



HAL
open science

Les relations communautaires ethniques selon Max Weber

Fabrice Patez

► **To cite this version:**

Fabrice Patez. Les relations communautaires ethniques selon Max Weber. Les Cahiers du Cérim, 1997, 2, pp.53-61. halshs-00010214

HAL Id: halshs-00010214

<https://shs.hal.science/halshs-00010214v1>

Submitted on 18 Apr 2006

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les Cahiers du Cériem

N° 2, mars 1997

**Centre d'Étude et de
Recherche sur les
Relations
Inter-Ethniques
et les Minorités**

**Université de Haute Bretagne
Rennes 2**

2

1997

Les Cahiers du Cériem

N° 2, mars 1997

SOMMAIRE

Recherches en cours

**Un aspect particulier des relations inter-ethniques :
l'aide humanitaire occidentale dans les hôpitaux
cambodgiens**

Anne Y. Guillou 5

Pré-publication

Différenciation et hiérarchisation sociales

Pierre-Jean Simon 27

Lectures

**Les relations communautaires ethniques
selon Max Weber**

Fabrice Patez 53

**De l'unité républicaine à la fragmentation
multiculturelle: le débat français en matière
d'intégration**

Hélène Bertheleu 63

Responsable de la publication :

Pierre-Jean Simon

Responsable de la rédaction :

Pierre Billion

Comité de lecture :

Hélène Bertheleu

Nadia Chellig

Juvénal Quillet

Pierre-Jean Simon

Ida Simon-Barouh

M. Waddled

LECTURES

Les relations communautaires ethniques selon Max Weber

Fabrice Patez

La sociologie de Max Weber a fortement influencé les développements de la sociologie de type interactionniste et, outre son rôle fondateur reconnu par l'ensemble de la discipline, on doit noter que son influence est particulièrement grande dans les domaines de la sociologie des religions et de la sociologie politique. Plus rares sont les références faites à l'approche weberienne des relations inter-ethniques et raciales¹. La raison en est, sans doute, que les faits ethniques ne font pas l'objet d'une étude approfondie dans l'oeuvre de Weber. Il nous a cependant laissé, dans *Économie et Société*², un chapitre consacré aux "relations communautaires ethniques"³ dont nous nous proposons ici de présenter les grandes lignes. Mais pour bien comprendre la position de notre auteur sur ces questions, il nous semble nécessaire de faire un détour par les concepts fondamentaux de sa sociologie et en particulier l'opposition entre communalisation (*Vergemeinschaftung*) et sociation (*Vergesellschaftung*)⁴.

Communalisation et sociation

La distinction conceptuelle entre *Vergemeinschaftung* et *Vergesellschaftung* fait explicitement référence à celle proposée par Ferdinand Tönnies entre Communauté et Société (*Gemeinschaft* et *Gesellschaft*)⁵. Bien que les concepts ne soient pas identiques, on retrouve, chez les deux auteurs, la même opposition entre deux types généraux de société : moderne et traditionnelle. Ce modèle de distinction est, en fait, présent chez les différents fondateurs de la sociologie au 19e et au début du 20e siècle, ce qui s'explique

1. On peut citer l'approche économique des faits raciaux que propose John Rex (voir son chapitre : "The theory of race relations – a Weberian approach", in : *Sociological theories : race and colonialism*, UNESCO, 1980), ainsi que la *rational choice theory* développée par Michael Banton (*Racial and ethnic competition*, Cambridge University Press, 1983). En outre, on trouvera une présentation de l'approche weberienne des faits ethniques et raciaux dans le chapitre 2, intitulé "Race, ethnie, nation", dans : Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, P.U.F. (coll. : "Le sociologue"), 1995, pp. 34-58.

2. Max Weber, *Économie et Société*, Paris, Press Pocket, 2 tomes, 1995 (première édition en français, Plon, 1971).

3. Chap. 4, tome 2, pp. 124-144.

4. En se conformant, par commodité, à la traduction de ces termes allemands dans l'édition française de *Économie et Société*. Mais sans doute vaudrait-il beaucoup mieux, en étant plus proche du texte weberien, parler (à partir de la *Communitas* et de la *Societas*) de communalisation et de sociation (*P.-J. S.*).

5. Les éléments et le texte entre guillemets dans cette partie sont extraits du chapitre 1, "Les concepts fondamentaux de la sociologie", du tome 1 d'*Économie et Société* et particulièrement des pages 27 à 81.

par le fait qu'ils partageaient la même préoccupation fondamentale : il s'agissait de penser la spécificité des sociétés modernes dans leur rapport aux sociétés anciennes (ou traditionnelles). Par exemple, Durkheim oppose la solidarité mécanique, typique des sociétés traditionnelles, et la solidarité organique, qui caractérise les sociétés modernes. Weber, comme nombre de ses contemporains, pense que l'humanité est soumise au processus historique de développement de la raison humaine, et la rationalisation croissante des relations sociales est, selon lui, le caractère spécifique des sociétés modernes. Et c'est logiquement qu'il prend le critère de rationalité et de non-rationalité pour caractériser les types de relations sociales.

Cependant, les concepts de Weber doivent être distingués de ceux de Tönnies dans la mesure où ils sont conçus comme des relations sociales, c'est-à-dire des interactions concrètes d'individus et non comme des entités sociales établies et statiques. Notre auteur refuse les définitions substantialistes des "prétendues 'structures sociales'" telles que l'État ou l'Église qui n'existent que par la "chance" que se produise entre les membres une "activité réciproque des uns sur les autres" (p. 58). Il considère que, pour la sociologie, c'est "l'ensemble *significatif* de l'activité qui constitue l'objet de l'appréhension" (p. 40). Sa démarche se veut "compréhensive" du "sens visé" de l'activité sociale. Il distingue, donc, quatre types généraux d'orientation des comportements : la rationalité en finalité, la rationalité en valeur, la tradition et l'affectif. Mais, pour Weber, n'est proprement "sociale" qu'une activité basée sur une relation entre les attentes (ou expectations) et les comportements des différents participants. C'est donc la dimension relationnelle qui caractérise les faits sociaux, et le concept de "relation sociale"¹ est défini pour rendre compte des situations concrètes d'interactions. Le type d'orientation, le "sens visé", de l'activité permet à Weber de distinguer deux types idéaux de relations sociales : la sociation et la communalisation.

La sociation (*Vergesellschaftung*) est une relation sociale typiquement rationnelle puisqu'elle se définit par le fait que "la disposition de l'activité sociale se fonde sur un *compromis* d'intérêts motivé rationnellement (en valeur ou en finalité) ou sur une *coordination* d'intérêts motivés de la même manière. En particulier, la sociation peut (mais non uniquement) se fonder typiquement sur une *entente*"² (p. 78). L'économie est, pour Weber, la sphère par excellence de l'activité rationnelle, au point qu'il considère que "la théorie économique est étrangère à la réalité, car elle repose sur une rationalité en finalité idéale" qui n'existe pas dans des relations sociales concrètes. La réalité sociale n'est jamais conforme à la rationalité pure car elle est "coconditionnée par des obstacles". Néanmoins, Weber considère que les motifs rationnels en finalité ou en valeur présentent le plus haut degré de compréhension possible (p. 47) et il est, par conséquent, possible de distinguer différents types "purs" de sociation : "a) *l'échange*, rigoureusement rationnel en finalité, sur la base d'un libre accord sur le marché [...] ; b) la pure *association à but déterminé*, établie par libre accord, par une entente concernant une activité continue [...] ; c) l'association à base de *convictions*, motivée de façon rationnelle en valeur, telle que la secte rationnelle" (p. 79).

1. Il définit une relation sociale comme "le comportement de plusieurs individus en tant que, par son contenu significatif, celui des uns se règle sur celui des autres et s'oriente en conséquence" (p. 58).

2. L'entente est à la fois motivée rationnellement en valeur (le respect de l'engagement pris) et en finalité (maximisation des avantages en considérant que l'autre respectera l'engagement qu'il a pris).

A l'opposé de cette rationalité idéale, la communalisation (*Vergemeinschaftung*) est une relation sociale typiquement non-rationnelle car "la disposition de l'activité se fonde — dans le cas particulier, en moyenne ou dans le type pur — sur le sentiment *subjectif* (traditionnel ou affectif) des participants d'*appartenir à une même communauté* [*Zusammengehörigkeit*]" (p. 78). La communalisation est donc avant tout une relation sociale basée sur une sorte de conscience communautaire, le sentiment subjectif d'appartenir à un groupe. Cette subjectivité de la communalisation est à mettre en correspondance avec ses activités typiques : orientées traditionnellement ou affectuellement, mais dans les deux cas non-rationnellement. "Une *communalisation* peut se fonder sur n'importe quelle espèce de fondement affectif, émotionnel ou encore traditionnel, par exemple une communauté de frères, [...] une communauté "nationale" ou bien un groupe uni par la camaraderie. La communauté familiale en constitue le type le plus commode" (p. 79). La communalisation est donc un type de relation sociale qui recouvre une multitude de faits aussi variés que la famille et la nation. Et Weber nous dit que "c'est intentionnellement que nous avons défini la 'communalisation' d'une manière tout à fait générale, et par conséquent comme embrassant des réalités extrêmement hétérogènes" (p. 80).

Pour Weber, la rationalité et son contraire sont le critère décisif pour distinguer les types d'activités et de relations sociales puisque la sociologie repose elle-même sur une méthode rationaliste. En effet, il considère que la rationalité offre le plus haut degré de compréhensibilité. C'est pourquoi il propose d'appréhender les "relations significatives irrationnelles" comme des "déviation" par rapport à la rationalité idéale (p. 32). Ce rationalisme méthodologique implique que l'adéquation des concepts ou des idéaux-types aux contenus réels des relations sociales est d'autant plus grande que les relations sont orientées rationnellement. Par conséquent, le cadre conceptuel est plus détaillé en ce qui concerne les comportements rationnels qui peuvent être modélisés sous forme de types parfaits. Pour Weber, la sociologie, en tant qu'effort de rationalisation, est par définition plus apte à saisir les faits rationnels que les faits irrationnels. Cependant, il est conscient que les idéaux-types sont des simplifications du réel, mais c'est là, selon lui, que réside leur utilité : "Plus la construction des idéaux-types est rigoureuse, c'est-à-dire plus elle est étrangère à la réalité en un sens, mieux elle remplit son rôle" (p. 50). Ainsi, la sociologie, par sa méthode rationaliste, est un mode de connaissance qui tend à une compréhension univoque des comportements tant rationnels que non-rationnels et qui, en s'éloignant de la réalité, rend service à la connaissance (p. 49).

Mais, pour Weber, ce rationalisme n'est qu'un moyen méthodologique, et "il ne faut pas l'interpréter inexactement au sens d'une croyance en la prépondérance effective du rationnel dans la vie humaine" (p. 32). En effet, dans la réalité, la plupart des relations sociales combinent des aspects communautaires et des aspects sociétaires : "N'importe quelle relation sociale, si rationnelle en finalité soit-elle [...], *peut* faire naître des valeurs sentimentales qui dépassent la fin établie par la libre volonté. [...] Inversement, une relation sociale dont le sens normal consiste en une communalisation peut être orientée en totalité ou en partie dans le sens d'une rationalité en finalité" (p. 79). Donc, si la rationalité des comportements est l'hypothèse fondamentale de sa sociologie, Weber ne néglige pas les "formes collectives de pensée", les structures de "représentations" de l'étant et du devant-être qui "ont une importance causale fort considérable, souvent même dominante, pour la nature du déroulement de l'activité des hommes réels" (p. 42). En particulier, les valeurs jouent un rôle essentiel dans l'orientation des comportements

sociaux. Par exemple, le type d'activité défini par l'orientation rationnelle en valeur est un compromis entre des moyens strictement rationnels et des finalités non rationnelles (traditionnelles ou affectuelles). Ainsi, Weber propose de conjuguer "empathie" et rationalisation pour appréhender ces différents aspects de la réalité sociale¹.

Plus particulièrement, notre auteur considère que les communalisations sont des relations sociales qui reposent sur des fondements à la fois objectifs et subjectifs. D'une part, il existe une base objective à toute communalisation qu'il appelle la *Gemeinsamkeit*, "le fait d'avoir en commun certaines qualités, une même situation ou un même comportement", mais qui n'est pas une communalisation. D'autre part, le fait d'avoir quelque chose en commun (*Gemeinsamkeit*) peut engendrer une prise de conscience de ces similitudes objectives et faire naître un sentiment subjectif d'appartenir à une communauté, c'est ce qu'il appelle le *Gemeinsamkeitsgefühl* (le sentiment d'avoir quelque chose en commun). Ce sentiment subjectif d'appartenance peut constituer le fondement d'une communalisation (*Vergemeinschaftung*). Mais le fait d'avoir quelque chose en commun et d'en avoir conscience collectivement n'implique pas nécessairement qu'une relation sociale communautaire (ou communalisation) existe effectivement, car "c'est seulement au moment où, en raison de ce sentiment commun, les individus orientent mutuellement d'une manière ou d'une autre leur comportement que naît entre eux une relation sociale" (p. 81). Ainsi, la communalisation en tant que relation sociale nécessite des interactions réelles et pas seulement une conscience communautaire, qui en est la condition nécessaire mais pas suffisante.

On peut donc, en simplifiant, dire qu'il existe trois temps dans la communalisation : d'une part, le fait (objectif) d'avoir en commun (*Gemeinsamkeit*) quelque chose, d'autre part, le sentiment subjectif de ce trait commun (*Gemeinsamkeitsgefühl*), et enfin, la communalisation (*Vergemeinschaftung*) comme relation sociale objective fondée sur ce sentiment de communauté. Nous pouvons, à partir de ce schéma conceptuel, examiner plus précisément ce que Weber nous dit de la *Gemeinsamkeit*, du *Gemeinsamkeitsgefühl* et de la *Vergemeinschaftung* ethniques dans le chapitre qu'il consacre, dans *Économie et Société*, aux "relations communautaires ethniques".

Les "groupes ethniques"

La "vie en commun" (*Gemeinsamkeit*) ethnique n'est pas en elle-même une relation sociale du type communalisation qui consiste en des interactions réelles, mais seulement une communauté abstraite, imaginée. On doit donc la distinguer "de la 'communauté de parentage' en ce que, précisément, elle n'est en soi qu'une vie 'en commun' (à laquelle on croit) et non une 'communauté' comme le parentage, à l'essence duquel appartient une activité communautaire réelle" (p.130). Dans le cadre théorique qu'applique Weber aux

1. C'est cette dimension compréhensive qui est absente de la *rational choice theory* de Michael Banton qui, reprenant l'approche rationaliste de Weber, ne retient pas la distinction entre rationalité en finalité et rationalité en valeur. En fait, Banton base sa théorie sur une *rationalité procédurale* — ne tenant pas compte des échelles de valeurs qui, pour Weber, conditionnent la rationalité — qui postule que tous les comportements peuvent être compris en termes de maximisation des avantages. Concernant le débat sur la *rational choice theory* de M. Banton, nous renvoyons au numéro spécial de *Ethnic and Racial Studies* intitulé "Rational choice revisited : A critique of Michael Banton's Racial and Ethnic Competition" (*Ethnic and Racial Studies*, Vol. 8, n°4, Octobre 1985).

“relations communautaires ethniques”, il est donc peu question de communalisations ethniques à proprement parler, mais plutôt de “groupes ethniques” qu’il définit comme des “groupes humains qui nourrissent une croyance subjective à une communauté d’origine fondée sur des similitudes de l’habitus extérieur ou des moeurs, ou des deux, ou sur des souvenirs de la colonisation ou de la migration” (p. 130).

“L’honneur ethnique”

Pour Weber, la parenté entre la “vie en commun ethnique” et la “communalisation de parentage” tient à leur principe hiérarchique commun. Dans les deux cas l’unité interne au groupe et le rapport aux groupes différents se base sur “la même croyance à un ‘honneur’ spécifique exclusif des étrangers : l’ ‘honneur ethnique’ ” (p. 131). Weber appelle “honneur ethnique” ce que nous appellerions aujourd’hui ethnocentrisme, et en décrit l’origine comme “la conviction [...] de l’excellence de ses propres coutumes et de l’infériorité des coutumes étrangères” (p.133). En fait, pour Weber, ce principe hiérarchique doit être rapporté à une échelle de valeurs qui est inhérente à tout processus de différenciation. Cet élément axiologique qu’est l’honneur permet d’établir des analogies entre les différents modes de catégorisation sociale. Ainsi, l’idée de “peuple élu [...] est simplement, transféré sur le plan horizontal, le pendant des différenciations ‘sociales’ ” (p. 134). L’honneur ethnique est, par conséquent, “analogue aux concepts d’honneur du ‘rang social’ ” (p. 133).

Mais le caractère spécifique de l’honneur ethnique est qu’il relève d’une appartenance spirituelle, abstraite, un sentiment de communauté (*Gemeinsamkeitsgefühl*) qui ne nécessite pas d’être actualisé dans des relations sociales. Dans la mesure où il réfère à une communauté abstraite, l’honneur ethnique est “l’honneur spécifique de masse parce qu’il est accessible à tous ceux qui appartiennent à la communauté d’origine à laquelle ils croient subjectivement” (p. 133). Les faits ethniques sont donc envisagés par Weber comme des faits essentiellement subjectifs, des sentiments de communauté (*Gemeinsamkeitsgefühl*) qui ont des fondements objectifs (*Gemeinsamkeit*), mais qui ne conduisent pas à une communalisation (*Vergemeinschaftung*) de l’ensemble des membres du groupe. Ainsi, pour Weber, l’élément essentiel pour la compréhension des groupes ethniques est le sentiment subjectif d’appartenir à une communauté, ou *Gemeinsamkeitsgefühl* ethnique. Mais il faut ensuite examiner les différentes formes de “vie en commun” (*Gemeinsamkeit*) ethnique, c’est-à-dire les qualités ou comportements que peuvent “avoir en commun” les membres d’un groupe et qui peuvent leur inspirer la croyance en une origine commune. En d’autres termes, il faut repérer les facteurs de l’identité ethnique.

La “vie en commun” (*Gemeinsamkeit*) ethnique

Dans sa définition des groupes ethniques, Weber distingue différents fondements possibles à la croyance en une origine commune : “des similitudes de l’habitus extérieur, des moeurs, le souvenir d’une migration ou d’une colonisation”. Parmi ces facteurs d’identification ethnique, la langue et la religion, qui sont des indicateurs d’un “patrimoine de civilisation de masse” (p. 132), sont particulièrement propices à engendrer la croyance en une origine commune “et ceci spécialement parce que l’ ‘intelligibilité’ significative de la manière d’agir d’autrui est l’hypothèse la plus élémentaire de la communalisation” (p. 133). La situation d’inter-compréhension conditionnée par la communauté (*Gemeinsamkeit*) de langue ou de religion facilite l’établissement de

relations sociales de deux manières : l'une directe, l'autre indirecte. D'une part, le fait de partager une langue ou un culte facilite directement la "compréhension réciproque", "la communication à l'intérieur des groupes en question et par conséquent rend plus aisée la naissance de communalisations" (p. 81). D'autre part, le fait d'avoir en commun une langue ou une religion est un facteur important dans la construction d'un sentiment d'appartenance ethnique (*Gemeinsamkeitsgefühl*). Mais Weber souligne que ces similitudes ne sont perceptibles que dans la confrontation à l'altérité, donc lors de relations inter-ethniques : "C'est seulement avec l'apparition d'oppositions conscientes à des tiers que se produit chez ceux qui parlent une langue commune une situation analogue, un sentiment de communauté" (p. 81).

Mais la religion et la langue ne sont pas les deux seuls facteurs d'identification ethnique de telle sorte que "de fortes différences aussi bien dialectales que religieuses n'excluent absolument pas les sentiments de communauté ethnique" (p. 133). La croyance en une origine commune peut, en particulier, se fonder sur les souvenirs de communautés (politiques, culturelles ou de langues) passées, qui ont été dissoutes lors de migrations ou de colonisations. Dans de telles situations se produit en effet une rupture entre la situation actuelle et la communauté d'origine qui devient alors une communauté de référence ethnique. Cette rupture est conditionnée par la rencontre et la confrontation à d'autres modes de vie et détermine la définition d'une frontière entre les semblables et les autres.

Les communautés politiques

Pour Weber, les communautés politiques sont des facteurs particulièrement importants de l'apparition d'une croyance en une communauté ethnique. Il illustre cette correspondance entre faits ethniques et faits politiques en soulignant l'ambiguïté de notions telles que "peuple" ou "tribu" qui "semblent faire allusion à une façon d'agir purement 'ethnique' [...] chacun de ceux-ci étant d'habitude employé pour indiquer une subdivision ethnique du suivant" (p. 136). Mais derrière ces notions se trouve en dernière analyse une activité politique commune. Ce lien entre communauté politique et conscience ethnique est exemplifié par le fait que la communauté politique attire souvent "le symbolisme de la communauté de sang" (p. 138) et suscite un sentiment de communauté ethnique (*Gemeinsamkeitsgefühl*). Sur cette base subjective se produit facilement une activité politique communautaire de "ceux qui se sentent subjectivement 'frères'(ou compatriotes)" (p. 138).

En effet, ces remarques sur les communautés politiques sont également valables pour le concept de "nation" qui suggère l'existence d'une "vie en commun nationale" liée à l'idée d'une origine commune qui peut avoir des fondements très divers. Cependant, Weber constate, à propos des sentiments nationaux, que "dans notre époque de luttes 'linguistiques', leur base normale est surtout la 'communauté de langue'" (p. 140). Mais il ne manque pas de relever des cas réels qui prouvent que "les différences de langue ne constituent pas un obstacle absolu pour le sentiment de communauté 'nationale'" (p. 140). Il prend l'exemple, alors d'actualité, des Alsaciens de langue allemande qui se sentent "encore, en grande majorité, partie intégrante de la 'nation' française" (p. 140). Dans ce cas, l'attachement à la communauté nationale française est à rapporter à des destins politiques et sociaux communs "que les masses tenaient en haute estime en tant que symboles de la destruction de la féodalité" (p. 141). Au total, le sentiment "national", comme le sentiment "ethnique", repose sur la conscience d'avoir quelque chose en commun (*Gemeinsamkeitsgefühl*). Mais ce dernier n'a rien d'univoque car il peut se

fonder sur des sources aussi variées que la langue, la religion, les souvenirs politiques. Ainsi, pour Weber, le caractère spécifique du sentiment “national” n’est pas la taille du groupe (un groupe de taille restreinte peut constituer une nation et, inversement, un groupe quantitativement important n’en est pas nécessairement une), mais “cette aspiration pathétique à la ‘puissance’ politique abstraite possédée en tant que telle” (p. 144). Bien que le sentiment national soit proche du sentiment ethnique, il en diffère par la place fondamentale qu’y tient la puissance politique.

Mais si l’on écarte la langue, la religion et la politique, comme fondements de la croyance en une origine commune, il ne reste que deux types de critères de différenciation : “d’une part : les différences esthétiques frappantes de l’habitus extérieur ; et d’autre part (sur le même plan que celles-ci) : les différences qui sautent aux yeux dans la conduite quotidienne” (p. 133). Ces dernières sont, par exemple, les “différences dans la façon typique de se vêtir, de se loger, de se nourrir, différences dans la division du travail entre les sexes et entre hommes libres et non libres” (p. 133). En d’autres termes, outre les éléments qui influent sur la compréhension réciproque et l’action politique, on doit, en dernière analyse, considérer les critères de différenciation les plus simples et qui pourraient paraître les plus “insignifiants” : les différences physiques et de comportement.

“L’appartenance raciale”

Pour Weber, la “race” et la culture doivent être placées au même niveau pour l’analyse sociologique en tant qu’elles sont toutes les deux des critères de différenciation qui inspirent un *Gemeinsamkeitsgefühl*, un sentiment de communauté. “Que les différences ressenties comme des divergences frappantes, donc comme [des motifs] de séparation, reposent sur des ‘dispositions [naturelles]’ ou sur la ‘tradition’, c’est là un problème normalement sans importance en ce qui concerne leur efficacité sur l’attraction et la répulsion réciproques” (p. 127).

Pour comprendre cette position de Weber, qui propose de traiter de la race et de la culture de la même façon, c’est-à-dire comme des similitudes objectives qui sont au fondement de sentiments d’appartenance ethnique, il faut replacer ses écrits dans le contexte général des études ethnologiques et anthropologiques à la fin du siècle dernier. En effet, ce n’est pas un hasard si son chapitre sur les relations communautaires ethniques débute en traitant de l’ “appartenance raciale”, que l’auteur définit comme “la possession de dispositions semblables, héritées et transmissibles par l’hérédité, réellement fondées sur la communauté d’origine” (p. 124). Il faut en chercher la raison dans les dérives naturalistes de l’ethnologie qui, influencée par l’anthropologie physique, prend une acception raciologique, en désignant l’étude des caractères distinctifs des divers types humains et de la formation des ensembles raciaux ¹. Les “acquis” et le prestige de l’anthropologie physique de l’époque étaient aussi peu contestés en Allemagne qu’ils l’étaient en France : les thèses raciales de Gobineau, par exemple, ont eu une large audience outre-Rhin entre 1870 et 1914. A l’époque où écrit Weber, il est largement admis qu’on ne peut pas distinguer les faits ethniques des faits raciaux, et quand Vacher de Lapouge le fait c’est pour bien montrer la prédominance des déterminations biologiques ². Weber ne remet donc pas en question l’existence d’ensembles raciaux

1. Jean Poirier, *Histoire de l’Ethnologie*, Paris, P.U.F. (coll. “Que sais-je ?”), 1969, p. 20.

2. Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, *op. cit.*, p. 38.

repérables et il admet que la répulsion qui s'exerce entre les groupes ethniques "est l'attitude primaire et normale" (p. 124).

Cependant, il prend le contre-pied des tenants du "tout racial" qui n'envisagent les déterminants sociaux que comme des facteurs secondaires. En effet, il estime que "des différences sociales, donc inculquées par l'éducation, et, spécialement, des différences de 'formation' [...] constituent un obstacle beaucoup plus fort au *connubium* conventionnel que les différences du type anthropologique" (p. 127). Ainsi, Weber relève le rôle déterminant des pratiques sociales endogamiques dans les tendances à l'isolement des groupes. En effet, l'endogamie n'est pas un comportement inné, mais bien plus "un processus de l'activité communautaire qui fait que seuls les descendants endogènes seront acceptés comme membres égaux en droit à cette activité [les relations sexuelles]" (p. 126). Pour Weber, l'horreur ou la répulsion qu'inspirent les rapports sexuels entre des groupes humains différents est "socialement conditionnée par des tendances à monopoliser la puissance et l'honneur sociaux" (p. 125). C'est donc "l'honneur ethnique", et non une loi naturelle, qui est au fondement de la répulsion entre les groupes humains. En outre, la perception des différences phénotypiques est également dépendante de représentations sociales qui "contribuent à déterminer non seulement le fait que le lien du sang réel est pris en considération en tant que tel, mais aussi le degré de cette prise en considération" (p. 126).

De plus, Weber met en avant l'influence que peuvent avoir les conditions sociales sur les caractères phénotypiques par des processus de sélection naturelle liés à l'isolement géographique ou endogamique : "le maintien de la pureté des types anthropologiques est très souvent la conséquence d'isolements de ce genre" (p. 126). En effet, les comportements sociaux peuvent engendrer, au sein d'un groupe, une "sélection des types anthropologiques – ceci peut se faire par l'élevage en donnant des chances favorables de vie et de survie et par la reproduction de certaines qualités et de certains traits héréditaires. Ceci est valable à la fois pour l'égalisation intérieure [de la communauté] et la différenciation envers l'extérieur" (p. 128). Ainsi, Weber nous oriente vers la prise en compte des rapports dialectiques entre nature et culture.

Pour lui, la distinction principale entre le patrimoine héréditaire et le patrimoine traditionnel réside, d'une part, dans "l'extrême différence de leur instabilité [*Labilität*]" et, d'autre part, dans la plus grande capacité des traditions à "accoutumer aux 'mœurs'" et même à faire apparaître de nouvelles qualités héréditaires (p. 129). La "race" étant nettement moins malléable que la culture, il est important de les distinguer l'une de l'autre. De plus, Weber remarque que l'activité communautaire qui résulte de l'appartenance raciale est "d'ordinaire, purement négative : elle s'exprime par la ségrégation et le mépris ou, au contraire, elle se manifeste par la crainte superstitieuse de ceux qui, d'une manière frappante, sont d'une autre espèce" (p. 124). "Dans la formation de la croyance à la communauté 'ethnique', les 'qualités' raciales ne sont prises en considération qu'en dernier ressort [...] et non comme un facteur positif pour la formation de la communauté" (p. 134).

Donc, si Weber reconnaît l'existence de types physiques repérables, il ne leur donne aucun fondement substantiel, comme les anthropologues et les théoriciens de la race le font. Au contraire, il les envisage comme le résultat de processus de sélection

naturelle ¹ socialement conditionnés. Au terme “race” et à ses implicites communautaires et unitaires, il préfère “appartenance raciale” et précise que la *Gemeinsamkeit* raciale, “le fait d’avoir en commun les qualités biologiques héréditaires que l’on considère comme les caractéristiques d’une ‘race’ n’est naturellement pas une communalisation” (p. 80). Tout comme le fait d’avoir en commun une langue ou une religion, la possession de traits héréditaires communs “ne conduit à une ‘communauté’ que si elle est ressentie subjectivement comme une caractéristique commune” (p. 80). C’est la prise en considération sociale des critères physiques qui est au fondement de l’ “appartenance raciale”.

Ainsi, Weber propose de mettre les différences phénotypiques et culturelles au même niveau de l’analyse sociologique en tant qu’elles sont toutes les deux des sources de différenciation qui peuvent faire l’objet d’une interprétation sociale en terme d’appartenance ethnique et, ce faisant, produire une frontière entre un *in-group* et un *out-group*. Notre auteur adopte donc une approche subjectiviste de l’ethnicité en accordant une place fondamentale à l’identité ethnique. Cela ne veut pas dire qu’il en ignore les fondements objectifs (nous avons vu la place que tient le fait d’avoir quelque chose en commun), mais, pour lui, un “groupe ethnique” n’existe qu’à partir du moment où ses membres ont conscience de leur situation ou de leur qualité commune. Le groupe ethnique est donc moins une communalisation, au sens de relation sociale, qu’une communauté imaginaire à laquelle les acteurs croient. Mais c’est surtout l’objet de cette croyance qui est fondamental dans l’approche de Weber : les faits ethniques sont, selon lui, tous basés sur la même “croyance en une origine commune”, réelle ou fictive. Et, à l’encontre des idées les plus répandues à son époque, il s’attache à montrer que le sentiment d’appartenance ethnique (*Gemeinsamkeitsgefühl*) peut s’attacher “tout autant aux aspects extérieurs des différences d’habitudes de vie acquises pour un motif historique quelconque et accidentel qu’à l’hérédité raciale” (p. 127). Il entend ainsi faire valoir que la culture joue un rôle au moins égal à celui de la race dans l’apparition de la symbolique de l’origine commune. Mais, il ne faut pas croire que Weber se satisfait de cet examen des relations communautaires ethniques. Il estime, au contraire, que l’adjectif *ethnique* a l’apparence d’un “fourre-tout” et qu’à moins d’en faire un examen plus approfondi, il faudrait rejeter cette notion trop imprécise.

1. On peut rapprocher ces processus de sélection naturelle des “sélections sociales” dont Weber nous dit “qu’il est absolument normal de rencontrer effectivement, même à l’intérieur des communalisations les plus intimes, des violences de toutes sortes exercées à l’encontre de ceux qui fléchissent moralement, que la ‘sélection des types y a lieu comme partout ailleurs [...] une véritable sélection pure dans la compétition des différents types d’hommes en vue des meilleures chances de vie” (p. 80). Dans la seconde moitié du 19^e siècle, ce thème de la sélection sociale, inspiré de l’évolutionnisme darwinien, est particulièrement développé par Herbert Spencer.