

Elisabeta Stanciulescu
Université « Babes-Bolyai » Cluj-Napoca
Roumanie
E-mail : elia.stn@gmail.com

**Multiculturalisme scientifique
et construction de l'objet sociologique.
Le cas de la sociologie roumaine de l'individu**

(Papier préparé pour le XVII^e Congrès International des Sociologues de Langue Française « L'individu social – autres réalités, autre sociologie ? », Tours-France, juillet 2004, table ronde plénière « L'espace scientifique européen et les sociologies francophones »)

L'idée générale à laquelle ce texte fournit un certain support relève de la relation entre multiculturalisme scientifique et construction de l'objet sociologique « individu ». Dans le contexte de cette intervention, « multiculturel » se réfère également aux espaces scientifiques (linguistiques, nationaux ou locaux), aux fragmentations disciplinaires de la connaissance et aux paradigmes théoriques-épistémologiques-méthodologiques. Un tel débat est exigé par les ambitions mêmes de développement de la sociologie dans notre monde de plus en plus globalisé, où les frontières deviennent de plus en plus flues et où les identités singulières ne cessent de revendiquer leur droit à l'existence, que ce soit au niveau des communautés ethniques, locales, etc. ou des communautés scientifiques.

Ce but sera suivi à l'appui d'une analyse de la réflexion sociologique roumaine concernant l'individu, située dans une perspective internationale. Par ailleurs, il me semble légitime et intéressant de présenter cette réflexion, étant donné le peu des connaissances que la plupart de nos collègues francophones ont de la sociologie roumaine. Au fur et à mesure, j'essayerai d'en tirer quelques leçons sur les rapports de notre sociologie à la sociologie francophone et mondiale, avec l'espoir qu'on pourrait trouver dans le cas roumain, qui peut paraître singulier, quelque chose relevant d'un intérêt bien plus large.

Je ne pourrais évidemment pas faire une revue complète de la littérature, afin de construire mes hypothèses et produire mes preuves. En effet, ce n'est pas nécessaire pour ce que je veux mettre en évidence. Je vais juste « piquer » quelques aspects, qui me semblent utiles pour l'objectif poursuivi. J'insisterai sur nos classiques, pour plusieurs raisons. D'abord, le retour aux classiques s'avère toujours productif quand on essaye de construire ou reconstruire une problématique, car la lecture en perspective peut dévoiler des richesses insaisies jusqu'à là. Ensuite, c'est la première moitié du XX^e siècle qui s'avère, chez nous, la plus riche du point de vue de la réflexion sur l'individu. Enfin, si l'on regarde la sociologie roumaine dans le contexte international, c'est la même époque qui me semble, per ensemble, la plus originale de notre histoire.

Que je sois bien comprise. En faisant ce choix, je n'assume pas que, durant le régime communiste, la sociologie aurait été absente du paysage intellectuel roumain ou que les sociologues auraient été tous et complètement soumis à un schéma de pensée du marxisme vulgarisé, à savoir radicalisant ses postulats intégristes et matérialistes. Mon

problème vient de ce que le contexte fortement idéologisé de l'époque fait que le même texte réponde à des logiques plurielles (voir Stănciulescu, 1998, p. 152) et nécessite un espace considérable d'analyse, sans promettre trop en matière des résultats.

Pour ce qui est de nos jours, en dépit d'un usage empirique assez massif des instruments qu'on pourrait assimiler à un modèle d'action rationnelle, empruntés d'une manière assez peu réfléchie aux pratiques de la recherche occidentale (Dumitru Sandu, Université de Bucarest, entretien), les notabilités de la sociologie roumaine semblent partager largement l'idée que la pensée sociologique serait, par sa définition même, *trans-individuelle* (Ilie Bădescu, Université de Bucarest, entretien), et il n'y a pas encore une « périphérie » qui se penche d'une manière suffisamment cohérente sur notre sujet. En ce qui est de mes propres contributions sur ce sujet, je les ai présenté ailleurs, en relevant certains possibles développements actuels de notre pensée classique (Stănciulescu, 2006).

1. Une axiomatique roumaine de l'objet sociologique « individu » et les contextes intellectuels de sa construction

Notre pensée sociologique classique s'est développée, notamment durant la première moitié du XX^{ème} siècle, sur deux lignes majeures. Elle s'est penchée, d'abord, sur les évolutions historiques des rapports entre les classes et catégories sociales, nous offrant une histoire sociale qui essayait d'expliquer certaines des particularités de nos évolutions modernes. Avec ce qu'on a appelé, dans la littérature mondiale de l'époque, *l'École sociologique de Bucarest*, cette pensée est devenue une science des *unités sociales concrètes*. Les villages et les familles rurales notamment ont été abordés soit d'une manière monographique générale – à travers un schéma théorique original connu sous le nom de « *parallélisme des cadres, des manifestations et de la volonté sociale* » (voir, en français, Gusti, 1941, pour une présentation théorique, et Stahl, 1939, pour une illustration appliquée) –, soit d'une manière sélective, à travers des « *problèmes sociologiques* » (voir Herseni, 1935 ; Stahl, 1934). Pourtant, en marge de ces courants centraux et surtout de ce dernier, elle a donné naissance à une réflexion assez riche, bien que le plus souvent pas tout à fait systématique, sur les rapports entre individu et société.

Dans les pages suivantes, je vais risquer une ébauche d'axiomatique de cette réflexion roumaine de l'entre deux guerres s'intéressant à l'individu, en cherchant à répondre à certaines interrogations avancées dans le dossier de notre Congrès. Qu'il me soit permis de citer un peu plus largement des travaux disponibles seulement en roumain, pour que le lecteur puisse juger lui-même si mes interprétations tiennent ou non et – pourquoi pas ? – pour que, éventuellement, l'un ou l'autre des collègues puisse s'en servir dans ses développements ultérieurs. Par ailleurs, le lecteur est prié de comprendre les idées d'abord dans leur contexte historique. Il est possible que certaines paraissent aujourd'hui assez connues, bien que ce ne soit pas toujours le cas, mais elles étaient plutôt exceptionnelles, voir très originales à leur époque.

Q1 : Un intérêt de la sociologie pour l'individu est-il légitime ?

R1 : En aucune manière, la sociologie ne saurait s'interdire d'étudier l'individu, bien au contraire.

Permettez-moi de vous proposer un jeu intellectuel : essayez d'associer les citations suivantes à l'un des livres les plus cités de la sociologie mondiale.

« En effet, nous croyons que les institutions sociales ne sont que des *formes d'objectivation* et de concrétisation *des rapports entre les individus*. Et, si elles acquièrent un caractère objectif et contraignant, c'est en premier parce que les produits de l'esprit, même ceux qui paraissent très subjectifs, peuvent tous s'objectiver, en acquérant un caractère concret et impersonnel (n.s., E.S.)» (p. 141).

Encore :

« Ajoutons à cela un facteur supplémentaire, *la succession des générations*, qui a un rôle important dans la détermination du caractère d'extériorité des phénomènes sociaux face à la conscience individuelle (n.s., E.S.)» (p. 142).

Et encore :

« Le psychisme humain est en effet un réflexe de la société, mais il possède à la fois le pouvoir de traiter les données sociales d'une manière propre et de créer des choses nouvelles, qui sont ensuite *socialisées et typifiées*. Il s'ensuit que l'individu apparaît comme un facteur dynamique de première importance pour l'évolution sociale. Voici comment nous comprenons le fait que la société est fonction des individus et les individus fonction de la société. En tant que science ayant son statut propre, *la sociologie doit étudier les types généraux des institutions, mais également les modalités selon lesquelles les relations [entre les individus] sont objectivées et concrétisées dans ces institutions* (n.s., E.S.)» (p. 143).

« La sociologie doit étudier le social tel que nous le voyons, dans sa genèse et dans ses manifestations, mais elle doit aussi s'occuper de l'individu comme *socius*, en tant que membre du groupe social et en tant qu'agent actif dans le processus d'évolution. (...)» (p. 110).

Si vous avez pensé à l'hypothèse de la construction sociale de la réalité, avec ses trois moments – extériorisation, objectivation, appropriation – formulée par Berger et Luckmann en 1966 (voir la traduction française, 1986), vous avez certainement des « bonnes raisons » pour le faire. Sauf que les fragments ont été tirés d'un travail publié trente ans avant, en 1936, par le roumain Petre Andrei (Andrei, 1978).

En effet, le principe d'une approche qu'on pourrait aujourd'hui qualifier de constructiviste – ou plutôt *constructionniste*, selon la distinction opérée par l'américain Michael Crotty (1998) –, et qui renvoie à un Simmel implicite, peut être identifiée même plus tôt dans la pensée roumaine (voir Draghicesco, 1904; Ralea, 1925). Évidemment, on n'y trouve pas les développements systématiques de la phénoménologie plus récente, mais l'idée centrale de celle-ci était déjà là tout au début du XX^{ème} siècle, et la reconnaître est une entreprise purement intellectuelle, n'ayant rien à faire avec une attitude nationaliste. Par ailleurs, ce que j'ai voulu mettre en relief par ce jeu innocent, ce n'est pas une priorité roumaine, mais le fait que la transgression des frontières scientifiques nationales (et linguistiques) a pu permettre très tôt à des scientifiques ressortissant d'une « périphérie » d'échapper à toute loyauté paradigmatique, à laquelle l'on était déjà habitué au sein des espaces de la pensée plus normalisée, pour critiquer et

mettre en perspective réciproque des approches théoriques très différentes. C'est cette *valeur créatrice du multiculturalisme scientifique* que je me propose de mettre en relief tout au long de cette étude et je prie le lecteur de ne pas interpréter autrement les développements suivants.

Norbert Elias n'est nulle part cité par les classiques roumains, mais l'on est arrivé à une vision très proche de celle qu'il développe dans *La société des individus* (Elias, 1991). Bénéficiaires d'une éducation et d'une culture cosmopolites, nos classiques critiquaient autant le sociologisme que l'individualisme (respectivement Émile Durkheim et Gabriel Tarde) ou, coté allemand, autant le réalisme que le nominalisme (respectivement Karl Marx et Othmar Spann), en les jugeant comme des perspectives également « *extrêmes* » sur la réalité humaine. À leur avis, cette réalité ne saurait être conçue autrement que unique et complexe (Andrei, 1936 ; Draghicesco, 1904 ; Herseni, 1935 ; Ralea, 1925). L'erreur commune de ces positions extrêmes consisterait alors dans la manière même de formuler le problème du rapport entre individu et société. Elles ignoraient que « La réalité ne nous renvoie pas à l'individu et à la société comme deux termes [différents] en présence, entrés dans une relation, mais bel et bien comme une même réalité. (...) ce n'est qu'ensemble qu'ils forment une réalité » (Herseni, 1932, p. 3). Si, au niveau analytique, l'on parle des termes différents, il faut garder scrupuleusement à la mémoire que « les deux termes se déterminent mutuellement, sans cesse, chacun d'eux étant simultanément cause et effet par rapport à autrui » (Herseni, 1982, p. 518 ; voir aussi Herseni, 1935). Comme « toute science doit respecter le réel », la sociologie doit s'intéresser aux deux à la fois. Notons, en passant, l'actualité de cet axiome de l'épistémologie positiviste, en invoquant le besoin que Raymond Boudon a pu sentir de souligner récemment : « Une chose est sûre en tout cas, c'est que la science doit s'efforcer de respecter le réel. Peut être même ce principe offre-t-il la seule définition acceptable de la science » (2003, p.156-157).

Dans la même perspective, l'objectivisme, plus encore le matérialisme, et le spiritualisme seraient, eux aussi, des positions « *extrêmes* ». On ne pouvait pas concevoir une explication *suffisante* de la réalité sociale – ou, ce qui est la même chose, humaine – en dehors de la subjectivité individuelle. Nous pouvons y reconnaître facilement l'influence de l'école allemande (néo-kantienne) de pensée : « (...) pour s'expliquer dans leur raison suffisante, l'activité humaine, et donc la réalité sociale dans son ensemble, ne pourraient s'englober dans le déterminisme universel exigé par toute science qu'en tenant compte de l'intériorité subjective humaine. L'intentionnalité, la motivation, la signification des pensées vécues par les agents sociaux sont des éléments qui doivent être introduits dans les considérations sur le déploiement de cet ordre de réalités. (...) En effet, la vie sociale, le cours de l'histoire dans son entier, dans tous ses détails, ne peuvent pas être conçus d'une manière adéquate si l'on ne prend pas en considération les motivations que les gens donnent à leurs actes, si l'on ne prend pas en considération le caractère intentionnel de ces actes, la signification (ou le sens) qu'on attribue aux choses, tout comme leur valeur. Intention, motivation, signification et valeur sont exclusivement des attributs de la conscience, donc tout ce qui est conscient les présuppose » (Speranția, 1944, p. 15).

Pourtant, le positivisme exerce lui aussi son influence, et la plupart de nos sociologues assument que la sociologie doit s'intéresser en premier aux formes objectivées produites par l'esprit. Georg Simmel et Emile Durkheim, ou plutôt Marcel

Mauss, peuvent être mis en perspective réciproque dans des fragments comme ceux-ci : « (...) le constat conscient de la présence d'un autre ne nous laisse jamais complètement impassibles, pour autant que nous sommes dans la plénitude de nos facultés psychiques. Cela signifie que deux individus humains, à partir du moment où ils entrent dans des rapports sociaux, ne restent plus qualitativement les mêmes, ils ne peuvent plus rester comme ils étaient, mais ils souffrent tous les deux certaines transformations. Une 'société' de deux individus humains n'est donc plus d'aucune manière leur somme arithmétique, mais un fait nouveau, c'est une réalité d'un ordre différent par rapport à leur existence antérieure, à savoir : une synthèse d'ordre spirituel. Ce résultat découle du simple constat, soit de l'existence d'une aversion, soit de l'existence d'un besoin, face à l'être-ensemble [*tovărășie*] ou à la 'socialité'. L'examen de la manière générale dont se produit le rapport social va nous éclairer et va nous convaincre encore plus en ce qui concerne la nature qualitative-synthétique de la société » (Speranția, 1944, p. 14).

Les emprunts à la pensée hégélienne – bien que, dans certains contextes, elle-aussi critiquée – sont évidents. La réalité humaine serait alors, par sa nature même, esprit, mais esprit humain dans son mouvement hégélien : extériorisation – objectivation – subjectivation : « La société en tant que virtualité est comprise dans chacun de nous – le nombre donne à la société seulement son actualité, et non pas d'emblée son être. La coexistence réalise l'existence humaine et sa vie spirituelle, parce qu'elle amène un nouveau plan existentiel : l'objectivité » (Herseni, 1935, p. 137). Mais, comme on le verra plus tard, il faut faire de ce mouvement un mouvement circulaire, ou plutôt spiral, continuant à perpétuité, en abandonnant toute idée de points de départ et d'arrivée déterminés.

Un concept intéressant est ici celui d'*apriorisme existentiel*. Dimitrie Gusti lui confère un sens ontologique : « L'homme est social par la structure même de son âme, même avant toute association réelle. Autrement dit, l'individu n'est pas social parce qu'il vit en société, mais parce que la société vit dans l'individu. L'individu est sociable non pas par un instinct acquis dans l'expérience, mais avant toute expérience, par sa constitution de l'âme même. Voici ce qu'est l'apriorisme sociologique. La sympathie, pourtant, ne se réalise pas comme fait que dans la présence des autres semblables, dans un être-ensemble [*tovărășie*]. C'est pour cela que le fait social fondamental, constituant le premier élément de toute société, n'est pas l'individu, mais l'être-ensemble [*tovărășia*] fondé sur la sympathie. Ce sentiment qui donne naissance à l'association est appelé de diverses manières : 'conscience de l'espèce', 'conscience de nous' (...) » (Gusti, 1968, p. 270 ; voir aussi Herseni, 1935 ; Gusti, 1941). Si, comme nos collègues biologistes nous ont démontré plusieurs fois, encore durant ce Congrès, certains primates développent des conduites sociales similaires aux nôtres, il semble acceptable que, à travers l'évolution, ce type de réponse à l'environnement aient été fixé en tant que possibilité dans nos gènes mêmes. Par ailleurs, l'un des intérêts prioritaires du chef de l'École sociologique de Bucarest était la *perspective multidisciplinaire dans la connaissance du social*, qu'il a essayé de mettre en pratique aussi par la composition des équipes de terrain.

Q2 : Quel statut scientifique peut-on accorder à l'individuel et à l'individu ?

R2 : Deux réponses formulées :

a. *L'individu peut être étudié comme un objet sociologique en soi.*

b. L'individuel est la porte d'entrée dans le social, car il est le seul fait d'observation directe.

Bernard Lahire pourrait trouver chez certains roumains nombre des filons pour son essai de sociologie psychologique (voir Lahire, 1998).

Tout d'abord, la thèse reine : tout individu psychologique et phénoménologique, autrement dit « l'homme au sens générique », n'a de réalité qu'en tant qu'individu social et, par conséquent, la connaissance de l'individu passe nécessairement par un va-et-vient entre l'observation de ses actions et l'observation des unités sociales qu'il a traversées durant sa vie. Aujourd'hui, pour certains d'entre nous, cette idée va de soi. Mais ce n'était pas le cas à l'époque, bien au contraire – et ce n'est non plus le cas pour tout le monde aujourd'hui même.

C'est Dumitru Draghicesco (1904, 1907, 1914, 1928) qui s'est fait apprécier par ses contemporains pour avoir bien montré que tout processus psychique s'avère d'être le produit de l'activité courante de l'individu, supposant la co-existence, et que, par conséquent, tout processus psychique ne peut être connu qu'à travers cette activité même. Eugène de Roberty n'hésitait pas, semble-t-il, à reconnaître que « *C'est au sociologue roumain, M. Draghicesco, que le monde savant est redevable d'une des plus profondes et plus fines interprétations de la thèse néopositiviste (...)* » (cf. Draghicesco, 1928, p. 26).

En effet, la préoccupation centrale de cet auteur était, comme plus tard celle de George Herbert Mead (1934) tellement cité encore de nos jours, de montrer, « d'une façon plus claire et plus substantielle, avec plus de preuves à l'appui, en quel sens nous pensons que la conscience est un phénomène social, dont la genèse et toutes les fonctions doivent être recherchées dans la vie sociale et interprétées par les données de la sociologie et de l'histoire » (Draghicesco, 1928, p. 28). Son premier essai nous est fourni par sa thèse, intitulée *Du rôle de l'individu dans le déterminisme social*. Publiée en 1904 par la prestigieuse Felix Alcan, elle s'est attiré nombre de comptes-rendus dans les revues françaises de l'époque, en assurant – à côté des travaux ultérieurs – à son auteur une place dans les plus importants manuels et traités de sociologie européens et américains des années 1930-1960 (voir Bouthoul, 1949 ; Cuvillier, 1967 ; Sorokin, 1938 et 1966).

Ce qui est plus intéressant c'est d'apprendre que cette thèse doctorale de Dumitru Draghicesco portait délibérément d'une fine et très précoce observation du versant individualiste des travaux de celui que certains appellent encore « le père fondateur du sociologisme français ». Soutenue à la Sorbonne, sous la direction d'Emile Durkheim même, elle a pu – comme, également, *Le problème de la conscience. Etude psychosociologique* (1907) – précéder largement *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912).

Dans un autre ouvrage, pris en charge par la même prestigieuse maison d'édition, Draghicesco est arrivée à argumenter qu'une partie de la psychologie devrait être nécessairement une *sociologie subjective* : « La sociologie, conçue comme sociologie subjective, sera donc un effort pour compléter la psychologie introspective en lui procurant l'explication vraiment causale, celle de la causalité efficiente, que ne peut lui fournir la psycho-physiologie. Effectivement, toute la sociologie moderne n'a que cette raison d'être et n'a pas d'autre mission. (...) on a dû la concevoir comme sociologie objective, qui exclut l'individu et le psychique, étant donné que le subjectif est la matière de la psychologie. Cependant, la situation logique d'une sociologie objective est

intenable ; elle est plutôt illogique, comme nous avons souvent essayé de le montrer. *Au fond de toute sociologie, qui se veut objective, est une sociologie subjective, qui s'avoue chez un Tarde, mais qui est cachée le plus possible chez Durkheim et son école. Elle y est pourtant toujours sous-entendue et implicite* (n.s., E.S.). Elle ne peut pas émerger car, de suite, se dresse devant elle le spectre de la psychologie, qui la nie et la chasse. Pourtant, dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, qui est *peut-être l'œuvre capitale de Durkheim* [n.s., E.S.], la sociologie subjective s'affirme et sort au grand jour, et cela, surtout, dans les plus importants chapitres, l'introduction et la conclusion. Il en est de même de l'œuvre de M. Lévi-Bruhl, surtout dans ses derniers travaux sur la mentalité primitive. Ce sont des études de sociologie subjective, telle que nous l'avons comprise et que nous essayons de l'appliquer ici. Remarquons aussi que la conscience et le 'moi' reprennent avec la sociologie subjective toute la réalité et toute l'importance que leur dérobait la psycho-physiologie. La conscience individuelle devient le siège et le véritable agent actif et à son tour explicatif des phénomènes historico-sociaux. En disant cela, nous sommes au fond d'accord avec Durkheim qui, dans *Les Règles de la méthode sociologique*, a écrit qu'il faut 'substituer au fait interne qui nous échappe un fait extérieur qui le symbolise, et étudier le premier à travers le second', parce que la méthode objective, 'placée au commencement de la science', ne saurait avoir pour objet d'exprimer l'essence de la réalité ; elle doit seulement nous mettre en état d'y parvenir ultérieurement » (Draghicesco, 1928, p. XIII-XIV). Quelques pages plus loin, il osait ajouter: « Il me semble même que, tacitement, notre manière de voir est reprise et pratiquée dans les recherches de Durkheim et de son école. Ainsi, dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (...). Rien de plus naturel d'ailleurs, car notre point de vue a été suggéré, en grande partie, par les travaux de ce sociologue même » (p. 27). Evidemment, on ne peut pas entendre que, dans un contexte où la lecture de Durkheim privilégiait son « sociologisme », autour duquel la science sociale française s'était déjà normalisée, cette remarque du Roumain aurait pu être prise trop au sérieux.

Il paraît assez difficile d'imaginer qu'à cette époque et dans un espace francophone l'individu et la sociologie aient pu être traités de cette manière, plus propre à la pensée américaine (voir Cooley, Thomas ou, plus tard, George Herbert Mead). Mais nous trouvons aussi dans cette littérature roumaine classique deux essais d'application de ce principe théorique de l'individu comme objet sociologique dans des analyses plus empiriques. Le premier ne surprend pas : il appartient à Draghicesco même, dans un essai d'esquisser la « biographie psychosociologique » d'un contemporain de notoriété, Titu Maiorescu (Draghicesco, 1940). Mais le deuxième paraît tout à fait surprenant, car il nous est fourni, en 1955, en pleine « lutte de classe » communiste, par le chef même du courant intégraliste dominant (Gusti, 1971), qui, en prenant comme objet son propre parcours de vie individuelle – dont il essaye de rendre compte à travers les différents liens et différentes expériences sociales vécues –, reconnaît tenter une « auto-sociologie d'une vie ». Cet essai ne fait pas l'objet d'une réflexion systématique de Gusti et, à première vue, il sort du noyau dur de son système théorique. Pourtant, les choses sont plus complexes.

En effet, dans son noyau central, dominant, représenté notamment par Dimitrie Gusti et ses proches, *la recherche sociologique roumaine classique réservait à l'individu une place ambiguë, voire contradictoire*. D'une part, cette place était bien restreinte, l'individu étant intégré dans ce qu'on appelait « cadre psychologique » de la vie sociale,

l'un des quatre « cadres » (cosmique, biologique, historique, psychologique) qu'il était recommandé de prendre en compte dans toute explication sociologique. Notons que les « cadres » étaient censés être *extérieurs* à la société. Mais, d'autre part, la place donnée à l'individu était bien plus importante, si l'on prend en compte que « la loi du parallélisme » des cadres et des manifestations nous dit qu'aucun(e) n'a une position de déterminant universel, mais *chacun(e) peut prendre un rôle déterminant dans un contexte singulier* (quelle distance par rapport à la pensée marxiste !). C'est donc que, au moins théoriquement, on peut imaginer un contexte où le psychologique acquière la place déterminante. En effet, cette place attribuée à l'individu semble avoir été devenu de plus en plus importante, au fur et à mesure que le schéma théorique a pu être confronté à la recherche empirique. Dans sa préface à un livre de son ancien étudiant Traian Herseni, Dimitrie Gusti donne à son système encore plus de flexibilité, en précisant qu'il n'y a aucun critère pour distinguer d'une manière absolue les manifestations des cadres : cette distinction relèverait du seul choix du sociologue (voir Herseni, 1935). Si l'on pousse plus loin ce raisonnement, on pourrait inférer que Gusti était déjà près d'accepter que le psychologique, y compris la vie psychique des individus, pourrait être étudié comme l'une des *manifestations* mêmes du social, donc comme objet central de la sociologie ; on peut penser alors à un rapprochement tardif et pas reconnu comme tel entre Gusti et Draghicesco. Le séminaire sur les autobiographies, que Dimitrie Gusti a organisé à l'Université de Bucarest entre les deux guerres, montre une fois de plus la conscience claire que le chef de l'École Sociologique de Bucarest avait de l'importance de l'individu pour la science de la société : « Telles études de leurs propres vies, faites avec méthode par des consciencieux et « éclairés » observateurs (intellectuels, paysans, travailleurs, étudiants, chercheurs, d'âges et sexes différents), jetteront une forte lumière sur la Science de l'Homme et sur la Science de la Société et de l'Humanité » (Gusti, 1955).

La thèse de la connaissance de l'individu à travers les unités sociales dont il a fait l'expérience s'associe alors la réciproque : l'étude de l'individu pourrait nous fournir des renseignements sur la société elle-même. Pour reformuler dans une seule phrase les deux idées : *séparer la connaissance de la société et la connaissance de l'individu en deux volets différents (et concurrents) ne nous aide pas à appréhender cette réalité unique car, en procédant ainsi, nous ne respectons pas le réel*. En appelant à l'appui la philosophie pragmatique de l'américain William James, Draghicesco avait écrit déjà en 1904 que « la vraie nature » de l'individu répondrait à « la vraie nature » de la société, et une fois la première découverte, celle de la dernière viendrait elle aussi. Qu'on ne se trompe pas, pourtant : isoler l'individu, faire de lui la seule réalité concrète, véritable, signifierait tomber d'une manière fatale dans le spiritisme (Draghicesco, 1928, p. 15). Par cette dernière observation, l'idéalisme du pragmatisme de James était revisité, de toute évidence à travers la perspective durkheimienne, tout comme l'objectivisme (le sociologisme) de cette dernière avait pu être adouci à travers le premier. La mise en perspective réciproque des sources est évidente.

C'est le concept d'*apriorisme existentiel*, introduit déjà plus tôt dans notre discussion, qui exprime le plus clairement cette idée de la possibilité de connaître la société à l'appui de l'étude des individus. Bien qu'il juge le choix linguistique « pas tout à fait adéquat », Traian Herseni reçoit ce concept de son maître, Dimitrie Gusti. Et, en essayant une reconstruction théorique du social dans une « ontologie régionale », il lui ajoute une interprétation épistémologique explicite. Dans l'interprétation donnée par Herseni,

l'apriorisme existentiel doit être rapporté et distingué de l'apriorisme gnoséologique kantien. Il désigne :

«la possibilité d'établir des vérités nécessaires et universelles sur une réalité donnée à travers l'analyse d'une autre réalité contenant la première d'une manière quelconque (n.s., E.S.)» (Herseni, 1935, p. 111).

*« Étant donné que la société est comprise implicitement dans l'homme, l'analyse complète de celui-ci nous dévoilera aussi quelque chose de la société. Nous apprenons ainsi, de l'analyse d'une réalité partielle, des vérités nécessaires sur la réalité totale – il s'agit bien d'une connaissance *a priori*, sauf que d'une nature différente de celle de l'apriorisme gnoséologique [kantien]. À un avancement du réel au réel, et non pas de la connaissance à l'expérience, nous lui dirons, pour le distinguer, apriorisme existentiel (n.s., E. S.)» (Ibidem).*

L'apriorisme existentiel nous renvoie en droite ligne à un certain individualisme méthodologique. Les trois thèses suivantes font un large consensus parmi les sociologues roumains classiques, familiers avec le langage intellectuel de leur époque :

- en tant que scientifique, le sociologue doit arriver à « l'essence » de la vie sociale qui se trouve organisée dans des « unités sociales concrètes » ;
- cette essence a une nature à la fois objective et « spirituelle » ;
- enfin, cette essence prend différentes « manifestations » phénoménales, les seules accessibles à la connaissance.

Si l'on accepte ces trois idées de la pensée spéculative, l'on est aussi forcé, en tant que chercheur empirique, de constater que la seule réalité directement accessible à notre connaissance scientifique est constituée par les faits singuliers et par les individus composant les unités sociales étudiées. Ce n'est, en effet, qu'à travers leurs connaissances, leurs manières de sentir, de penser, d'agir, etc., et à travers leurs expériences singulières que nous appréhendons le social. Voici l'avis de l'un des chercheurs de terrain les plus expérimentés, qui s'efforce de respecter le schéma théorique gustien :

*« Il est donc établi que, sur le terrain, le sociologue commencera par l'observation des manifestations sociales. Mais, en effet, nous n'aurons jamais la chance d'observer une manifestation de la société comme telle, car nous aurons toujours devant nous exclusivement des manifestations et faits isolés. La société suppose un conflit existant entre elle et l'individu. Pris à part, chacun des individus composant la société représente un cosmos, un monde en soi, tellement varié par rapport aux autres vies et tellement riche dans ses détails, que le problème soulevé par l'existence de l'individu comme tel pourrait être considéré comme insoluble. Sans entrer dans des controverses théoriques, nous sommes pourtant forcés de noter que ce problème nous est posé d'une manière particulièrement grave sur le terrain. Lorsqu'on les regarde par le prisme de leur recherche directe, la plupart des faits sociaux s'avèrent des faits de vie individuelle. Mais un homme ne saurait être réduit au schéma [théorique du « parallélisme »] sans arriver à pervertir ses qualités essentielles. Bien qu'il soit vrai que le sociologue ne saurait suivre l'individuel, mais certains aspects de la vie de la totalité des humains, à savoir ceux qui peuvent avoir une signification pour la compréhension du processus de socialisation, il y a dans son travail une antinomie – l'une encore, parmi bien d'autres : *il devra toujours se rendre compte de cette société à travers des**

hommes individuels et à travers des faits isolés qui la constituent, il devra toujours reconstituer, à travers des fragments, un total qui échappe à la prise directe (n.s., E. S.) » (Stahl, 1934 / 2001, p. 9).

On y voit l'épistémologie de l'apriorisme existentiel dont parlait, juste au même moment, Traian Herseni.

Q3 : Quels sont les individus les plus « productifs » pour la connaissance sociologique ?

R3 : Deux possibilités :

- a. *Les « hommes exceptionnels », « de caractère », « d'énergie », « personnalités historiques », « élites », « génies ».*
- b. *Les individus ordinaires.*

Dumitru Draghicesco (1904) et Constantin Rădulescu-Motru (1908) tout comme, ensuite, plusieurs autres auteurs (Andrei, 1936 ; Ralea, 1925, 1943) ont argumenté que certains individus (« hommes exceptionnels », « de caractère », « d'énergie », « personnalités historiques », « élites », « génies ») pourraient servir au sociologue comme matière première afin de prouver qu'en effet tout esprit individuel est le produit de la société ; d'autre part, les mêmes individus pourraient nous aider à connaître « l'esprit efficace » d'une société, les besoins de celle-ci, voir le sens de son avenir.

Les « grands hommes » de l'histoire, les élites, les génies constitueraient pour la science ce que la méthodologie qualitative d'aujourd'hui appelle des *cas extrêmes*. Car, du fait que ces individus sont généralement vus comme représentant le maximum d'originalité individuelle, si on peut prouver qu'ils sont les produits des expériences socio-historiques, ils nous apportent ainsi la preuve que *toute* personnalité – comprise comme ce que chacun de nous a de particulier, d'original par rapport aux autres – est le produit des expériences sociales. Or, quel que soit le domaine où cette originalité maximale apparaît, les élites doivent leur reconnaissance en tant que telles au fait d'avoir accumulé, de concentrer et de donner expression aux « courants sociaux dans lesquels ils vivent » (Draghicesco, 1904). On pourrait dire, en lisant l'auteur cité, que les seules variables individuelles *a priori* soient ces capacités particulières de s'approprier, de synthétiser et de restituer les opinions, croyances, manières de penser et d'agir collectives. Si l'apriorisme sociologique existentiel, dans son interprétation ontologique donnée par Dimitrie Gusti, était en effet une constante anthropologique (une disposition naturelle qui nous pousse à « être sociable »), alors il y aurait une variabilité naturelle des individus quant aux *degrés* des capacités énoncées, une sorte de quotient différent d'être sociable. Pour le reste, il n'y aurait que l'occurrence de se trouver au milieu de « ces courants de la vie [socio-historique], puissants, exaltants, vertigineux », dans des groupements sociaux où ces courants « se trouvent en ébullition ». Ainsi, le génie se fait reconnaître comme tel par ses contemporains seulement autant qu'il devient « le dépositaire du déterminisme social », tout comme le chef d'un mouvement social n'est suivi qu'autant que les « masses » se reconnaissent en lui, le perçoivent comme « d'eux », comme « le leur ». S'il sont *reconnus* comme tels par les gens ordinaires, cela signifie qu'ils *représentent*, d'un certain point de vue, ces gens ordinaires du groupe. À ne pas mal comprendre : les élites ne sont pas nécessairement des expressions de ce

qu'un peuple a de meilleur. *La sélection sociale n'est pas toujours un progrès, mais un simple tri* (Rădulescu-Motru, 1908).

D'un autre côté, les grands hommes, les élites, les génies pourraient servir au sociologue de *cas exemplaires* – pour utiliser encore une fois le langage des méthodologues qualitatifs actuels – pour l'appréhension du *sens* de l'évolution sociale. Au terme de son argumentation à l'égard de l'origine sociale du génie, Draghicesco (1904) concluait que les individus cultivés reconnus comme des « élites » seraient, plus que les autres, porteurs de la société et du déterminisme social ; leur volonté rationalisée coïnciderait pour une grande partie avec le déterminisme social, cette coïncidence constituant le fondement même de l'idée de liberté ; la nécessité subjective de leurs actes correspondrait alors à la nécessité sociale de ces actes.

C'est chez Constantin Rădulescu-Motru (1908) que nous trouvons un mécanisme psychosocial censé expliquer comment les « grands hommes » peuvent influencer la société. :

« Sans l'apparition des individus constitués autrement que la moyenne commune (...), les changements sociaux ne suivraient pas une *direction constante*, il n'y aurait pas une *histoire* de la vie des peuples. Néanmoins, nous ne disons pas que l'histoire des peuples consisterait exclusivement dans une litanie des gens constitués autrement que la moyenne commune, car la vie sociale ne se réduit pas aux seuls hommes exceptionnels, mais elle embrasse le peuple tout entier ; nous disons seulement que sans ces hommes exceptionnels il n'y aurait pas *cause de différenciation* (n.s., E.S.)» (p. 347).

Cet auteur infère que le terme moyen entre la psychologie et la pensée sur la société serait le couple « *pouvoir de l'âme* » (individuel) et « *pouvoir social* ». Ces deux notions tirent ouvertement leur contenu et leur légitimité de la psychologie pragmatique de Wilhelm Wundt, pour lequel il n'y aurait pas de vie psychique autrement que *réalisée* « dans l'actualité de ses manifestations ». Rădulescu-Motru nous fournit une perspective qui assume que la sociologie, comme la psychologie, devrait se pencher prioritairement sur les comportements *efficaces*, à savoir conduisant à une *réalisation* dans les pratiques, et notamment à une réalisation *constante*, à même de participer d'un ordre et d'un sens de l'évolution. On ne saurait évidemment pas lui imputer une pensée ethnométhodologique avant la lettre, mais on voit comment ce principe de la « néo-praxéologie » de Garfinkel se retrouve dans une tradition intellectuelle pragmatique ancienne et largement répandue.

C'est à travers son « pouvoir de l'âme », gagné durant ses multiples expériences sociales de même type, que l'individu est censé participer – par un mouvement circulaire passant par des objectivations culturelles de son intériorité – à la construction du « pouvoir social », à savoir d'un « enchaînement constant des phénomènes sociaux ». L'objectivation de ce « pouvoir de l'âme », c'est-à-dire de l'intériorité, de la subjectivité forgée dans les expériences passées et à même d'être « réalisée », actualisée dans les expériences présentes, serait *le mécanisme pouvant rendre compte du sens de l'évolution sociale*. Comment ne pas y reconnaître le mécanisme que, à l'instar de Durkheim, Pierre Bourdieu a pu appeler *habitus* ? Nous étions, à ce moment là, en 1908 !

Selon Rădulescu-Motru, tout « grand homme » devrait concentrer également *les besoins latents* des masses, qui le reconnaîtraient comme tel justement si et par ce que il s'avère capable de faire « ce que tout le monde devrait faire, mais ce n'est qu'un seul qui

le fait ». On y trouve *le critère de la sélection sociale* : celui qui gagne n'est pas le meilleur d'un point de vue des critères de valeurs censés universels, mais celui étant capable de raffermir l'unité fonctionnelle (pragmatique) du groupe concret. Ce raisonnement permet d'inférer *la possibilité de crayonner le sens de l'avenir à travers l'étude des élites, même prises individuellement* (comme « pouvoir de l'âme ») : « Dites-moi à qui rend hommage un peuple, pour que je vous dise ce qu'il craint pour son avenir ».

Le fragment suivant nous renvoie d'une façon surprenante à l'un de ses contemporains allemands, Max Weber, avec ses hypothèses de l'idéaltype et de la rationalité en finalité, fort probablement inconnu, parce qu'il n'est nul part cité : « Un pouvoir social est un enchaînement constant de phénomènes sociaux, un enchaînement que, à partir du point de vue de nos intérêts, nous *supposons viser un but*. Il nous est impossible de nous libérer de cette idée du but. (...) L'enchaînement des phénomènes prend un sens pour nous à travers l'idée du progrès, ou de la perfection sociale. Le but est une idée anthropomorphique, et pourtant il nous est *indispensable pour la compréhension rationnelle des choses* (n.s., E.S.). Nous ne pouvons jamais séparer l'idée de pouvoir, aussi abstraite soit elle, de l'idée d'une direction, d'un but. Et ceci surtout lorsqu'il s'agit des phénomènes sociaux » (Rădulescu-Motru, 1908, p. 405). Serait-il, peut-être, ce « pouvoir de l'âme », à savoir les constantes et la direction qui pourraient être lues, à partir d'une idée de but ou de valeur, dans les mille et un méandres du comportement intentionnel d'un individu choisi comme représentatif du fait qu'il jouit d'une certaine reconnaissance du groupe, que Max Weber désignera par l'expression *sens subjectif* qui a posé tellement des problèmes aux sociologues ? Au bout du compte, pourquoi ne pas accepter de lire le sens objectif (la direction relativement constante) de l'évolution sociale en prenant comme point de départ cette vie psychique *efficace, c'est-à-dire réalisée* dans des actes observables, d'un certain membre des élites ? Autrement dit, pourquoi ne pas accepter que le sociologue puisse lire ce sens *objectif* de l'histoire dans ce qu'*un individu* réalise de son intériorité, en choisissant cet individu parmi les autres justement parce que sa biographie nous montre qu'il a été reconnu, d'une façon ou d'une autre, par son groupe même, comme *représentant* l'esprit, les valeurs, les intérêts, les besoins, etc. collectifs, à un moment crucial ou au moins significatif de leur histoire commune ? Peut-on penser que Weber avait lui-même procédé de cette manière déjà en 1904, en s'appuyant sur l'éthique de Benjamin Franklin pour déceler le sens raisonné de l'évolution capitaliste (Weber, 1964) ? Et, alors, la notion de « l'idéal créateur » (Draghicesco, 1914) devrait-elle, en dépit des critiques, être acceptée parmi les notions légitimes de la sociologie, tant elle exprime une dimension importante de l'activité intentionnelle ? Notons que le système sociologique construit par Dimitrie Gusti comprenait lui aussi une *Politique* et une *Éthique* (Gusti, 1968).

Les voix de Draghicesco et de Rădulescu-Motru ne sont pas singulières dans le paysage de la sociologie roumaine classique. « Dans la plupart des cas – écrit un autre –, lui [l'homme supérieur] n'est qu'un *type représentatif* pour les besoins de son temps, c'est-à-dire *pour ces besoins insignifiants, anonymes*, des masses populaires, qui ne peuvent prendre expression autrement qu'à travers son talent (n.s., E.S.) » (Ralea, 1925, p. 45). Cependant, observe cet auteur, *le cas de la société roumaine nous offre la preuve qu'il est parfois possible que les élites, surtout intellectuelle, soient en rupture avec les masses* :

« Nombre de Roumains sont obligés d'étudier selon les livres et les méthodes occidentales. Ils forment leur âme à la mesure de l'Ouest. Le problème vient du fait que la vie roumaine est autre que la vie occidentale. Il en découle un fort *dualisme* entre la réalité roumaine des faits et la culture étrangère que nous emmagasinons, cette dernière nous indiquant d'autres critères de jugement et de mise en valeur, dont on n'a pas l'habitude chez nous. Chaque Roumain cultivé est, par définition, plus ou moins désadapté : il doit *naviguer d'une manière hésitante* entre les principes de la raison qu'il apprend des livres étrangers et les mœurs de chez nous. La réalité roumaine résiste à n'importe quelle assimilation. Si on la regarde avec les lunettes de l'Ouest, il est fatal qu'on la comprenne très peu (n.s., E.S.) » (Ralea, 1943, p. 99).

Notons ici que la littérature sociologique la plus centrale observe empiriquement un *dualisme de l'ordre social*, où la juridiction traditionnelle co-existait avec des normes écrites modernes, et met en évidence les conséquences en termes de perte de légitimité des deux systèmes de valeurs-normes-règles (Grosorean, 1938 ; Stahl, 1959). Ce que des scientifiques plus psychologues observent des individus cultivés (élites), d'autres, plus sociologues (objectivistes), confirment à travers les méthodes d'observation de l'ethnologie. Il en résulte une sorte d'atmosphère intellectuelle (esprit du temps) cultivant largement cette thèse du dualisme pour expliquer nombre de problèmes sociaux.

Comment faire, alors, pour produire une connaissance valable de la société si l'on n'a plus des élites qui *représentent* les masses? L'alternative vue comme théoriquement possible à l'époque était la suivante : « Si l'on n'a pas des individualités [des élites] qui résument la nation, *regardons de près l'homme ordinaire* (n.s., E.S.)» (Ralea, 1943, p. 102), pour formuler des « lois » générales. Cependant, cet auteur laisse ouverte la porte d'une interprétation essentialiste, car il n'est pas claire s'il parle de l'individu *socialisé* ou plutôt d'un possesseur d'une *essence* humaine universelle construisant le déterminisme social: « L'individu, même en tant que 'élément' social [selon la classification de Berr : l'individu conformiste], intervient dans le déterminisme social. Un chapitre de la Sociologie générale devra donc être consacré aux formes générales des relations entre les individus *indépendamment de toute autre influence du milieu, des institutions ou des sanctions qui émanent de celles-ci* (n.s., E.S.)» (Ralea, 1925, p. 49).

Q4 : Pour quel type de problématisation sociologique l'individu s'avère-t-il incontournable ?

R4 : Parfois, l'ordre social et, surtout, le changement social, ne peuvent être vraiment compris et expliqués que si l'on introduit dans l'équation l'individu.

Afin d'expliquer l'ordre social, le sociologue tend normalement à traiter l'individu en tant que « fonction sociale » qui « en se réalisant, influence la totalité » (Herseni, 1932, p. 5). Cependant, il paraît que l'ordre social de la société roumaine ne manque pas d'une marge de liberté et d'innovation toujours laissée à l'individu. Cette marge semble faire partie de l'ordre lui-même, étant exigée par son fonctionnement normal. Un cas critique qui nous permet d'en produire des preuves empiriques pourrait être la collectivité rurale, qui, dans nos sociétés modernes, est censée exercer le plus de contrôle sur les individus. Si, en plus, l'on s'intéresse à des « manifestations » comme les coutumes et les rituels du

pays, par exemple les fiançailles ou les rituels de mariage, que les sociologues prennent ordinairement pour fortement fixés, préétablis, extérieurs et contraignants, les choses deviennent encore plus claires. L'observation directe peut nous montrer, comme dans le village de Fundul Moldovei étudié par Traian Herseni (1932), que, dans le cadre des formes prescrites, chaque individu se manifeste d'une manière originale et que « *la société même lui permet et le soutient dans cette attitude* » (Herseni, 1932, p. 9). La connaissance d'une telle société ne serait pas complète sans l'étude de ces variations individuelles de l'ordre social.

Pourtant, c'est la problématique du changement qui ouvre une place bien plus large à la signification sociologique de l'individu. Tant qu'on reste indifférent à ce sujet, il paraît plus facile d'ignorer l'individu et de traiter de la société seule, comme extérieure et contraignante. Mais l'on ne peut imaginer une explication autosuffisante du changement sans prendre en considération le rôle de l'individu.

La vie religieuse nous fournit le meilleur terrain pour l'étude du rapport entre l'individu socialisé, l'ordre formel au sein duquel il a été socialisé et le changement social. L'on considère d'habitude que les procès d'individualisation (intériorisation) d'un ordre contribuerait à le « *solidifier* » et à le perpétuer : « *la religiosité* », comprise comme le vécu individuel du fait religieux institutionnel, est normalement censée affermir la religion comme institution. Or, ce n'est pas toujours le cas. Le même village de Fundul Moldovei nous met à la fois en face d'un vécu religieux particulièrement intense des individus socialisés, dont beaucoup se persuadent d'avoir des « visions » et acceptent à se convertir aux diverses « sectes », et d'un fort affaiblissement de la vie de l'église traditionnelle, où ces individus ont été socialisés. Dans cette société rurale où certains éléments étrangers avaient pénétré, non seulement les formes sociales objectives, c'est-à-dire les institutions, qu'elles soient traditionnelles ou modernes, voient leur autorité sérieusement menacée – thèse commune dans la littérature –, mais ces *formes sociales continuent à se manifester surtout sur un mode individualisé qui prépare le changement* : « Dans sa *phase individualiste*, la vie sociale n'est pas moins intense, sauf qu'elle est tellement spontanée, tellement peu fixée, une vie de début, en formation, en processus de renouvellement, qu'elle ne peut pas être définie comme une coutume ou une loi. Entre la mode et la coutume, la différence ne consiste pas dans la socialité, mais dans *la durée et les contours*. La mode est une coutume qui change et qui n'est pas encore fixée, une coutume dans sa phase d'expérience, elle devient coutume seulement par répétition, ce n'est que celle-ci qui peut faire changer sa nature. Ces considérations, je ne les pense pas comme une théorie générale, mais pour [le village] Fundul Moldovei elles trouvent leur fondement directement dans les faits » (Herseni, 1932, p. 10).

Le passage du social sur un mode subjectif-individuel était fait justement par des individus ayant été bien socialisés du point de vue de l'institution légitime (l'Église). Selon Traian Herseni, l'intensité de l'intériorisation ne saurait être prise pour une garantie qu'une forme sociale objectivée quelconque perdurera comme telle : « le degré d'intériorisation de la vie sociale n'est pas toujours un signe de la solidité d'une unité sociale [famille, communauté locale, institution], mais seulement de la solidité de la vie sociale en général (...) » (Herseni, 1932, pp. 23-24). Au bout du compte, *une intériorisation intense pourrait arriver à ce que la forme sociale soit affaiblie, car elle ne peut plus répondre aux besoins des individus si intensément socialisés.*

Cette idée du passage, dans certaines circonstances, de la vie sociale à un mode subjectif-individuel de fonctionnement était – autant que je le sache – très originale dans la sociologie mondiale. Ce n'est que plus récemment que l'on parle de la privatisation de la religion et que les sociologues, comme par exemple Thomas Luckmann, peuvent prendre le syncrétisme religieux *individuel* comme une nouvelle forme *sociale* de la religion : « Même dans les meilleurs jours des théories de la sécularisation, il y avait des signes qu'une nouvelle *forme sociale* de la religion, moins visible au niveau institutionnel, était en train d'émerger et qu'elle semblait devenir dominante par rapport à la forme ancienne. (...) La nouvelle situation permettait, et même encourageait, un *bricolage individuel* (n.s., E.S.) » (Luckmann, 1996, p. 73, trad. E.S.). Nous trouvons ici – à mon avis – l'ébauche d'une des perspectives théoriques les plus pertinentes, à même de nous aider à expliquer nombre de phénomènes de la société roumaine contemporaine, y compris la chute du communisme et certaines des évolutions postcommunistes (voir Stanciulescu, 2006).

C'est donc la problématique du changement qui ouvre une place très large à la signification sociologique de l'individu. Tout d'abord, *le rôle de l'individu innovateur*. Celui-ci s'avère, comme nous l'avons vu en parlant des élites, le produit de la vie sociale. Mais là – opinent nos classiques – les développements de Gabriel Tarde doivent être considérés comme le complément nécessaire de la conception d'Emile Durkheim : « là où ce dernier [l'œuvre de Durkheim] s'arrête, l'on doit ajouter l'autre [l'analyse de Tarde sur l'innovation qui part de l'individu] » (Ralea, 1925, p. 46 ; voir également Andrei, 1936 ; Draghicesco, 1904, 1914).

Ensuite, *le rôle de l'individu ordinaire*, qui participe à la socialisation de l'innovation, en travaillant comme diffuseur, mais à la fois comme régulateur de celle-ci. Ce sont « les individus médiocres » qui adapteraient toute idée novatrice aux besoins et aux possibilités d'un contexte local (Rădulescu-Motru, 1908, p. 450). Car aucune création originale n'est purement et simplement imitée dans le processus de sa socialisation. Il s'agit toujours d'une certaine re-création indexicale – pour parler encore une fois le langage, inconnu à l'époque, des ethnométhodologues. À ce sujet, la distinction que Traian Brăileanu (1936) fait entre « *artistes* » (innovateurs, gens de la création, des actes et productions non reproductibles comme tels) et « *artisans* » (gens du « savoir » comment reproduire les actes et leurs résultats) est intéressante.

Q5 : Alors, a-t-on besoin, comme sociologue, d'une psychologie ?

R5 : La connaissance du social ne saurait se dispenser d'une connaissance psychologique. La réciproque est, elle aussi, également valable.

Selon nos classiques, les frontières entre psychologie et sociologie (objectiviste) ne sont pas productives, parce qu'elles ne respectent pas la nature même du réel. La connaissance de la réalité humaine – ou, ce qui est la même chose, de la réalité sociale – ne saurait être que le produit d'un effort qui dépasse les frontières disciplinaires. L'on parle soit d'une seule discipline de synthèse – la psychosociologie, s'appuyant sur les sciences biologiques (Draghicesco, Rădulescu-Motru, Ralea) –, soit d'un effort collectif de mettre ensemble les données fournies par les différentes disciplines particulières, reconstituant ainsi, à travers une « méthode éclectique » (multidisciplinaire, dans le langage actuel), la totalité de l'unité réelle étudiée (Andrei, Gusti, Herseni, Stahl...).

Nous sommes, aujourd'hui, très familiers avec ce principe de multi- et transdisciplinarité, mais à l'époque cette façon de penser était plutôt exceptionnelle.

Cependant, si l'on ne peut pas se dispenser de la psychologie, de quelle psychologie s'agit-il ? Nous trouvons la réponse la plus explicite chez Constantin Rădulescu-Motru (1908) : c'est la psychologie pragmatique, pour laquelle il n'y a pas de vie psychique sinon « réalisée » « dans l'actualité de ses manifestations ». Plus largement, il s'agit de se situer dans une vision générale pragmatique du monde, et de faire de la sociologie et de la psychologie une sorte de praxéologie.

Cela conduit à inférer que ce sont notamment les procès de motivation et des actes volontaires, constituant le noyau du caractère, qui intéresseraient également le psychologue et le sociologue. C'est notamment la contribution à l'étude du rôle de la motivation et de l'activité volontaire dans la vie sociale que Sorokin (1966, p. 408) apprécie chez Dumitru Draghicesco. Par ailleurs, tous les sociologues roumains notables (Andrei, Gusti, Herseni...) embrassent – à l'instar des penseurs allemands – l'idée que « l'essence de la vie sociale consiste dans la volonté sociale » et que toute sociologie implique une *éthique* comme science de l'idéal, des valeurs.

Pourtant, nous trouvons chez Constantin Rădulescu-Motru (1908) un développement qui rencontre certaines idées très populaires dans la sociologie francophone actuelle. La conceptualisation complète par laquelle cet auteur construit sa propre vue est : *image kinesthésique de soi – caractère – pouvoir de l'âme – sélection sociale – culture – pouvoir social*. Il observe, en tant que psychologue adepte du pragmatisme, que le caractère et la personnalité de l'individu sont les produits d'une seule partie des expériences sociales passées : celles qui supposent l'activité intentionnelle de l'individu même, les seules pouvant donner naissance à une « image kinesthésique du soi », mécanisme de la conscience, conduisant à ce que nous appellerions aujourd'hui « expériences incorporées » ou *habitus*. La connaissance actuelle ne ferait que « réveiller » certaines images kinesthésiques de soi, en conduisant à ce que la subjectivité « se réalise » d'une manière sélective. Le caractère, et donc « le pouvoir de l'âme », se définit justement par cette rencontre, « harmonie », entre un contenu intellectuel actuel et l'activité passée retenue dans des images kinesthésiques de soi. C'est cette rencontre qui assure qu'un individu « peut ce qu'il veut, et non seulement veut pouvoir », c'est elle la loi objective de l'histoire qui fait que cet individu soit « sélectionné » en tant que participant crucial à l'objectivation culturelle et, par cela, à la construction du « pouvoir social » et du sens de l'évolution. Les procès *cognitifs* et leurs résultats nous intéressent comme sociologues autant que la connaissance actuelle réveillant « les images kinesthésiques du soi » est constitutive du caractère. Voici un beau fragment qui anticipait – en 1908 – la querelle plus récente entre les théories de l'action rationnelle et les théories des schéma incorporés (*habitus*), en anticipant à la fois une solution médiane entre Raymond Boudon et Pierre Bourdieu :

« Le contenu intellectuel [la connaissance actuelle] sur lequel reposent les motifs de la volonté n'est pas à mépriser, en aucune manière, mais il reste une simple possibilité pour l'activité réelle ; une puissance potentielle ne pouvant être utilisée que si le mécanisme volontaire (...) arrive à la transformer dans une puissance actuelle. L'activité réelle est déterminée également par le contenu intellectuel des motifs, mais seulement par médiation, *dans la mesure où les éléments de ce*

contenu peuvent s'associer avec des habitudes acquises au cours de l'expérience (n.s., E.S.) » (Rădulescu-Motru, 1908, p. 352).

Pour ce qui est des procès *affectifs*, ils seraient impliqués dans n'importe quelle activité volontaire. Si les scientifiques sont tentés de se pencher plutôt sur un type d'individu rationnel, ce serait notamment pour des raisons de facilité :

« Les éléments rationnels, plus que tous les autres, tendent à s'accommoder à la tendance de l'adaptation [évolution selon les lois de la nature]; et, ce qui est encore beaucoup plus important, ils se distinguent d'une manière bien plus claire sur la toile de l'âme ; se mémorisent avec un plus d'aisance ; bref, ils sont plus facile à préparer à partir du levain de l'élaboration mentale que d'autres éléments, comme, par exemple, les éléments affectifs. C'est à cause de cela que la science en fait usage presque exclusivement » (Rădulescu-Motru, 1908, p. 376).

Une dernière remarque sur l'axiomatique présentée ici: elle ne saurait en aucune manière être interprétée dans le sens qu'une connaissance *complète* d'une société serait possible à travers la seule étude de l'individu (ou des individus). Mais il faut garder à la conscience qu'*aucune* approche, prise séparément, ne nous permet une telle connaissance.

2. Possibles leçons...

On peut – je l'espère – accepter maintenant qu'il y a eu, dans la pensée sociologique roumaine classique, un versant assez riche, cohérent et original construisant l'individu comme objet sociologique, et que certaines des thèses formulées gagnent aujourd'hui une actualité que leur époque ne pouvait pas reconnaître.

A part quelques peu représentants de l'École sociologique de Bucarest, on ne peut expliquer ni cet intérêt commun, ni la très grande proximité des positions théoriques et des arguments par un phénomène de contagion réciproque : pratiquement, nos classiques ne se citent l'un l'autre que très rarement. Tant l'intérêt pour la problématique des rapports entre individu et société (ou vie sociale), que les solutions trouvées, apparaissent comme le reflet d'une triple ouverture : géopolitique (y compris linguistique), disciplinaire et paradigmatique. Ce sont, semble-t-il, *les parcours éducatifs* qui peuvent expliquer cette ouverture car, après avoir reçu un diplôme de l'université de Bucarest, ils ont tous fait des études dans presque les mêmes très prestigieuses universités françaises *et* allemandes. C'est, autrement dit, *une culture scientifique cosmopolite et éclectique partagée*, renvoyant aux professeurs et auteurs les plus réputés de l'époque – français et allemands notamment, mais aussi anglais et américains –, qui se trouve au principe de la construction de l'individu comme objet sociologique.

Notre première réflexion sur l'individu social a été, pour une bonne partie, francophone, autant du point de vue des références utilisées, que de celui de la langue d'expression. Pourtant, les hypothèses des auteurs français ont été mises en perspective à l'appui des références allemandes, anglaises et américaines. Une étude quantitative (Negru, s.a.) des références faites dans les publications sociologiques roumaines de l'entre deux guerres nous montre une prépondérance française (35,36% du total des références) et allemande (30, 54 %) ; venaient ensuite, déjà, les Anglais (11, 52 %) et les

Américains (7,03%). Il s'ensuit que les solutions formulées étaient assez proches de celles de la sociologie française de l'époque, ou de celle allemande, étant à la fois assez *originales* ; il n'est pas nécessaire de se faire accuser de nationalisme si l'on peut documenter que, s'inspirant d'une culture cosmopolite, les travaux des auteurs d'une « périphérie » contiennent des prodromes des approches connues aujourd'hui comme interactionnisme symbolique, phénoménologie ou ethnométhodologie (pour une synthèse ample, voir Badescu *et al.*, 1996 ; pourtant, à mon avis ces auteurs poussent souvent trop loin les interprétations dans cette direction, en se laissant séduits par des concepts pas du tout ou insuffisamment définis et des raisonnements insuffisamment explicités, rappelant la rhétorique des sophistes).

D'un autre côté, notre réflexion sur l'individu social apparaît comme le produit d'une *large ouverture disciplinaire*. Tributaires d'une tradition intellectuelle nationale de type encyclopédique, nos classiques semblent avoir été séduits par la philosophie pragmatique (James) et la philosophie des valeurs (néo-kantienne), par la psychologie pragmatique (Wundt), par les sciences de la nature, sciences historiques, juridiques, économiques... Les argumentations ont été construites en engrenant bon nombre des thèses de différents ordres disciplinaires, et leur originalité s'est nourrie de cette *méthode éclectique* – en traduction actuelle, multidisciplinaire – que Petre Andrei décrivait largement comme *la* méthode même de la sociologie, l'argument le plus solide qui peut légitimer cette science comme science de plein droit, ayant non pas tant un objet (réel) d'étude différent, qu'une *perspective spécifique*, différente des autres sciences de la société et de l'individu (Andrei, 1936). Et force est de constater que, plus on avait une formation en philosophie, psychologie ou sciences biologiques, plus on était ouvert à construire l'individu comme objet sociologique; et plus on venait d'une autre discipline sociale (droit, histoire, économie, ethnologie), plus on était tenté à privilégier plutôt une approche en termes objectivistes de totalités et structures-fonctions. Cette observation peut nourrir l'hypothèse que l'individu a été « chassé » des terrains de la sociologie à cause des évolutions de ce que Max Weber (1965) appelait *la* science sociale, ou de la culture, vers son état de science « mature », c'est-à-dire « normale », au sens de Thomas Khun (1970).

Enfin, la réflexion sur l'individu est liée à une *grande liberté paradigmatique* : aucun attachement total à et aucun rejet total d'une perspective théorique, approche épistémologique ou méthode; par contre, mise en perspective réciproque, critique et recherche des nouvelles pistes. Au fur et à mesure qu'on avance vers une science sociologique « normalisée », c'est-à-dire que l'on accepte pour sociologique un corpus restreint des approches en excluant toute autre comme « pas sociologique », voire pas sur la bonne ligne idéologique, l'intérêt pour l'individu se retire soit dans des phrases générales, plutôt rhétoriques, soit dans des implicites soutenant une recherche empirique peu ou pas du tout réflexive, soit enfin dans une réflexion qui reste à la « périphérie » du champ académique. Et là où on le retrouve encore, cet intérêt pour l'individu n'est que très peu francophone, côté références et côté langue d'expression. Ce rétrécissement était déjà très visible dans les années 1980, mais il s'est fortement accentué durant la dernière décennie. En l'absence d'un index national des citations, il est bien difficile de faire un comptage précis. Mais on peut même se demander s'il est encore nécessaire, tellement évidente paraît la situation. Prenons l'un des numéros récents de la revue *Sociologia românească* (vol. II, no. 1, printemps 2004) – porteuse de la vue dominante, par son

comité scientifique comprenant presque tous les chefs de départements de sociologie des universités. J'ai pu y compter au total 6 (six) références de langue française pour 146 (cent quarante six) références de langue anglaise. Ce n'est pas un numéro spécial consacré à la littérature anglo-américaine. Et, si mon comptage manque certaines références, peu importe à cet écart.

Les développements précédents fournissent, à mon avis, des arguments solides soutenant les bénéfices apportés par une « politique » de recherche qui procède à une ouverture des cadres restrictifs, pour faire place en effet à un *dialogue scientifique multiculturel*. La signification actuelle d'une telle argumentation est indéniable : comment ne pas observer que nous vivons aujourd'hui, grâce aux procès de constitution de la « science normale », dans un monde scientifique fonctionnant selon un principe ethnocentrique réverbéré dans des cercles concentriques, du niveau mondial jusqu'au celui des sciences nationales et des universités et équipes de recherche ?

Pour prendre un seul exemple, au début du siècle passé, une sociologie française et mondiale à peine en voie d'être « normalisée » pouvait intégrer, on l'a vu ci-dessus, au centre même du dialogue scientifique un travail comme celui apparemment anti-durkheimien du roumain Dumitru Draghicesco. Il a été possible que ses études aient pu être jugées parfois comme ne pas avoir « la solidité d'une étude de Durkheim », voire d'avancer des idées « souvent aventureuses » ; mais il a été également possible d'observer que ses travaux « *ouvre à chaque page des nouveaux horizons* » (Chauffard, 1907, *Revue internationale de Sociologie*, juillet-août, p. 467, cité par Constantinescu, 1976, p. 8). Au fur et à mesure qu'on avance vers nos jours, on ne trouve plus une intégration des productions théoriques *originales* des ressortissants des pays « périphériques » dans le dialogue « central ». Si l'on reste au même exemple, on peut observer comment beaucoup de nos collègues se réfèrent aujourd'hui aux *Formes élémentaires de la vie religieuse* comme à un texte fondateur de la reconnaissance de l'individu en tant qu'objet sociologique légitime – nombre des conférences plénières durant ce Congrès en font preuve –, mais personne ne se réfère plus au roumain Dumitru Draghicesco – dont les travaux, publiés en France et cités dans les synthèses de son époque, ont pu précéder *Les formes élémentaires...*, voir aller plus loin sur cette ligne individualiste.

Les choses se passent comme si l'on n'attend plus qu'une contribution notable vienne d'un espace « périphérique ». La normalisation de la science nous a habitué à comprendre et à reconnaître un autre non pas comme un vrai *alter*, non pas en ce que et pour ce qu'il a de différent, mais surtout en ce que et pour ce qu'il puisse agir en tant qu'un *alter ego*, se montrant plus ou moins capable d'utiliser les mêmes logiques, conceptualisations, méthodes ou modes d'écriture dont on est familier ou qui sont *immédiatement* compréhensibles dans un espace « central ». Si l'on jette un coup d'œil sur les études dont les auteurs vivent ailleurs, on s'aperçoit très vite que – outre l'exotisme des données d'enquête et l'approche en terme de victime socio-historique – le critère pour se faire accepté, examiné de plus près, cité, critiqué, reconnu reste le fait de parler un langage et chercher à prouver l'un des points de vue déjà autorisés dans un tel espace ; la seule originalité acceptée est celle qui s'inscrit clairement dans les proximités d'une vision « normale » ou qui est traduisible dans les termes de celle-ci. Nous devons parler nécessairement en termes de capitaux, stratégies, calculs gains-risques-bénéfices, etc. Nous devons avoir utilisé des méthodes passibles à être *immédiatement* reconnues

comme conduisant à la vérité. Nous devons même entrer dans l'un des « bons » styles d'écriture, permettant ne pas dépasser un espace / temps censé donner des chances égales à tous. Le problème est que cette apparente égalité conduit à un manque d'esprit scientifique, voir à l'inégalité des chances.

Le premier aspect relève de la spécificité du réel dont on essaye rendre compte. Il me semble facile et dangereux d'encourager les chercheurs de faire ce réel différent entrer purement et simplement dans le "lit de Procuste" d'une science normale occidentale. Pour qu'une connaissance "adéquate", au sens de Max Weber (1965), de ces "constellations singulières" différentes qui font nos objets de recherche puisse être construite, celles-ci *doivent* être plus largement décrites dans leurs détails. En guise d'adopter une conceptualisation et une méthodologie toutes faites, soient-elles les plus prestigieuses, il serait plus dans l'esprit de la connaissance scientifique qu'on adopte une stratégie de type *grounded theory* (Strauss, Corbin, 1998), à savoir qu'on avance des données empiriques scrupuleusement analysées aux conceptualisations les plus proches de ces données, pour arriver au fur et à mesure à un système des concepts plus abstraits et généraux. Je ne prétends pas de dire ici quelque chose de totalement nouveau : j'y rejoins le plaidoyer connu concernant les approches spécifiques des catégories "marginalisées" (femmes, enfants, etc.) et c'est justement pour ces raisons que les études ethnographiques se sont tellement développées. Je désire juste souligner que ces approches exigeraient d'être prises en compte non pas seulement ou principalement pour leur exotisme ou pour des raisons de justice sociale, mais pour leur *manière différente de problématiser, conceptualiser et organiser la production et l'interprétation de données* ainsi qu'une connaissance plus valide soit construite ; souligner également que, pour qu'elle se fasse vraiment comprise et acceptée comme connaissance valide et fiable, cette manière différente de penser et faire les choses – qui, le plus souvent, *ne bénéficie pas des références facilitant sa compréhension* – nécessiterait plus d'espace dans les revues et plus de temps dans les réunions.

Le deuxième aspect, celui de l'inégalité des chances dans le monde scientifique, relève de l'usage de la langue. Quand on rend compte d'une culture dans une langue qui n'est pas la sienne, on attend qu'on utilise cette langue étrangère *exactement* comme le font ses usagers quotidiens. Or, les exigences de scientificité mêmes exigeraient, par contre, un usage plus iconoclaste, permettant l'inclusion de « l'esprit » de la langue du groupe culturel étudiée, les logiques de la pensée scientifiques nationale / locale, voir un style d'écriture plus personnel, car tout cela peut contribuer d'une manière cruciale à la production d'une connaissance plus « adéquate » de l'autre. Dans ce cas (de la connaissance de l'autre), la défense de la pureté d'une langue conduit nécessairement à une perte en matière de validité scientifique.

En parlant du multiculturalisme scientifique, ce n'est pas de la simple langue d'expression que je parle, mais de la scientificité que seule *la réciprocité* des échanges peut assurer, supposant l'écoute effective réciproque, la compréhension réciproque, la reconnaissance réciproque et l'inclusion réciproque de l'autre, en ce que (et pour ce que) il a de *différent*, et non pas seulement en ce qu'il peut reproduire de nos propres modes de penser. Au but des comptes, l'histoire de la réflexion roumaine qui construit l'individu comme objet sociologique montre que toute ouverture, qu'elle soit nationale, linguistique, paradigmatique, disciplinaire, etc., peut stimuler d'une manière essentielle la

pensée, autant que toute « normalisation », toute défense des codes particuliers peut, par contre, fermer les opportunités de développement.

Références :

- ANDREI, Petre (1978) *Opere sociologice, vol III, Sociologie generală*, ediția a III-a, București, Editura Academiei Republicii Socialiste Romania (première édition 1936).
- BĂDESCU Ilie, DUNGACIU Dan, BALTASIU Radu (1995) *Istoria sociologiei – teorii contemporane*, București, Editura Eminescu.
- BERGER, Peter, LUCKMANN, Thomas (1986) *La Construction sociale de la réalité*, trad. fr., Paris, Méridiens Klincksieck (première édition, 1966).
- BOUDON, Raymond (2003) *Raison, bonnes raisons*, Paris, PUF.
- BOUTHOU, Gaston (1949) *Traité de sociologie*, 2-e éd., Paris, Payot.
- BRĂILEANU, Traian (1936) « Artiști și artizani », *Insemnari sociologice*, Anul II, no. 1, aprilie.
- CROTTY, Michael (1998) *The Foundations of Social Research: Meaning and Perspective in the Research Process*, London, Sage Publications.
- CUVILLIER, Armand (1967) *Manuel de sociologie*, Paris, PUF.
- CONSTANTINESCU, Virgil (1976) *Sistemul sociologic al lui Dumitru Draghicesco*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste Romania.
- DRAGHICESCO, Dumitru (1904) *L'individu dans le déterminisme social*, Paris, Felix Alcan.
- DRAGHICESCO, Dumitru (1907) *Le problème de la conscience. Étude psychosociologique*, Paris, Felix Alcan.
- DRAGHICESCO, Dumitru (1914) *L'idéal createur. Essai psycho-sociologique sur l'évolution sociale*, Paris, Felix Alcan.
- DRAGHICESCO, Dumitru (1928) *La réalité de l'esprit. Essai de sociologie subjective*, Paris, Felix Alcan.
- DRAGHICESCU, Dumitru (1940) *Titu Maiorescu, schiță de biografie psihosociologică*, București, extrait de la revue « Libertatea ».
- DURKHEIM, Emile (1999) *Les règles de la méthode sociologique*, 10^e édition « Quadrige », Paris, PUF (première édition 1895).
- DURKHEIM, Emile (1985) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF (première édition 1912).
- ELIAS, Norbert (1991) *La société des individus*, trad. fr., Fayard (première édition 1939).
- GROFȘOREAN, Cornel, coord. (1938) *Ancheta monografică în comuna Belinț*, Timișoara, "Tipografia Românească".
- GUSTI, Dimitrie (1941) *La science de la réalité sociale : introduction à un système de sociologie, d'éthique et de politique*, Alcan – Presses Universitaires de France.
- GUSTI, Dimitrie (1968) *Principiile unui sistem de sociologie, etică și politică*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România.
- GUSTI, Dimitrie (1971) « Autobiografia – Ca autosociologie a unei vieți. Ultima lecție dintr-un sistem propriu de gândire », *Opere*, vol. V, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România (première édition, 1955).

- HERSENI, Traian (1932) « Individ și societate în satul Fundul Moldovei. Câteva aspecte », extrait de *Arhiva pentru Știința și Reforma Socială*, Revista Institutului Social Roman, Anul X, No. 1-4.
- HERSENI, Traian (1935) *Realitatea socială. Încercare de ontologie regională*, București, Editura Institutului Social Roman.
- HERSENI, Traian (1982) *Sociologie. Teoria generală a vieții sociale*, București, Editura Științifică și Enciclopedică.
- KUHN, Thomas (1970) *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press.
- LAHIRE, Bernard (1998) *L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan.
- LUCKMANN, Thomas (1996) "The Privatisation of Religion and Morality", dans Paul Heelas, Scott Lash, Paul Morris (eds.), *Detraditionalisation. Critical Reflections on Authority and Identity*, Blackwell Publishing.
- MEAD, George Herbert (1963) *L'Esprit, le soi et la société*, trad. fr. Paris, PUF (première édition, 1934).
- NEGRU, Andrei (sans année) *Surse referențiale ale sociologiei românești interbelice: o analiză cantitativă*, www.history-cluj.ro/SU/cercet/Negru.
- RALEA, MIHAI (~1925) *Introducere în sociologie*, București, Fundația Culturală Principele Carol.
- RALEA, Mihai (1943) *Între două lumi*, București, Editura Cartea Românească.
- RĂDULESCU-MOTRU, Constantin, 1995, *Puterea sufletească*, Iași, Editura Moldova (première édition 1908).
- SCHÜTZ, Alfred (1987) *Le chercheur et le quotidien. Phénoménologie des sciences sociales*, Paris Meridiens Klincksieck.
- SOROKIN, Pitirim (1938) *Les theories sociologiques contemporaines*, Paris, Payot.
- SOROKIN, Pitirim (1966) *Sociological Theories of Today*, New York, Harper International Edition.
- SPERANTIA, Eugeniu (1929) *Factorul ideal: studii sociologice și aplicări la viața noastră națională*, Oradea, Tipografia Beres Carol.
- SPERANTIA, Eugeniu (1944) *Introducere în sociologie*, ediția a doua revăzută și adăugită, vol. I-II, București, Casa Școalelor.
- STAHL, Henri H. (2001) *Tehnica monografiei sociologice*, réed. București, Editura SNSPA (première édition, 1934)
- STAHL, H. H. (1959) *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*. vol. II *Structura internă a satelor devalmașe libere*, București, Editura Academiei Republicii Populare Române.
- STHAL, H.H., dir. (1939) *NEREJ. Un village d'une région archaïque. Monographie sociologique*, vol. I-III, Bucarest, Institut de Sciences Sociales de Roumanie.
- STĂNCIULESCU, Elisabeta (2006) *Individualisme et société (post)communiste*, à paraître.
- STRAUSS, Anselm, CORBIN, Juliet (1998) *Basics of Qualitative Research. Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*, Second edition, Sage Publications
- WEBER, Max (1965) « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon (première édition, 1904).
- WEBER, Max (1964) *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon.