

La Communauté Entre Solidarité et Reconnaissance

Andrea Spreafico

Le présent voyage sociologique dans le concept de communauté ambitionne de saisir les différentes modalités selon lesquelles le terme « communauté » est aujourd'hui employé au fil des divers essais de description de la réalité sociale contemporaine. À cet effet, l'on a distingué sept types de communauté (« classique », « locale », « du risque », « esthétique », « communicative », « du don », « neo-communautariste »), dont la brève description permet d'offrir un panorama assez significatif, quoique ne prétendant pas à l'exhaustivité, des aspects que la littérature sociologique nous offre pour penser la communauté. Les auteurs de référence ci indiqués ont surtout une valeur symbolique et en d'autres occasions ils pourraient être remplacés par d'autres en tant que symboles du type auquel on les a voulu lier. En effet l'on ne veut pas tant ici illustrer la position des auteurs considérés que, surtout, tenter d'extraire l'élément prégnant de chaque type de communauté pour sortir, après, des données traditionnelles et proposer une vision alternative du concept de communauté. Cette vision décrit la communauté comme une possible condition qui émerge d'une ambiguïté de fond: d'un côté elle semble avoir besoin d'être décrite comme un moment où la qualité des relations sociales d'un groupe assume des caractéristiques déterminées, de l'autre côté, il semble que l'amplitude du groupe caractérisé par l'émergence de ces types de relations soit liée à la sensation, de la part de ceux qui pensent en être membres, de posséder des éléments communs plus ou moins construits. Il y a communauté quand les deux dimensions se recouvrent l'une l'autre: tout groupe localisé n'est pas une communauté, tout groupe ethnique n'est pas non plus une communauté, mais ils pourraient être considérés comme telle si, en plus, les membres de chaque ensemble infléchissaient les relations sociales réciproques et celles avec les étrangers au groupe de façon telle qu'une des caractéristiques pourrait par exemple en être l'attitude d'ouverture solidaire envers celui qui n'est pas comme soi et de reconnaissance envers ce que tout individu présente comme son identité, dans ses aspects individuels et collectifs, hérités, construits et choisis, à savoir une identité constituée d'appartenances multiples dont certaines, pour des raisons

Correspondence to: Andrea Spreafico, Via di Torre Argentina, 13–00186 Roma, Italia. E-mail: spreafico@mclink.it

Je remercie Lydia Pastorelli-Blanc de son aide.

diverses, sont ressenties par chacun comme plus importantes que d'autres pour sa propre authenticité.

Keywords: Communauté; Solidarité; Reconnaissance; Don; Identité

L'objet de la présente étude est de proposer un voyage sociologique à travers le concept de communauté. Un voyage qui permettrait de saisir les différentes modalités selon lesquelles le terme « communauté » se trouve aujourd'hui employé au fil des divers essais de description de la réalité sociale contemporaine. À cet effet, l'on a l'intention de commencer par une brève description des composantes de la Table 1 reportée ci-dessous.

Les sept types de communauté qui ont été distingués (cf. aussi Pesenti, 2002, p. 29) permettent de dresser un panorama relativement significatif, quoique ne prétendant pas à l'exhaustivité, des aspects que la littérature sociologique nous offre pour penser la communauté. Les auteurs ci-indiqués ont surtout valeur de symboles, de sorte qu'il n'est pas exclu, pour caractériser chaque type de communauté, de leur préférer, en d'autres occasions, d'autres références. Examinons les de plus près, en gardant cependant à l'esprit qu'il ne s'agit pas ici tant d'illustrer la position des auteurs, que, surtout, de tenter d'extraire l'élément prégnant de chaque type de communauté afin alors de se sortir des données traditionnelles et de proposer une vision alternative du concept de communauté. On verra plus tard avec quelles résultats.

La communauté « classique » décrite par Tönnies (1887) est une forme idéaltypique d'association entre individus, elle est une forme de « société » au sein de laquelle prévalent l'harmonie, la coopération, la solidarité, les sentiments, ainsi qu'une façon commune de ressentir: la conscience collective (Durkheim, 1893) prévaut sur la personnalité individuelle. La distinction entre communauté et société peut s'opérer sur la base des caractères que l'on consent à attribuer à une société afin de la considérer en communauté: une société, par exemple, est une communauté « locale » en tant que territoire limité investi par les individus. Si l'existence de relations solidaires semble être un élément permanent des nombreuses qualifications qu'avec le temps les sociologues ont fournies à la société pour en parler en termes de communauté, un des traits qui au contraire semblent distinguer la communauté « classique » est l'« ascriptivité » ainsi que la faible inclusivité de l'appartenance. Toutefois, pour entendre d'autant mieux la communauté comme une société assortie de caractéristiques déterminées, et si l'on suit les études de Victor Turner (1969), é on peut parvenir à penser la communauté comme une façon d'être des rapports sociaux. Déjà Weber (1922) au fond avait affirmé qu'une relation sociale doit être définie comme « communauté » si, et dans la mesure où, la disposition de l'agir social des individus en relation s'appuie sur des caractéristiques déterminées (pour le sociologue allemand il s'agissait de la sensation subjective, affectivement ou traditionnellement fondée, de posséder une appartenance commune). À la différence de Tönnies, qui tend à opposer l'ère de la communauté à celle de la société (même si

Table 1 «communauté et dimensions interprétatives»

1) Les nuances les plus claires indiquent les formes de communauté les plus ouvertes tandis que les foncées désignent les plus fermées (i.e. les moins inclusives), selon une gradation progressive.
 2) Les nuances les plus claires indiquent les types de communauté dans lesquels l'on choisit majoritairement d'être ensemble.
 3) Les nuances les plus claires indiquent les types de communauté les moins territorialement localisés.

—————→

Il semble possible de distinguer au maximum 5 nuances/états significatifs: A, B, C, D, E.

1) Degré d'ouverture de la communauté vers l'extérieur	A	B	C	D	D	D	E
2) Degré d'ascriptivité (communauté fondée sur des éléments plus ou moins choisis)	A	B	C	D	D	D	E
3) Degré de localisation territoriale	B	A	C	D	E	E	E
- Types de communauté: - Dimensions x états: - Auteurs: - Dominantes:	Communauté Classique 1A – 2A – 3B Tönnies (A)	Communauté Locale 1B – 2B – 3A Park (B)	Communauté Néocommunitariste 1C – 2C – 3C Etzioni (C)	Communauté du risque 1D – 2D – 3D Beck (D)	Communauté Communicative 1D – 2D – 3E Habermas (DE)	Communauté Esthétique 1D – 2D – 3E Maffesoli (ED)	Communauté du don 1E – 2E – 3E Godbout (E)
TYPES DE COMMUNAUTÉ							
Sensation de possession d'éléments « accommunians »	famille (B) comm. ethnique (C) (A) comm. nationale (DE)					(ED) (D) amis (E)	Manque, ouverture, besoin de l'autre donneur de sens

en réalité, au fil de *Gemeinschaft und Gesellschaft*, il précise que la dimension communautaire, bien qu'atténuée, peut se maintenir dans la société), Turner retient le fait que la communauté soit une dimension de toutes les sociétés, passées et présentes. Les expériences de *communitas* vécues par les membres d'une société, en des phases « antistructurelles » déterminées et temporaires de l'existence de cette dernière, sont également non structurées, solidaires, simples, sans égoïsmes, sans distinctions.

Une idée plus réduite de communauté est celle exprimée par la communauté « locale », qui la limite à la dimension territoriale et géographique du voisinage, du quartier, de la ville (Park, 1936). Parsons (1951) parle de la *community* comme communauté « locale », au sens de collectivité dont les membres partagent une aire territoriale comme base d'opérations pour les activités journalières; il y a une localisation territoriale de la communauté, des personnes et de leurs activités dans le système écologique. La tradition des *community studies* sur les petites communautés urbaines passe par les recherches des époux Lynd et de l'École de Chicago pour arriver à notre époque, aux deux courants de la sociologie urbaine (pour laquelle les développements les plus récents se trouvent illustrés par Magnier–Russo, 2003) et de la sociologie économique (pour les développements voir Vitale, 2002). Cette dernière discipline, par exemple, s'est consacrée à la reconstruction des racines sociales et culturelles des économies locales, en analysant les caractéristiques territoriales d'aires comme celles des « districts industriels » et des systèmes à économie diffuse (Trigilia, 1995). Le territoire est considéré alors comme un remarquable lieu d'interaction et de congruence entre phénomènes économiques et socio-politiques (Trigilia, 1986), entre facteurs institutionnels et subcultures politiques, entre traditions et capital social, réseaux de confiance et coopération (Putnam, 1993; Bagnasco *et al.*, 2001).

Pizzorno (1960) décrivait la communauté comme une unité circonscrite dans laquelle est à l'œuvre un système de rapports sociaux directs fondé sur la proximité territoriale, avec des sentiments d'appartenance partiellement plus forts que ceux produits dans la société élargie, avec des formes de socialisations communes et spécifiques, relations sociales potentiellement globales entre les résidents de cette aire. Diversemment, Bagnasco (1999, p. 37) a récemment affirmé que:

aujourd'hui chaque communauté locale—même la plus petite—doit être toujours considérée comme une société locale, à l'intérieur de laquelle l'on peut également observer des rapports de type 'communautaire', sans s'encombrer du concept de communauté. Il ne faut pas tomber dans le piège qui consisterait à prétendre trouver nécessairement des relations de type communautaire [il faudrait ajouter: local-traditionnel] dans les communautés locales, même petites. Bien entendu, l'on trouve souvent des relations affectives, durables, diffuses, empreintes de confiance dans les petites communautés, mais sans que cela soit nécessaire et sans négliger les relations de type sociétal que l'on y trouve aussi.

Le progrès de la technologie et le processus de globalisation ont complexifié l'articulation entre communauté locale et territoire. Au même temps l'on assiste à l'affirmation d'appartenances plurielles, libres d'être modifiées et redéfinies à travers

la construction de communautés de significations spécifiques, typiques de la modernité, de même qu'à la permanence de communautés dans lesquelles le rapport entre sol et population est intense, par exemple parmi les pauvres des grandes villes, dans les ghettos des métropoles.

Jusqu'ici l'on a vu comment soit la communauté classique soit la communauté locale ne rentrent pas précisément dans les images qu'on peut donner d'elles en utilisant les trois dimensions cités dans la Table 1: (1) ouverture vers l'extérieur, (2) degré d'« ascriptivité », (3) degré de localisation territoriale. Le concept de communauté, d'autant plus aujourd'hui, semble être contenu en des espaces étroits, trop limités, s'il se réfère à des groupes sociaux fermés, « ascriptifs », et distribués en des espaces restreints. Un élément de la communauté classique et de la communauté locale continue, cependant, de nous être utile à décrire la communauté: il y a communauté à partir du moment où les liens sociaux reposent sur la solidarité et la coopération.

Considérons à présent ce que l'on peut nommer « communauté du risque ». Le processus de globalisation¹ comporte un phénomène de déterritorialisation du social;² la création de communauté n'est pas liée à un lieu précis, à la proximité géographique: des communautés peuvent se former sur Internet, des mouvements écologistes et *new global* tentent de se structurer en *networks* globaux, des communautés transnationales fondées sur le partage des risques commencent à se développer. Le risque écologique et technologique, celui occupationnel, la perte de la légitimité de l'État, l'effondrement des marchés financiers mondiaux ne sont que quelques uns des exemples des secteurs où pourrait être actualisé un « partage des risques » sans frontières. Les communautés post-nationales pourraient être construites sous forme de « communauté du risque »: des communautés politiques potentielles susceptibles de donner une définition commune des niveaux de risque appropriés. Les traités écologiques régionaux, les organisations non gouvernementales et les mouvements globalistes comme les réseaux féministes sont d'autres exemples de communauté de partage avec des valeurs et des objectifs cosmopolitiques, à l'intérieur d'une réalité qui est devenue cosmopolitique, sans frontières et impliquant l'humanité entière (l'on peut prendre l'exemple récent du danger terroriste ou rappeler les réactions opposées à la guerre en Irak).

De l'utopie de la communauté planétaire—« la Terre-Patrie » qui cherche dans les courants écologiste, pacifiste, qualitative, anti-utilitariste et anti-consumériste le moyen d'affirmer la communauté de destin de l'humanité—l'on passe à l'ambivalence moderne des phénomènes de « désagrégation » et de « réagrégation » des rapports sociaux, qui rendent le cadre local et le cadre global irrémédiablement entrelacés.³ La construction de communautés de lutte contre le « risque construit »—communautés ouvertes, dans lesquelles l'on peut choisir d'entrer et dont la localisation s'étend aux amples espaces couverts par le risque (par exemple nucléaire, bactériologique, risque environnemental etc.)—va de pair avec la construction de communautés à fonction défensive, causée par la diffusion de l'incertitude et de l'insécurité perçues (Bauman, 1999, 2000, 2001). Il s'agit de communautés

ethniques, traditionalistes, régionalistes, autonomistes mais aussi de communautés « portemanteaux », permettant de rassembler les peurs vécues à l'échelle du privé en une lutte commune contre l'insécurité d'un monde de libéralisation, flexibilité (cf. Sennet, 1998) et compétitivité, et contre des problèmes qui souvent cachent des mal êtres existentiels plus profonds. La préoccupation quant à la mortalité ne trouve plus un baume dans la religion traditionnelle, dans l'identité nationale, dans la famille, dans la classe sociale, dans les idéologies; la crise et la transformation de nombreux référents identitaires à travers lesquels (et pour lesquels on lutte) l'on pouvait se faire des illusions sur le fait que quelque chose de soi pouvait perdurer aussi après sa propre disparition ont engendré un besoin de communauté, une recherche d'appartenance, une construction de formes nouvelles plus ou moins rassurantes d'identification, désormais indépendamment du lien spatio-temporel et avec des marges de choix plus larges.

Conscient que le processus de globalisation entraîne la nécessité de s'ouvrir à la pluralité des diversités culturelles, à travers un universalisme sensible aux différences, à l'intérieur d'une constellation postnationale dans laquelle seraient générées de nouvelles formes d'autogouvernement démocratique de la société au moyen d'entités politiques plus amples et stratifiées par rapport aux États-Nations, même Habermas (1998) rappelle la tendance de l'homme à trouver sécurité et identité au sein de la communauté. Mais ce que la modernité entraîne est aussi un excès de liberté de choix entre les possibles liens que les individus peuvent instaurer dans l'espace, c'est-à-dire une liberté comportant le poids de la responsabilité. La proposition habermasienne d'une « communauté communicative » porte donc la communauté à un niveau symbolique, la relation communautaire devient un donné communicatif et dialogique, détaché des références culturelles, territoriales et morales liés au contexte. La conception d'une démocratie discursive fondée sur un agir de type communicatif (Habermas 1981) propose l'appartenance à la Constitution comme élément de partage communautaire. D'un point de vue normatif la sphère publique est pensée comme un contexte social où les personnes, communiquant publiquement, peuvent se convaincre les unes les autres, ou porter ensemble à maturation de nouvelles opinions à travers une entente intersubjective, rationnelle, critique et intégrative donnant lieu à une communauté « communicative » à l'amplitude potentiellement illimitée, qui se déploie autant que se déploie l'entente née de la communication et du dialogue. Dans la Table 1, en fait, l'état sur la dimension/propriété 3), c'est-à-dire le degré de localisation territoriale, est indiqué par la nuance « E », qui est potentiellement la plus ample (la moins territorialement localisée).

Pour Habermas (1992, 1996), face au pluralisme des formes de vie, le droit garantit reconnaissance réciproque et « inclusion de l'autre »; à travers le droit l'on peut généraliser abstraitement même pour les sociétés complexes ces rapports de reconnaissance réciproque que l'agir communicatif produit dans les formes de vie concrètes; le potentiel intégrateur du droit moderne requiert une culture politique fondée sur l'éthicité démocratique des citoyens ainsi qu'une sphère publique ancrée

dans la société civile. Le nous que l'on parvient à partager, suivant la thèse du patriotisme constitutionnel, est le fruit d'une solidarité qui se développe communicativement dans les réseaux de la sphère publique et qui se fonde sur des règles et des principes universellement partagés. La tentative de fonder la solidarité sur l'adhésion et l'attachement à des normes abstraites finit cependant par négliger l'expérience concrète des individus. Le philosophe allemand en revanche retient qu'une communauté idéale de communication trouve dans l'éthique du discours une procédure pratique pour rendre possible la solidarité par-delà les distinctions. La communauté communicative est ouverte au dialogue.

D'un type différent est l'ouverture de la « communauté esthétique » décrite par Maffesoli (1988). Selon le sociologue français, pour comprendre notre époque, il faut se tourner vers le plaisir de l'horizontalité et de la fraternité. La vie en société est désormais avant tout question de fusion émotionnelle et communautaire en groupes/tribus, c'est-à-dire en communautés ouvertes, instables et à terme, même virtuelles (tribalisme communicatif), symboliques, caractérisées par le croisement de codes esthétiques, de flux d'images, de par le rôle de la mode et des styles de vie comme producteurs de sens partagé. Il s'agit de tribus d'individus vivant surtout des émotions, des sensations et même des éléments culturels communs; il s'agit d'agrégations empathiques, spontanées, non projectuelles, et dont le but ne réside que dans le fait d'être ensemble, dans le fait de partager une expérience dans le présent sans faire référence, à cause de ça, à des valeurs ou objectifs communs, si ce n'est à des codes esthétiques évalués positivement pour une période spécifique. N'importe qui peut choisir de se laisser gagner par cette sensation de fraternité sans engagement que le flux indéterminé des symboles d'appartenance temporaire porte avec soi.

Même Bauman (2001) a focalisé son attention sur les communautés esthétiques virtuelles du spectacle, ouvertes à l'entrée comme à la sortie, interchangeables, chacune avec ses propres langages, susceptibles de polariser l'attention de spectateurs—physiquement disséminés—à travers la séduction des « personnages publics ». Les spectateurs, à la recherche de sens d'appartenance, se voient plutôt fournir une communauté-agrégation d'âmes solitaires: à l'écoute des histoires d'enfance malheureuse, des crises dépressives et des mariages ratés des personnages publics, les voilà rassurés sur le fait que la solitude, la précarité et l'instabilité sont une condition partagée par les célébrités. Une expérience de partage communautaire est évoqué sans que n'existe quelque communauté réelle. Il s'agit de communautés préfabriquées, utilisées pour être ensuite jetées, fondées sur les idoles, qui ont pour effet d'empêcher les communautés réelles et durables de se former. Ces dernières sont seulement mimées de sorte que les pulsions socialisantes se voient dispersées; or, le résultat en est, pour qui peut-être cherchait une véritable action collective, la perpétuation même de sa solitude. Le rôle du personnage célèbre peut même être assumé par des menaces terrorisantes réelles ou imaginaires, la construction d'ennemis publics, événements mondains, problèmes quotidiens et ainsi de suite. L'on ajoute que la flexibilité de l'économie contemporaine met en crise jusqu'à la

possibilité de construire des liens sociaux durables (Sennett, 1998): la confiance, la loyauté et le dévouement réciproque sont érodés par le cadre temporel restreint dans lequel agissent les organisations modernes.

Les trois derniers types de communauté considérés semblent proposer à notre attention un aspect qui caractérise nombre de conceptions de communauté: le fait de croire que l'on partage avec d'autres un ou plusieurs éléments «*accommuniants*», éléments significatifs pour ceux qui se sentent unis⁴ par un tel partage (d'une lutte contre un risque, d'une forme de défense contre l'incertitude, d'une Constitution, d'un discours, d'un code esthétique). En même temps, cependant, la même insécurité en tant qu'élément «*accommuniants*» paraît peu unifiant; le partage du risque et le rapport commun à des événements qui outrepassent les frontières nationales peuvent être pensés comme plus tangibles; chacun d'eux, toutefois, permet d'imaginer la communauté plus aisément comme «*manque*», comme union dans l'absence, plutôt que dans la possession. En fait, ce qui peut idéalement unir des individus toujours plus méfiants les uns envers les autres réside dans la perception commune de l'érosion de l'intégrité du Je, de l'absence de contrôle sur sa propre vie, sur le propre futur individuel et collectif ainsi que sur la pluralité d'influences qui contribuent à l'orienter. Pour comprendre cette dernière considération, l'on peut se référer à la partie inférieure de la Table 1. Une table qui n'a d'autre fonction que de fournir une image synthétique du discours mené en ces pages, mais qui pourrait être discutée dans chacune de ses parties et critiquée, par exemple, pour déplacer la collocation des types de communauté sur «*l'axe possession/manque-ouverture*».

Un tel axe se réfère à une importante distinction conceptuelle opérée par Roberto Esposito (1998). D'un côté il y a ceux qui⁵ considèrent la communauté comme un attribut des sujets unis par elle. Elle est alors une valeur dont que l'on peut s'approprier, un quelque chose qui unit en une seule identité (ethnique, territoriale, spirituelle) ses possesseurs partageant ainsi la même appartenance, une petite patrie à défendre et à séparer de ce qui ne relève pas d'elle. De l'autre côté il y a ceux—et Esposito en fait partie—qui voient la communauté en tant que ce qui n'est pas privé mais public, à savoir quelque chose que l'on ne peut pas posséder mais qui au contraire renvoie à l'idée de devoir, de don et d'obligation de réciprocité: la *communitas* est l'ensemble des personnes unies non par quelque chose de positif, non par une propriété, mais par une dette, «*par un manque*» qui doit être réciproquement compensé. En ce second sens l'on ne partage pas une propriété ou une appartenance, mais un don que nous nous devons mutuellement et qui de ce fait nous ne rend pas entièrement patrons de nous-mêmes. Dans la communauté les sujets ne trouveraient donc pas un principe d'identification mais plutôt l'encouragement à sortir d'eux-mêmes en tant que «*donnants*» à l'autre. Selon Esposito la communauté n'est pas la fusion d'un certain nombre d'individualité en une supérieure, ni un lien collectif, ni une façon d'être ou d'agir, mais le renversement difficile du sujet au-delà de ses propres limites, exposé au contact avec l'altérité, avec le risque potentiel de perdre sa propre subjectivité; pour cela les communautarismes, les patriotismes et les particularismes lui apparaissent comme autant de négations de

la communauté: « une fois identifiée—à un peuple, une terre, une essence—la communauté est emmurée à l'intérieur d'elle-même et désolidarisée de son environnement » (1998, p. xxviii).

La distinction ainsi opérée devient, elle aussi, utile pour tenter de classer les formes de communauté que l'on rencontre dans le langage sociologique de même que dans le langage quotidien. Toutefois, le partage d'une même appartenance et le don de nous-mêmes à l'autre sont deux aspects qui ne semblent pas distants au point que l'on doive renoncer à penser la communauté comme un quelque chose qui puisse être positionné le long d'un *continuum* entre ces deux pôles supposés et qui contienne avec des gradations différentes un peu de chaque: d'une part, le partage et la possession d'éléments qui nous rendent semblables à certains mais pas aux autres, d'autre part, l'attention portée à l'altérité en direction d'une possible communion de tous les êtres vivants. Même si pour beaucoup l'idée de communauté semble dans les faits se rattacher mieux au premier pôle, soulignons quand même un aspect du second, celui du « manque »: notre manque originel, notre finitude mortelle, qui nous rapproche en nous renvoyant à une communauté de destin et qui nous pousse à sortir de nous-mêmes en tant qu'individus en demande de communauté, pour autant que nous reconnaissons dans l'autre le donneur de sens de notre existence (cf. Pulcini, 2001).

En reprenant soit l'exigence de construire des liens sociaux durables, rappelée à propos de la communauté esthétique, soit l'effort pour une ouverture « anti-individualistico-égoïste » de je à l'autre, mentionné *supra*, il est maintenant possible de parler de la « communauté du don » promue par ce groupe hétérogène d'auteurs se référant au Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales (MAUSS). La communauté se pose alors comme désir anti-narcissique d'établir des relations sociales, de voir le prochain comme un but ainsi que le lien social comme fin en soi et non pas comme moyen utile. La communauté, en somme, pourra être pensée comme constituée par un ensemble d'individus liés par une relation anti-utilitariste de sociabilité et de don réciproque. La sémantique de la communauté, en fait, trouve dans le lien social un de ses sujets favoris, mais il ne s'agit pas d'un lien social quelconque, en réalité les aspects de la solidarité et de l'altruisme tendent idéalement à prévaloir sur les autres—bien que Caillé (1996) décrive le don comme composé à la fois de spontanéité et d'obligation, de plaisir et d'intérêt.

Le MAUSS (justement avec Caillé, 1989, 1994, 1996, 1998 et Godbout, 1992, 1996, 2000—pour ne citer que deux de ses figures les plus significatives) a cherché à développer l'intuition de Marcel Mauss (1923–1924) pour lequel dans les sociétés archaïques, jusqu'à un certain point, il y a une universalité de la triple obligation pour les hommes de donner, recevoir et donner en retour. Pour les critiques de la raison utilitariste, dans l'action sociale, comme on l'a montré, il y a sans doute du calcul et de l'intérêt, mais aussi obligation, spontanéité, amitié et solidarité. L'universalité du don est propre aussi à la société contemporaine: au-delà du marché (fonctionnant sur la base du contrat) et de l'économie publique (fonctionnant sur la base de la redistribution) il existe un troisième réseau, non résiduel, de circulation des biens et

des services, à savoir la sociabilité au cœur de laquelle réside le don. Dans le réseau de la sociabilité, les biens sont mis au service de la création et de la consolidation du lien social: le fait de donner nous déclare prêts à la relation et en même temps sollicite la participation des autres à la même activité. Dans le don cohabitent les éléments de la liberté et de la contrainte; lorsque nous recevons un don souvent nous sommes portés à le rendre pour ne pas nous montrer indifférents à la signification d'« ouverture »—symbolisé par le don—du donateur à notre égard: une ouverture au rapport, à la possibilité de la construction ou du maintien d'une relation sociale, utile et désintéressée. Dans une situation d'incertitude l'unique façon de créer de la confiance et du lien social, avant tout avec des étrangers, est de tenter le « pari du don », c'est-à-dire de choisir de risquer en offrant la confiance totale. Dans la perspective théorique du don l'on commence par tout donner, mais pas de manière inconditionnelle et sans engager forcément l'éternité: l'on recherche le lien à travers le don mais tout en étant prêt à s'en retourner sur ses pas.

Au contraire de l'idée qui veut que l'individualisme moderne libère l'individu de la communauté, de la famille, de tous ces liens qui nous limitent et qui nous empêchent de devenir un « véritable » individu sans nulle autre obligation que celle que l'on se donne soi-même, pour le système du don plus une personne a des liens plus elle accroît son individualité (cf. aussi Barcellona, 1996, p. 61). La « communauté du don » s'ouvre à tous les sujets, dont chacun a en soi la capacité de faire partie d'un réseau potentiellement illimité, tourné vers l'autre dans le temps et dans l'espace (cf. Table 1). Il s'agit d'une communauté de rapports de dette volontaire, au sein de laquelle la vertu intégratrice du don permet en principe de résister à l'hypertrophie de l'ordre économique mercantilisé des nos sociétés en renforçant les éléments de communauté à l'intérieur d'elles. (cf. Berthoud, 1991). Un tel type de communauté cherche à faire voir à l'homme la possibilité de ne pas se laisser aller à la tendance qui veut que l'on se libère de toute obligation envers les personnes et les groupes particuliers, à part ceux dérivant d'un rapport contractuel, mais propose plutôt de se lancer à la recherche de liens personnalisés. De par le don les partenaires échangent leurs manques respectifs (cf. Nicolas, 1991), trouvent dans l'autre le moyen de remplir le vide de sens qu'ils portent en eux.

Avant d'examiner le septième et dernier type de communauté inséré dans la Table 1, il semble à présent nécessaire d'ouvrir une brève parenthèse afin d'approfondir quelques aspects laissés en suspens par le discours sur la « communauté du don » et qui résultent en un certain sens, justement, comme préparatoires à une description à venir de la « communauté néo-communautariste ».

La communauté résulte du partage d'un manque de la part d'êtres inscrits dans la finitude qui dépendent les uns des autres, qui rompent ainsi ce qu'Esposito appelle le « projet immunitaire » de l'individu moderne. En s'ouvrant à la relation avec l'étranger, l'on peut sortir des limites de son propre je et l'on renonce à sa propre illusion autarcique—Pulcini (2001, p. 213) parle d'une subjectivité accueillante et traversée par l'altérité. La communauté, ainsi que nous la révèle la tension solidaire de la réalité du don, est une dimension interne et constitutive de l'individu (cf. *ivi*, 226)

ainsi que de sa structure émotive, dans laquelle cohabitent poursuite de l'intérêt individuel et recherche du lien collectif. Ce qui ouvre la voie au don est le désir de créer des liens sociaux produits par le fait que « les hommes ne se contentent pas de vivre en société et de la reproduire comme les autres animaux sociaux, mais doivent produire de la société pour vivre » (Godelier, 1996, p. 141).

Dans les sociétés occidentales d'aujourd'hui—sociétés qui d'une part libèrent, de façon inédite, toutes les forces et les potentialités qui sommeillent dans l'individu, mais qui, d'autre part, poussent aussi chaque individu à se désolidariser des autres; sociétés, donc, qui vivent et prospèrent au prix d'un déficit permanent de solidarité (ivi, 294)—le don apparaît exactement comme l'ultime refuge de la solidarité. Tisser des liens, s'associer, veut dire avant tout faire don de son propre temps et de sa propre personne, et même si toutes les associations n'ont pas une qualité communautaire (Weber a en effet opéré la distinction entre communauté et association) il y en a certaines qui semblent conjuguer lien social et solidarité: nous pensons là aux associations relationnelles du « privé social » qui poursuivent un bien commun altruiste ou pro-social productible et dont on peut jouir seulement ensemble (cf. Donati, 1991–1998). Un bien commun réalisable dans le cadre du « troisième secteur » est en mesure d'activer les motivations altruistes d'une société et dépend des relations réciproques mises en acte à partir de tous ceux qui entendent le produire. L'on ne saurait dissocier le bien poursuivi des relations sociales des sujets intéressés et impliqués. La conception de la solidarité (associative) ci considérée semble avoir un projet communautaire de cohésion, lequel part de la relation pour la maintenir et la renforcer, ainsi que pour améliorer les conditions des sujets qui la constituent.

La « citoyenneté sociétaire », en outre, « met l'accent sur la nécessité de construire les droits du citoyen à partir de l'autonomie des formations sociales dans lesquelles ce dernier exerce avant tout sa citoyenneté en tant que personne humaine » (Donati, 1993–2000, p. 299); être des citoyens aujourd'hui signifie être capables de gérer les relations entre des solidarités plus étendues et plus limitées à l'intérieur d'une trame État—marché—famille—réseaux informels—privé social. Dans ce système, le volontariat, la coopération sociale, l'associationnisme, les fondations *non-profit*, l'économie sociale semblent en mesure de produire de la communauté au sens où ils valorisent le lien social et en exaltent les qualités solidaires.

La communauté peut à nouveau ici être pensée comme une société fondée sur la solidarité, c'est-à-dire sur une autre façon de décliner l'importance des valeurs lien social, cohésion, confiance, responsabilité, reconnaissance. En fait, dans les sociétés d'aujourd'hui, pluralistes et complexes, la solidarité ne trouve plus un fondement transcendant et ne peut plus se référer à des valeurs communes fortes, partagées et unifiantes. Il faut penser la solidarité en absence de pleine intégration et en tant que solidarité entre étrangers: une solidarité au-delà des confins de la communauté (Zoll, 2000).

En se servant de la stimulante réflexion de la philosophie sociale—par exemple celle de Honneth (1991) et Margalit (1996)—Massimo Rosati (2001, 2002) arrive à la conclusion qu'aujourd'hui la solidarité doit être repensée comme respect et soin

collectif des processus de reconnaissance. Les conflits pour la reconnaissance sont au centre de la constitution de l'identité moderne;

le 'nous' défini par la modernité est un 'nous' qui s'est formé de par la lutte au nom de l'autoaffirmation d'identités particulières et un 'nous' qui confère à ces luttes un caractère moral et universaliste. Ce qui signifie que l'identité moderne attribue un certain caractère sacré au principe de l'égal respect ainsi qu'aux conflits pour la reconnaissance à travers lesquels l'égal respect des formes de vie se laisse conquérir et défendre. Si l'idée de solidarité, dans les sociétés modernes, [...] a à avoir avec le soin des processus formels de reconnaissance intersubjective et institutionnelle,⁶ cela dépend du fait que la modernité ne peut pas être en paix avec soi-même si elle néglige entièrement de garantir ces conditions d'émancipation individuelle et collective, dont la violation systématique ou le désaveu impliqueraient, de la part de la modernité, une trahison de l'image idéalisée qu'elle a d'elle-même, c'est-à-dire une profanation de son noyau moral sacré. (Rosati, 2002, p. 131)

Les sociétés contemporaines sont traversées par les exigences et les demandes de reconnaissance individuelle et collective. A cela s'ajoute le fait que si l'on retient la reconnaissance de sa propre spécificité culturelle—laquelle se manifeste à l'échelle individuelle et/ou collective—comme un élément important de sa propre identité, du respect de soi-même et de sa propre authenticité (Taylor, 1991), alors la solidarité peut même être déclinée comme respect réciproque pour la différence et reconnaissance de celle-ci, que ce soit au niveau individuel ou de la part des institutions d'une société.

A ce point l'on peut décrire la communauté comme une société dans laquelle sont idéalement garantis—selon les caractérisations de la solidarité que l'on retient comme les plus importantes au vu des spécificités de notre société ou comme les plus authentiques au regard des qualités attribuées à la modernité, ou au moins à notre époque—la dignité humaine des individus qui la constituent, la non humiliation dans leurs relations réciproques, le respect des différentes formes de vie, le respect collectif et l'intégrité des processus de reconnaissance, la reconnaissance des différences des individus et des groupes dont ils croient faire partie, le lien entre et avec les individus différents ou, plus encore, les étrangers. Une communauté solidaire est une société capable d'accueillir soit les défis de l'inégalité sociale—lesquels impliquent l'assistance sanitaire, l'instruction de base, le soutien à la pauvreté, la sécurité sociale, mais aussi les libertés élémentaires et les droits civils et politiques, y compris le droit de participer aux décisions publiques influençant la vie des personnes (Sen, 1990–1996)—soit les défis posés par la différence. Certains pourraient vouloir jouir des mêmes droits civiques, politiques et sociaux que tous les autres tout en continuant d'être reconnus dans leur diversité culturelle, individuelle et/ou collective, à divers niveaux—bien que la différence ne doive en aucun cas être essentialisée ni réduite à un seul trait (cf. Crespi, 2004). La solidarité se voit donc obligée d'articuler égalité et différence; elle doit aussi penser la façon de les combiner face aux défis mondiaux comme par exemple la toujours plus inégale

répartition des richesses (Gallino, 2000) et la cohabitation des cultures. Autant de défis qui renvoient nos sociétés contemporaines (aussi) au besoin de communauté.

L'importance de la conscience de sa propre identité, de la reconnaissance et du respect réciproque, de l'amour propre et du respect de soi comme base de la solidarité (Turnaturi, 2001), nous invite à remarquer que l'affirmation d'une identité signifie l'affirmation d'une différence, mais ce dans ses aspects composites, changeants et pluriels. Les appartenances et l'identité sont le résultat d'actions intersubjectives basées sur l'expérience quotidienne; elles sont socialement et historiquement construites, que ce soit au niveau individuel ou au niveau collectif.⁷ De plus, la hiérarchie des Sois propres évolue selon le contexte; pour cela, dans un milieu où nous sommes portés à adopter une certaine configuration et hiérarchisation des référents identitaires, la solidarité se révélera possible avec certains et moins avec d'autres; la situation et les conflits qui dominent en elle influencent les appartenances que nous ressentons le plus en ce contexte et par là les actes solidaires que nous sommes poussés ou disposés à accomplir. Un milieu qui porte les individus à se fermer dans une seule de leurs appartenances communautaires peut représenter un obstacle à la solidarité entre communautés différentes. Cette considération, bien que justifiée, ne doit pas faire craindre pour autant la formation de communautés; il ne s'agit pas non plus de négliger leur important potentiel intégrateur et formateur d'identité (cf. Spreafico, 2003). Pour Santambrogio (2002) dans une société différenciée les conflits sont nombreux mais moins radicaux, puisque le pluralisme des références impose une éthique fragmentée et composite dont aucun composant ne peut prévaloir sur les autres. Pour cela la solidarité sociale trouve une ressource en l'individu, dans son autonome capacité à gérer, articuler et rendre cohérents de façon flexible les contrastantes et différentes dimensions normatives qui aboutissent aux diverses appartenances qui sont les siennes, et qu'il sélectionne toujours plus. En même temps l'on ne peut exclure la nécessité de faire référence à des valeurs communes, grâce auxquelles une communauté réflexive pourra contenir en elle plus d'appartenances, en garantissant la plus grande quantité possible d'une différenciation interne qui soit toujours en évolution. Il est nécessaire que les communautés internes à la communauté plus ample rendent compatibles leurs propres valeurs de référence avec celles générales (qui pourront être, par exemple, celles de la tutelle du respect et de la reconnaissance dans le sens qu'on a précédemment indiqué).

De cette façon nous en arrivons au type de la « communauté néo-communautariste »; une forme de communauté qui, outre le fait qu'elle nous permette de reprendre le thème de la reconnaissance, se réunit précisément autour de valeurs communes. Les conceptions communautaristes—en partie sous-jacentes au débat multiculturaliste—se rattachent à l'ample débat qui s'est développé au sein de la théorie sociale, politique et morale nord-américaine des trente dernières années⁸ et sont ancrées dans un mouvement intellectuel non unitaire et extrêmement varié, qui s'est construit en réaction à certains aspects du paradigme néo-contractualiste de Rawls (1971) et à la décontextualisation du Je qu'il suppose. Ne renonçant pas néanmoins à toute instance communautariste, même Rawls (1993) a par la suite entamé une

révision du libéralisme qui a rendu l'idée de rationalité plus sensible au contexte historique et culturel et orientée vers un « consensus d'intersection » sur quelques valeurs d'équitable coopération sociale et de tolérance réciproque entre différentes—mais raisonnables et non fondamentalistes—conceptions globales du monde; cela en vue d'une sauvegarde du fait du pluralisme raisonnable.

Il n'est pas possible ici de rendre compte d'un tel débat, ni des nombreuses nuances que la communauté recouvre dans les travaux des auteurs de référence: par exemple Etzioni (1993), Fowler (1995), MacIntyre (1981), Sandel (1982), Taylor (1992), Walzer (1983, 1999), Bellah (1985). Comme il a été fait pour les autres types reportés dans la Table 1, l'on se limitera à considérer quelques aspects parmi les plus marquants de la conception de communauté ici considérée, pour ensuite les reprendre dans la tentative déjà esquissée d'aller plus loin et de proposer une idée de communauté capable de répondre aux défis majeurs auxquels sont confrontées les sociétés occidentales actuelles.

Le communautarisme—dont on peut déjà retrouver quelques considérations à la fin du dix-huitième siècle dans les réflexions d'Edmund Burke sur la Révolution Française—aspire à la poursuite active et participative d'un bien commun, se réclamant ainsi de la version la plus aristotélicienne du néo-républicanisme, celle qui passe par des auteurs comme Arendt (1958) et Pocock (1975). La communauté se réunit autour de l'intérêt pour le bien commun et procède du renforcement de la fonction de médiation entre les individus et l'État, médiation qui s'exerce au travers des associations (choisies et non choisies en divers niveaux) à l'intérieur desquelles les individus apprennent à poursuivre des biens qui ne coïncident pas forcément avec leurs propres intérêts ou ni avec leur propre autoréalisation (cf. Ferrara, 1996). La communauté est un réseau de rapports sociaux comprenant aspirations et surtout valeurs partagées (Etzioni, 1995) de la part de ceux qui partagent une histoire, une identité, une culture (Etzioni, 2000), sans pour autant être nécessairement géographiquement localisables en un même territoire.

L'évaluation positive du lien social comme bon en soi, d'un lien réciproque connoté affectivement et non instrumentalement, d'un lien qui répond à une idée de l'individu comme créature sociale en demande de relations (sans pour autant menacer son autonomie individuelle) pour son propre bien être, semble rapprocher, dans le sens que l'on dira plus tard, la perspective communautariste de la théorie du don. Mais il y a, par rapport à cette dernière théorie, une moindre ouverture potentielle de la communauté vers l'extérieur. Cela, parce que le lien entre les personnes est généralement et plus aisément pensé entre individus percevant une similitude entre eux, croyant posséder des éléments « accommuniants » (cf. Table 1).

Le niveau de communautarisation d'une société est variable et il est lié à l'engagement pour les liens et les valeurs autour desquelles elle s'est formée, à travers un équilibre entre conflit et consensus, modéré par une culture partagée jamais immobile dans le temps, mais au contraire continuellement soumise par les membres à des « mégalogues », c'est-à-dire à des discussions étendues à la société entière et qui rejoignent celles effectuées à l'intérieur des différentes communautés

qui la composent. Il s'agit de débats sur les valeurs fondatrices, qui peuvent donc changer et donner lieu à un changement social effectif dans la « communauté de communauté ». En fait, une double conception de la communauté y est à l'œuvre; une, plus ample, au sein de laquelle se partagent valeurs communes, et à l'intérieur une multiplicité de communautés intermédiaires qui peuvent faire référence à différents éléments « accommuniants »: sub-communautés ethniques, religieuses, professionnelles, de quartier etc. La communauté, aux deux niveaux, aspire à être le contexte naturel d'une démocratie de proximité et de subsidiarité fondée sur la construction de sphères publiques. Taylor (1995), par exemple, souhaite la décentralisation du pouvoir et des sphères publiques, de sorte que ce qu'il arrive dans les sphères les plus petites rentre et se répercute dans la sphère nationale. Il s'agit d'une double décentralisation, vers sociétés régionales et vers sphères publiques intercommunicantes. Pour les communautaristes même les politiques de solidarité et de sûreté sociale ne doivent pas être centralisées mais confiées aux communautés: seul le réseau de relations dans lequel les individus vivent peut affronter avec succès la lutte contre la pauvreté et les inégalités.

Un problème non négligeable se présente à partir du moment où un groupe ou une communauté culturelle ne sont pas reconnus par une large part de la société et, par conséquence, deviennent moins désireux d'agir sur la base d'une entente commune avec la majorité. La politique démocratique, au contraire, devrait s'orienter vers le respect et la reconnaissance des communautés culturelles—chose non aisée—face aux nombreuses et complexes questions posées par le multiculturalisme. Il est nécessaire en outre d'évaluer si les valeurs de base de chaque groupe culturel sont orientées positivement à l'égard des autres, avec une attitude de reconnaissance réciproque, faute de quoi, au lieu du fédéralisme, l'on tend à suivre l'hypothèse, non souhaitable, de la recherche d'indépendance. Pour les communautaristes ouverts au multiculturalisme, dans la sphère publique étatique l'on peut représenter et laisser dialoguer entre elles autant de conceptions du bien qu'il existe de cultures cohabitantes problématiquement dans un domaine institutionnel déterminé; mais ces cultures doivent ensuite trouver une recomposition dans le sens d'appartenance commun à la communauté politique plus ample, envers laquelle l'on est responsable.

Dignité, protection sociale, insoumission à la primauté utilitariste, participation, appartenance volontaire, patriotisme, partage, éducation à la vertu, sens civique, primat du bien commun, expérience commune de recherche de ce dernier, reconnaissance et sauvegarde de la différence culturelle, paraissent être les valeurs qui caractérisent la « communauté communautariste ». Le concept de communauté tend ici à se poser comme une aspiration plus que comme une entité distincte de la société. Indépendamment du domaine spatial au sein duquel se prennent les décisions, ce qui compte c'est qu'il y ait un bien commun librement établi autour duquel une majorité d'individus se réunit pour s'engager à le poursuivre ensemble, en communauté, sans jamais oublier de garantir la survie de chaque diversité, construite ou non.

À l'instar de la « communauté du don », le but du communautarisme est de renforcer les liens de solidarité entre les individus, les liens sociaux et l'altruisme dans des sociétés soumises aux fortes poussées désagrégeantes et individualisantes de notre époque, à travers la consolidation, partout où cela se révèle possible, des structures et des moments communautaires. Fistetti (2003, p. 158) remarque que dans la logique délivrée par le MAUSS—celle d'un don non pas désintéressé mais privilégiant les intérêts d'alliance et de solidarité—les liens communautaires d'appartenance, de confiance et de loyauté, soulignés et indiqués par les communautaristes américains comme constitutifs du sujet, finissent par n'être plus que les corollaires d'un paradigme qui, surpassant l'holisme communautariste et l'individualisme libéral, redéveloppe le concept de communauté comme ce qui pousse à se reconnaître en associations afin d'agir ensemble dans la sphère publique. Renforcer la communauté signifie de cette manière renforcer la société civile: Sandel (1996), par exemple, souhaite promouvoir le rôle des associations *non profit* pour l'assainissement des quartiers dégradés, ou celui des associations de consommateurs contre le monopole des grandes chaînes commerciales, bref, le rôle de l'économie solidaire et du « troisième secteur », auquel l'on a déjà fait référence. Ce dernier, justement, est aussi un exemple des superpositions partielles caractérisant les différents types de communauté décrits jusqu'à présent et sur lesquels il faudra revenir bientôt au moment de conclure.

Pour les communautaristes, la capacité de l'individu d'appartenir, de se sentir partie intégrante de quelque chose qui le transcende en allant au-delà de ses intérêts et de soi-même, et qui en même temps contribue à former son Soi, constitue une ressource menacée de disparition par la modernisation et qu'il faut au contraire préserver. Ferrara (1996, pp. 616–617) rappelle comment une telle préoccupation s'oppose à celle qui entend la modernité surtout comme risque pour l'individu de perdre ses propres et autonomes capacités critiques face aux institutions, aux organisations, dans lesquelles il se trouve pris, inséré, écrasé sous le poids de la logique moyens-fins. Le concept de communauté, donc, n'aurait plus à s'opposer à la modernité mais à son interprétation en terme de risque pour les capacités individuelles de distanciation et de réflexion critique. Mais l'on pourrait ajouter que la communauté, à travers le dialogue et l'adaptation constante des valeurs au changement des circonstances (prévus par les « mégalogues »), peut maintenir l'aptitude potentielle à réfléchir consciemment sur la direction et les implications de ses décisions concernant l'avenir, c'est-à-dire qu'elle peut tenter d'être une « communauté réflexive »: une communauté capable d'affronter les nombreuses situations de risque auxquelles nos sociétés actuelles sont confrontées (cf. Beck, 1986). Même là l'on finit par avoir affaire à une superposition partielle, dans ce cas avec la « communauté du risque ».

De diverses manières, la critique de la raison instrumentale provenant de la rationalité communicative de Habermas, les positions communautaristes, le néo-tribalisme de Maffesoli, le rapport incessant aux éléments subpolitiques du risque, la théorie du don sont autant d'exemples témoins du besoin de faire front à la perte de

communauté perçue comme caractérisant les sociétés contemporaines égoïstes, complexes et reliées entre elles. En même temps, les éléments de distinction entre l'un et l'autre des types de communauté reportés dans la Table 1 sont plus nuancés que ce que les dénominations particulières laissent imaginer. Chaque type n'est pas nettement séparable des autres, pour cette raison il semble plus approprié de les penser comme situés le long des *continuum* selon les dimensions admises comme significatives pour leur description et selon l'intensité avec laquelle chacun trouve sa collocation sur ces dimensions. Le terme « communauté » se trouve employé de manière tellement différente suivant les intentions, les disciplines ou à l'intérieur de chacune d'elles, suivant les personnes, et souvent même chez un même auteur, qu'il ne semble possible que d'en prendre acte, sans verser forcément dans l'affirmation selon laquelle, par exemple, la communauté locale ne pourrait en aucune façon (ni même en partie) être elle aussi (décrite comme) néo-communautariste, classique, du don, et ainsi de suite. De même qu'il n'est pas nécessaire de conclure à l'impossibilité de rattacher même partiellement la communauté néo-communautariste à la communauté communicative ou à celle du risque. L'on peut dire, cependant, qu'il est des éléments qui, au moins sous forme d'aspiration potentielle, semblent qualifier toutes les formes de communautés: par exemple la solidarité, parfois juste temporaire et émotionnelle, entre ceux qui pensent se sentir membre d'une des communautés rappelées précédemment.

Justement parce que le passage par les formes sus mentionnées de communauté comporterait une série infinie de spécifications, en poursuivant des distinctions jamais véritablement définissables une fois pour toutes (par exemple, la communauté de lieu de Tönnies n'est pas sans rapport avec les segments durkheimiens dominés par la solidarité mécanique et par la conscience collective ni avec la communauté locale; cependant la communauté d'esprit de ce même sociologue allemand a une potentialité extraterritoriale—l'amitié, en tant que produit d'affinités ainsi que de concorde dans la façon de penser, n'est pas nécessairement liée au partage d'un même lieu—qui rejoint celle qui dans la Table 1 pouvait sembler encore plus une caractéristique des communautés esthétiques ou du don), alors il semble préférable de ne pas se laisser prendre par les entreprises de classification à tout prix et de parler, plutôt, de la communauté comme d'une possible condition émergente. Le concept de communauté, en fait, repose sur une ambiguïté de fond: d'un côté il semble avoir besoin d'être décrit comme un moment dans lequel la qualité des relations sociales d'un groupe plus ou moins ample assume des caractéristiques déterminées (par exemple: ouverture à l'autre, solidarité—selon les lignes directrices énoncées –, tentation du dialogue, affectivité, spontanéité, égalité, émotion), de l'autre côté, il semble que l'amplitude du groupe caractérisé par l'émergence de ces types de relations soit liée à la sensation, de la part de ceux qui s'en reconnaissent être membres, d'avoir/de posséder des éléments communs/« accommuniants » plus ou moins construits (par exemple le fait de vivre dans un même lieu, partager un même risque, choisir d'avoir et de suivre des valeurs déterminés pour rechercher un bien commun, participer à un même discours pour arriver à une décision commune

potentiellement universellement partageable, se référer aux mêmes traditions, à la même religion, choisir de retenir quelques éléments comme caractérisant une culture et son propre groupe). Il y a communauté lorsque fusionnent les deux dimensions: tout groupe localisé n'est pas une communauté, tout groupe ethnique n'est pas une communauté, n'est pas une communauté non plus tout ensemble d'individus qui s'engagent avec d'autres autour de la valeur de l'égalité. Mais ils pourraient être considérées comme telle, si, en plus, les composants de chaque ensemble infléchissaient les relations sociales réciproques et celles avec les étrangers au groupe d'une certaine façon. Les caractéristiques de ces relations sociales ne se présenteraient nécessairement pas de la même manière partout; elles se traduiraient par exemple, pour telle période historique et telle partie du monde, en termes d'attitudes d'ouverture solidaire envers celui qui n'est pas comme soi et de reconnaissance envers ce que tout individu présente comme étant son identité, dans ses aspects individuels et collectifs, hérités, construits et choisis. Identité constituée d'appartenances multiples dont certaines, pour diverses raisons, sont ressenties comme plus importantes que d'autres pour la personne, pour sa propre dignité et sa propre authenticité.

Mais jusqu'où peut aller l'amplitude d'une communauté? De la façon dont nous avons cherché à la décrire, la communauté potentiellement n'a pas de limites: en tant que manière d'être des rapports sociaux elle s'étend jusque là où s'étendent avec une certaine continuité les interactions entre personnes communicant entre elles, pour occasionnellement s'en extraire et s'agrandir autant que la solidarité, suivant la dimension générale particularisme-universalisme. Même si on la considère du point de vue du « manque » et de l'ouverture vers l'autre donneur de sens, la limite de la communauté peut être repoussée à l'infini. Il n'y a que lorsqu'elle est entendue exclusivement comme possession de quelque chose d'« accommuniant » que la communauté se restreint progressivement, en passant par des groupes divers aux dimensions diverses, jusqu'à ne coïncider plus qu'avec un seul individu—dans lequel elle s'annule pour devenir la cage infranchissable de l'atomisation: ce qui survient quand le poids acquis par des éléments distinctifs et par des appartenances plus ou moins construites à courte portée (soi-même, famille, amis, génération, associations de type communautaire, ethnie, nation, religion, sexe) revêt une importance supérieure à celle acquise par des éléments unifiants à plus large portée (être humain, être vivant, monde de l'existant).

Notes

- [1] Pour sa description cf., par exemple, Cotesta (1999, 13–101 et 2004) et Ferrari Occhionero (2002, 13–27).
- [2] Cf. Beck (1999a, 1999b, 2003); Giddens (1990, 1999); Augé (1992); Virilio (1994); Castells (1996–1998, 2001); Robertson (1995); Morin (1993, 1999, 2001).
- [3] Même s'« il n'existe pas de solutions locales à des problèmes globaux » (Bauman 2003); bien qu'elles paraissent être les seules à être expérimentées dans une phase dans laquelle au contraire « la recherche d'une humanité commune » se fait toujours plus urgente.

- [4] Parfois seulement de façon temporaire et selon des modalités mal définies.
- [5] Pour le philosophe italien il s'agit d'un large éventail d'auteurs: de Tönnies et Weber au néo-communautarisme américain, jusqu'aux diverses éthiques de la communication.
- [6] La démocratie est la plus importante structure de reconnaissance puisque elle assure le principe d'égal respect et de reconnaissance paritaire des formes de vie.
- [7] Parmi les nombreux auteurs qui se sont penchés sur la question de la construction anti-essentialiste de l'identité, cf. au moins Barth (1969); Amselle (1990); Said (1978); Modood (1998); Kozakaï (2000); Baumann (1999); Rivera (1997).
- [8] Pour une présentation critique du débat cf. par exemple Kymlicka (1990), de Benoist (1994), Pazè (2002), Fistetti (2003).

Bibliographie

- Amselle, J.-L. (1990) *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot & Rivages, Paris.
- Arendt, H. (1958) *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, IL.
- Augé, M. (1992) *Non-lieux: introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Seuil, Paris.
- Bagnasco, A. (1999) *Tracce di comunità*, il Mulino, Bologna.
- Bagnasco, A., Piselli, F., Pizzorno, A. & Trigilia, C. (2001) *Il capitale sociale. Istruzioni per l'uso*, il Mulino, Bologna.
- Barcellona, P. (1996) *L'individuo sociale*, Costa & Nolan, Genova.
- Barth, F. (ed.) (1969) *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*, Allen & Unwin, London.
- Bauman, Z. (1999) *In Search of Politics*, Polity Press, Cambridge.
- Bauman, Z. (2000) *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge.
- Bauman, Z. (2001) *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari.
- Bauman, Z. (2003) *Liquid Love. On the Frailty of Human Bonds*, Polity Press, Cambridge.
- Baumann, G. (1999) *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*, Routledge, New York-London.
- Beck, U. (1986) *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.
- Beck, U. (1999a) *Schöne neue Arbeitswelt*, Campus, Frankfurt a.M.
- Beck, U. (1999b) *World Risk Society*, Polity Press, Cambridge.
- Beck, U. (2003) *La società cosmopolita. Prospettive dell'epoca postnazionale*, il Mulino, Bologna.
- Bellah, R. et al. (1985) *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press, Berkeley, CA.
- Berthoud, G. (1991) 'Le marché comme simulacre du don?', *Revue du MAUSS*, vol. 11 et 12, pp. 72-89 et 79-96.
- Caillé, A. (1989) *Critique de la raison utilitaire. Manifeste du MAUSS*, La Découverte, Paris.
- Caillé, A. (1994) *Don, intérêt et désintéressement*, La Découverte/MAUSS, Paris.
- Caillé, A. (1996) 'Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don', *Revue du MAUSS*, vol. 8, no. 2, pp. 12-55.
- Caillé, A. (1998) 'Don et association', *Revue du Mauss*, vol. 11, no. 1, pp. 75-83.
- Castells, M. (1996-1998) *The Information Age: Economy, Society and Culture*, 3 Vol. Blackwell, Oxford.
- Castells, M. (2001) *The Internet Galaxy: Reflections on the Internet, Business, and Society* Publisher, Oxford University Press, Oxford.
- Cotesta, V. (1999) *Sociologia dei conflitti etnici. Razzismo, immigrazione e società multiculturale*, Laterza, Roma-Bari.
- Cotesta, V. (2004) *Sociologia del mondo globale*, Laterza, Roma-Bari.
- Crespi, F. (2004) *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari.

- de Benoist, A. (1994) 'I comunitaristi americani', *Trasgressioni*, IX, Vol. 19, nos 2–3, pp. 3–29.
- Donati, P. (1991) *Teoria relazionale della società*, Franco Angeli, Milano, 1998.
- Donati, P. (1993–2000) *La cittadinanza societaria*, Laterza, Roma-Bari.
- Durkheim, É. (1893) *De la division du travail social*, Alcan, Paris.
- Esposito, R. (1998) *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino.
- Etzioni, A. (1993) *The Spirit of Community*, Crown, New York.
- Etzioni, A. (ed.) (1995) *New Communitarian Thinking: Persons, Virtues, Institutions, and Communities*, University Press of Virginia, Charlottesville, VA.
- Etzioni, A. (2000) 'Creating Good Communities and Good Societies', *Contemporary Sociology*, vol. 29, no. 1, pp. 188–195.
- Ferrara, A. (1996) 'Comunità', *Rassegna Italiana di Sociologia*, vol. 37, no. 4, pp. 609–619.
- Ferrari Occhionero, M. (2002) *Disagio sociale e malessere generazionale. Dinamiche valoriali tra persistenza e mutamento*, Franco Angeli, Milano.
- Fistetti, F. (2003) *Comunità*, il Mulino, Bologna.
- Fowler, R. B. (1995) 'Community: Reflections on definition', in *New Communitarian Thinking: Persons, Virtues, Institutions, and Communities*, ed. A. Etzioni, University Press of Virginia, Charlottesville, VA.
- Gallino, L. (2000) *Globalizzazione e disuguaglianze*, Laterza, Roma-Bari.
- Giddens, A. (1990) *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge.
- Giddens, A. (1999) *Runaway World. How Globalization is Reshaping our Lives*, Profile Books, London.
- Godbout, J. T. (1992) *L'Esprit du don*, Paris, La Découverte, avec Caillé, A.
- Godbout, J. T. (1996) *Le langage du don*, Fides, Montréal.
- Godbout, J. T. (2000) *Le don, la dette et l'identité. Homo donator vs homo œconomicus*, La Découverte/MAUSS, Paris.
- Godelier, M. (1996) *L'énigme du don*, Fayard/Flammarion, Paris, 2002.
- Habermas, J. (1981) *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.
- Habermas, J. (1992) *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.
- Habermas, J. (1996) *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.
- Habermas, J. (1998) *Die Postnationale Konstellation*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.
- Honneth, A. (1991) *Anerkennung und Mißachtung. Ein formales Konzept der Sittlichkeit, Prolegomena. Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Soveria Mannelli (Cz), Rubbettino, 1993.
- Kozakai, T. (2000) *L'étranger, l'identité. Essai sur l'intégration culturelle*, Payot & Rivages, Paris.
- Kymlicka, W. (1990) *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Clarendon Press, Oxford.
- MacIntyre, A. (1981) *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Maffesoli, M. (1988) *Les temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, La Table Ronde, Paris, 2000.
- Magnier, A. & Russo, P. (2003) *Sociologia dei sistemi urbani*, il Mulino, Bologna.
- Margalit, A. (1996) *The Decent Society*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Mauss, M. (1923–1924) 'Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques', *Année sociologique*, II.
- Modood, T. (1998) 'Anti-essentialism, Multiculturalism and the Recognition of Religious Groups', *The Journal of Political Philosophy*, vol. 6, no. 4, pp. 378–399.
- Morin, E. (1993) *Terre-Patrie*, Seuil, Paris. Avec la collaboration de A.B. Kern.
- Morin, E. (1999) *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Unesco, Paris.
- Morin, E. (2001) *L'identité humaine. La méthode 5. L'humanité de l'humanité*, Seuil, Paris.
- Nicolas, G. (1991) 'Le don rituel, face voilée de la modernité', *Revue du MAUSS*, vol. 12, pp. 7–29.
- Park, R. E. (1936) *Human Communities*, The Free Press, New York.

- Parsons, T. (1951) *The Social System*, The Free Press, Glencoe, IL.
- Pazé, V. (2002) *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari.
- Pesenti, L. (2002) 'Comunitarismo-comunitarismi: una tipologia essenziale', *Sociologia e Politiche Sociali*, vol. 5, no. 2, pp. 9–38.
- Pizzorno, A. (1960) *Comunità e razionalizzazione*, Einaudi, Torino.
- Pocock, J. G. A. (1975) *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Pulcini, E. (2001) *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Putnam, R. D. (1993) *Making Democracy Work*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Rawls, J. (1993) *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.
- Rivera, A. (1997) 'Cultura', in *L'imbroglione etnico*, eds R. Gallissot & A. Rivera, Dedalo, Bari.
- Robertson, R. (1995) 'Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity', in *Global Modernities*, eds M. Featherstone, S. Lash & R. Robertson, Sage, London.
- Rosati, M. (2001) 'La solidarietà nelle società complesse', in *Solidarietà in questione. Contributi teorici e analisi empiriche*, eds F. Crespi & S. Moscovici, Meltemi, Roma.
- Rosati, M. (2002) *Solidarietà e sacro. Secolarizzazione e persistenza della religione nel discorso sociologico della modernità*, Laterza, Roma-Bari.
- Said, E. W. (1978) *Orientalism*, Pantheon Books, New York.
- Sandel, M. J. (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sandel, M. J. (1996) *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Santambrogio, A. (2002) 'Verso un modello di solidarietà riflessiva', in *Émile Durkheim, contributi ad una rilettura critica*, eds M. Rosati & A. Santambrogio, Meltemi, Roma.
- Sen, A. K. (1990–1996) *La libertà individuale come impegno sociale*, Laterza, Roma-Bari, 1998.
- Sennett, R. (1998) *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, W.W. Norton & Company, New York–London.
- Spreafico, A. (2003) 'Ripensare la comunità', in *Multiculturalismo o comunitarismo?*, eds E. Caniglia & A. Spreafico, Luiss University Press, Roma.
- Taylor, C. (1991) *The Malaise of Modernity*, Canadian Broadcasting Corporation, Toronto.
- Taylor, C. (1992) 'The Politics of Recognition', in *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, ed. A. Gutmann, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Taylor, C. (1995) 'Liberal politics and the public sphere', in *New Communitarian Thinking: Persons, Virtues, Institutions, and Communities*, ed. A. Etzioni, University Press of Virginia, Charlottesville, VA.
- Tönnies, F. (1887) *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Reislad, Leipzig.
- Triglia, C. (1986) *Grandi partiti e piccole imprese. Comunisti e democristiani nelle regioni a economia diffusa*, il Mulino, Bologna.
- Triglia, C. (1995) 'Dinamismo privato e disordine pubblico. Politica, economia e società locali', in AA.VV., *Storia dell'Italia repubblicana*, Einaudi, Torino, Vol. II, Tomo I, pp. 713–777.
- Turnaturi, G. (2001) 'Le nuove basi della solidarietà: amor proprio e stima di sé?', in *Solidarietà in questione. Contributi teorici e analisi empiriche*, eds F. Crespi & S. Moscovici, Meltemi, Roma.
- Turner, V. (1969) *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Aldine Publishing Company, Chicago, IL.
- Virilio, P. (1994) *La deriva di un continente. Conflitti e territorio nella modernità*, Mimesis, Milano.
- Vitale, A. (2002), 'Teorie della comunità. La comunità nella transizione dal fordismo al postfordismo', *Working Papers* del Dipartimento di Sociologia e Scienza Politica dell'Università della Calabria, Arcavacata di Rende (Cs), 84.
- Walzer, M. (1983) *Spheres of Justice*, Blackwell, Oxford.
- Walzer, M. (1999) *The Exclusions of Liberal Theory*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M.

Weber, M. (1922) *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen.

Zoll, R. (2000) *Was ist Solidarität heute?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.

Andrea Spreafico est docteur de recherche en Sociologie et Sociologie Politique. Actuellement il collabore aux activités didactiques et de recherche en Science Politique et Système Politique Italien à la Faculté des Sciences Politiques de l'Université de Rome III. Il exerce en outre activité de recherche pour l'Associazione per la Ricerca Europea Latino-Americana (Arela) de Rome ainsi que pour le Ministère de l'Intérieur italien.