

Ioan-Alexandru GRĂDINARU

## Ordinea pragmatică a discursului lui Michel Foucault

(Gabriela Crețu, *Discursul lui Foucault. O pragmatică a metadiscursului*, Editura Cronica, Iași, 2004)

Michel Foucault este, fără nici un dubiu, unul dintre cei mai interesanți și mai influenți autori pe care spațiul filosofic francez l-a dat culturii occidentale contemporane. Foucault nu este important doar prin noutatea și unghiul de abordare a temelor, prin setul de concepte filosofice introduse, prin metodă (fie ea arheologică sau genealogică) sau pur și simplu prin scriitura sa. Parafrazându-l pe Rorty, am putea spune că Foucault este în aceeași măsură un gânditor al autocreației și al ironiei private, cât și un “concetățean” de-al nostru, un filosof al speranței publice, atât timp cât operele sale au avut menirea teoretică de a ne face conștienți de puterea și mecanismele Leviathanului (înțeles aici nu doar ca Stat, ci ca metaforă a oricărei forme de supraveghere, dominație, normalizare sau pedeapsă) și scopul practic de a ne induce “dorul de revoluție totală și cerința ca autonomia noastră să fie întruchipată în instituțiile noastre”<sup>1</sup>.

În acest context, a scrie o carte despre Foucault înseamnă a răspunde dublei provocări de a reconstitui, pe de o parte, înțelesurile unor texte dificile și de a le resemnifica (dacă este necesar), iar pe de altă parte de a construi un discurs propriu care

să nu cadă în mrejele “limbajului-obiect”, propriu-zis, în vraja lui Foucault. A scrie o bună carte despre Foucault reprezintă, înainte de toate, asumarea unei sarcini, și anume aceea de a regăsi, dincolo de diversitatea și diseminarea aparentă a scrierilor, un anumit tip de ordine. În ultimă instanță, a reuși să rezolvi o astfel de sarcină înseamnă să câștigi, cu mijloacele discursului academic, o luptă cu febrilitatea și violența unui stil.

Gabriela Crețu reușește, în cadrul celor 296 de pagini ale volumului recent apărut la editura Cronica, să identifice acel tip special de ordine care traversează opera lui Michel Foucault. Plecând de la tripla posibilitate pe care analiza semiotică ne-o pune, de la Peirce încoace, la dispoziție, Gabriela Crețu asumă dimensiunea pragmatică drept cea mai potrivită pentru a da seama, în mod eficient, de litera și spiritul operelor lui Foucault; o dată această opțiune făcută, în chiar primele pagini ale secțiunii introductive, autoarea va încerca, pe întregul parcurs al lucrării, să aducă solide argumente care să justifice această asumție. În fapt, *Introducerea* cărții *Discursul lui Foucault* își propune să ne lămurească atât în privința metodei de lucru (care ia forma unei *depsibologizări*, renunțându-se astfel “la subiectul dotat cu intenții, convingeri, sinceritate etc. pentru că nu este operațional” (p. 38), dar în același timp și a unei *retorizări* a filosofiei, care în ultimele intervale temporale și simbolice își propune să schimbe lumea mai

<sup>1</sup> Bernard Yack, *The Longing for Total Revolution: Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*, p. 385, apud Richard Rorty, *Contingență, ironie și solidaritate*, Editura All, București, 1998, p. 123.

degrabă decât să o descrie), cât și în privința subtitlului anunțat. În opinia Gabrielei Crețu, metadiscursul poate fi privit fie ca pragmatică, fie ca un obiect “susceptibil de a fi analizat din punct de vedere pragmatic în calitatea sa de discurs” (p.15). Aceste două semnificații nu trebuie însă gândite ca fiind antagonice, ci mai curând drept două posibilități compatibile și utile din punct de vedere metodologic. Pragmatica însăși reușește, în ultimele decenii, să fie un bun instrument atât pentru înțelegerea corectă a textelor, cât și pentru “creșterea eficienței discursive” (p.22), intrând adesea pe terenul semanticii, care se vede obligată, din rațiuni intrinseci, să accepte această complicitate, dacă nu chiar această dominație.

Cuplajul realizat între aceste două concepte ne determină, spune Gabriela Crețu, să reformulăm interogația de debut: acum nu ne mai apare a fi esențial să răspundem la întrebarea “*ce este metadiscursul, ci despre care metadiscurs este vorba?*” (p. 23). Termenul, astfel prelucrat, semnifică “doar un aspect al amplei opere de reconstrucție a lumii” pe care, în cheia discursului filosofic, o întreprinde Michel Foucault. Cu alte cuvinte, cărțile și studiile sale reprezintă obiectul cercetării pe care autoarea o realizează din punct de vedere pragmatic.

Cea de-a doua secțiune a *Discursului lui Foucault*, intitulată *Cum încep lucrurile să vorbească*, vizează etapa *arheologică* a cercetărilor întreprinse de autorul francez. Ca și în cazul altor mari filosofi, și la Foucault, observă Gabriela Crețu, putem vorbi despre un fenomen de “Kehre”, arheologia fiind metoda utilizată de Foucault înaintea acestei transformări radicale, iar genealogia cea ulterioară. În această primă perioadă, filosoful este interesat de “nivelul mai profund al formării, producerii și autonomizării unor discursuri” (p.50), aceste elemente de analiză

diferențindu-l pe Foucault de o serie de alte contribuții care își asumă același obiect (foarte interesantă este, în acest sens, comparația pe care autoarea o face între modalitatea de concepere a enunțului la un gânditor tipic pentru tradiția analitică a filosofiei – J. R. Searle – și perspectiva specifică arheologiei foucauldienne). Urmărind prestațiile lui Foucault din *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (1963), *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966) și *L'archéologie du savoir* (1969), Gabriela Crețu reconstruiește parcursul lui Foucault către elaborarea unui “nou discurs al metodei?”. Pentru Foucault, arheologia nu trebuie înțeleasă nici ca simplă istorie, însă nici ca epistemologie; arheologia își propune să dea “descrierea sistematică a unui obiect” (p. 59), ea (re)prezentând faptele de opinie ce vizează cunoașterea (*savoir*), iar nu știința în sens de corpus articulat și unificat. Arheologia se vrea un studiu regional “ce-și ia drept obiect *cunoașterea empirică*, dar nu caută geneza științei noastre, ci un spațiu propriu unei perioade particulare” (p. 63). Demersul arheologic descrie astfel *sisteme de formare* (a obiectelor, a enunțurilor, a conceptelor și a strategiilor), în cadrul metodologic al unei pragmatice – aparent paradoxale – fără subiect.

De ce alungă Foucault tema subiectului întemeietor din construcția sa teoretică? Tocmai pentru că el preferă să-și pună întrebarea “Care sunt locurile posibile pe care indivizii pot să le ocupe în economia unui discurs?” (p.100) decât să continue tipurile clasice de interogații. În această perspectivă, subiectul își pierde funcția sa unificatoare și se dispersează, repliindu-se, cel mult, pe poziția de *funcție-subiect* (locul autorului, locul semnatarului etc.) în cadrul discursului.

Etapa arheologică a cercetării lui Foucault poate fi, în concluzie, caracterizată

prin conceptele de *discurs* (înțeles drept ansamblul enunțurilor care provin de la același sistem de formare), *arhivă* (sistemul general al formării și transformării enunțurilor), *savoir* (ansamblul elementelor formate de o manieră regulată prin intermediul practicilor discursive), *epistemă* (ansamblul relațiilor care se pot descoperi între științe într-o anumită epocă dacă le analizăm la nivelul regularităților discursive ce le-au permis apariția). Urmărind modul în care Foucault a operaționalizat aceste concepte, considerăm Gabriela Crețu, putem identifica și caracteristicile pragmaticii dezvoltate de filosoful francez în perioada arheologică.

Pe de o parte, asistăm la o pragmatică generală a enunțului și la o pragmatică a condițiilor formatoare de discurs (p.65). Pe de altă parte, un alt aspect important al pragmaticii foucauldienne îl reprezintă grila condițiilor de existență a unui obiect (manifestată în suprafețe de apariție, instanțe de delimitare și grile de specificații). În sfârșit, putem spune că pragmatica articulată este atât una *empirică* și *aplicată* (în măsura în care materialitatea enunțului este permanent vizată), și, implicit, una a *multiplului* (“diversul sensibil” nu mai poate, de această dată, să fie supus torturii teoretice de a fi prins în categorii și interpretări universale), neîncetând să fie și o *pragmatică economică* (“dimensiune a unei economii generale a producției și circulației semnelor într-o societate”, p.142).

Cea de-a treia secțiune a cărții încearcă să ne arate *Cum se schimbă “lucruri” cu discursuri*, mai exact cum crede Foucault că ar putea fi operată o asemenea “răsturnare”. Gabriela Crețu remarcă faptul că binomul *pouvoir-savoir* este marea inovație conceptuală survenită după “Kehre”, pe fondul acestei modificări apărând și o deplasare a obiectului cercetării dinspre sistemele de formare a discursurilor către proveniența lor, dinspre “separarea și descrierea tipurilor de discursuri”

către “raportul care există între aceste mari tipuri de discursuri [...] și condițiile istorice, condițiile economice, condițiile politice ale apariției lor” (p. 159). Studiul genealogiei foucauldienne este întreprins din perspectiva unei asumții metodologice clare, conform căreia genealogia “este o analiză pragmatică a constituirii subiectului modern în câteva dintre aspectele sale: normalizarea, sexualizarea, munca etc.” (pp. 164-165). În acest context, Gabriela Crețu își concentrează cercetarea asupra unor teme precum microfizica puterii, sexul și sexualitatea, dispozițiile supravegherii, pedepsirii și normalizării, raportul dintre pragmatica foucauldiană și ontologia hermeneutică. Demersul autoarei este cu atât mai important cu cât astfel de teme nu constituie doar o preocupare particulară a filosofiei sau a științelor socio-umane, ci ele sunt relevante pentru orice intelectual care trăiește și se (in)formează în spațiul cultural occidental.

*Relațiile de putere* drept obiect și *genealogia* ca metodă caracterizează, în opinia Gabrielei Crețu, această a doua perioadă a operei lui Foucault. Concepte precum *discurs autonom*, *epistemă*, *arhivă* sunt înlocuite cu altele – *cunoașterea-putere*, *dispozițiile* și *diagramele relațiilor de putere* – adaptate transformării simbolice a “arhivarului” în “cartograf”. Caracterul pragmatic al discursului lui Foucault rezidă de data aceasta atât în utilizarea predilectă a binomului *pouvoir-savoir*, cât și în finalitatea strategică explicită, având în vedere că filosoful francez crede că “o istorie a adevărului are sens atât timp cât poate să aibă politic efecte” (p. 165). Concluzia la care Gabriela Crețu ajunge în urma investigării genealogiei este că, pentru Foucault, “discursul, în calitatea sa dublă de cunoaștere și putere este adevărat dacă produce o transformare care să nu fie doar de ordinul unei experiențe individuale, ci [...] să fie legată de o practică colectivă” (p. 211).

*Discursul lui Foucault se încheie cu trei studii provocatoare și în același timp foarte bine argumentate despre Cartea ca act de violență, despre Regimul adevărului și despre un posibil "Autoportret" al filosofului la maturitate: "intelectualul specific". Aceste trei texte sunt, în fapt, trei flash-uri sugestive: ele constituie contraponderea ludico-interpretativă, în aceeași măsură fecundă, la sistematica dezvoltată anterior.*

Scrisă într-un stil analitic profund, bine documentată, articulată inspirat în jurul conceptelor centrale, lucrarea Gabrielei Crețu reușește să fie atât un exercițiu interpretativ asupra "arhivei" foucauldienne, cât și un exercițiu semiotic aplicativ foarte util. Dincolo de efectul academic al ordonării

unui discurs de complexitatea și dificultatea celui elaborat de Foucault, autoarea obține și un efect pragmatic important la nivelul lectorilor, invitând și incitând la o lectură minuțioasă și critică.

Prin faptul că recomandă cu convingere această carte, autorul acestor rânduri este conștient de faptul că este prins el însuși în jocul infinit al multiplicării perspectivelor, atât de bine surprins de Magritte în al său «*Ceci n'est pas une pipe*» (tablou analizat de Foucault, al cărui discurs devine, în cartea care ne-a stat în atenție, obiect al cercetării...). Este foarte probabil că cititorul, prin propriul său metadiscurs, va continua la rândul lui Jocul.

Dana ȚABREA

## Metodă și metafizică

(James Connelly, *Metaphysics, Method and Politics. The Political Philosophy of R. G. Collingwood*, Imprint Academic, UK, 2003)

Imprint Academic a publicat anul trecut, în cadrul seriei de *Studii în Idealism Britanic*, teza de doctorat complet revizuită a Profesorului englez James Connelly.

Cartea se compune din două părți, ambele sub semnul aceleiași teze: filosofia lui Collingwood este unitară, între scrierile de tinerețe ale acestuia și cele de maturitate nu se înregistrează o cezură radicală cum susțin anumiți comentatori (T. M. Knox, Donagan, Mink ori Rubinoff), ci o profundă complementaritate, astfel încât opera lui Collingwood poate fi privită pe drept cuvânt ca un întreg sistematic.

Prima parte, *Philosophical Method and Metaphysics*, reprezintă o încercare de a demonstra teza expusă, în timp ce a doua, *The Political Philosophy of Civilization*, se vrea o ilustrare a acestei teze pe cazul filosofiei politice a lui Collingwood, posibilă doar pe suportul convingerii că filosofia acestuia este unitară. Și aceasta se întâmplă pentru că filosofia politică a lui Collingwood este tratată, în baza asumării depline a tezei și demonstrației acesteia, ca un întreg unitar pe parcursul tuturor lucrărilor analizate în partea a doua a cărții. James Connelly aduce în discuție atât volumele publicate ale lui Collingwood, dar mai ales manuscrisele rămase nepublicate ale acestuia. Importanța acestora din urmă pentru înțelegerea filosofiei lui Collingwood este în dese rânduri subliniată de autor.

Doă sunt etapele în care James Connelly își organizează demersul demonstrativ:

1. eliminarea obiecțiilor ideii că filosofia lui Collingwood ar fi unitară; 2. reafirmarea unității filosofiei lui Collingwood, în particular a *Eseului despre metoda filosofică* (1933) și a *Eseului despre metafizică* (1940). În sprijinul primei etape el va discuta o serie de exegeți ai operei lui Collingwood, în special pe cei ce au susținut teza cezării radicale, dezvăluind astfel limitele demersului lor critic. Câștig de cauză este dat mai întotdeauna textului lui Collingwood, greșit interpretat ori manipulat până la pierderea identității. O lectură în acord cu textul este ceea ce propune James Connelly, de asemenea o atentă examinare a manuscriselor. În acest mod, unitatea filosofiei lui Collingwood se va afirma fără drept de apel. Trecerea de la perioada *Eseului despre metoda filosofică* la *Eseul despre metafizică* nu reprezintă o cotitură istorică pentru filosofia lui Collingwood, ci e o trecere absolut firească marcată de multe puncte de legătură. Cele două eseuri sunt complementare: atât în ceea ce privește obiectul filosofiei, cât și în ceea ce privește metoda ei, ele afirmă aceleași opinii cu diferența că primul vorbește mai mult despre metoda filosofiei (ca profund diferită de metoda științifică), în timp ce cel de al doilea e centrat pe problema obiectului metafizicii (presupozițiile absolute).

Cartea lui James Connelly mi se pare un prilej excelent pentru a aduce în discuție problema metodei la Collingwood.

Collingwood se pronunță împotriva folosirii în științele spiritului a unei metode analoge celei din științele naturii. Această

eroare de a considera metoda științelor umane drept o metodă pozitivă e atribuită de Collingwood lui Locke, Hume și chiar lui Kant, în special filosofilor din secolul al XVII-lea, secol începând cu care științele naturii au început să se dezvolte. Prin poziția sa, Collingwood îi urmează lui Dilthey care cel dintâi a arătat că ar trebui să se facă deosebire între științele spiritului și cele ale naturii, atât din punctual de vedere al obiectului lor cât și din cel al metodei folosite. Specificul metodologic al științelor spiritului constă în aceea că acestea nu folosesc explicații cauzale, iar cunoașterea lucrurilor particulare nu înseamnă a le subsuma unei legi generale. Deosebirea dintre cele două tipuri de metode poate fi astfel exprimată prin următoarea opoziție: înțelegere (proprie științelor spiritului) vs. explicație (proprie științelor naturii).

Metoda pe care Collingwood o propune pentru științele spiritului este cea istorică. Însă aceasta a fost interpretată de exegeți (Rex Martin) drept explicație cauzală. Uneori distincția dintre înțelegere și explicație, pe care eu o consider relevantă, nu este explicit susținută. Fără îndoială, am putea merge și înspre cealaltă extremă astfel încât, mai degrabă decât să adoptăm metoda pozitivă a explicației în științele spiritului, să afirmăm că disciplinele umaniste nu pot avea statutul de științe și prin urmare nici măcar nu am putea avea dreptul să vorbim de metodă în ceea ce le privește. În acest punct, se cere o minimă clarificare a termenului de “metodă”: amintesc semnificația clasică a termenului – un anume mod de a ajunge să cunoști ceva, un mod anume prin care gândești ceva. Mă refer în special la Gadamer, care l-a citit pe Collingwood, dar a cărui concluzie era că hermeneutica în calitate de știință umană nu are metodă, nu presupune vreo tehnică a interpretării, ci implică numai un mod aparte de înțelegere care presupune înțelegerea de sine. Chiar

științele sociale precum sociologia ori economia, antropologia, etica etc. ar trebui să facă apel la metoda istorică și să renunțe la pretenția de a fi considerate științe constituite pe modelul științelor naturii. Metoda lor implică un anume mod de apropiere a obiectului, care e înțelegerea iar nu explicația.

Atunci când mă gândesc la ceea ce putem înțelege prin metodă la Collingwood, îmi vin în minte: logica întrebării și răspunsului din *Autobiografie*, analiza metafizică la care se referă în *Eseul despre metafizică*, teoria re-actualizării din *Ideea de istorie* și, bineînțeles, metoda gradării formelor din *Eseul despre metoda filosofică*.

Opusă metodei științelor naturii, metoda istorică este înțelegere iar nu explicație. Deopotrivă logică și istorică, metoda istorică a lui Collingwood, pentru a fi înțeleasă, îmi cere să consider împreună analiza metafizică și problema reconstrucției istorice, teoria re-actualizării. De asemenea, logica întrebării și răspunsului e implicată de ambele.

Potrivit lui Collingwood, orice enunț nu-i decât răspunsul la o întrebare logic anterioară lui, iar la baza oricărei întrebări se află una sau mai multe presupoziii. Întrebările sunt la rândul lor complexe, putând fi descompuse într-o serie de mai multe întrebări. Collingwood pomenește două operații: deosebirea întrebărilor și ordonarea întrebărilor și a presupoziiilor astfel încât ceea ce este presupus să fie întotdeauna înainte de ceea ce îl presupune. Răspunsul la o întrebare anterioară constituie totodată presupozia întrebării imediat următoare, o presupozie relativă ș.a.m.d. până la ultima presupozie din serie care nu mai stă ca răspuns pentru vreo întrebare – o presupozie absolută. Aceste două operații formează analiza, prin care un enunț este înțeles prin evidențierea presupoziiilor ce stau la baza întrebărilor al căror răspuns final el este. Atunci când servește pentru detectarea

presupozițiilor absolute, ea se numește analiză metafizică. Dar metoda despre care Collingwood vorbește în *Eseul despre metafizică* nu e doar analitică, ci și istorică. Atunci când servește pentru detectarea și compararea presupozițiilor absolute ce subîntind gândirea unei anumite epoci, metoda filosofiei este analiza, iar în calitate de metodă istorică va pune problema întrebărilor pentru care enunțurile și actele anumitor oameni reprezintă un răspuns.

Pentru a înțelege metoda istorică așa cum o consideră Collingwood, în opoziție cu metoda științifică, voi considera pe scurt câteva probleme esențiale ale lucrării *Ideea de istorie*: imaginația istorică, mărturia și re-actualizarea.

Obiectul științelor umane, în special al istoriei, nu este dat în experiență, cum se întâmplă în cazul științelor naturii, ci este un construct al imaginației istorice – o structură a priori ce face cu puțință cunoașterea trecutului. În acest mod, metoda istorică este selectivă, critică și constructivă, iar nu doar simplă ordonare a faptelor înregistrate de martori, nici numai însumare a datelor găsite în scrierile istorice. Astfel, istoricul nu se bazează exclusiv pe o mărturie externă, fie ea text istoric sau realitate istorică, ci devine propriul său criteriu având autoritatea de a-și selecta sursele, de a le critica, de a le respinge, da a-și construi propria versiune a celor întâmplate. Începând cu interogarea surselor și dispunând de criteriul imaginației istorice, el construiește faptul istoric. Cunoașterea istorică are o parte formală, imaginația istorică și una materială, sursa, iar faptele istorice sunt construcții, iar nu simple reproduceri ale realității.

Sursele istorice nu sunt realități ci interpretări ale istoricului. Faptul istoric este dedus din sursele istorice printr-un proces de inferență istorică (chestiunea nu e suficient clarificată de Collingwood). Aceasta înseamnă că sursele istorice sunt interpre-

tate, iar faptele înțelese. Sursele nu sunt luate ca atare așa cum le găsim în texte, ci istoricul le interoghează (de ce un anumit enunț a fost făcut, ce semnifică el), cu alte cuvinte le interpretează. Fără interpretarea istoricului sursele nu au nici o valoare, până în momentul în care un istoric nu o interpretează, o sursă nu există ca mărturie istorică.

Metoda istorică este înțelegerea. Interpretând sursele, ajungem la semnificația faptelor istorice (putem merge chiar mai departe și să afirmăm că faptele istorice sunt semnificații iar nu realități). Istoricul nu caută o semnificație originară în trecut ci reconstruiește o semnificație trecută în prezent, iar în această semnificație prezentul și trecutul fuzionează; nu trecutul e obiectul istoriei ci trecutul „încapsulat” în prezent. Înțelegerea istorică este definită de Collingwood ca re-actualizare a gândirii trecute în mintea istoricului. Pot interpreta re-actualizarea în cel puțin două moduri diferite, ambele hermeneutice și diferite de metoda științelor naturii. Primul sens al re-actualizării ar fi re-gândire și aici îl voi situa pe Collingwood alături de Schleiermacher și Dilthey. A re-actualiza o gândire trecută înseamnă în acest caz a te identifica cu un autor ori un personaj istoric din trecut și a gândi încă o dată ceea ce el a gândit, a empatiza. Confruntat cu o situație diferită de a sa istoricul trebuie să o asume și plecând de la o expresie exterioară (text, sursă) să reconstruiască elementul interior, gândirea care a emis acea expresie. Însă o asemenea identificare nu e cu puțință. Ne rămâne astfel cel de al doilea sens al re-actualizării, anume a regândi același gând într-un alt context, integrându-l unei serii diferite de întrebări și răspunsuri. Dar acest sens nu-i mai aparține lui Collingwood, mai degrabă lui Gadamer.

În fine, tot de chestiunea metodei ține celebra gradare a claselor („scale of forms”) din *Eseul despre metoda filosofică*. Această

metodă este folosită pentru a defini conceptele filosofice. Se pleacă de la o definiție restrictivă a conceptului avut în vedere care se completează până ce se ajunge la ultima treaptă la o definiție completă, conținând suficiente determinații. Definițiile succesive sunt ordonate pe o scară de la cea mai săracă până la cea mai bogată în determinații. O asemenea scară a formelor filosofică presupune o esență generică și un număr de specii (clase) între care se stabilesc următoarele relații și caracteristici: genul e realizat diferit în tip și grad în fiecare dintre specii, astfel că între specii există diferențe în grad și gen, de asemenea între specii există relații de distincție și opoziție, dar fiecare specie este identică cu genul. Pentru conceptele filosofice clasele se suprapun: fiecare termen inferior este conținut de cel superior lui, termenul superior adaugă ceva celui inferior, îl neagă reafirmându-l, iar cel inferior concide parțial cu cel superior în timp ce, pe de altă parte, îl neagă pe acesta. Această metodă caracterizează scrierile filosofice și cunoașterea filosofică. Aceasta din urmă e un progres prin care ajungem să cunoaștem mai bine ceea ce într-un anume sens știam deja. Regăsim această metodă la Platon, Aristotel, Kant sau chiar Hegel. Printr-o asemenea scară a formelor ne reprezentăm determinațiile unui concept și totodată cunoașterea pe care o avem în prezent despre acel concept.

James Connelly deosebește trei tipuri de gradare a formelor: 1. pentru conceptele filosofice; 2. pentru cunoaștere sau experiență; 3. istorică, pentru diferitele forme ale

experienței (artă, filosofie, istorie etc.). Aceasta îi servește pentru a evidenția unitatea operei lui Collingwood în ceea ce privește prezența a cel puțin uneia dintre cele trei în majoritatea scrierilor acestuia.

Însă de departe cea mai îndrăzneată și interesantă mi se pare încercarea de a arăta complementaritatea celor două Eseuri.

Collingwood însuși ar fi afirmat într-o scrisoare către Clarendon Press din 1939 faptul că *Eseul despre metafizică* nu-i decât volumul al doilea al „*Eseurilor filosofice*”, primul volum fiind în mod evident – *Eseul despre metoda filosofică*.

Atât în ceea ce privește considerațiile despre obiectul metafizicii cât și cele despre metoda filosofiei, cele două Eseuri sunt în perfect acord, chiar dacă unul vorbește mai mult despre prima chestiune, cel de al doilea fiind centrat pe cealaltă. Faptul că cele două Eseuri nu se contrazic nu-mi pare greu de acceptat, nu găsesc că e chiar atât de evident cum sunt legate analiza metafizică din *Eseul despre metafizică* și metoda gradării formelor din *Eseul despre metoda filosofică*. Artificiul la care James Connelly recurge în acest sens este de a arăta cum concepția despre scara formelor corespunde concepției unui *catalogue raisonné* dintr-un text inclus în ediția revăzută a *Eseului despre metafizică* sau chiar concepției privind metafizica drept sistem din chiar acest Eseu. Este vorba de faptul că metafizica reprezintă sistemul principiilor pe care le detectează. Acest sistem nu e nici deductiv nici inductiv, ci mai degrabă dialectic asemeni unei scări a formelor.



Cristina GELAN

## Metodologia științelor sociale (Max Weber)

(Max Weber, *Teorie și metodă în științele culturii*, Editura Polirom, Iași, 2001)

*Teorie și metodă în științele culturii*, volum apărut la Editura Polirom în 2001, reunește trei studii ale lui Max Weber, într-o traducere realizată de Nicolae Râmbu și Johann Klush: *Caracterul "obiectiv" al cunoașterii în domeniul științelor sociale și politice* (1904), *Studii critice în domeniul logicii științelor culturii* (1906), respectiv *Sensul "neutralității axiologice" în științele sociologice și economice* (1917). Aceste texte surprind eforturile lui Max Weber de a pune bazele unei teorii a științelor sociale. Întâlnim, în acest sens, considerațiile vizând obiectivitatea cunoașterii faptelor social-istorice sau neutralitatea de principiu și de metodă a cercetătorului din domeniul științelor sociale.

Ideea dominantă, care stăbate ca un fir roșu cele trei studii, este aceea a existenței unei metode în cercetarea științelor sociale, argumentările fiind construite în vederea determinării specificului "științific" al acestui tip de demers. În acest sens, sunt urmărite consecințele teoretice și metodologice ale unor teze cu privire la: obiectivitatea cunoașterii faptelor social-istorice; neutralitatea axiologică a cercetătorului din domeniul social-istoricului; ideea existenței unui "idealtip" ca instrument de cunoaștere.

Discuția cu privire la fenomenele sociale are loc într-un cadru orientat de determinarea unui interes cognitiv, rezultat din importanța culturală specifică pe care o atribuim acestor fenomene. Astfel, știința cu privire la fenomenele sociale va avea ca obiect de studiu instituțiile culturii și fenomenele culturale și vom vorbi în acest sens despre științe ale culturii.

Caracterul obiectiv al cunoașterii în domeniul științelor culturii este o temă de cercetare legată strict de metodă. Obiectivitatea în domeniul științelor culturii se distinge net de cea din științele naturii, însă ea nu se reduce la o simplă opinie. Ca și în științele naturii, se pleacă de la niște date empirice, dar nu se rămâne la simpla speculație, ci, cu cât o problemă este mai generală, cu cât semnificația ei culturală este mai profundă, ea poate fi rezolvată de materialul furnizat de cunoașterea empirică.

Științele culturii sunt științe ale realității care au drept obiect de studiu lumea istorică și civilizația în manifestările ei infinite. Din această vastitate, spiritul cercetătorului operează o selecție, aceasta realizându-se prin decuparea unui segment din diversitatea realității înconjurătoare, decupare care se realizează prin prisma unor convingeri personale. Această decupare din fluxul vast al realității istorice se face prin prisma unei structuri axiologice, structură prin care atribuim valori unei realități sau alteia. Perspectiva valabilă în științele naturii, aceea că doar ceea ce are caracter de regularitate, de lege, poate constitui obiect al cunoașterii științifice, se dovedește a fi falimentară în domeniul științelor culturii, întrucât în acesta din urmă interesul se îndreaptă spre valori și spre semnificația lor. În plus, științele culturii sunt marcate de o *Weltanschauung* a cercetării lor; în acest sens, judecăți de valoare ultime și etaloane axiologice proprii fiind percepute ca *obiective*.

În legătură cu pretenția de adevăr, Max Weber consideră că orice enunț prezentat drept adevăr în științele culturii trezește suspiciuni; și, mai mult, el trebuie să trezească suspiciuni, întrucât în caz contrar, acesta își trădează menirea. Astfel, în momentul în care suspiciunea încetează se face loc dogmei.

În cadrul științelor culturii, toate faptele pe care le studiem sunt marcate de un puternic accent axiologic. De aceea, consideră Max Weber, trebuie să ne orientăm atenția pentru a distinge între realitate și ideal, între judecata de existență și cea de valoare. În acest sens, autorul va pleda pentru o separare principială între cunoașterea a *ceea ce este* (*Das seine*) și a *ceea ce ar trebui să fie* (*Das seins sollende*). Idealurile fac parte din viață și din cunoaștere, iar scopul științei este de a expune esența unei realități culturale și de a calcula *costul* atingerii unui anumit scop sau ideal. Știința, în opinia lui Max Weber, ne poate oferi un sprijin prin cunoașterea semnificației scopului urmărit. Dacă orice acțiune se întemeiază pe axiome valorice sau etaloane valorice ultime, de multe ori inconștiente, știința este cea care limpezește fundalul axiologic al fiecăruia dintre noi. Sarcina cercetătorului, care nu se poate elibera în totalitate de propriile structuri axiologice prin care analizează realitatea, rămâne aceea de a fi onest în vederea clarificării distincției existență-ideal. Discursul științific trebuie astfel formulat încât să rezulte clar unde și când sfârșește cercetarea și unde și când începe omul cu idealurile lui.

Una dintre problematicile importante care se oglindeste în concepția lui Max Weber asupra științelor culturii este și aceea a *idealului-tip*. Acesta se constituie printr-o asociere dintre un conținut rațional și o fantezie, dar nu este o reprezentare, o oglindire a unei realități istorice sau politice,

ci un construct al unei cercetări oarecare. Construcția *tipurilor ideale* nu este un scop în sine, ci un mijloc al cunoașterii, o mai bună definire a unor concepte cu care deja s-a operat. *Idealul-tip* nu reprezintă o ipoteză, ci este un model explicativ. Deși *idealul-tip* trebuie să constituie față de orice evaluare a realității o instanță total neutră din punct de vedere axiologic, el este totuși o propunere a unui cercetător, propunere care se face, bineînțeles, prin prisma unor valori de care acesta este sau nu conștient.

O tratare *obiectivă* a fenomenelor culturii nu presupune reducerea empiricului la legi care să reprezinte idealul activității științifice. Acest lucru are la bază două motive puternice. În primul rând, cunoașterea legilor sociale nu este o cunoaștere a realității sociale, ci numai unul din mijloacele ajutoare pe care gândirea noastră le folosește în scopul cunoașterii realității sociale. În al doilea rând, cunoașterea fenomenelor culturii se face pornind de la semnificația pe care realitatea vieții o are pentru noi și care este mereu ancorată în anumite relații particulare. Astfel, știința cu privire la fenomenele culturii depinde de *ideile de valoare* prin prisma cărora analizăm cultura în fiecare caz particular.

Metoda care conduce la *obiectivitate* științifică nu constă în găsirea unui echilibru între evaluări antagoniste, întrucât *linia de mijloc* nu poate fi demonstrată cu mijloacele proprii disciplinelor empirice, mai mult decât *evaluările extreme*, consideră Max Weber. Această metodă presupune mai degrabă identificarea structurii conceptelor pe care le utilizează științele culturii, precum și a semnificației axiologice a noțiunilor și a teoriilor care sunt utilizate la un moment dat într-o anumită situație referitoare la un fapt de cultură.