

Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie
= Swiss journal of sociology

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Soziologie

Band: 36 (2010)

Heft: 3

Artikel: Ni communauté, ni société : penser la société pluraliste au-delà des binaires

Autor: Winter, Elke

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-814898>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Ni communauté, ni société : penser la société pluraliste au-delà des binaires

Elke Winter*

1 Introduction¹

L'opposition conceptuelle du communautaire et du non communautaire est un très net élément qui frappe dans la tradition sociologique allant de Comte à Weber. Elle remonte aux penseurs de l'Antiquité (Simon, 1997, 63–72) et elle a organisé la pensée sociale depuis lors. Les relations communautaires englobent « tous les types de rapports qui sont caractérisés par un degré élevé d'intimité personnelle, de profondeur émotionnelle, d'engagement moral, de cohésion sociale et de continuité dans le temps » (Nisbet, 1966, 47–48). D'un point de vue normatif, les relations communautaires suscitent des interprétations controverses. Pour les uns, elles renvoient à la solidarité familiale ; pour les autres, elles impliquent une surestimation de l'appartenance commune, et comprise biologiquement, ainsi que la soumission de l'individu aux besoins du collectif. Les relations de compétition ou de conflit, d'utilité ou de consentement contractuel, sont construites comme l'antithèse du communautaire. Elles aussi se trouvent au cœur d'un débat normatif virulent. Pour les uns, elles assurent la liberté et l'égalité des individus ; pour les autres, elles décrivent un conglomérat d'individus sans liens communautaires ni engagements mutuels.

Les implications de valeur inhérentes à ce dualisme conceptuel du communautaire et du non communautaire ont connu des changements : selon les philosophes des Lumières (de Kant à Rousseau), les relations communautaires du féodalisme étaient dépourvues d'une justification provenant du droit naturel et de la raison. L'hostilité envers l'éthos de la communauté traditionnelle connut une radicalisation dans la pensée de l'utilitarisme du 19^e siècle (de Jeremy Bentham à Herbert Spencer). Par contre, au 19^e siècle, note Robert Nisbet, l'idée de communauté « a la même importance centrale [...] que l'idée de contrat à l'Âge de la Raison » (Nisbet, 1966, 47, nous traduisons). La prise de conscience que « la société moderne ne reconnaît pas de voisin » provoque une vive réaction contre « la communauté d'objectifs que constitue la société » (Thomas Carlyle, cité dans Nisbet, 1966, 52, nous traduisons). La nostalgie de la *Gemeinschaft* a été le plus prononcé en Allemagne où elle venait jusqu'à subsumer l'individu à la culture et aux valeurs collectives (Dumont, 1979).

* Département de sociologie et d'anthropologie, Université d'Ottawa.

¹ La recherche pour cet article a bénéficié d'une subvention du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada.

À la suite des horreurs du nazisme et de l'holocauste, la plupart des intellectuels, au-delà de leur appartenance nationale, ont été amenés à privilégier les vertus de l'individualisme de la *Gesellschaft* à l'holisme qu'implique la notion de *Gemeinschaft*. L'ouvrage de Karl Popper (1950) sur *La société ouverte et ses ennemis* en constitue un exemple. De même, datant de la même époque, la distinction entre les formes « occidentale » et « orientale » de nationalisme, proposée par Hans Kohn (1955), accorde une moralité supérieure aux nationalismes civiques en Europe occidentale (Angleterre, France, Pays-Bas, Suisse, États-Unis)². Gagnant en popularité depuis les années 1960, les déconstructions de la « société prétendument ouverte » et du paradigme néoclassique se sont multipliées dans les années 1980 et 1990 (Merz-Benz, 2006). Le débat féroce entre libéraux et communautaristes a été vraisemblablement décidé en faveur de l'éthos de la communauté quand, en 1997, le sociologue américain Nathan Glazer avait déclaré : *We are all multiculturalists now!* En effet, dans la dernière décennie, le multiculturalisme a souvent été légitimé par l'idée d'une identité culturelle propre des populations minoritaires (Taylor, 1994). Même la théorie libérale de la citoyenneté multiculturelle de Will Kymlicka (1995) s'appuie sur l'idée de d'une « culture sociétaire » particulière essentielle pour encadrer le libre choix des individus.

Au début du 21^e siècle, nous vivons un autre changement moral du dualisme *Gemeinschaft/Gesellschaft* tout en restant à l'intérieur du paradigme culturaliste (Phillips, 2007). Ce n'est plus la vie en communauté des minorités qui a notre sympathie, mais ce sont les valeurs culturelles propres à nos sociétés que nous voulons voir respectées. Selon certains auteurs, nous serions en train de vivre le « retour de l'assimilationisme » (Brubaker, 2001) ; d'autres observent une renationalisation de la notion de citoyenneté (Jacobs and Rea, 2007). De nos jours, les formules simplistes ont effectivement repris une certaine vigueur³. Vivrions-nous le renouveau de l'idéal de la société comme « communauté élargie », pour reprendre la formule de Robert Nisbet (1966, 84) ? Est-il possible, malgré le climat social qui nous entoure, de penser la cohésion et l'identité collective de nos sociétés respectives en dépassant le dualisme rigide et statique entre *Gemeinschaft* et *Gesellschaft* ?

Dans cet article, nous tenterons de répondre à ces questions par une réflexion théorique qui prend son point de départ dans la sociologie wébérienne. Nous procéderons en trois étapes. D'abord, en guise de problématique, nous poserons le dualisme entre *Gemeinschaft* et *Gesellschaft* tel qu'il s'articule à l'époque. Deuxièmement, nous nous pencherons sur la déconstruction wébérienne de ces deux concepts. Enfin, en nous inspirant de Weber tout en le dépassant, nous développerons l'idéaltype de

2 Dans l'œuvre de Kohn, ces nationalismes sont opposés aux nationalismes dits « ethniques » des nations tardives en Europe orientale et dans d'autres régions du monde (Allemagne, Italie, Europe centrale et Asie).

3 On pense au « choc des civilisations » (Huntington, 1996), à l'idée de « Jihad vs McWorld » (Barber, 2001) ou encore à « la guerre au terrorisme » (Ward, 2004).

la société pluraliste comme relation sociale triangulaire qui se veut, en principe, ni *Gemeinschaft* ni *Gesellschaft*.

2 Privilégier la *Gemeinschaft* ou la *Gesellschaft*?

En 1887, Ferdinand Tönnies confère à l'opposition conceptuelle du communautaire et du non communautaire une terminologie durable, en opposant *Gemeinschaft* à *Gesellschaft*, ainsi qu'une tournure spécifiquement « allemande ». Celle-ci consiste dans la formulation d'un « lien entre l'historicisme et la rationalisation » (Breuer, 1996, 227, nous traduisons). Stefan Breuer retrace l'élaboration du thème abstrait de la rationalisation (plutôt que de la différenciation, telle qu'elle est abordée par les sociologies française et britannique) dans les ouvrages de Tönnies, Sombart, Scheler, Simmel et Weber. Dans tous les cas, le thème de la rationalisation est opposé aux formes organiques-historiques de vie qui engendrent le processus de rationalisation, tout en étant détruites par celui-ci en retour. Selon Breuer, ce qui caractérise l'approche « allemande » c'est, premièrement, une nostalgie de la « communauté ».

Deuxièmement, Breuer observe chez les sociologues allemands une « conviction qu'à partir de l'Allemagne et avec l'Allemagne, un mur pourrait être construit qui, à l'heure finale, permettra de ralentir et de faire refluer ce processus [de rationalisation] » (Breuer, 1996, 238, nous traduisons). L'accent sur un ordre « allemand » du social est frappant dans la mesure où il diffère des approches sociologiques dominantes dans l'Europe occidentale, par exemple en Grande-Bretagne et en France. Selon la tradition du romantisme, « les Allemands » renvoient dans ce contexte à une culture organique positivement connotée, tout comme à un esprit (*Geist*) et à un caractère (*Wesen*) particuliers du peuple. En somme, l'idée d'un ordre « allemand » du social est profondément marquée par les attributs qui relèvent de la *Gemeinschaft*. C'est ainsi que l'Allemagne est devenue l'exemple par excellence de la « nation ethnique » (Meinecke, 1922 ; Brubaker, 1992 ; Dumont, 1991).

C'est la critique formulée par Émile Durkheim qui met le mieux en évidence la spécificité de l'approche allemande, lorsqu'il subvertit la terminologie de Tönnies. Dans l'ouvrage *De la division du travail social*, publié par Durkheim en 1893, la différenciation croissante des sociétés remplace la solidarité mécanique dans les sociétés traditionnelles, négativement connotées, par une solidarité organique dans les sociétés modernes, positivement connotées. Cependant, même Durkheim n'arrive pas à concevoir la cohésion dans la société moderne sans tenir compte des caractéristiques de la communauté, c.-à-d. sans faire reposer la cohésion sur les « croyances et les sentiments partagés » (irrationnels). Mais ces relations communautaires ne sont ni naturelles (*natürlich*) ni originelles (*ursprünglich*), comme la pensée romantique tend à les dépeindre. Elles sont sociales dans la mesure où tout individu assimile les valeurs, normes, culture et liens sociaux du groupe dans lequel il est né. Bien que la

nuance puisse sembler insignifiante, elle révèle que la pensée sociale durkheimienne/française garde une confiance plus prononcée dans les capacités créatrices du « social », opposée au recours au « naturel » que privilégie le romantisme allemand.

Puisque les relations que décrit Durkheim ne sont ni rationnelles ni fondées sur le contrat, Robert Nisbet relève un paradoxe qui persiste : « Pour Durkheim, la société est tout simplement la *communauté élargie* » (Nisbet, 1966, 84). Ce paradoxe reste au cœur du républicanisme français (Meinecke, 1922 ; Brubaker, 1992 ; Dumont, 1991).

D'après Breuer, Max Weber rompt avec la tradition de la sociologie allemande qui le précède. Pour Weber, la nostalgie de la *Gemeinschaft* ne saurait durablement remplacer l'ordre social général fondé sur l'échange rationnel – c'est-à-dire motivé par l'intérêt – des biens et des services (Breuer, 1996, 241). Ceci ne veut pas dire que l'éthique communautaire soit absente de ses écrits. D'une part, on devine son scepticisme et son attitude critique envers la rationalisation dans des formules telles que la fameuse « cage d'acier ». D'autre part, le nationalisme de Weber – qui s'exprime dans sa leçon inaugurale de 1895, dans ses écrits politiques et dans certains textes scientifiques comme ses « Réflexions intermédiaires » pendant la guerre – a conduit plusieurs chercheurs à remettre en cause sa sociologie analytique (Mommsen, 1965, 132–133 ; Paré, 1999). Néanmoins, selon Breuer, l'idéalisation de la communauté chez Weber se limite à la situation exceptionnelle de la guerre. Souscrivant à l'idéal de la société bourgeoise, Weber évite pourtant de l'ériger comme unité définitive. Tout au contraire, il évite ces deux concepts tout au long de sa carrière.

3 Ni *Gemeinschaft*, ni *Gesellschaft*

3.1 Déconstruire la *Gemeinschaft*

Écrivant à une époque où la division de l'humanité en « races » biologiquement différentes était largement acceptée, les inégalités sociales étant elles-mêmes interprétées comme le résultat des écarts entre les « dispositions naturelles » des individus, Max Weber fait un effort intellectuel considérable pour déconstruire ces doctrines et limiter leur emprise idéologique sur la recherche sociologique. Selon nombreux commentateurs, ce tour de force intellectuel a été crucial dans l'établissement de la sociologie comme une discipline académique indépendante (Guillaumin and Poliakov, 1974 ; Peukert, 1989 ; Weingart, 1994).

Il est donc surprenant que la théorie de Max Weber sur la « race » et les relations ethniques ait bénéficié d'une attention relativement restreinte de la part de ceux qui se spécialisent dans l'exégèse de ses écrits. On peut trouver des traces de la discussion controversée que Weber conduit sur l'idée de « race » tout au long de son immense œuvre. D'une part, dans ses écrits de jeune âge plutôt partisans, tels que sa fameuse leçon inaugurale de 1895, Weber manipule l'idéologie raciale dominante

de son époque (le préjugé d'une infériorité « raciale » des journaliers polonais comparés aux paysans allemands en Prusse occidentale) pour avancer ses propres buts politiques, notamment le discrédit politique des *Junker* allemands et la fermeture de la frontière orientale (Weber, 1989). D'autre part, dans ses écrits plus tardifs et purement scientifiques, Weber s'oppose de plus en plus radicalement à l'idée d'une structuration « raciale » des relations sociales (voir, par exemple, son intervention au Premier Congrès de la Société allemande de sociologie en 1910, traduite dans Winter, 2004, 175–181). Ailleurs, nous avons longuement développé ce sujet (Winter, 2004, 31–56, 139–153). Ici, nous nous limiterons à souligner que, pour Weber, le fait que des individus partagent des traits communs (*Gemeinsamkeiten*) matériels et idéels observables, tels que l'origine/« la race », la culture ou la religion, la classe ou « le milieu » ne conduit pas automatiquement à la formation d'un groupe. Dans les premières pages d'*Économie et Société*, on trouve le rejet de toute sorte d'approches objectivistes des groupes sociaux :

Il est loin d'être vrai que l'existence de qualités partagées, d'une situation commune ou de modes de comportement communs implique l'existence de relations sociales communautaires. Par exemple, la possession d'un héritage biologique commun en vertu duquel certaines personnes appartiendraient à la même « race » n'implique naturellement aucune espèce de relations sociales communautaires entre elles.

(Weber, 1980, 22, nous traduisons)

Pour Weber, s'il semble exister des processus d'attraction ou de répulsion ethnique, ils ne sont ni « mécaniques » ni basés sur des « instincts ». D'une part, l'homogénéité ethnique ou « culturelle » ne se traduit pas toujours en cohésion sociale. D'autre part, même de nettes différences d'ordre culturel et « racial » ne produisent pas nécessairement le conflit. De même, le degré prétendument objectif de « distance culturelle » entre les collectivités importe peu dans la nature des rapports collectifs (Weber, 1980, 235). Weber ne conteste pas l'existence de « différences profondes » entre les caractéristiques physiques et culturelles des collectivités humaines, mais celles-ci ne deviennent significatives que si on leur attribue un sens subjectif. Les individus ne sont pas déterminés par leurs « dispositions naturelles » (qu'elles soient biologiques, « raciales » ou génétiques), et ne se réduisent pas non plus à de simples « produits socialisés » de la société, de la culture ou de la civilisation.

Contrairement à nombre de ses contemporains – qui, après le déclin du théocentrisme, n'ont pas abandonné l'espoir de trouver des « lois naturelles » d'une signification supérieure et un « ordre divin » dans l'histoire à travers l'investigation scientifique –, Weber rejette l'idée qu'il existe une « main invisible » déterminant objectivement l'état des affaires du monde et lui conférant un sens, que ce soit sous la forme du « matérialisme » historique (comme le suggère Marx), de l'idéalisme

radical (à la Rudolf Stammler, cf. Coutu *et al.*, 2001) ou en termes de sélection biologique/« raciale » (comme l'a proposé Alfred Ploetz, cf. Winter, 2004, 136–192). Weber considère plutôt les individus comme les seuls maîtres de leur destinée. Ils sont capables d'interpréter leurs réalités sociales, conférant un « sens subjectif » à certains aspects de la vie et entreprenant une action indépendante.

Weber déconstruit ainsi deux éléments principaux associés à l'idée de *Gemeinschaft* : la « race » et la culture partagées. Néanmoins, sa déconstruction de l'interprétation communautaire du social ne s'arrête pas là. Dans la sociologie wébérienne, l'homogénéité et l'harmonie sociales n'ont pas de place durable non plus.

Selon Weber, en l'absence d'une source extérieure de « vérité », le sens ne peut être produit que par les individus mêmes, et à travers une tentative subjective (et par nature imparfaite) de conduire une vie qui ait un sens. Et s'il y a plusieurs façons possibles de donner un sens à sa vie, Weber nous avertit que ni le sens identifié par tel acteur dans une situation donnée, ni le sens subjectif que lui attribuent les sociologues ne peuvent revendiquer la validité entendue comme « vérité objective dans une perspective métaphysique » (Weber, 1980, 1, nous traduisons).

Le « pluralisme des valeurs » (*Wertpluralismus*) de Weber a souvent été interprété dans le contexte du pessimisme et du relativisme de la « crise culturelle » (*Kulturkrise*) qui a eu lieu en Allemagne au tournant du 20^e siècle. Ou encore, on a expliqué le pluralisme des valeurs comme anticipant la guerre qui s'abattit sur l'Europe peu après (Käsler, 1995, 235–237). Il est vrai que Weber ne s'engage pas dans une « célébration de la diversité » dans un sens postmoderniste ou multiculturaliste. Pour Weber, la pluralité – celle des idées, des cultures, des nations et des religions – n'est pas une valeur ultime. C'est plutôt un fait social (Francis, 1966, 96–97). Elle ne peut pas être une valeur ultime, de son point de vue, puisque le « prestige » ou le succès de telles idées, cultures, etc. particulières n'est pas nécessairement déterminé par leur valeur morale ou leur sophistication, mais plutôt par le pouvoir pratique (parfois physique, parfois démographique) de ceux qui les promeuvent (Weber, 1980, 242–244). Certainement, Weber témoigne ici de son appréciation bourgeoise de la haute culture, de la moralité et de l'« excellence » (Francis, 1966). Cependant, son analyse révèle que sans la présence d'une instance supérieure qui pourvoie « la vérité objective » pouvant être dérivée par la science rationnelle, l'hétérogénéité des idées implique nécessairement le conflit – défini comme action « intentionnellement orientée vers la réalisation de la volonté de l'acteur contre la résistance de l'autre partie ou des autres parties » (Weber, 1980, 20, nous traduisons).

Si le conflit est un phénomène inévitable et omniprésent dans la vie sociale, le pouvoir devient un moyen important qui permet de résoudre le conflit en faveur de quelqu'un. Le pouvoir n'est pas toujours fondé sur la force physique, mais parfois sur la logique, la persuasion, le charisme, l'honneur social ou la richesse. Il existe jusque dans les formes les plus typiquement communautaires comme la famille

traditionnelle et le mariage. Bref, nous ne trouvons pas, chez Weber, une définition essentialiste ou holiste de la *Gemeinschaft*.

Si Weber oppose le concept de la *Gemeinschaft*, il évite aussi l'idée d'une évolution linéaire englobante vers la rationalité et la *Gesellschaft*. L'approche de Weber implique, comme le note Hartmann Tyrell (1994), une « sociologie sans « société » ». Allons voir de plus près.

3.2 Sociologie sans « société »

Weber propose les fameux quatre idéaux types d'action sociale significative : rationnelle en valeur, rationnelle par finalité, émotionnelle et traditionnelle. Stephen Kalberg (1994) montre que ces types d'action constituent le centre de la démarche d'analyse sociologique multicausale chez Weber. Ils peuvent être trouvés à toutes les époques et quelle que soit la civilisation et ils sont, en fin de compte, au cœur de tout type de formation sociale.

Suivant de près le cadre théorique élaboré par Tönnies (dont les concepts de base *Gemeinschaft* et *Gesellschaft* sont divisés chacun en deux sous-catégories), les quatre causes qui orientent l'action selon Weber engendrent deux principales formes de rapports sociaux. En fait, Weber ne rompt pas avec le dualisme, mais il traduit l'opposition statique qu'implique la terminologie de Tönnies⁴ en deux types de relations sociales dynamiques : l'action sociale émotionnelle et traditionnelle conduit à la *Vergemeinschaftung*, une relation communautaire en (ré)formation ; l'action sociale rationnelle par finalité et rationnelle en valeur se traduit par une *Vergesellschaftung*, une relation associative en (ré)formation. Cette redéfinition de la distinction entre les types de solidarité/cohésion en termes de rapports sociaux dynamiques a des conséquences importantes. Comme le note Fabrice Patez :

L'opposition ne se situe donc pas entre des groupes de type communautaire et sociétaire, mais entre des relations communautaires et des relations sociétaires. Certes, cette opposition recouvre la distinction typique entre faits rationnels/modernes et faits irrationnels/traditionnels. Mais l'approche relationnelle évite l'erreur qui consiste à catégoriser les collectivités humaines en deux types antinomiques.

(Patez, 1998, 6)

À l'instar de Tönnies, Weber utilise ces deux concepts comme des idéaltypes. Ainsi, il peut affirmer que des processus de *Vergemeinschaftung* se produisent également au sein des institutions modernes et rationnelles, et que, d'autre part, des relations associatives existent y compris au sein de la famille traditionnelle. Dès lors, ces deux

⁴ Cette interprétation fréquente est néanmoins contre le sens que l'auteur confère à ses concepts. Pour Tönnies, *Gemeinschaft* et *Gesellschaft* décrivent des processus (Nisbet, 1966, 79).

principaux types de relations ne sont pas mutuellement exclusifs. Tout au contraire, l'un tend à engendrer l'autre (Weber, 1980, 22). En tant que concepts, ils décrivent les deux extrêmes d'un continuum où *Vergemeinschaftung* désigne l'action sociale traditionnelle et affective, orientée d'abord vers l'échange pacifique, alors que *Vergesellschaftung* dénote l'action sociale rationnelle (en valeur et par finalité), orientée vers « le conflit violent », c.-à-d. une coopération limitée et rationnellement motivée entre compétiteurs (Weber, 1980, 25, cf. 20). Tant la *Vergemeinschaftung* que la *Vergesellschaftung* peuvent être « ouvertes » ou « closes » envers les étrangers/intrus qui souhaitent adhérer à la relation sociale (Weber, 1980, 23).

Constituant des relations en (ré)formation, les deux processus de *Vergemeinschaftung* et de *Vergesellschaftung* et les modes d'orientations de l'action qu'ils présupposent sont inhérents à tous les types de constitution des groupes et de construction des institutions. En effet, même lorsque l'action sociale semble étroitement liée à la structure sociale, elle peut être déconstruite en une multiplicité de motivations hétérogènes qui la sous-tendent. Le sens subjectif de l'action varie y compris au sein des structures organisationnelles stables telles qu'un parti politique, une société d'affaires ou un État. Un spectre large de motivations au sein d'une seule et unique « forme extérieure » n'est pas seulement analytiquement et empiriquement possible, mais aussi sociologiquement significatif : il détermine le succès et la durabilité des structures sociales⁵.

Dès lors, l'approche de Weber dissout l'opposition traditionnelle entre structure et action en un réseau de relations sociales dotées de sens et mutuellement orientées lors de leur déroulement. En fait, si Weber se défend d'utiliser des « concepts collectifs » organicistes largement véhiculés par les traditions romantique et historiciste, telles que l'idée de *Volksgeist* (« esprit du peuple ») chez Roscher ou celle de *Wesenwille* (« caractère-volonté ») de Tönnies, il évite également le concept en apparence moins holiste de « société ». L'absence frappante du terme « société » dans l'œuvre vaste de Weber ne traduit certainement pas une négligence ou une omission, mais constitue, comme l'affirme Hartmann Tyrell (1994), une partie assumée et intégrante de sa sociologie⁶. En suggérant de remplacer le terme « strictement conventionnel » de « société » par le syntagme « relations sociétales et institutions sociétales » (Weber, 1969, 153, nous traduisons), Weber « élabore une « vision de la société » qui serait constituée par un ensemble de « parties » en mouvement qui vont jusqu'à interagir dynamiquement » (Kalberg, 2000). Par conséquent, chez Weber, ni la notion de social ni la sociologie ne s'arrêtent aux frontières de l'État nation :

5 Pour donner un exemple, Weber est convaincu qu'en l'absence d'orientations individuelles et subjectivement motivées de l'action – envers, par exemple, l'État, l'organisation de marché (capitaliste), les traditions, les valeurs ou la nation – ces structures cesseraient d'exister.

6 A cet égard, il convient de noter que le titre d'*Economie et Société* a été choisi par Marianne Weber. Le titre original en allemand était *Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*, ce qui signifie en français : « L'Économie et les ordres sociétaux et les pouvoirs » (Salomon, 1935 ; Kalberg, 1989).

[Pour Weber], l'idée sociologique classique qui envisage les sociétés comme des entités délimitées (selon le critère national) et intégrées vers l'intérieur était une fiction trompeuse. Elle supposait des degrés d'unité organique que contredisaient les multiples conflits d'intérêts caractérisant toute organisation sociale et qui était dépassée dans l'exercice du pouvoir.

(Holton, 2003, 31, nous traduisons)

La pensée de Weber sur la « sociologie sans la société » nous permet ainsi d'éviter le « nationalisme méthodologique » qui tient pour acquis que la société nationale soit la forme sociale et politique naturelle du monde moderne (Wimmer and Glick Schiller, 2002). Au contraire, la « sociologie sans la société » wébérienne nous invite à envisager les sociétés d'une manière non essentialiste, ouverte, fluide et « globale ». D'une part, les relations sociales relevant de la *Vergemeinschaftung* et de la *Vergesellschaftung* au sein de la société sont en constante (ré)formation. D'autre part, l'expression concrète et symbolique est figée par les rapports sociaux. Selon Kalberg (1994), Weber identifie l'intensification de l'action sociale au sein de diverses sphères et sa cristallisation sous forme de modèles d'orientations de l'action. Dès lors, l'émergence de formations sociales – qu'il s'agisse de groupes, d'associations, d'ordres sociaux, d'institutions, etc. – n'est pas entièrement arbitraire, mais suit des voies que tracent le pouvoir économique et les croyances culturelles. De plus en plus, dans un contexte de mondialisation, ces voies traversent les frontières nationales. Nombre d'auteurs demandent alors aux sciences sociales de surmonter le nationalisme méthodologique dans leurs conceptions du social et de tenir compte des échanges transnationaux (Pries, 2007).

Certes, une « sociologie sans société » ne saurait se limiter à la déconstruction, mais doit également s'attaquer à l'élaboration d'une approche constructive pour appréhender le social. Par la suite, nous proposerons un modèle modeste de la « sociologie sans société ». Plus spécifiquement, nous tenterons de penser le social au-delà des binaires de communauté/société. À titre d'exemple, nous nous proposerons d'élaborer l'idéaltype de la société pluraliste. Celle-ci se distingue par son encouragement à l'expression des identités collectives sous-nationales et à la négociation des rapports de pouvoir entre la majorité et les groupes minoritaires. L'idée de la société pluraliste gagne en importance dans la mesure où les sociétés nationales contemporaines deviennent de plus en plus ethniquement plurielles.

Nous procéderons en deux étapes. D'abord, nous localiserons les concepts de la *Vergesellschaftung* et de la *Vergemeinschaftung* dans les rapports de pouvoir entre groupements majoritaires et minoritaires. Ensuite, nous proposerons une approche qui définit le pluralisme comme une relation triangulaire.

4 Comment penser la « sociologie sans ‹ société › » ?

4.2 Le rapport entre *Vergesellschaftung* et *Vergemeinschaftung*

Dans cet article, nous définissons la « sociologie sans société » comme sociologie qui ne tient pas pour acquis l'existence d'une société nationale délimitée. Or, il ne s'agit pas de nier l'importance de la société comme contexte cognitif et normatif pour toute action sociale, mais d'inclure, dans notre perspective d'analyse, la construction de son caractère particulier qui est, de nos jours, souvent de l'ordre « national ». La reformulation des concepts *Gemeinschaft* et *Gesellschaft* en relations sociales dynamiques est un pas nécessaire, mais non satisfaisant pour l'élaboration d'une telle sociologie. En deuxième lieu, il nous faut comprendre comment ces deux idéaltypes des relations sociales – la *Vergemeinschaftung* et la *Vergesellschaftung* – se rapportent l'un à l'autre. Chez Weber, les clarifications sur ce rapport découlent de son concept de la fermeture sociale.

Selon Weber, la fermeture des relations sociales peut être motivée de manière traditionnelle, émotionnelle ou rationnelle (en valeur ou par finalité). Ses raisons principales sont : « (a) le maintien de la qualité [des caractéristiques réelles ou imaginaires du groupe], qui est souvent combiné avec une poursuite du prestige et les perspectives qui s'ensuivent de bénéficier de l'honneur et même du profit [...], (b) l'obtention d'avantages en relation avec les besoins de consommation [...], (c) la rareté croissante des possibilités d'acquisition ». Weber conclut : « Généralement, la raison (a) est combinée avec les raisons (b) ou (c) » (Weber, 1980, 24–25, nous traduisons). Dès lors, la fermeture monopolistique a le plus de chances de se manifester lorsqu'une relation sociale procure aux individus participants des perspectives pour satisfaire leurs intérêts spirituels *et* matériels. Pour restreindre l'accès aux perspectives sociales et économiques, les individus ont intérêt à agir collectivement afin de limiter la compétition. Weber décrit le processus de la clôture sociale (économiquement motivée) de façon suivante :

*Une partie des concurrents tirent argument de certaines caractéristiques extérieures de leurs adversaires réels ou virtuels pour chercher à les exclure de la compétition. Ces caractéristiques peuvent être la race, la langue, la confession, le lieu d'origine ou l'extraction sociale, l'ascendance, le domicile, etc. Il est indifférent que, dans telle circonstance donnée, on choisisse telle caractéristique, car on recourt, en fait, à celle qui apparaît le plus immédiatement. Ce genre d'action collective (*Gemeinschaftshandeln*) peut provoquer une réaction de la part de ceux contre qui elle est dirigée.*

(Weber, 1980, 201, nous traduisons)

Cette citation contient une série d'idées importantes sur le rapport *Vergesellschaftung/Vergemeinschaftung*. Elle situe le processus qui vise à conférer une signification à la « communauté ethnique » dans une relation sociale de conflit et d'exclusion/marginalisation (d'ordre économique) et elle montre que les frontières entre « nous » et « eux » sont choisies de façon (relativement) arbitraire dans le cadre de relations de pouvoir inégales, tout comme elle indique que les différences sont attribuées à ceux qui sont exclus/marginalisés (la/les minorité[s]). Cette affirmation de Weber indique en outre que la fermeture du groupe dominant (la majorité) s'acquiert au travers de « l'action collective » (*Gemeinschaftshandeln*) et qu'elle peut provoquer une contre-réaction de la part de ceux qui sont exclus (la minorité). Ces éléments sont davantage traités dans la théorie des relations ethniques (Winter, 2004). Ici, nous abordons plus spécifiquement les relations majoritaires/minoritaires, toutes deux (re)produites dans le processus de la fermeture sociale – pour situer les tendances *Vergesellschaftung/Vergemeinschaftung* dans les rapports de pouvoir. L'application de cette théorie permet de dépasser la dichotomie entre ces deux types de relations sans pour autant abandonner les différentes significations qu'impliquent ces concepts.

La théorie sur les relations majoritaires/minoritaires pose que le groupe majoritaire (défini en termes de pouvoir plutôt que de démographie) tend à constituer la norme sociale et à se définir davantage en termes universels, associatifs et civiques. Bref, la majorité est souvent représentée comme *Gesellschaft* ouverte composée par des individus. Ainsi, le « nous » de la société est composé de une agglomération indéfinie de « je » individuels.

En revanche, les minorités ont tendance à être identifiées comme étant « différentes » (au regard du référent dominant, mais non spécifié). Elles se voient caractérisées par leurs particularismes « ethniques » et souvent elles se définissent elles-mêmes de la sorte (Guillaumin, 1972). Bref, elles sont souvent représentées comme des collectivités caractérisées par l'idée d'une *Gemeinschaft* fermée où l'individu se fond dans le nous collectif. Formulé différemment, ce qui caractérise le « nous » de la communauté est son opposition à l'idée d'« eux » réels ou imaginés.

Rappelons que la *Vergesellschaftung* indique les formes à tendance associative des relations sociales, tandis que la *Vergemeinschaftung* fait référence aux formes à tendance communautaire des relations sociales. Au-delà de leur distinction analytique, ces deux formes de relations sociales sont inhérentes à tous les types de groupes et de nations. Leur opposition traduit une différence de degré et non pas de substance. En nous référant aux explications précédentes, nous posons que la différence analytique entre la *Vergemeinschaftung* et la *Vergesellschaftung* renvoie au positionnement des collectivités – groupes ou sociétés – par rapport à un référent dominant. Suivant la position correspondante des collectivités au sein des rapports de pouvoir, les relations associatives ou communautaires sont accentuées d'une manière différenciée, engendrant de ce fait une tendance des collectivités à être représentées (par elles-mêmes et/ou d'autres personnes) d'une manière légèrement plus associative ou « civique »

ou plus communautaire ou « ethnique ». Ces représentations, croyons-nous, sont à la fois une expression et un catalyseur des relations sociales. Elles renvoient tant à la « réalité sociale » concrète qu'à l'horizon normatif et symbolique de la société.

Pourtant, la prudence est de mise. Le dualisme des catégories sociologiques majorité/minorité n'implique pas que le social est organisé en termes binaires. Une analyse nuancée doit tenir compte du fait que divers modes de différenciation et de subordination produisent non seulement des statuts de majorité et de minorité différents (Bader, 1995, 58–60 ; Juteau, 1999, 137–139) mais façonnent également diverses combinaisons entre les tendances associatives et communautaires. Ici, notre objet n'est pas de passer en revue un grand nombre d'autres déconstructions du dualisme entre communauté et société. Afin d'aller plus loin dans l'élaboration d'une « sociologie sans société », nous proposerons, dans la prochaine section, l'idéaltype d'une société pluraliste comme relation sociale triangulaire.

4.3 Au-delà des binaires : la société pluraliste comme relation triangulaire

S'insérant dans le débat entre libéraux et communautaristes, Ian Angus propose que l'identité pluraliste ne soit pas caractérisée par des relations exclusives de type « nous/eux » (*us/them*). Au contraire, elle implique des relations inclusives de type « nous_{objet} / nous_{sujet} » (*us/we*), relations qui reflètent le sentiment d'une appartenance commune malgré nos différences. Dans un premier temps, Angus précise que la société pluraliste ne peut pas être caractérisée par les relations antagonistes de type « nous/eux », relations excluant l'apparition des sentiments de ressemblance et d'appartenance commune. Il y a ici une différence nette entre l'idéaltype de la société pluraliste et celui de la *Gemeinschaft*. Dans un deuxième temps, selon Angus, dans un contexte pluraliste, les relations entre des communautés ethniques – relations qui sont habituellement identifiées comme étant de type « nous/eux » – ne produisent pas de synthèse. Élément clef d'interculturalisme, de l'hybridité et de l'idée de la société comme « creuset », par définition, les relations sociales de type *multiculturel* ne devraient pas être caractérisées par une synthèse. Bref, l'idéaltype de la société pluraliste ne correspond pas à celui de la *Gesellschaft* dans la mesure où celui-ci nie l'existence des multiples appartenances communautaires au sein de la société. La société pluraliste, au contraire, encourage l'expression des identités collectives communautaires au sein de la société.

Selon Angus, la relation antagoniste de « nous/eux », qui caractérise typiquement les frontières entre les communautés dites ethniques, se transforme, dans le contexte pluraliste, en relation « nous_{objet} / nous_{sujet} » (*us/we relations*). Angus précise que le « nous_{objet} » se réfère à un groupe ethnoculturel particulier, tandis que le « nous_{sujet} » se réfère au contexte pluraliste de la société plus large (Angus, 1998, 84). Le contexte pluraliste transforme le rôle de la tradition ethnique, puisque, dès le début, il présente l'adhésion à une communauté ethnoculturelle particulière comme une possibilité parmi d'autres, produisant de ce fait a) une appréciation de la particularité

et de l'originalité de la communauté à laquelle un individu se sent appartenir et b) une appréciation de la vie en société pluraliste rendant possible et valorisant cette *Vergemeinschaftung* particulière (tout en valorisant les autres communautés incluses). Par conséquent, selon Angus, le « nous_{objet} » est créé dans le passage de la perception de son originalité à sa justification ; le « nous_{sujet} » est constitué dans le passage du « nous_{objet} » au contexte pluraliste incluant beaucoup de types de *Vergemeinschaftung* distinctes (Angus, 1998, 86). Or, on fait partie de la *Vergesellschaftung* pluraliste en participant à une *Vergemeinschaftung* particulière (Angus, 1998, 85). Ainsi, le « nous_{sujet} » de la société pluraliste proposée par Angus est constitué d'un nombre infini de « nous_{objet} ».

La théorie philosophique d'Angus est intrigante, car elle revendique que la reconnaissance des relations communautaires (ethniques) au sein d'une même société n'ira pas, par définition, à l'encontre d'une identité sociétale collective. Au contraire, chez Angus, la *Vergesellschaftung* pluraliste est constituée à l'aide des appartenances particulières. Néanmoins, d'un point de vue sociologique, le modèle des relations sociales de type « nous_{objet} / nous_{sujet} » souffre de deux faiblesses. D'une part, ce modèle ne reflète pas les relations de pouvoir. Si, comme nous l'avons posé plus haut, la différence ethnique est (re)produite dans des rapports de pouvoir inégaux, même dans un contexte pluraliste, les relations de type « nous_{objet} / nous_{sujet} » ne peuvent jamais être entièrement égalitaires. Bien que le pluralisme affaiblisse les rapports de pouvoir entre groupes, il ne les élimine pas. D'autre part, Angus propose une théorie philosophique normative qui se veut universelle et ouverte. Le « nous_{sujet} » proposé par Angus reste alors sans frontières. En revanche, nous posons que la constitution d'une société pluraliste, même dans sa définition idéaltypique, exige la confrontation avec autrui.

Formulée d'une façon différente, si la distinction analytique entre *Vergesellschaftung* et *Vergemeinschaftung* traduit une différence de degré et non pas de substance – engendrant une tendance des collectivités à se définir d'une manière légèrement plus civique ou plus ethnique — cette différence ne revêt tout son sens que dans la comparaison avec autrui. Ainsi, Edward Said, par exemple, démontre que l'image de la *Gesellschaft* occidentale valorisée de nos jours ne peut être maintenue qu'à travers la construction d'un « tribalisme » communautariste oriental (Said, 1994). Ceci est également valide pour le concept de la société pluraliste : il n'y a pas d'inclusion sans exclusion. Dans un premier temps, la théorie d'Angus doit donc être transformée de façon que le « nous_{sujet} » de la société pluraliste soit constitué d'un nombre infini de « nous_{objet} » et (!) opposé à l'idée d'un « eux » réel ou imaginé.

Cette transformation préliminaire montre, dans un deuxième temps, que nous devons développer une compréhension de la formation identitaire pluraliste qui aille au-delà des relations binaires. Ce dont nous avons plutôt besoin est (au moins) un rapport triangulaire. En faisant quelques révisions légères, nous arrivons alors à la version finale de notre conceptualisation idéaltypique de la société pluraliste.

Celle-ci pose que le « nous ^{socialisation pluraliste} » de la société pluraliste est constitué par un « nous ^{communalisation} » communautaire qui se trouve, d'une part, en cohabitation avec un nombre indéfini d'autres catégories communautaires (autres ^{communalisations 1-n}) et, d'autre part, en opposition à « eux_{1-n} » réels ou imaginés.

Une élaboration plus détaillée s'avère nécessaire: Tout d'abord, nous soutenons que la relation entre les membres constitutifs d'un « nous pluraliste » (nous ^{socialisation pluraliste}) n'est pas nécessairement une relation d'égalité. En fait, si nous partons de l'idée que les groupes ethniques sont constitués dans le cadre de relations de pouvoir inégales, le « nous pluraliste » ne peut jamais être entièrement délivré d'inégalités, qui, à leur tour, sont reflétées et reproduites dans les discours sur la nationalité. Pourtant, la construction d'un « nous pluraliste » est possible de la même façon que la formation d'autres groupes, c'est-à-dire en minimisant l'importance (ce qui ne veut pas dire en effaçant) des différences saillantes entre le « nous » parlant (nous ^{communalisation}) et les autres groupes constitutifs (dont le nombre reste non spécifié: 1-n) de la société pluraliste (autres ^{communalisations 1-n}) pour assurer la fermeture sociale.

Ensuite, cette minimisation de l'hétérogénéité interne n'est envisageable que par la confrontation avec (un nombre non spécifié) des groupes tiers (eux_{1-n}). Ainsi, un « nous pluraliste » qui permet l'existence de frontières et d'identités collectives internes (comme l'affirme Angus) ne peut exister sans être circonscrite par une opposition à autrui, réelle ou imaginée. « Eux » (eux_{1-n}) peut renvoyer à un seul groupe ou désigner quelques autrui. Il renvoie à une collectivité réelle ou imaginée qui est perçue comme différente. « Eux » peut être localisé à l'intérieur de la société nationale ou à l'extérieur d'un réseau particulier de relations associatives. « Eux » est généralement représenté comme opposé au « nous pluraliste ». Étant opposé au pluralisme normatif, « eux » représente une collectivité (réelle ou imaginée) critiquée pour sous-tendre soit l'assimilation, projetée sur l'idée de la *Gesellschaft*, soit l'exclusion, projetée sur l'idée de la *Gemeinschaft*.

L'exemple du Canada, société pluraliste par excellence de nos jours (Bader, 2005), est éclairant à cet égard. Dans le Canada anglophone, où l'identification nationale pluraliste est de vigueur, la construction de l'identité multiculturelle se sert de deux conceptions contrastantes opposées: celle de la société américaine dite « assimilationniste » et (trop) individualiste, ainsi que celle d'un Québec prétendument « ethnocentrique » (Winter, 2008). Dans ce cas-là, « notre » société nationale est considérée « pluraliste » parce qu'« eux » pratiquent de l'assimilation (ou encore de l'exclusion) dans leur société respective. Ainsi, le multiculturalisme canadien correspond en quelque sorte à la métaphore de Peter Sloterdijk (discutée par Wagner, 2006) qui propose de concevoir la réalité sociale comme de la mousse. Les bulles de cette mousse constituent des réseaux et des identités co-isolées qui se constituent mutuellement. Dans le cas canadien, le « nous pluraliste » émerge en s'imaginant comme étant, littéralement, *entre* la *Gesellschaft* et la *Gemeinschaft*.

L'oscillation dynamique entre les deux pôles de qui/comment « nous ne sommes pas » crée l'impression d'une identité d'appartenance partagée. Dès lors, elle circonscrit la canadianité sans la fixer et sans en préciser rigoureusement les traits (Winter, 2009b ; 2009a). D'un point de vue normatif (mais pas empirique), le « nous pluraliste » est un compromis négocié parmi les égaux. Il est apprécié pour son caractère unique et distingué des types concurrents de *Gesellschaft* et de *Gemeinschaft*, jugés inadéquats, déviants, trop différents ou trop extrêmes. Cette opposition ne préexiste pas au « nous pluraliste », mais est construite par ses membres. Elle lui confère une signification et une identité propres. Le « nous pluraliste » et son (ses) autre(s) (eux_{1-n}) émergent simultanément de façon dialogique et se constituent mutuellement. En tant qu'identité, formation d'un groupe et forme visée d'action sociale et politique, le « nous pluraliste » exige l'altérité pour exister.

Dans l'exemple du « nous pluraliste » canadien, tant l'individualisme dur de la *Gesellschaft* que le tribalisme fermé de la *Gemeinschaft* se voient qualifiés de « non-canadiens » et projetés en dehors de la nation. Il convient de souligner que le « nous pluraliste » est ici constitué à l'intérieur des relations de pouvoir inter- et intranationales. Les relations triangulaires constitutives de l'imaginaire pluraliste ne s'arrêtent pas aux frontières politiques de l'État national. Au contraire, elles construisent le caractère particulier de l'espace social qui, de nos jours, est souvent de l'ordre « national ». En d'autres mots, afin de dépasser le nationalisme méthodologique, notre « sociologie sans société » doit tenir compte des points de référence transnationaux et/ou comparatifs.

5 Conclusion

Dans cet article, nous avons tenté de surmonter le dualisme conceptuel entre la communauté et la société (*Gemeinschaft* versus *Gesellschaft*). En nous référant à la sociologie wébérienne, nous déconstruisons le dualisme entre des groupes de type communautaire et ceux de type associatif. Chaque formation sociale contient des relations communautaires et des relations associatives (*Vergemeinschaftung* et *Vergesellschaftung*). Il s'agit donc d'une différence de degré et non pas d'une opposition substantielle entre deux types de groupes. Il ne faut pourtant pas abandonner la valeur analytique inhérente aux deux idéaux types *Gemeinschaft* et *Gesellschaft*. Au contraire, nous y en ajoutons en situant ces deux concepts dans les rapports de pouvoir. En nous référant à la théorie des relations majoritaires/minoritaires nous posons que le groupe majoritaire tend à constituer la norme sociale et à se définir en termes universels, associatifs et civiques. Bref, la majorité est souvent représentée comme *Gesellschaft*. En revanche, les minorités ont tendance à être identifiées comme étant ethniquement ou culturellement « différentes ». Elles sont alors représentées comme des collectivités caractérisées par l'idée d'une *Gemeinschaft*.

Cette théorisation nous aide à surmonter le dualisme entre la formation dite « civique » et celle prétendument « ethnique » (Winter, 2007). Elle nous aide également à comprendre pourquoi, de nos jours, les groupes nationaux et/ou immigrés sont souvent perçus comme des communautés fermées, tandis que le « nationalisme banal » (Billig, 1995) des formations sociales majoritaires – des sociétés nationales établies et organisées autour d'un État – est plus difficile à cerner que celui des nations minoritaires (Bouthillier, 2003; Gagnon *et al.*, 2007). Finalement, situer le dualisme *Gesellschaft/Gemeinschaft* – pour l'analyse théorique, il est important de renverser l'ordre des deux concepts – dans les rapports majoritaires/minoritaires explique le succès des dualismes simplistes. Comme un type de formation sociale n'acquiert sa signification que par opposition à l'autre, la société – à laquelle revient le pouvoir de définition – se rend plus libérale, égalitaire, et ouverte en projetant un communautarisme fermé, retardé et ethnocentrique sur autrui. En d'autres mots, elle érige sa moralité prétendument supérieure sur un orientalisme inhérent (Said, 1994). Bien que cette analyse a du mérite, elle reste aussi statique et binaire. De plus, elle ne permet pas de capter le changement social.

Dans cet article, nous sommes allées plus loin. Dans l'effort de prolonger l'idée wébérienne d'une « sociologie sans société », nous avons élaboré une théorisation de la société pluraliste qui dépasse une vision binaire du social. Pour ce faire, nous nous sommes inspirées de la philosophie sociale d'Ian Angus. Cet auteur propose que la société pluraliste se distingue tant de la *Gemeinschaft* que de la *Gesellschaft* parce qu'elle implique des relations inclusives de type « nous_{objet} / nous_{sujet} » (*us/we*) reflétant une appartenance à la société commune malgré la présence des sous-catégories communautaires. Une lecture wébérienne de cette théorie y ajoute une perspective qui prend en considération les rapports de pouvoir et la construction des frontières. Ceci nous amène à notre idéaltype de la société pluraliste qui se veut une série de relations sociales triangulaires dynamiques où l'association conditionnelle entre « nous_{communalisation} » et d'« autres_{communalisations 1-n} » est rendue possible par l'opposition à « eux_{1-n} ». « Eux » est généralement représenté comme opposé au « nous pluraliste ». Il peut renvoyer à un seul groupe ou désigner quelques autrui réels ou imaginaires localisé(s) à l'intérieur ou à l'extérieur de la société nationale.

Penser la société pluraliste au-delà des binaires nous offre une appréciation nuancée des enjeux sociaux dans nos sociétés contemporaines ethniquement et culturellement diversifiées. Comme nous l'avons démontré dans cet article, dans sa forme idéaltypique, la société pluraliste n'est ni société, ni communauté. Dans sa forme concrète, la société pluraliste combine des éléments de ces deux formes sociales. Elle est civique ou associative dans la mesure où elle suppose un cadre institutionnel qui garantisse les droits individuels – lesquels restent une composante clef de l'interaction entre des citoyens égaux. Elle est ethnique ou communautariste dans la mesure où elle ne présente pas ce cadre comme étant (ethniquement, culturellement,

religieusement, linguistiquement) neutre, mais comme provenant de processus de relations collectives historiquement spécifiques.

Dans sa forme symbolique, nous l'avons vu, le « nous pluraliste » est en mesure d'inclure d'autres types de communalisations à condition d'une confrontation à des tiers. Néanmoins, le « nous pluraliste » n'existe qu'en dialectique. Il oscille entre ces deux types d'altérité (réelle ou imaginée), soit la société à laquelle il reproche trop d'assimilationnisme, soit la communauté, qu'il accuse d'être ethnocentriste et exclusive. En d'autres mots, les vrais enjeux se jouent, posons-nous dans cet article, dans l'espace entre les pôles extrêmes de la société et de la communauté.

Enfin, en ce qui concerne les conséquences politiques, notre théorisation de la société pluraliste s'avère optimiste par rapport à la capacité intégrative des politiques multiculturelles. Elle reste pourtant pessimiste quant à la possibilité de penser la société pluraliste en dehors des relations de pouvoir. Notre lecture sociologique pose que l'inclusion des uns ne peut pas se faire sans l'exclusion des autres. Nous laissons aux théoriciens normatifs la tâche de penser la société pluraliste en termes d'évolution de la sensibilité morale d'un groupe.

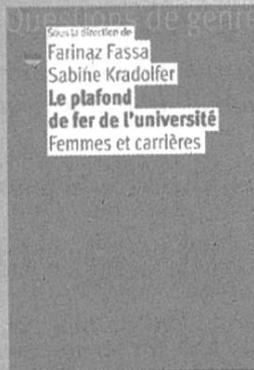
6 Références bibliographiques

- Angus, Ian. 1998 "The Originality of the Multicultural Context", in Dieter Haselbach dir., *Multiculturalism in a World of Leaking Boundaries*, Münster, Literatur Verlag, 65–99.
- Bader, Veit M. 1995. *Rassismus, Ethnizität, Bürgerschaft: Soziologische und philosophische Überlegungen*, Münster, Westfälisches Dampfboot.
- Bader, Veit M. 2005. "Multicultural Futures? International Approaches to Pluralism", numéro spécial de *Canadian Diversity/Diversité canadienne*, 4 (1).
- Barber, Benjamin R. [1995] 2001. *Jihad vs. McWorld: Terrorism's Challenge to Democracy*, New York, Ballantine Books.
- Billig, Michael. 1995. *Banal Nationalism*, London, New York, Sage.
- Bouthillier, Geneviève. 2003. *Une analyse du discours de l'État portant sur l'immigration, l'intégration et la citoyenneté – Ou quand le majoritaire parle de lui-même*, thèse de maîtrise en sociologie, Université de Montréal.
- Breuer, Stefan. 1996. «Von Tönnies zu Weber. Zur Frage einer «deutschen Linie» der Soziologie», *Berliner Journal für Soziologie*, 62, 227–245.
- Brubaker, Rogers. 1992. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Brubaker, Rogers. 2001. "The Return of Assimilation? Changing Perspectives on Immigration and its Sequels in France, Germany and the United States", *Ethnic and Racial Studies*, 24 (4).
- Coutu, Michel, Dominique Leydet, Guy Rocher et Elke Winter. 2001. «Introduction», *Max Weber: Rudolf Stammler et le matérialisme historique*, Paris et Québec, Éditions du Cerf, Presses de l'Université Laval, 1–89.
- Dumont, Louis. 1979. «L'Allemagne répond à la France: le peuple et la nation chez Herder et Fichte», *Libre*, (6), 233–250.
- Dumont, Louis. 1991. *Homo aequalis, II. L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour.*, Paris, Gallimard.

- Francis, Emerich. 1966. «Kultur und Gesellschaft in der Soziologie Max Webers», in Karl Engisch et Bernhard Pfister und Johannes Winckelmann (dirs.), *Max Weber. Gedächtnisschrift der Ludwig-Maximilians-Universität München zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages 1964*, Berlin, Duncker & Humblot, 89–114.
- Gagnon, Alain-G., André Lecours et Geneviève Nootens (dirs.) (2007) *Les Nationalismes majoritaires contemporains: identité, mémoire, pouvoir*, Montréal, Québec Amérique.
- Glazer, Nathan. 1997. *We Are All Multiculturalists Now*, Cambridge (MA) et London (UK), Harvard University Press.
- Guillaumin, Colette. 1972. *L'idéologie raciste: genèse et langage actuel*, La Haye, Mouton & Co.
- Guillaumin, Colette et Léon Poliakov. 1974. «Max Weber et les théories bioraciales du XXe siècle», *Cahiers internationaux de sociologie*, 56, 115–126.
- Holton, Robert. 2003. «Max Weber and the Interpretative Tradition», in Gerard Delanty and Engin F. ISIN dirs., *Handbook of Historical Sociology*, London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage, 27–38.
- Huntington, Samuel P. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster.
- Jacobs, Dirk and Andrea REA. 2007. «The End of National Models? Integration Courses and Citizenship Trajectories in Europe», *International Journal on Multicultural Societies*, 9 (2), 264–283.
- Juteau, Danielle. 1999. *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Kalberg, Stephen. 1989. «Max Webers historisch-vergleichende Untersuchungen und das 'Webersche Bild der Neuzeit': eine Gegenüberstellung», in Johannes Weiss dir., *Max Weber heute*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 425–444.
- Kalberg, Stephen. 1994. *Max Weber's Comparative-Historical Sociology*, Cambridge, Polity Press.
- Kalberg, Stephen. 2000. «Max Weber», in Georg Ritzer dir., *The Blackwell Companion to Major Social Theorists*, Oxford, Blackwell, 144–204.
- Käsler, Dirk. 1995. *Max Weber: Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung*, Frankfurt a.M., New York, Campus Verlag.
- Kohn, Hans. 1955. *Nationalism: Its Meaning and History*, Princeton, Van Nostrand.
- Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press.
- Meinecke, Friedrich. [1907] 1922. *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, 6^{ème} éd., München, R. Oldenburg.
- Merz-Benz, Peter-Ulrich. 2006. «Die Überwindung des Individualismus und das Theorem von Gemeinschaft und Gesellschaft – Ferdinand Tönnies und der Kommunitarismus», *Swiss Journal of Sociology*, 32 (1), 27–52.
- Mommsen, Wolfgang J. 1965. «Diskussion zum Thema 'Max Weber und die Machtpolitik'», in Otto Stammer dir., *Max Weber und die Soziologie heute. Verhandlungen des 15. deutschen Soziologentags*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 130–138.
- Nisbet, Robert A. 1966. *The Sociological Tradition*, New York, Basic Books.
- Paré, Jean-Rodrigue. 1999. *Les visages de l'engagement dans l'oeuvre de Max Weber. La nation, la culture et la science*, Montréal, Paris, L'Harmattan.
- Patez, Fabrice. 1998. «Quelques remarques sur l'imaginaire national», *Les Cahiers du Ceriem*, (3), 3–13.
- Peukert, Detlev J. K. 1989. *Max Webers Diagnose der Moderne*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Phillips, Anne (2007) *Multiculturalism without Culture*, Princeton University Press.
- Popper, Karl Raimund. [1945] 1950. *The Open Society and Its Enemies*, London, Routledge.
- Pries, Ludger. 2007. *Die Transnationalisierung der sozialen Welt: Sozialräume jenseits von Nationalgesellschaften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

- Said, Edward W. 1994. *Orientalism*, New York, Vintage.
- Salomon, Albert 1935. "Max Weber's Sociology", *Social Research*, 2, 60–73.
- Simon, Pierre-Jean. [1991] 1997. *Histoire de la sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France (PUF).
- Taylor, Charles. 1994. "The Politics of Recognition", in Amy Gutmann dir., *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 25–73.
- Tyrell, Hartmann. 1994. «Max Webers Soziologie – eine Soziologie ohne ‹Gesellschaft›», in Gerhard Wagner and Heinz Zipprrian dirs., *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 390–414.
- Wagner, Gerhard. 2006. «Zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft», *Swiss Journal of Sociology*, 32 (1), 53–73.
- Ward, John. 2004. "War On Terrorism : Washington Feels Canada Gets Free Ride on Defence : Former Top US Adviser", *CNEWS – World*, 26 avril.
- Weber, Max. [1911] 1969. «Redebeitrag», in Deutsche Gesellschaft für Soziologie dir., *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19.–22. Oktober 1910 in Frankfurt a.M. Reden und Vorträge von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies, Max Weber, Werner Sombart, Alfred Ploetz, Ernst Troeltsch, Eberhard Gothein, Andreas Voigt, Hermann Kantorowicz und Debatten.*, Frankfurt a.M., Verlag Sauer & Auvermann KG, 151–165.
- Weber, Max. [1921] 1980. *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max. 1989. «L'État national et la politique économique», *La Revue du MAUSS*, (3), 35–59.
- Weingart, Peter. 1994. "Biology as Social Theory: The Bifurcation of Social Biology and Sociology in Germany, circa 1900", in Dorothy ROSS dir., *Modernist Impulses in the Human Sciences. 1870–1930*, Baltimore, London, John Hopkins University Press, 255–271.
- Wimmer, Andreas and Nina Glick Schiller. 2002. "Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences", *Global Networks*, 2 (4), 301–334.
- Winter, Elke. 2004. *Max Weber et les relations ethniques. Du refus du biologisme racial à l'État multinational*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Winter, Elke. 2007. "How Does the Nation Become Pluralist?", *Ethnicities*, 7 (4), 483–515.
- Winter, Elke. 2008. «Les logiques du multiculturalisme dans les sociétés multi-nationales : une analyse des discours canadiens», *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 24 (3), 7–29.
- Winter, Elke. 2009a. «Die Dialektik multikultureller Identität : Kanada als Lehrstück», *Swiss Political Science Review* 15 (1), 133–168.
- Winter, Elke. 2009b. "The Dialectics of Multicultural Identity: Learning from Canada", *World Political Science Review* (Berkeley Electronic Press), 5 (1), article 9, <http://www.bepress.com/wpsr/vol5/iss1/art9>.

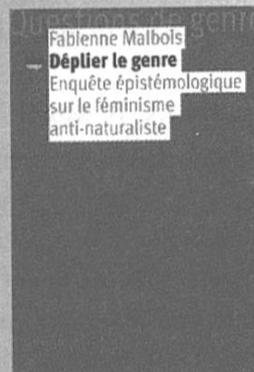
Questions
de genre



Sous la direction de Farinaz Fassa
et Sabine Kradolfer

Le plafond de fer de l'université
Femmes et carrières

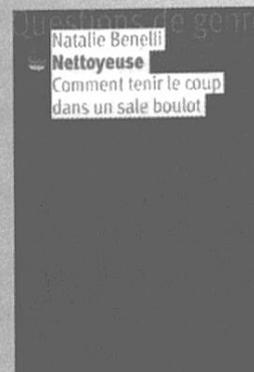
2010, 244 pages, ISBN 978-2-88351-046-3, SFr. 38.—



Fabienne Malbois

Déplier le genre
Enquête épistémologique sur le
féminisme antinaturaliste

2010, 236 pages, ISBN 978-2-88351-047-0, SFr. 39.—



Natalie Benelli

Nettoyeuse
Comment tenir le coup dans
un sale boulot

2010, 220 pages, ISBN 978-2-88351-048-7, SFr. 36.—



Sous la direction de BIEN-Suisse

Le financement d'un revenu de
base inconditionnel

2010, 204 pages, ISBN 978-2-88351-049-4, SFr. 38.—