme occidental s'efforcent d'éviter les discussions de philosophie politique incontournables en démocratie, à l'inverse, des notions d'un archaïsme politique consternant, du blasphème à l'apostasie,

9. Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes* (2008), Paris, Fayard, 2010, p. 17.

10. Talal Asad, *Formations of the secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, 2003.

11. Propos tenus par un imam salafiste de Cologne au lendemain des agressions sexuelles de la Saint-Sylvestre : <http://www.valeursactuelles.com/societe/un-imam-de-cologne-demande-aux-femmes-ne-pas-mettre-de-lhuile-sur-le-feu-58592>, 20 janvier 2016.

sont invoquées sous prétexte qu'elles seraient partie intégrante d'une authenticité pour « les musulmans », et comme si les pays européens, taxés de racisme dans leur confrontation à l'islam politique, n'avaient pas déjà vécu des siècles d'histoire tissés de ces atrocités. En matière d'archaïsme, il faut aussi citer la pittoresque explication trouvée par Saba Mahmood pour faire saisir la profondeur de l'offense qu'auraient subie « les musulmans » dans l'affaire des dessins de Mahomet : c'est qu'un modèle animiste de l'image expliquerait la vénération de l'image sacrée de Mahomet¹².

ÉTRANGE PROGRESSISME, AU SERVICE D'ARCHAÏSMES IDENTITAIRES

La partialité militante des *postcolonial studies* pose le problème du statut de certaines productions de sciences humaines, qui basculent depuis quelque temps dans la production idéologique pure et simple (la sociologie des professions finira par éclairer le recrutement militant sur fonctions savantes, en *postcolonial studies* et en *gender studies*). Combien de charlatans postcoloniaux dénoncés depuis un petit moment déjà – par Gilles Kepel notamment, mais par d'autres aussi depuis plus de dix ans¹³ ! L'entreprise des *postcolonial studies* vise à « provincialiser » une pensée présentée comme occidentale, et particulièrement le régime de sécularité : la sécularisation est dénoncée comme occidentalisation, et l'arme rhétorique principale consiste à jouer sur une culpabilité postcoloniale qui rend indiscutable la dénonciation de l'ethnocentrisme « occidental », donc impossible la discussion sur un principe de philosophie politique commune. Talal Asad et Saba Mahmood construisent un nouveau grand récit de la persécution des musulmans globalisés, ce qui conforte des revendications identitaires, fixées de façon réactionnaire à la récitation d'une tradition « authentique », idéalisée et chimérique. Cette globalisation est irrecevable, car elle ne tient aucun compte de la diversité interne à une religion comme l'islam, diversité géographique aussi bien que sociale, et les raisonnements des deux anthropologues pakistano-étatsuniens, tout en prétendant défendre les

12. Saba Mahmood reprend l'argument dans *Le Monde* le 7 janvier 2016.

13. Pierre Vidal-Naquet et Gilbert Meynier, « Coloniser, exterminer : de vérités bonnes à dire à l'art de la simplification idéologique », *Esprit*, décembre 2005, p. 162-177 ; Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes* (2008), Paris, Fayard, coll. « Pluriel », 2010 ; Jean-François Bayart, « En finir avec les études postcoloniales », *Le Débat*, n° 154, mars-avril 2009, p. 119-140, et « Les études postcoloniales, une invention politique de la tradition ? », *Sociétés politiques comparées, Revue européenne d'analyse des sociétés politiques*, 14 avril 2009 (en ligne).

musulmans immigrés en Europe, commencent par ignorer les musulmans sécularisés, alors que seule une minorité dans la minorité rejette aujourd'hui le régime de sécularité¹⁴. De même, ces anthropologues qui prétendent définir le véritable islam se montrent hostiles aux réformateurs, comme si la réforme de l'islam relevait nécessairement, non d'une histoire qui avance avec la sécularisation des sociétés et l'émancipation des individus, mais de l'indépassable humiliation postcoloniale ou de la trahison des suppôts de l'impérialisme américain. Le ressentiment postcolonial sert ici un *Kulturkampf* à rebours, identitaire et proprement réactionnaire. Il va jusqu'à la « guerre des races » chez Talal Asad, qui ne retire de Foucault qu'un enseignement sophistique, la notion de vérité étant détruite, au profit d'un combat force contre force, dans la dérision des valeurs universelles, de la justice et du droit. Saba Mahmood, dans son livre sur un mouvement féminin de désécularisation en Égypte, se contente d'affirmer que le désir de liberté individuelle n'est pas universel chez les femmes, ce qui condamnerait le féminisme occidental.

BUTLER ET L'ALLIANCE DES MINORITÉS

Judith Butler reprend ou partage les bases du raisonnement de Talal Asad et Saba Mahmood sur le régime de sécularité. D'abord, ce ne serait qu'une religion déguisée, ce qui lui ôte toute légitimité pour borner les revendications islamiques dans un cadre démocratique. Ensuite, l'autonomie du sujet serait illusoire, puisqu'il est possédé par les normes, notamment sexuelles, théorie de Judith Butler qui rejoint ce qu'elle appelle « l'ontologie » du sujet musulman, appartenant à la double transcendance de sa communauté et de son dieu. Enfin, Judith Butler accepte le pré-supposé essentialiste selon lequel on pourrait parler des musulmans en les globalisant, avec les contenus définis par ces deux anthropologues. Si on n'accepte pas ces trois arguments fondamentaux, on n'accepte rien de la pensée de Judith Butler en guerre contre le régime de sécularité.

La pensée de Judith Butler, comme celle des deux anthropologues post-coloniaux, se veut anti-État : il eût mieux valu préciser les griefs contre la politique récente des États-Unis, ce qui eût permis de recueillir un assez large assentiment sans précipiter la réflexion dans des absurdités. Voulant se

14. Jocelyne Cesari, « Islam : le défi à la sécularité européenne », *Socio-anthropologie*, n° 25-26, 2010, p. 63-80.

passer de l'État, on se retrouve tout à coup à l'étage médiéval en se croyant libertaire, étage où se perd toute garantie des libertés individuelles. Cela fait beaucoup de difficultés, mais Judith Butler présente cette réflexion comme visant un objectif primordial : la réalisation d'une alliance politique entre minorités opprimées – sexuelles, raciales et religieuses. Toute référence à des valeurs universelles étant écartée, le projet politique se limite à la construction d'une alliance boiteuse entre groupes hétérogènes dépourvus de principes communs. Judith Butler voit bien que de nombreuses autorités musulmanes excluent la simple tolérance à l'égard de l'homosexualité, mais elle a besoin de leur alliance politique, et c'est avec autant de légèreté qu'elle écarte d'un revers de main la mise en danger des droits des femmes. Les positions sectaires qu'elle soutient consistent à demander la fin de la médiation de l'État séculier dans la régulation des conflits à sujet religieux, au profit de ce qu'elle appelle « la cohabitation et la lutte » : mais laisser la société civile se débrouiller, sans régulation par le droit, est précisément ce qui soumettrait un certain nombre d'individus à la contrainte sociale pure.

Judith Butler ne voit là que des problèmes de cohabitation entre peuples en un même lieu, et passe par pertes et profits le sort des individus englobés dans ces peuples au sens ethnique du terme – par opposition à la conception française, laïque et républicaine du peuple, comme entité politique et non pas ethnique. Le problème en France n'est pas de protéger la culture religieuse des « peuples » amenés à cohabiter, ou de mettre dans des réserves d'Amérindiens ceux qui font le choix d'immigrer : sur ce point on voit clairement se projeter une culpabilité étatsunienne, fantasmatique et impossible à purger, sans rapport avec les problèmes de l'immigration « postcoloniale » en Europe. Comme le montre Gilles Kepel, la religion des populations immigrées doit être considérée en tant que phénomène historique et social : en France la religion comme revendication identitaire posant des problèmes d'intégration ne s'est développée que dans certaines circonstances et chez certains immigrés, tandis que chez les autres, la religion n'empêche ni ne favorise l'insertion, et ne fait pas l'objet d'une revendication identitaire¹⁵. Il n'y a pas lieu de raisonner sur une identité religieuse fixe pour certaines populations qui migreraient telles qu'elles sont et ont toujours été, car cette identité n'existe pas avant d'avoir été produite comme refus d'une altérité : on ne naît pas musulman réactionnaire, on le devient.

15. Gilles Kepel, *Banlieues de l'islam. Naissance d'une religion en France*, Paris, Seuil, 1987.

Comment comprendre qu'une partie de la gauche et de l'extrême gauche, aux États-Unis et en France, s'engage aujourd'hui dans une remise en cause aberrante du régime de sécularité malgré des risques évidents ?

En France, on peut songer au désarroi d'une certaine extrême gauche, qui fait preuve d'opportunisme en estimant que « tout ce qui bouge est rouge¹⁶ ». Au-delà du désarroi tactique des organisations désireuses de parasiter l'énergie de l'islam fanatique, on peut aussi penser aux effets délétères plus larges d'une crise du marxisme : faute d'un prolétariat plus revendicatif ici, c'est sur le prolétariat du tiers-monde que se reporterait l'espoir révolutionnaire, malgré des revendications identitaires lourdement réactionnaires. Pascal Bruckner voit l'islam comme « substitut d'un marxisme et d'un tiers-mondisme à l'agonie », incarnant « un pouvoir de dévotion qui nous a quittés »¹⁷.

Mais le principe même des luttes d'identité et de diversité joue contre les luttes de classes qu'elles servent à escamoter. Walter Benn Michaels a explicité le problème pour les États-Unis¹⁸. Pour la France, Paul Yonnet a analysé dès 1993 le néo-antiracisme des années 1980 comme une utopie de substitution¹⁹ : analyse confirmée par la préconisation de Terra Nova²⁰ qui, en vue des élections de 2012, proposait sans ambages de lâcher la classe ouvrière et la logique de classe, pour redéfinir une alliance à gauche comparable au projet d'alliance politique de Judith Butler. Pour expliquer le développement de « l'islamo-gauchisme » dans les milieux intellectuels, Pierre-André Taguieff ajoute aux causes invoquées par Jacques Julliard (complaisance de l'*intelligentsia* à la violence depuis le xx^e siècle et haine du christianisme), le relais de l'antisionisme radical : « Pour beaucoup de militants gauchistes, l'antisionisme radical a remplacé le projet d'une révolution communiste. Après la cause palestinienne, mais dans son prolongement, la cause de

16. Jean Birnbaum, *Un silence religieux. La gauche face au jihadisme*, Paris, Seuil, 2016, p. 159.

17. Pascal Bruckner, *Un racisme imaginaire. Islamophobie et culpabilité*, Paris, Grasset, 2017, p. 49.

18. Walter Benn Michaels, *The Trouble with Diversity. How We learned to Love Identity and Ignore Inequality*, New York, Metropolitan Books, Henry Holt Company, 2006 ; *La Diversité contre l'égalité*, Paris, Raisons d'agir, 2009.

19. Paul Yonnet, *Voyage au centre du malaise français. L'antiracisme et le roman national*, Paris, Gallimard, 1993.

20. Olivier Ferrand, Roman Prudent et Bruno Jeanbart, « Gauche : quelle majorité électorale pour 2012 ? », rapport de la fondation Terra Nova, 10 mai 2011.

l'islam a remplacé la cause prolétarienne²¹. » La cause immigrationniste vient à remplacer la révolution prolétarienne, pour « nombre d'intellectuels communistes (ou passés par le communisme) qui ne croient plus au modèle léniniste de la prise du pouvoir) [...]. Et l'ennemi unique, la figure qui réunit tous les objets de haine et de mépris, c'est la nation et son idéologie supposée, le nationalisme, réduit au culte de l'identité nationale²² ».

Enfin, et quelle ironie pour l'activiste *radical*, le discours multiculturaliste, si insistant dans ses condamnations de la laïcité française, prend la forme de l'impérialisme américain : c'est la face boy-scout d'une idéologie de la bonne conscience, apparemment plus sympathique que la politique internationale de ce pays en Orient et au Moyen-Orient depuis 1979. Il y a une vingtaine d'années déjà, Christopher Lasch voyait un nouveau tribalisme s'imposer dans le moment même où le capitalisme échappe aux régulations nationales²³. Dans cet encouragement à un nouveau tribalisme, on peut aussi voir, au moment où « la gauche » et la contestation de l'ordre social s'effondrent en France, un bel accès d'angélisme irresponsable, occultant sous des hypocrisies de moraliste des problèmes politiques considérables.

21. Pierre-André Taguieff, *L'Islamisme et nous. Penser l'ennemi imprévu*, Paris, CNRS Éditions, 2017, p. 61-62.

22. Pierre-André Taguieff, *Du diable en politique. Réflexions sur l'antilepnisme ordinaire*, Paris, CNRS Éditions, 2014, p. 44.

23. Christopher Lasch, *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*, New York, W. W. Norton & Company, 1995 ; traduit par Christian Fournier, *La Révolte des élites et la trahison de la démocratie*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2007.