

Dhume Fabrice, « Commun, communauté(s), “communautarisme” : les frontières de la socia(bi)lité », *Mana - revue de sociologie et d'anthropologie*, n°16 (« Qu'est-ce qu'une communauté ? »), p.85-99.

Commun, communauté(s), « communautarisme » : les frontières de la socia(bi)lité

Depuis quelques dizaines d'années, la question de la « communauté » connaît une forte résurgence. Quel sens donner à cette question dans la société française ? La délimitation de ce qui constitue le *commun* touche à l'ordre du pouvoir et à la distribution des places et des voix. C'est en cela une question éminemment *politique*.¹ Le débat sur ce point pourrait donc relever d'une logique démocratique, si l'on entend par là la capacité d'un groupe à formuler une façon de se représenter à lui-même et de se donner un *sens* – signification et direction. Mais dans les faits, cette perspective semble barrée. Plutôt que de débat public, on assiste au déploiement d'une rhétorique condamnant par avance d'autres points de vue possibles, et contraignant la parole publique à s'inscrire *a priori* dans un cadre « anti-communautariste ». ² Même les controverses mobilisant des chercheurs (sur les « statistiques ethniques », etc.) sont prises dans des enjeux idéologiques définissant le légitime « au nom de la République ». Bref, les discours semblent vouloir imposer un *consensus* plus que concourir à reformuler démocratiquement un *accord*. Pour saisir cela, nous travaillerons à partir des usages dominants de trois notions principales : commun, communauté(s), et « communautarisme ». Il s'agit moins de les explorer sociologiquement ou philosophiquement, que d'être attentif à leurs usages, car la mise en mot des problèmes contribue à organiser l'espace du dicible, du pensable et du discutable en matière de *commun*. Les discours publics et les essais serviront donc de matériau pour cette étude, l'étymologie aidant à situer d'éventuelles variations dans le temps. Si l'enjeu n'est pas une étude proprement historique, il s'agit cependant de montrer des constances et/ou des variations significatives : 1) des enjeux politiques autour de l'idée de communauté ; 2) de tensions qui travaillent au sein de ces mots et de leurs usages.

« Commun » : l'impropre et le général comme attribut

Le terme de *commun* dérive du latin *communis*, signifiant, au figuré, « qui est accessible à tous »³ ou « qui partage les charges » (dans le sens de co-responsabilité).⁴ Mais ses usages révèlent que le *tous* ne doit pas être pris dans sa dimension universelle. Il sert une distribution des statuts sociaux, comme le montre par exemple l'idée de *sens commun*. Désignant tendanciellement une idée banale, cette notion dessine deux oppositions : entre « pensée prélogique » et « raisonnement

¹ RANCIERE J., *La mésentente. Philosophie et politique*, Paris, Galilée, 1995.

² DHUME-SONZOGNI F., *Liberté, égalité, communauté ? L'Etat français contre le « communautarisme »*, Paris, éd. Homnisphères, 2007.

³ Sauf mentions spécifiques, je m'appuie sur : REY A., *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, éd. Le Robert, 1992, p.455.

⁴ MAYOL P., « De “communauté” à “communautarisme”. Une approche étymologique », in *VEI-Diversité*, n°150, septembre 2007, p.49.

scientifique »⁵ ; et entre pensée *générale*, censée mettre d'accord le plus grand nombre, et pensée *élaborée*. Le nom de *commun* dessine donc une double frontière.

1) D'une part, il est pensé comme un tout indistinct. Conçu à l'image d'un *comme-un*, il est rabattu sur une fiction unitariste qui fait de l'*ensemble* une unité comptable. L'idée de *bien commun* articule à l'idée d'ensemble, celle de propriété matérielle et morale – soit le double sens de « bien ». Le nom de *communes* définit des sortes d'auto-propriétés fondées sur un « agglomérat » de population.⁶ Commun est renvoyé au même, et de là au propre - au sens de ce qui est propre à un groupe : *dénominateur commun*. C'est une identité collective imputée qui est considérée comme la base d'un attribut. Mais voilà le paradoxe : cette propriété du commun est justement l'impropre, l'indistinct.

2) Depuis au moins la basse époque latine, *commun* équivaut à médiocre, vulgaire ou ordinaire. À l'époque médiévale, les *communs* désignent les pièces formant les coulisses de la cour (cuisines, écuries...). C'est-à-dire le lieu de l'ordinaire et de l'invisible, où s'affairent les *hommes du commun*, et à partir duquel se met en scène son opposé : le *visible représentable* (l'espace de l'apparence, de l'apparat).⁷ Au monumental caveau familial s'oppose l'impropriété de la *fosse commune*, qui est la propriété collective des sans-noms (anonymes et des gens de basse condition). Dans le langage, les *lieux communs* désignent les *banalités*, distinguées du discours savant ou du *bon mot*. Les *transports en commun* désignent le déplacement de masse, non-élitiste. On sait aussi combien la *monnaie commune* est montrée comme un scandale par le discours *nationaliste*⁸ qui stigmatise l'indistinction européenne. Récemment, dans le débat sur l'Education nationale, le *socle commun de compétence* prend valeur, pour beaucoup, de réduction des ambitions scolaires et de « nivellement par le bas ». À l'opposé, ce qui n'est pas commun relève de l'exception, d'une valeur supérieure, excédant parfois la mesure de l'humanité : *hors du commun* ou *sans commune mesure*. Au *commun des mortels* s'oppose le culte des « grands hommes ». Dans ces usages évoquant l'autre côté de la frontière, le terme « tend à colorer des emplois neutres où commun a seulement le sens de "répandu, courant". »⁹ Mais, paradoxe, là encore : cette *neutralité* n'est possible que lorsqu'elle renvoie justement à l'ordre de l'exception, au *sacré*, qui échappe précisément au commun.¹⁰ L'apparence de neutralité correspond à un ordre majoritaire, supérieur, où l'exception est tenue pour la norme.

Ces deux dimensions d'une même frontière séparent le social pour expliquer et justifier un ordre du pouvoir. En ce sens, le nom de commun est d'abord d'usage *idéologique* : il maintient, sous le nom d'ensemble indistinct, une frontière sociale fondée sur une propriété négative. Lorsque l'indistinction prend valeur d'égalité¹¹, on constate des formes de retournement de sens, pour maintenir l'ordre hiérarchique. Ainsi, si le *droit commun* traite en principe du non spécifique, concernant les populations sans qualité (étrangers, etc.), le droit contribue à leur traitement distinct, avec une certaine constance au moins depuis le Code de l'indigénat. Le spécifique se dessine ici comme distinction par le bas, attribut du péjoratif « *communautaire* » : jamais entièrement individus ou

⁵ BACHELARD G., *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin 1970.

⁶ La notion urbaine d'*agglomération*, qui considère d'abord « la taille de la population agglomérée », traduit elle aussi cette conception unitaire.

⁷ La distinction moderne entre public et privé conserve cet effet de frontière, qui dissocie et oppose le représentable et l'irreprésentable.

⁸ Le terme de nationalisme désigne l'idéologie et la disposition à considérer que l'identité nationale prévaut sur toutes les autres identités sociales et que l'allégeance nationale a plus de valeur que toute autre allégeance.

⁹ REY A., *Dictionnaire historique*, op. cit., p.455.

¹⁰ AGAMBEN G., *Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997.

¹¹ Par exemple, « la loi municipale de décembre 1789 a abolit les termes inégalitaires, par nature, de ville, bourg et village et les remplace par celui de "commune". » PINOL. J.-L., *Le monde des villes au XIXe siècle*, Paris, Hachette, 1991, pp.14-15.

citoyens, et toujours présumés membres d'un groupe stigmatisé. Le « commun » sert alors de justification à une mise à l'écart des « particularismes », cette séparation justifiant au final une construction politique hiérarchisée des « sexes » et des « races ».¹² La question du commun lie ainsi l'ordre des pratiques à l'ordre (naturel) du corps, que ce soit au plan humain ou dans la métaphore sociale. La notion de commun est donc d'usage problématique : elle est le nom de l'attribution asymétrique de places sociales, en même temps qu'elle se présente comme égalitaire. En attribuant l'impropre aux minorisés, elle fait du rapport à la propriété le principe de distinction sociale. Cette propriété qui arrête, précisément, la circulation, en rigidifiant les frontières. Elle signe ainsi l'arrêt d'un *mouvement*¹³ (social), qui coïncide avec la disparition de la politique, ou son remplacement par l'activité *policrière*.¹⁴

La contribution distinctive de la sociologie et de l'ethnologie à l'organisation politique du monde social prend sens ici : en séparant et en représentant l'ici et le là-bas, le moderne et le sauvage, le Nous et le Eux, dans les attributs respectifs des sciences sociales, on a contribué à la fondation du projet paradoxal de la troisième République : égalité des citoyens, *mais* inégalité d'attribution de la citoyenneté.¹⁵ Dans ce contexte, le *commun* recouvre et intègre la séparation asymétrique entre *majoritaire* et *minorisés*. Il est le nom paradoxal de *l'Un* et de *l'Autre*, sans être jamais leur principe commun. C'est le nom problématique d'une *frontière* subtilement double : à la fois horizontale - entre dedans et dehors - et verticale. La question de la *propriété* est ici déterminante. La liaison entre impropre et impur, depuis ses usages par les auteurs chrétiens, se fait au nom de la séparation entre possédant (propriété) et non-possédant. Le *commun*, qui est l'absence de *propre*, devient un statut social, et donc une « propriété ». Le même mouvement se dessine au plan « politique » : la gestion du *bien commun* (vs les *intérêts particuliers*), se confond avec une propriété monopolistique de la représentation publique. Laquelle a été, pendant longtemps, une propriété censitaire, et qui reste aujourd'hui, au moins, le domaine réservé du *national*.

« Communauté » : une scission dans la sociabilité

Étymologiquement, *communauté* désigne un groupe « qui a un lien en commun ». Le *munus* (de *cum munus*), est le *don*.¹⁶ Ce qui fait de la *communauté* non un être en soi, mais un rapport social. Au fondement de la *communitas*, il y a l'impropre. « La *communitas* est l'ensemble des personnes unies non pas par une "propriété", mais très exactement par un devoir ou par une dette ; non pas par un "plus", mais par un "moins", par un manque, par une limite prenant la forme d'une charge ».¹⁷ Ce principe, au fond, c'est la possibilité de la mort, qui représente la disparition à la fois de chacun et du groupe. C'est dans l'obligation *mutuelle* de donner la vie (de ne pas donner la mort), charge personnelle et collective, que prend socialement sens la communauté.

¹² DORLIN E., *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, Paris, La Découverte, 2006.

¹³ L'étymologie rapproche *commun* des termes *mouvement*, *mue*, *mutation*, *migration*, à travers leur racine : *mei* (qui signifie « changer », « échanger »).

¹⁴ La *police* est le nom d'un principe général qui repose sur la « distribution hiérarchique des places et des fonctions » Elle s'oppose à la politique, qui est « reconfiguration du sensible » à partir d'une exigence de « reconnaissance de l'égalité des êtres parlant ». Cf. RANCIERE J., *Au bord du politique*, Paris, La Fabrique, 1998.

¹⁵ COLAS D., *Citoyenneté et nationalité*, Paris, Gallimard, coll. Folio/ Histoire, 2004.

¹⁶ MAUSS M., « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *L'année sociologique*, I, 1923-1924, pp.30-186.

¹⁷ ESPOSITO R., *Communitas. Origine et destin de la communauté*, Paris, PUF, 2000, p.19.

Ce n'est que par abstraction et réification que le terme prend le sens d'état. Or, dans les usages contemporains, la communauté est d'abord présentée comme un état :

« Communauté : 1. *Etat, caractère de ce qui est commun (à une personne et à une autre ; à plusieurs personnes).* [?] *Accord, affinité, unanimité, unité.* 2. *Groupe social dont les membres vivent ensemble, possèdent des biens communs, ont des intérêts, un but commun.* [?] *Collectivité, corps, groupe, société.* »¹⁸

Cette définition fait problème, à deux niveaux. D'abord, en la considérant comme un élément (dé)fini, on fait l'impasse sur les processus de construction du commun, sans lesquels la communauté ne peut se représenter à elle-même. Or, en réalité, ces processus sont singulièrement itératifs et fragiles.¹⁹ Ensuite, il faut bien se demander quel est le sujet de la communauté. Ou, plus spécifiquement : qui la nomme ? Le problème de la conception « propriétaire » est qu'elle présume une identité fixe, définie par le cadre *communautaire* - sous-entendu : institué. On parle par exemple de *politique communautaire* en entendant par là un acte de l'institution européenne. C'est à ce titre que les discours sur les *communautés* accordent tant d'importance à l'idée « d'appartenance ». Mais celle-ci est entendue d'une façon particulière : moins comme une identification subjective que selon l'idée d'un sujet lui-même propriété de l'ensemble. Un *membre* d'une communauté est, selon la métaphore du corps, une partie qui lui est *attachée*. De telle sorte que l'on conçoit la « communauté » comme un système clos et circulaire d'appartenance, un *système autonome et tautologique* : les membres appartiennent à la communauté qui possède un objet (projet, valeurs, culture, etc.), cet objet étant de ce fait un attribut commun aux membres. Tout serait affaire de propriété ou de possession : le groupe *possède* un objet, qui devient une *propriété* de ses membres (les définissant), lesquels seraient *possédés* par la communauté.²⁰ Cette conception déplace, en le réifiant, le principe de *mutualité* : de l'obligation commune vers la « forme » sociale.

Ce renversement traduit une définition en extériorité. La « communauté » est imputée, au sens où elle est définie non par le groupe lui-même, mais par un principe extérieur et *dominant*. Les usages du terme reflètent ce qui organise cette imputation, en donnant à voir une distribution asymétrique entre trois figures rhétoriques : 1) La communauté-évidence ; 2) la communauté-innommable ; 3) la communauté-archaïsme.

1) La *communauté-évidence* correspond aux catégories d'administration tenues pour allant de soi : *communauté européenne, communauté de communes, communauté éducative, communauté locale de l'eau*, etc. On fait comme si ces « communautés » l'étaient intrinsèquement, *par définition*. Elles sont définies à la fois selon l'activité de gestion d'une propriété (un ensemble de droits, de tâches prescrites, etc.) et selon les membres censés la composer.²¹ Le terme de communauté fonctionne comme nom d'ensemble et comme attribut. C'est la propriété administrativement commune qui est au principe du nom, comme si l'institution était en soi le réceptacle d'un *commun* réifié. Si l'on peut reconnaître la communauté comme principe de gestion, c'est au fond parce que son nom est

¹⁸ REY A. (dir.), « Communauté », in *Le grand Robert de la langue française*, éd. Robert, t.2, 2^{ème} édition, 2001.

¹⁹ DHUME-SONZOGNI F., *La coopération dans l'action publique. De l'injonction de faire ensemble à l'exigence de commun*, Paris, L'Harmattan, 2006.

²⁰ Le double sens de « possédé » est ici intéressant, parce qu'il souligne le caractère extérieur prêté à cette relation, et parce qu'il indique le caractère religieux qui sous-tend une telle conception sacralisant (ou diabolisant) la communauté.

²¹ DHUME F., « Lorsque l'événement raciste constitue la communauté éducative », in *VEI-Diversité*, n°150, septembre 2007, pp.159-165.

désactivé. Il ne renvoie plus au vide et à l'impropre de la *communitas*, mais est au contraire rempli et fixé, en raison d'un processus d'*immunisation*.²²

b) La *communauté-inommable* désigne un ensemble d'expériences *historiques* dont les dénominateurs communs seraient la violence, le passé et l'erreur : le *communisme*, la *Commune* (mais aussi bien, avec des variantes, la *Terreur* ou *Mai-68*). Le discours public force l'incrimination de ces noms, à défaut de les taire. L'enjeu est de rigidifier une frontière idéologique. Ainsi, a été présentée à l'Assemblée nationale une « proposition de loi visant à établir une journée nationale d'hommage aux victimes des régimes *communistes* » :

« Le communisme totalitaire appartient désormais à l'histoire. (...) Le jugement moral et la condamnation des crimes commis jouent un rôle important dans l'éducation donnée aux jeunes générations. Une position claire de la communauté internationale sur ce passé pourrait leur servir de référence pour leur action future. »²³

On fait ainsi de communisme le nom d'« une tyrannie odieuse imposée à la personne et [qui] plonge la vie dans l'atmosphère lugubre du totalitarisme », comme disait Charles de Gaulle dans ses *Mémoires*, et comme se plaît à le rappeler en 2006 un député dans son rapport sur la *participation* (salariale).²⁴ Ce dernier exemple illustre l'enjeu : parler de participation au sens libéral ne peut se faire que contre une forme *communiste* de partage. On scinde l'imaginaire, attribuant aux communautés légitimes ou non des propriétés opposées. La *communion* de la nation française se fait contre un « passé » de « violence » – deux attributs de l'Autre. L'opposition permet de faire de « la République » l'unique dépositaire légitime des « acquis de la Révolution française ». ²⁵ L'appropriation de cet « héritage » fait de « la République » le nom d'un régime qui ne commence qu'avec sa stabilité : la troisième république devenant de fait la première dans le registre de la légitimité. On réaffirme de la sorte le monopole étatico-républicain sur l'histoire nationale (« *Les pays ont une histoire. La nôtre épouse celle de la république une et indivisible* »).²⁶

c) Enfin, la *communauté-archaïsme* désigne cette figure rhétorique qui impute au minorisé un caractère intrinsèquement *communautaire*. Par opposition avec la communauté-évidence, elle est toujours présentée comme un danger pour l'individu, la raison et les valeurs modernes, car elle est serait fondée en *nature* et en *passions*.

« La loi doit (...) se garder de céder aux pressions de communautés, ou pseudo-communautés, réunies autour de passions identitaires, ethniques ou religieuses. Ces principes de raison, d'universalité, d'autonomie ne sont pas de pures abstractions. »²⁷

²² Cf. ESPOSITO R., op. cit. Pour échapper à un antagonisme radical imaginé à la base du social (la « guerre de tous contre tous »), Thomas Hobbes a proposé de supprimer l'équivalence « horizontale » des forces au profit d'une structure verticale de la souveraineté - cette opération étant l'objet du « pacte social ». Au nom de la peur de la mort, il a théorisé la destruction de toute communauté ne coïncidant pas avec l'Etat, et l'idée même de communauté humaine. Pour ce faire, il retourne le principe de la *communis* dans l'*immunis* (« exemption de charge »). L'immunisation, par individualisation et unification du corps social (mis à distance de lui-même par sa représentation), concerne au final la communauté elle-même : de vide, elle devient image occupant l'espace symboliquement central et plein du *pouvoir*.

²³ Assemblée nationale, 14 mars 2006.

²⁴ DUBERNARD J.-M., « Rapport sur le développement de la participation et de l'actionnariat salarié », Assemblée nationale, 26 septembre 2006.

²⁵ *Communiste* apparaît, au début du XVIII^e siècle, avec le sens de « qui a le souci du bien commun ». Dans son sens ultérieur de « communauté des biens », le terme apparaît autour de la Révolution française, par exemple chez Babeuf (1793), qui parle de *communautiste*.

²⁶ FILLON F., op. cit., p.22.

²⁷ SLAMAA A.-G., « La République éclatée », *Le Figaro*, 16 octobre 2006.

L'asymétrie de ces trois figures rhétoriques indique que la frontière de légitimation découle d'une lecture *étatique* : la communauté comme état et l'Etat-nation comme forme légitime de la communauté. Nous sommes là encore dans un registre nationaliste. Force est donc de constater que la frontière a migré : alors que le nom de commun était d'abord l'attribut de l'Autre, le nom de *communauté* connaît un principe interne de séparation. Il est le lieu même de la dissension. La distinction qui s'y formule emprunte aussi à l'ethnisation. Car l'opposition entre archaïsme et civilisation est décrite comme une différence de *nature* politique. Le discours des sciences sociales qui distingue la « *communauté des citoyens* » des « *communautés concrètes* »²⁸, en instaurant deux figures censées incarner respectivement l'abstraction et le « physique », contribue à légitimer cette perspective que l'on peut dire *ethnonationaliste*.²⁹ La définition en extériorité est donc visiblement l'acte du majoritaire lui-même, qui se présente comme tiers paradoxal : à la fois neutre et supérieur. La distinction entre les trois figures rhétoriques de la communauté résulte de la combinaison de deux axes imaginaires de séparation : l'un, vertical et *institutionnalisant* ; l'autre, horizontal et *historicisant*. Le premier distribue la légitimité selon le degré d'institutionnalisation – l'Etat étant la figure supérieure, sacrée, qui ordonne cette hiérarchie : « *Cette République, c'est la communauté de toutes les communautés, ou plutôt une réalité supérieure aux autres.* »³⁰ Le second distribue la légitimité selon une actualité téléologique : il justifie l'ici-et-maintenant (progrès) par opposition à là-bas-et-avant (archaïsme).

En découle une quatrième figure, souvent implicite et rarement nommée, qui est le nom du principe distributeur lui-même : *La Communauté*. Soit le nom du principe universellement légitime. La légitimation se donne à voir dans le *majuscule-singulier*, qui témoigne à la fois de l'univocité et de la supériorité de la norme. Le singulier de l'unitaire ; la majuscule du majoritaire ; les deux réunis figurant le sacré. Il faut exhumer des exemples historiques pour retrouver explicitement cette figure imaginaire. Le discours de Michel Debré, lors de la présentation de la nouvelle constitution, en 1958, en est exemplaire.

« Avec une rapidité inouïe, au cours des dernières années, l'unité et la force de la France se sont dégradées, nos intérêts essentiels ont été gravement menacés, notre existence en tant que nation indépendante et libre mise en cause. (...) La Communauté est donc une construction d'un type nouveau [qui] se définit d'abord par des attributions communes. (...) À cette Communauté qui commence à s'ébaucher, il faut une clef de voûte. Cette clef de voûte, c'est le président de la République. »³¹

Opposant l'actualité de la réforme à la menace sur l'existence de la nation, il propose comme solution nouvelle l'unité derrière le président pour refaire la « propriété commune ». À l'opposé, le *minuscule-pluriel* est appliqué à d'autres ordres, considérés comme mineurs, et de légitimité conditionnelle, si

²⁸ SCHNAPPER D., « La communauté des citoyens », in Académie universelle des cultures, op.cit, p.58.

²⁹ Le terme d'ethnonationalisme traduit « la parenté entre nation et groupe ethnique, en même temps que le caractère tout à fait original de la nation, car ses caractères ethniques sont en bonne part le produit d'une réflexivité politique ». LORCERIE F., *L'école et le défi ethnique*, op. cit., p.55. Sur la contribution des sciences sociales à cet ordre, voir : LORCERIE F., « Les sciences sociales au service de l'identité nationale. Le débat sur l'intégration en France au début des années 1990 », in Martin D.-C. (dir.), *Cartes d'identité. Comment dit-on « nous » en politique ?*, Paris, Presses de la FNSP, 1992, pp.245-281.

³⁰ FILLON F., op. cit.

³¹ DEBRE M., « L'exercice du pouvoir. Discours du garde des Sceaux devant le Conseil d'Etat », 27 août 1958.

ce n'est intrinsèquement suspecte. Dans les exemples suivants, le pluriel de *communautés nationales* indique que la référence est en fait ethnique.

« [Les Kosovars ont obtenu] la reconnaissance de la spécificité du peuple kosovar à travers la notion de "communautés nationales" et le libre exercice des traditions et dialectes »³²

« De fait, de véritables communautés nationales se recréent dans ces quartiers, avec des concentrations d'étrangers telles que l'intégration au reste du corps social est rendue plus difficile. »³³

Au Kosovo ou dans les « quartiers », *national* n'a pas le même sens ni la même valeur qu'en France. L'irréductible *archaïcité ethnique* imputée au territoire-autre va jusqu'à colorer l'emploi de « national », car la multiplicité des *communautés* au sein d'un Etat est tenue pour un pis-aller ou une menace.

Cette frontière est morale, entre *bien* et *mal-commun*, mais elle peut prendre des allures raciales, si l'on entend par là une opération de naturalisation du social.³⁴ Certains discours vont en effet jusqu'à opposer « la texture unitaire de la France », aux « communautés naturelles » telles que « la communauté d'origine pour ceux venus d'ailleurs ». ³⁵ On justifie en nature la permanence inventée de la nation française³⁶, en imputant en même temps à l'Autre un caractère « ethnique ». Avec les noms de *communauté*, on écrit donc une histoire *naturelle* de la différenciation culturelle et de la domination, qui affirme la supériorité de la culture française. Cette essentialisation morale du lien social permet de soutenir un discours faisant de *l'unité nationale* une valeur suprême, un *bien en soi* à défendre face au « problème des filiations communautaires »³⁷. Le nom de communauté est donc celui d'une scission dans l'ordre de la sociabilité légitime. C'est sur cette base *ethnonationaliste* que prend sens le fantasme d'un affrontement intercivilisationnel.

« Communautarisme » : les frontières de la socialité

Le terme de « *communautarisme* » s'impose dans le discours public très récemment, et sous l'influence d'un regard policier et sécuritaire³⁸. On construit à travers lui un « ennemi anonyme et sans visage »³⁹, à la fois intérieur et extérieur. Avec ce terme, nous sommes face à une figure syncrétique exprimant un fantasme et non en présence d'un descripteur ou d'un analyseur de la réalité : « Il n'y a pas de communautarisme, il n'y en a jamais eu ». ⁴⁰ Ou plutôt, si l'on considère le caractère performatif du discours, on peut dire qu'il y a bien une *idéologie communautariste*, à la condition d'entendre par là *le nom même du fantasme*.

Ce terme force la perception de la réalité sociale en imposant une lecture *ethnonationaliste* et *néoconservatrice*. On oppose deux figures antithétiques fictives : d'une part, « le communautarisme »

³² QUILS P., LAMY F., « Mission d'information sur le conflit du Kosovo », Assemblée nationale, 15 décembre 1999.

³³ ZIMMERMANN M.-J., « Rapport d'activité au nom de la délégation aux droits des femmes », Assemblée nationale, 30 novembre 2005.

³⁴ GUILLAUMIN C., *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris, Gallimard, Folio essais, 2002.

³⁵ FILLON F., op.cit, p.20.

³⁶ CITRON S., *Le mythe national. L'Histoire de France en question*, Paris, Les Editions Ouvrières, 1989.

³⁷ SIBONY D., in Académie universelle des cultures, op.cit, p.152.

³⁸ Pour une analyse historique, voir notre étude : DHUME-SONZOGNI F., *Liberté, égalité, communauté ?*, op. cit.

³⁹ BONELLI L., « Un ennemi "anonyme et sans visage". Renseignement, exception et suspicion après le 11 septembre 2001 », *Cultures & Conflits* n°58, 2005, pp.101-129.

⁴⁰ ROMAN J., in *VEI-Diversité* n°150, septembre 2007, p.15.

incarnant « l'éclatement », la « fragmentation », la « fissure », et d'autre part, « la République » entendue comme « l'unité de la nation ». On construit ainsi une scène pour un affrontement. On justifie une « lutte » ou une « fermeté absolue »⁴¹, face au « risque », à la « dérive ». Cette « menace sur la cohérence de la nation civique à la française »⁴² est dite organisée par des « activistes », des « prosélytistes qui tentent de déstabiliser l'un des fondements de la République et le cœur de notre démocratie : l'école »⁴³. Face à « l'ordre républicain », les « communautaristes » sont présentés comme ultra-actifs : ils « s'opposent », « réclament », « profitent », « provoquent ». « Rien n'est plus subversif de l'ordre républicain que le communautarisme, dont le voile est l'étendard. »⁴⁴ Au service d'une rhétorique guerrière, ce vocabulaire de combat permet d'imputer les changements sociopolitiques à des stratégies d'affrontement de la part des minorisés. Il projette un combat mythique entre civilisation et barbarie. « Communautarisme » représente la perversité : « tentation », « perversion », « grignotage », « sabotage ». Toujours « rétrograde » ou « passéiste », il figure le Mal : « cancer », « abcès », « gangrène ». Le « voile islamique » est ainsi présenté comme le symbole de « l'être humain étouffé par des millénaires d'archaïsme », transfigurant les jeunes filles en « fantômes, réincarnations de l'obscurantisme régressif. »⁴⁵ Cette rhétorique emphatique noue ensemble la forme du scandale et l'autorisation d'un vocabulaire déshumanisant, signe typique du racisme.⁴⁶

Ce terme fait changer la frontière de registre en renversant dans le discours l'ordre hiérarchique. Il fait de l'Autre non plus le dominé, mais le nom du possible dominateur. C'est ici l'affrontement intercivilisationnel qui sert de modèle idéologique, transposé au cadre français. L'antagonisme radical imaginé entre *La Communauté* et des *communautés-archaïsmes* sert à mettre en scène la peur de la *dégradation* ou de l'*invasion*. On présente la reconnaissance de l'Autre – dont la caractéristique est, sinon la barbarie, du moins le « sous-développement » - comme une menace sur le statut de puissance civilisée. La logique policière cherche alors dans les signes prêtés à l'Autre la figure de l'ennemi.⁴⁷ Le « problème des banlieues » est une figure archétypale de l'antithèse, décrite par un paradoxal « si loin si proche » : « La Seine-Saint-Denis [est] si proche d'ici, mais si isolée du reste de la communauté nationale par ses difficultés exceptionnelles. »⁴⁸ Mais la référence étrangère mute : jusqu'ici comparée aux « ghettos » américains, la banlieue figure désormais de surcroît une « guerre ethnique et islamique », dont les références sont devenues Beyrouth ou Sarajevo.

« Le communautarisme amorce le saccage de la paix civile et de la citoyenneté républicaine. Nous ne sommes pas loin de cette ruine, nous y sommes peut-être déjà. Ce n'est pas en effet jouer les Cassandre que de prétendre qu'il n'y a qu'une différence très mince entre Sarajevo, ville où des communautés se sont entretuées, et nos villes françaises. Cette différence porte le nom de république. »⁴⁹

⁴¹ « Un rapport s'alarme de la montée des communautarismes à l'école. », *Le Monde*, 10 juillet 2004.

⁴² LANDFRIED J., *Contre le communautarisme*, Paris, Armand Colin, 2007.

⁴³ BENISTI J.-A., « Discussion du projet de loi relatif à l'application du principe de laïcité dans les écoles, collèges et lycées publics » (n°s 1378, 1381).

⁴⁴ GUIBAL J.-C., Ibid.

⁴⁵ VIANÈS M., *Un voile sur la République*, Paris, Stock, 2004, pp.13-15.

⁴⁶ POLIAKOV L., *Hommes et bêtes. Entretiens sur le racisme*, Paris, Mouton, 1975.

⁴⁷ TISSOT S., « Le "repli communautaire" : un concept policier », 28 octobre 2004, consulté sur http://lmsi.net/article.php3?id_article=322.

⁴⁸ SARKOZY N., « Discours d'inauguration du Satellite n°3 Roissy Charles-de-Gaulle », 27 juin 2007.

⁴⁹ GROSSMANN R., MICLO F., *La République minoritaire. Contre le communautarisme*, Michalon, 2002, p.22.

Le terme imprime l'idée d'une incommensurabilité entre la « *banlieue* » et la « *communauté nationale* ». Deux figures de la communauté s'affrontent donc dans l'ordre symbolique, et l'on s'attache à les maintenir opposées.

« *“Communauté”, “communautarisme” : deux faux frères.* »⁵⁰

« *Communitas ? Communauté ? Communautarisme ? Il s'agit de réalités sociales bien différenciées dans leur nature, leur logique et leur stratégies.* »⁵¹

Le nom de « communautarisme » ne relève plus seulement d'une sociabilité illégitime ; il désigne l'asocialité même.

Ce terme fait toutefois office d'accusation, exagérant la menace pour la conjurer. Face au déchainement rhétorique, on presse l'Autre de rentrer dans le rang, de se faire *petit*, c'est-à-dire *invisible*, jusqu'à l'*assimilation*. Tout ce qui ne serait pas assimilé serait encore un « communautarisme » en puissance. C'est ainsi que

« *M. Claude Bodin a présenté un amendement visant à substituer au terme d’“intégration” celui plus juste à ses yeux d’“assimilation”. Il a estimé que l’intégration porte en elle le risque de dérive vers le communautarisme, où diverses cultures cohabitent sur un même territoire en conservant leurs spécificités au risque que ne se constituent des ghettos.* »⁵²

On voit ici que l'*idéologie communautariste* cherche à maintenir *indiscutable* l'unité de la nation. Ce qui signifie tout aussi bien de maintenir toute représentation de l'*étranger* en minorité. Le thème de la petitesse prend donc sens également dans sa figure inversée : la grandeur de l'Etat-nation. Au sens physique que lui donne le nationalisme : grand et supérieur est l'Etat-Nation, les autres « communautés » étant toujours inférieures. Mais, dans la perspective ethnonationaliste, le thème de la grandeur s'articule toujours avec une échelle des valeurs culturelles. À l'opposé de l'universalisme des Lumières, et de « *ce qui fait et a fait la grandeur française* »⁵³, l'altérité et la petitesse sont reliées à l'idée de « nature » faite de passions sauvages.

« *La réponse à ces interrogations [sur l'avenir] n'est pas dans l'infiniment petit du repli sur soi ou du communautarisme. (...) Le danger, c'est la libération de forces centrifuges, l'exaltation des particularismes qui séparent. (...) Le communautarisme ne saurait être le choix de la France.* »⁵⁴

Deux ordres s'affrontent donc, résultat d'une distorsion historique au sein du nom de « commun ». Là où le caractère *général* était initialement un attribut de *commun* (à l'opposé de la distinction), la rhétorique sur le « communautarisme » lui attribue à l'opposé un sens « particulariste ». Renversement intégral, donc, pour maintenir à toute force une hiérarchie, en dessinant par en-dessous la frontière de la socialité.

Les frontières intériorisées de l'ethnonationalisme français

⁵⁰ MOINET J.-P., *Lutte contre le racisme et l'antisémitisme. Action contre toutes les formes d'intolérance. Plan d'action et d'information civique pour la cohésion sociale*, mars 2005, p.159.

⁵¹ GÖKALPA., in Académie universelle des cultures, op.cit, p.181.

⁵² MARIANI T., « Rapport relatif à la maîtrise de l'immigration, à l'intégration et à l'asile (urgence déclarée) », Assemblée nationale, 12 septembre 2007.

⁵³ MOINET J.-P., p.43.

⁵⁴ CHIRAC J., « Discours prononcé par le Président de la République relatif au respect du principe de laïcité dans la République », Paris, 17 décembre 2003.

Commun pourrait être le nom de ce qui réunit. Mais, dans les usages politiques, c'est au contraire le nom d'un principe de séparation. Cette dernière n'est pas uniquement celle constitutive du social, au sens où « pour être "social", le "lien" suppose une divergence primordiale »⁵⁵. Certes, une *communauté* se construit tendanciellement en dessinant une *frontière* entre un Nous et un Eux, attribuant à travers le jeu des interactions sociales des places distinctes.⁵⁶ Toutefois, ce qui est en jeu dans les discours dominants n'est pas une simple altérisation fondant les conditions de *l'intégration sociale* - au sens sociologique de ce terme. C'est plutôt l'affirmation performative des frontières de la socialité, qui maintient l'Autre à distance, en construisant une incommensurabilité fondée *in fine* en nature.

Commun est en effet le nom d'un principe de distribution dans l'espace sociopolitique, qui attribue des coordonnées horizontales (séparation) et verticales (hiérarchisation). Dans l'histoire du langage, c'est au départ l'attribution d'une impropriété générale et fondamentale qui justifie l'absence de parts dans le compte de la communauté. C'est bien une question politique, en ce sens que « la politique n'est pas affaire de liens entre les individus et de rapports entre les individus et la communauté, elle relève d'un compte des "parties" de la communauté, lequel est toujours un faux compte, un double compte ou un mécompte. »⁵⁷ Dans ce mécompte, la logique morale redouble la logique sociale, faisant de l'impropre également le nom du *mal-propre*, dont on retrouve le motif récurrent et structurant dans la rhétorique raciste. Probablement avec l'affirmation de l'Etat-nation, depuis le travail fondateur de Hobbes, puis l'imposition de la formule républicaine-nationale, au tournant des XIXe et XXe siècles, l'idée de *communauté* a radicalisé et renversé l'idée de propriété. Le *bien commun* est désormais le nom de la propriété de *La Communauté*. Le principe de distribution des places est donc cette fois interne. Ce renversement va de pair avec une « politique *annexioniste* »⁵⁸ des corps et des individus, devenus propriétés de l'Etat : pour être reconnu *dans* la communauté, il faut être *de* la communauté. Mais avec la définition « propriétaire » du commun, celui-ci est devenu un « bien » à préserver, notamment de la menace de l'étranger-prédateur.

Comme l'histoire sociale l'a montré, la résurgence d'un ethnonationalisme puisant dans l'imaginaire raciste est récurrente.⁵⁹ Dans le contexte de la fin du XXème siècle, marqué par l'affaiblissement du tabou politique sur le racisme et l'imposition de l'équation « immigration = danger »⁶⁰, ainsi que par la déstabilisation en profondeur de l'ordre national sous le coup de l'internationalisation marchande, l'ethnonationalisme a accouché d'une nouvelle image pour nommer la peur. Le « communautarisme », représentant, si l'on reprend la formule que Maurice Barrès appliquait à la figure du Juif, « *tout ce qui menace, tout ce dont on a inconsciemment peur, dont on voudrait se défendre* ». ⁶¹ Ce terme redessine la frontière en établissant une passerelle entre le social et le racial, et en glissant d'un partage des sociabilités à une frontière de la socialité. « *Communautarisme* » combine de la sorte les deux principes de distribution précédents : externe et interne. Prenant source

⁵⁵ LE BOT J.-M., *Aux fondements du lien social. Introduction à une sociologie de la personne*, Paris, L'Harmattan, 2002, p.35.

⁵⁶ GOFFMAN E. *Stigmate. Les usages sociaux du handicap*, Paris, éditions de Minuit, 1975 ; BARTH F., « Les groupes ethniques et leurs frontières », in Poutignat P., Streiff-fénart J., Paris, PUF, 1995.

⁵⁷ RANCIERE J., *La mésentente. Philosophie et politique*, éd. Galilée, 1995, p.25.

⁵⁸ NOIRIEL G., *A quoi sert « l'identité nationale »*, Marseille, Agone, 2007, p.22.

⁵⁹ NOIRIEL G., *Immigration, antisémitisme et racisme en France (XIXe-XXe siècle). Discours publics, humiliations privées*, Paris, Fayard, 2007.

⁶⁰ BONNAFOUS S., *L'immigration prise aux mots*, Paris, Kimé, 1991.

⁶¹ Cité par STENHELL Z., *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1972.

dans la figure rhétorique de la *communauté-archaïsme*, il la transmute en une fausse symétrie : celle de l'affrontement. C'est ainsi qu'il participe de transformer une activité *policière* en logique *guerrière*. Les reformulations et glissements de sens au sein du nom de *communauté* témoignent de ce passage vers une guerre à basse tension, et diffuse, justifiée par un ennemi dont le flou du visage autorise de le voir partout. Dans ce contexte, la réponse ethnonationaliste à la menace qu'elle construit elle-même est à double face. Avec force symbolique de sacralité, elle manie tout à la fois la *communion* et l'*excommunication* – dont les pratiques de discrimination raciale sont une des formes actives. Sur ce dernier plan, on justifie un processus d'*extermination sociale* : « L'autre, perçu comme un intrus, c'est-à-dire comme une extériorité affectant le corps propre (soyons attentifs à toutes les significations du terme propre) [est situé hors de la socialité, au motif de sa filiation raciale]. À défaut de pouvoir l'exterminer physiquement, on choisit de l'éliminer socialement ».⁶² C'est ici la manifestation de la double frontière que recouvre finalement l'idée de *commun* dans l'idéologie du « communautarisme » : à la fois interne dans l'ordre de la sociabilité, et externe dans celui de la socialité.

Fabrice Dhume
Décembre 2007

⁶² BENSLAMA.F, « La discrimination, mode d'extermination sociale », in Blier J.-M., Royer S. (dir.) *Discriminations raciales, pour en finir*, Paris, éd. Jacob-Duvernoy, coll. Guide France info, 2002, p.21-22. C'est ainsi, par exemple, qu'une préfecture a justifié le refus d'accès au salon d'honneur d'une femme portant le voile : « "Cette cérémonie se veut solennelle et conviviale. Il y a des drapeaux, une Marianne, La Marseillaise est entonnée, (...) Le respect du principe de neutralité est une nécessité pour éviter toute interprétation communautariste ». Cf. BERNARD P., « La préfecture de Seine Saint-denis interdit à des femmes voilées l'accès à son salon d'honneur », *Le Monde*, 24 décembre 2004.