

Capitolul 3

Științe ale naturii și științe ale spiritului – o dihotomie exclusivă?

1. Dispute teoretice privind natura științei. Științe ale naturii *versus* științe ale spiritului

Pe fundalul de critici dar și de așteptări ale modernității timpurii și iluministe s-a născut un nou grup de științe pe care gânditorii englezi l-au numit cu expresia *moral sciences*, tradus în germană cu termenul *Geisteswissenschaften* (științe ale spiritului), care își propuneau, între altele să refacă legătură cu tradiția umanistă greacă și creștină, culturi ce pot fi considerate tezaurul de experiențe vii al culturii europene¹.

Odată cu resurecția romantică în cultura europeană dezbaterile publice erudite a fost acaparată de disputa dintre *Naturwissenschaften - The Sciences of Nature, Les sciences de la nature*, științele naturii - și *Geisteswissenschaften, The Moral Sciences, Les sciences morales*, științele morale, numite în limba română cu mai multe expresii: științe socio-umane, științe ale spiritului, științe sociale sau științe ale omului.

Evident că și astăzi, de pe o altă platformă de cunoaștere, această temă este de actualitate, mai ales în ce privește latura metodologică a sa. Dezbaterile actuale îi pun pe adepții „monismului metodologic”, care susțin că există o singură știință și că modelul acesteia de cunoaștere este dat metodele aplicate în fizica teoretică, chimie, genetică și alte domenii asemenea acestora, în opoziție cu adepții „pluralismului metodologic”, care susțin ideea că există mai multe tipuri de cunoaștere științifică și de metode de cercetare, în funcție de domeniul pe care-l studiem.

Trebuie spus clar că în această dispută, numită și „cearta metodelor”, (un calc lingvistic după cunoscuta expresie „cearta universalilor” de la sfârșitul Evului Mediu) au fost implicate două mari teme, interconectate între ele: cea a „experienței” și, firește, a „metodei” – teme care se află și astăzi pe agenda intelectuală de dezbateri erudite și interdisciplinare. Vom trata pe scurt aceste două teme implicate în „cearta metodelor”,

¹ „Termenul «științe ale spiritului» s-a încetățenit în primul rând datorită traducătorului *Logicii* lui John Stuart Mill, Mill încerca să schițeze în opera sa posibilitatea de care ar dispune aplicarea logicii inductive asupra așa-numitelor *moral sciences*. Traducătorul folosește aici termenul de *Geisteswissenschaften*...Științele morale ar fi și ele preocupate de identificarea similitudinilor, a regularităților și legităților ce determină caracterul previzibil al fenomenelor și proceselor particulare, un obiectiv ce poate fi atins peste tot în același mod în cadrul științelor spiritului”. Cf. Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, Traducere de Gabriel Cercel și Larisa Dumitru, Gabriel Kohn, Călin Petcana, Editura Teora, București, 2001, p. 15.

deoarece, în ordine didactică, o scurtă incursiune istorică în înțelesurile acestor teme ne fi de mare folos². Să le luăm pe rând!

Cum arată André Scrima „termenul «experiență» își are rădăcinile în cuvântul grec *peira* și înseamnă «încercare», ceea ce e încercat, în dublul sens al cuvântului: Sens pasiv: am fost încercat, am îndurat, am luat asupra mea o parte a realului care m-a pus la încercare; sens tranzitiv: eu sunt cel care pun la încercare acea parte a realului a cărui experiență o fac. Prefixul «*ex*» de la cuvântul «experiență» înseamnă «pornind de la». Vorbesc plecând de la încercare. A «*experia*» comportă doi versanți: cel al percepției (interioară și exterioară) și cel al conștiinței (...) fără conștiință domeniul percepției riscă să rămână nu numai orb, inexpresiv, nesemnificativ, ci și orbitor, în sensul că nu-mi comunică nimic, nu îmi vorbește, nu mă luminează»³.

Prin urmare, când invocăm „experiența”, vorbim plecând de la un anumit tip de încercare, de la o anumită configurație a „vederii”, văzută atât ca percepție cât și ca proces al gândirii. Dacă vom numi metaforic, în ordinea cunoașterii, aceste două tipuri de experiență despre care vorbește Scrima cu expresiile „vederea din afară” și, respectiv, „vederea dinăuntru”, vom avea o intuitivă reprezentare a celor două segmente care compun întregul experienței.

Primul tip de experiență este *preponderent cognitivist* și pleacă de la obiectele pe care conștiința le gândește ca fiind existente și plasate în exterioritatea propriului ei mediu interior. Conștiința experimentează „pasiv” ceea ce este „dat” în exteriorul propriilor ei date subiective. Cercetările gnoseologice sunt concentrate asupra deslușirii ambiguității obiectului ce produce experimentări subiective. Acest gen de experiență a fost teoretizat cu precădere în filosofia cunoașterii, încă din Antichitate, și promovează ideea că întreaga cunoaștere derivă din experiența sensibilă. Ideea că experiența senzorială este un izvor distinct de cunoaștere prin raportare la rațiune a străbătut istoria gândirii filosofice de la moderni până azi.

Acest înțeles al experienței este asumat de întreaga dezvoltare a științelor experimentale, ale naturii și socio-umane, care a produs teoria și tehnica experimentului ce reprezintă, cum arată și Mircea Vulcănescu, forma tipică a experienței, văzută de această dată „ca un fapt gândit, (ca) verificarea prin fapte a unui raționament (...).

² A se vedea, Constantin Aslam, *Constantin Noica. Spre un model neoclasic de gândire*, Editura Academiei Române, București, 2010, pp. 54-58, din care am preluat selectiv aceste considerații „experienței”.

³ André Scrima. *Experiența spirituală și limbajele ei*, București, Editura Humanitas, 2008, p. 32.

Realitatea experimentală nu mai dă seamă direct de ea însăși; ci teoria care o reduce la unitate. Ajungem astfel, cu Einstein, cu Marx și cu Freud, la o serie de realități neexperimentabile, presupuse de nevoia de coerență a faptelor experimentale, că ar constitui fondul realității înseși. *În acest fel, conținutul experienței se dizolvă în relații gândite, între entități neexperimentabile, exprimate prin concepte contrare corelatelor lor experimentale din lumea simțului comun*” (spațiu curb, subconștient, influență structurală)⁴.

Al doilea tip de experiență, „vederea dinăuntru”, are, similar primului tip, antecedente istorice comprehensive, fiind tematizat inițial de Aristotel, în *Poetica*. Această lucrare circumscrie în mod clar domeniul de aplicație: sensibilitatea omenească, concepută ca un univers interior structurat de anumite înzestrări native aparținând generic speciei umane: imitația, armonia și ritmul: „Darul imitației fiind prin urmare în firea fiecăruia, la fel și darul armoniei și al ritmului... cei dintru început înzestrați pentru așa ceva, desăvârșindu-și puțin câte puțin improvizațiile, au dat naștere poeziei⁵”. În contextul teoriei *cathartice* asupra artei, Aristotel vorbește despre plăcere, patimi, milă și frică, trăiri ale conștiinței individuale care provin din organizarea lăuntrică a sufletului și care se „descarcă” în el însuși prin mijlocirea unor „obiecte” care sunt exteriorizări ale conștiinței înseși.

Acest univers al sensibilității omenești constituit din experimentări ale conștiinței, din trăiri subiective – acte și comportamente mentale – este investigat *filosofic* și conceput *distinct, independent* de universul cunoașterii naturii prin intermediul filosofilor moraliști și esteticieni britanici din secolul al XVIII-lea: Contele de Shaftesbury, Francis Hutcheson, Edmund Burke, David Hume, Archibald Alison sau Adam Smith. Aceștia, în contextul elaborării unei noi teorii asupra frumosului, „tind să subsumeze experiența frumosului numai facultății senzoriale, imaginându-și-o ca pe un fenomen al gustului. Simțurile externe cognitive, ca văzul și auzul, nu reprezintă centrul teoretizării lor. Prin analogie cu teoria simțurilor interne (memoria, imaginația...)... filosofii britanici și-au concentrat atenția asupra noțiunii unui sens intern, reactiv al frumosului... și astfel, schimbă centrul de focalizare al teoretizării. Ei încearcă să dezvolte o bază pentru judecățile obiective ale frumosului, dar fac aceasta

⁴ A se vedea: *Despre „experiență”*, în vol. Mircea Vulcănescu, *Opere*, 1. *Dimensiunea românească a existenței*, ed. cit., pp. 33–34.

⁵ Aristotel, *Poetica*, Studiu introductiv, traducere și comentarii de D.M. Pipiddi, ed. a treia îngrijită de Stella Petecel, București, Editura Iri, 1998, IV, 1448, b20, p. 69.

concentrându-și atenția asupra facultăților cu care indivizii reacționează la anumite trăsături ale lumii obiective. Aparatul gustului este conceput de către unii ca fiind o facultate specială singulară, simțul frumosului; de către alții, ca fiind alcătuit din câteva facultăți speciale: simțul frumosului, simțul sublimului; în vreme ce alți reprezentanți îl percep, pur și simplu, ca niște facultăți cognitive și *afective obișnuite ce funcționează în mod neobișnuit*. Acești teoreticieni ai gustului sunt interesați de natura umană și de relația ei cu lumea obiectivă (...). În mâinile acestor gânditori filosofia a fost *subiectivizată*, deoarece aceștia și-au îndreptat atenția asupra subiectului (ființa umană) și au analizat stările minții subiectului și facultățile mentale ale subiectului”⁶.

Care ar fi în sinteză datele acestor determinații diferite ale „experienței”? Urmându-l pe Mircea Vulcănescu înțelesul cuvântului „experiență”, în tradiție empiristă, a ajuns să desemneze *izvorul de cunoaștere realistă a lumii externe, opusă cunoașterii prin rațiune*, cu următoarele caracteristici: *exterioritatea, senzorialitatea, mediatețea, obiectivitatea, realitatea, naturalitatea, aposterioritatea*. Formele acestei cunoașteri în privința gradului de complexitate sunt, după Vulcănescu: *senzația, descrierea, observația, experimentul* – forma perfectă de cunoaștere realistă, întrucât omul devine stăpân pe condițiile naturale ale lucrului: îl poate provoca sau reproduce⁷.

Ulterior, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, școala morală engleză empiristă propune direcția „subiectivistă și individualistă”, care folosește cuvântul „experiență” pentru a desemna un *izvor de cunoaștere subiectivă a lumii interne*, o cunoaștere a stărilor și trăirilor generatoare de conștiință de sine individuală. Vulcănescu îi atribuie, prin comparație cu experiența în sens realist, următoarele caracteristici: „1) din cunoaștere exterioară, devine cunoaștere internă; 2) din cunoaștere naturală, devine cunoaștere sufletească și morală; 3) din cunoaștere reală, devine cunoaștere ideală; 4) din cunoaștere a materiei, devine cunoaștere a spiritului; 5) din cunoaștere prin simțuri a lumii externe, devine aprehensiune imediată a simțului intern. Acesta e al doilea sens, opus celui dintâi, al ideii de experiență. El e sinonim cu germanul *Erlebnis*, adică „trăire”, pățanie, suferință”⁸.

⁶ George Dikie, *Introduction to Aesthetics. An Analytic Approach*, Ney York, Oxford University Press, 1997, pp. 10–11.

⁷ Mircea Vulcănescu, *op. cit.* p. 30-31.

⁸ *Ibidem*, p. 31.

Prin urmare, reparcurgând istoria ideilor filosofice europene clasice același cuvânt „experiență” a ajuns să numească realități între care există o scizură ontologică și, în ordinea cunoașterii, metodologică: natura (materia) și sufletul (spiritul).

Este evident acum că sursa dihotomiei dintre „științele naturii” și „științele spiritului” își are originea în dubla ipostază a experienței umane care este, deopotrivă, externă și internă. Obiectele, proprietățile și relațiile dintre ele, prezumate a fi „obiective”, devin date ale senzațiilor și percepțiilor noastre, adică ale experienței externe, ne informează despre ceea ce există în exterioritatea eului nostru și sunt studiate de către științele naturii. Dimpotrivă, științele spiritului studiază datele interne ale conștiinței pe care le trăim în eul nostru individual și care nu sunt accesibile, în mod nemijlocit celorlalți semenii ai noștri, decât prin exteriorizări ale conștiinței: comportamente, fapte de cultură, valori și civilizație, meșteșuguri, industrii de toate felurile sau creații artistice.

3. Dispute teoretice privind natura metodelor. Explicație *versus* înțelegere

Filosoful german Wilhelm Dilthey (1833-1911), într-o lucrare devenită celebră, apărută în 1883 și intitulată *Introducere în științele spiritului*⁹, fixează în cultura europeană distincția metodologică dintre *explicație* și *înțelegere (comprehensiune)* corespunzătoare celor două tipuri de științe aflate în raporturi opozitive.

Explicația, spune Dilthey, este metoda prin care științele naturii își cunosc obiectul aparținând unei realități pe care nu omul a produs-o și pe care a găsit-o odată cu apariția lui pe Pământ. Explicația este totdeauna cauzală, fie că este concepută determinist, fie statistic, după principiul că nu există fenomene care să se producă fără anumite cauze, chiar dacă ne sunt sau nu accesibile. De asemenea, ea are un conținut constant de adevăr pentru că natura nu-și schimbă cursul de-a lungul timpului. Spre exemplu, legea atracției universale este o explicație cauzală tipică pentru științele naturii. Aceasta are o valabilitate în orice colț al universului pentru că procesele naturii sunt constante și independente de conștiința noastră. Aceste mari supoziții ale științelor naturii sunt sintetizate de filosoful german Manfred Riedel în cinci puncte: „(1)

⁹ A se vedea, https://books.google.ro/books/about/Introduction_to_the_Human_Sciences/Wilhelm_Dilthey;_Construction_of_the_Historical_Sciences_in_the_Sciences_of_the_Spirit, Traducere de Virgil Drăghici, Editura Dacia, Cluj Napoca, 1999, pp. 59-60. Pentru dezbaterile europene privind contextul disputei „științele naturii” vs. „științele spiritului” se poate consulta Poul Lübcke, *Wilhelm Dilthey, Spirit și natură* în vol. Anton Hügli, Poul Lübcke, *Filosofia în secolul XX*, Vol. 1, Traducere de Gheorghe Pascu, Andrei Apostol, Cristian Lupu, Editura All, București, 2003, pp. 37-49.

Obiectul științei este *generalul*. Despre singular nu există vreo știință...ci numai *istorie* în dublu sens, de *relatare* sau *veste* și *descriere*; (2) Generalul este valabil «totdeauna», «pretutindeni» și pentru «oricine», adică «necesar» și «absolut» (...) (3) În științele naturii, generalul are forma *legilor*, care permit prezentarea matematică; (4) *Metodele* științifice sunt aceleași în toate disciplinele; (5) Istoria este subordonată principiului *succesiunii* conform «ulteriorului» și «anteriorului» care permit o pragmatică¹⁰.

Înțelegerea, identificată cu comprehensiunea, un alt nume al ei, este un mod de cunoaștere intuitiv și sintetic, în opoziție cu explicația, care este o cunoaștere de ordin analitic și discursiv; în timp ce prin explicație fenomenele sunt studiate în mod izolat și detaliat, înțelegerea se străduiește să surprindă sensul lor global. „Explicăm natura, înțelegem viața psihică” – aceasta era formula lingvistică favorită atunci când Dilthey enunță independența științelor spiritului în raport cu științele naturii.

Diferențele dintre obiectele acestora – susține Dilthey – justifică diferențele dintre metodele lor. În timp ce științele naturii studiază fenomene date în mod izolat, științele spiritului (psihologia, sociologia, istoria, științele politice etc.) studiază ansambluri trăite ale căror părți nu pot diferențiate decât în mod artificial. Pentru acest motiv, metodele de abordare sunt foarte diferite: fenomenele care țin de viața psihică nu trebuie neapărat analizate pentru a fi înțelese, comprehendate. Dimpotrivă, voința de a descompune cu orice preț un obiect de studiu care ține de viața psihică poate conduce la neînțelegere sau absurditate.

De pildă, nu am putea înțelege o operă de artă pe care am fi descompus-o în prealabil în diversele sale elemente; așa nu ar putea fi surprins nici comportamentul unui om sau colectivități pe care l-am observa din exterior ca pe o insectă sau ca pe un robot. Comprehensiunea (înțelegerea) implică de fapt căutarea unui sens ce nu poate fi decât global și, prin aceasta, presupune implicare unei subiectivități de nedepășit, chiar dacă ea este contestabilă. Toate acestea implică, cel mai adesea, și un efort de plasare în locul actorilor sociali responsabili de producerea unor comportamente încărcate de sens. Pe scurt, înțelegerea poate fi văzută ca un set de ipoteze analogice asupra stării interne a unui subiect. Ea nu poate fi testată chiar dacă interlocutorul confirmă interpretarea personală ca fiind cea corectă, în acord cu stările și intențiile sale. Cine înțelege propune o semnificație, și, prin aceasta, o interpretare.

¹⁰ Manfred Riedel, *Comprehensiune sau explicație. Despre teoria și istoria științelor hermeneutice*, Traducere din limba germană și prefață de Andrei Marga, Editura Dacia Cluj-Napoca, 1989, p. 29.

Comprehensiunea are totdeauna un obiect al său individual – susține Dilthey – ceva particular, ceva ce nu exclude, ci chiar presupune legătura cu întregul. Individualul trebuie văzut aici ca un caz al omeneșului în general. Înțelegerea se bazează pe actele de trăire și de retrăire care implică participarea cercetătorului faptelor sociale și care trebuie să se transpună în situațiile studiate. Astfel, se poate pătrunde la motivațiile intrinseci ale acțiunilor omenești, fără ca noi să atribuim propriile noastre semnificații și valori faptelor studiate. Comprehensiunea, în calitatea ei de metodă specifică de explorare a faptelor omului care sunt totdeauna istorice, culturale și valorice, este un rezultat al unor operații ale spiritului ce presupune, susține Dilthey, parcurgerea a trei pași distincți, dar interconectați circular: trăire-expresie-înțelegere.

Trăirea, se referă la ansamblul de date psihice nemijlocite în care eul individual al fiecăruia dintre noi este amestecat continuu cu reprezentările noastre subiective despre lume. Acestea din urmă aparțin, așadar, experienței noastre interne. Prin urmare, în orice situație de cunoaștere am fi puși, cu toții plecăm în mod necesar de la date care aparțin experiențelor noastre interne. De pildă, dacă citim că egiptenii se raportau la soare ca un zeu căruia îi închinău o multitudine de comportamente simbolice, mesajul acestei lecturi se unifică cu starea noastră internă de trăire a eului. Noi vom gândi această reprezentare, totdeauna, plecând de la trăirile interne asociate acestui mesaj.

Pe de altă parte, aceste trăiri interne se interconectează continuu cu ceva „obiectiv”, adică cu *expresiile* prin care omul își manifestă în exterior, prin limbă, cultură, istorie și valori, trăirile sale interne. Prin urmare, eul nostru și datele interne ale minții noastre, intră în rezonanță cu alte minți care se exprimă prin intermediul bunurilor create și obiectivate în fapte omenești. Prin intermediul expresiilor, care constituie „spiritul obiectiv” fixat în fapte de istorie cultură și valori, trăirile interne au acces la ceea ce este „străin”, la formele de obiectivare ale celorlalte minți la care avem un acces nemijlocit pentru că, în ultimă instanță, ele sunt tot interioare eului nostru ca „obiect al conștiinței”.

În sfârșit, procesul de înțelegere ținte de o mișcare în cerc în care trăirile noastre subiective se unesc în propria noastră conștiință cu obiectele propriei noastre conștiințe. În fapt, așa cum argumentează comentatorii, Dilthey este unul dintre inventatorii ideii de „cerc hermeneutic”, piesă centrală în orice fel de abordare hermeneutică¹¹.

¹¹ A se vedea, Ferdinand Fellmann, *Istoria filosofiei în secolul al XIX-lea*, Traducere de Emil Bădici, Filotheia Bogoiu, Valentin Cioveie, Adela Hatu, Laurian Kertesz, Ioan-Lucian Muntean, Editura All, București, 2000, pp. 284-301.

Plecând de la Dilthey și privind dintr-o perspectivă general metodologică această distincție dintre explicație și comprehensiune (înțelegere), coincide cu două moduri diferite de a concepe metodele de producere a cunoașterii în știință. Astfel, trebuie să distingem între poziția pe care o putem numi „monism metodologic”, care susține că știința este una și că metodele ei trebuie să fie aceleași indiferent de domeniul studiat (natură ori societate), de poziția pe care o putem numi „dualism metodologic” care susține autonomia metodologică a științelor sociale și istorice¹². Monismul metodologic susține o anumită practică metodologică a cercetării sociale numită în tratatele de specialitate cu sintagma: *practică metodologică obiectivă*. Sociologia, de pildă, trebuie să se dezvolte – în această viziune obiectivistă – după modelul științelor naturii. Faptele sau fenomenele sociale sunt considerate ca obiecte de studiu asemănător cu modul în care sunt studiate fenomenele naturii. Așa cum se procedează în domeniul științelor naturii, tot astfel trebuie să procedăm și în științele socio-umane, întrucât faptul explicației științifice este unic. Nu există două tipuri de științe după cum nu există nici două adevăruri. În această perspectivă, investigația trebuie să se concentreze cu predilecție asupra elementelor componente ale realității – naturale și sociale – a relațiilor dintre acestea cât și asupra cauzelor care determină constituirea și evoluția lor; cunoașterea socială trebuie să ia forma elaborată a explicațiilor și predicțiilor, a legilor și generalizărilor empirice detașate de eventualele implicații valorice pentru a asigura obiectivitatea discursului social.

Spre deosebire de monismul metodologic, dualismul (pluralismul) metodologic susține o anumită practică metodologică a cercetării sociale numită în tratatele de specialitate cu sintagma: *practică metodologică interpretativă*. De multe ori se folosește și expresia *practică metodologică subiectivistă*, pentru că subiectul se află în centrul cercetării. Pentru a păstra același exemplu, sociologia trebuie să se dezvolte, potrivit acestei concepții, după metode proprii, întrucât fenomenele sociale, în calitatea lor de produse omenești, sunt impregnate de factori subiectivi. Orientările metodologice interpretative, pun accentul pe specificul subiectiv ireductibil al fenomenelor sociale sau al comportamentului uman. Astfel, se consideră că trăsătura esențială a comportamentului uman este semnificația sa subiectivă, iar o știință care ignoră semnificația și intenționalitatea nu este o știință socială. Acțiunea umană este guvernată

¹² Lazăr Vlăsceanu, *Metodologia cercetării sociologice*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982, pp. 40-41.

de factori subiectivi – de imagini, nu de stimuli, de motive, nu de cauze – și, în consecință o știință adecvată omului trebuie să înțeleagă acțiunea din punctul de vedere al actorului, ca proces de definire a situației, de evaluare a alternativelor în termenii scopurilor, standardelor și predicțiilor de alegere a acțiunii. A analiza fenomenele sociale înseamnă a le detecta semnificațiile, a le înțelege din punctul de vedere al actorului social prin strategii empatică sau intuitive și a le interpreta.

Dacă conceptele epistemologice principale ale practicii metodologice obiective sunt *explicația și predicția*, ele bazându-se pe analiza factorilor determinativi sau a *cauzelor*, pentru practica metodologică interpretativă conceptele specifice sunt *înțelegerea și interpretarea* semnificațiilor subiective ale comportamentelor situaționale prin considerarea *scopurilor și motivelor* acțiunii.

Distincțiile conceptuale pe care Dilthey le-a atașat dihotomiei metodologice „explicație” vs. „înțelegere” pot fi ilustrate prin apel la cercetarea științifică clasică a fenomenelor sociale, realizate de nume celebre precum Emil Durkheim (1858-1917), savantul care a impus prin cercetările sale sociologia ca știință experimentală, similară prin metodologie cu științele naturii, și Max Weber (1864-1920), savantul care a impus prin cercetările sale sociologia ca disciplină științifică comprehensivă, interpretativă, aparținând științelor spiritului.

Astfel, în viziunea lui Durkheim sociologia este o știință a faptelor sociale, adică a interacțiunilor și a raporturilor reciproce generate de totalitatea relațiilor interumane. Unitatea elementară de analiză este *faptul social*, iar regula metodologică fundamentală constă în a *înțelege un fapt social printre alte fapte sociale care îl preced și nu prin stări ale conștiinței individuale*. Trebuie, așadar, să disociem între faptele sociale și faptele individuale. „Este fapt social orice fel de a face, fixat sau nu, capabil să exercite asupra individului o constrângere exterioară, sau care este general pentru o societate dată, având totuși o existență proprie, independentă de manifestările individuale”¹³.

Faptele sociale alcătuiesc, deci, un domeniu determinat, afirmându-se într-un mod *sui generis* și putându-se recunoaște după două criterii obiective: *exterioritatea și constrângerea*. În baza acestor criterii și dând o finalitate ideii de fapt social, Emil Durkheim tratează tema centrală a sociologiei și – de fapt – tema centrală a sistemului

¹³ Emil Durkheim, *Regulile metodei sociologice*, Editura Științifică, București, 1974, p. 67.

său de gândire: raportul dintre individ și societate, dintre factorii subiectivi și cei obiectivi.

Faptul social este privit de către Emil Durkheim din afara individului particular. El este constituit și se concretizează în instituții și cutume, în structuri economice și organizații politice, în opinii și norme de conduită. În sinea lui, faptul social reprezintă cristalizări ale existenței obiective, similare fenomenelor naturale, având însă o realitate de sine și însușiri specifice societății. Ca și fenomenele naturii, faptele sociale sunt anterioare individului particular și la fel de coercitive. Ele sunt resimțite de către indivizi ca o obligație, căci fiind exterioare și coercitive, faptele sociale își realizează funcțiunea prin intermediul forței pe care o dețin asupra conștiințelor individuale, orientându-le activitatea, gândirea și chiar trăirile personale intime. Într-o lucrare devenită de-a lungul timpului celebră, apărută în 1897, *Le suicide*, tradusă și în limba română cu titlul *Despre Sinucidere*¹⁴, Emile Durkheim argumentează că sinuciderea, cel mai inexplicabil și intim dintre actele omului, trebuie tratată cu un fapt social și nu prin analize asupra conștiinței sinucigașe. În ciuda faptului că sinuciderea urmează o decizie personală de întrerupere a vieții unui individ, aceasta trebuie tratată ca fapt social de ordin statistic, care apare doar în anumite condiții. Există anumite corelații obiective pe care le putem asocia actelor de sinucidere individuală cum ar fi, de pildă, crizele economice sau crizele morale, multe dintre acestea având mai degrabă caracter social decât individual.

Prin urmare, orientarea pe care o imprimă faptul social gândirii și trăirii omului are un sens și o direcție strict delimitate, ea fiind în concordanță cu o anumită finalitate, iar funcțiunea ei fiind determinată prin raportul pe care-l întreține cu un scop social. Așa se explică perpetuarea unei anumite ordini sociale care este susținută de o mulțime de *relații constante internalizate de către indivizi ca datorii*, pe care trebuie să le respecte, indiferent de acordul sau dezacordul sufletesc dat acestora. „Când îmi îndeplinesc datoria de frate, de soț sau de cetățean, când îmi îndeplinesc obligațiile contractate, îndeplinesc datorii care sunt în afară de mine și de actele mele, în drept și în moravuri. Chiar atunci când ele sunt în acord cu sentimentele mele proprii și le simt realitatea, în mine însumi, aceasta nu încetează de a fi educativă; căci nu sunt eu cel care le-am făcut, ci le-am primit prin educație (...) Nu numai că aceste tipuri de

¹⁴ Emile Durkheim, *Despre Sinucidere*, Traducere de Mihaele Calcan, Editura Institutul European, Iași, 1993.

conduită sau de gândire sunt exterioare individului, ci ele sunt înzestrate cu o putere imperativă, coercitivă, în virtutea căreia ele i se impun, cu voia, ori fără voia lui. Fără îndoială, când mă conformez ei de bună voie, această constrângere nu există sau nu se face simțită, fiind inutilă. Dar ea nu este mai puțin un caracter intrinsec al acestor fapte și dovada e că ea se afirmă îndată ce încerc să mă împotrivesc ei. Dacă încerc să încalc regulile dreptului, ele reacționează contra mea astfel ca să împiedice actul meu, dacă mai e timp ca să-l desființeze și să-l restabilească sub forma lui normală, dacă este săvârșit și reparabil, sau să mă facă să-l ispășesc, dacă nu poate fi reparat altfel.”¹⁵

La polul opus al acestei viziuni obiectiviste de explorare și cercetare a faptele produse de către om se situează perspectiva subiectivistă, comprehensivă a lui Max Weber, filosof al culturii și mentalităților, sociolog și istoric al ideilor. Pentru el, sociologia este știința activității sociale, iar o activitate umană oarecare este socială atunci când sensul ei este determinat de interacțiunea dintre un actor și partenerul său, așa încât actorul își orientează acțiunea lui în funcție de așteptările sale față de comportamentul celuilalt. Așadar studiul acțiunilor umane presupune, înainte de toate, „înțelegerea în interpretare” a interacțiunilor dintre oameni și, prin acest fapt, ea se deosebește de cunoașterea realizată în științele naturii, cunoaștere pe care el o numește nomotetică sau cunoaștere prin legi.

Prin urmare, deosebirea dintre, cunoașterea socială de aceea specifică fizicii, este în primul rând natura obiectului de studiu. În fizică acest obiect este ceva inert, în timp ce în cazul sociologiei avem de-a face cu o activitate umană. Activitatea umană se desfășoară totdeauna în anumite circumstanțe (contexte) de care depinde în mod direct. Dar studiul acestor circumstanțe nu este suficient pentru a explica activitatea umană. Desigur, analiza și evaluarea condițiilor naturale (fizice, geografice, demografice) ale societății, ca și condițiile tehnico-economice, sunt necesare pentru explicația sociologică, dar activitatea socială este mai mult decât un „produs” al interacțiunii acestor condiții, ea este interacțiunea însăși dintre oameni. Esențial în interacțiunea umană este sensul activității, sens care nu este încorporat în activitate ca atare, ci este exprimat în acțiunea oamenilor. Orice acțiune generată de om este o „combinație de sensuri”, pe care cercetătorul trebuie să le înțeleagă pentru a le pune în evidență prin explorări sistematice.

¹⁵ *Idem*, p.58.

Trebuie spus că Max Weber a fost interesat, între altele, și de analiza ordinii sociale pe care se bazează societățile moderne (industriale). Care este resortul dinamismului economic al societății industriale? De ce a apărut capitalismul în Occident? După ce principii de legitimitate au apărut dreptul, puterea, credințele lumii moderne? Sunt întrebări spre care converg numeroase cercetări ale părintelui sociologiei germane.

În cea mai celebră lucrare a sa, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, Weber încearcă să argumenteze de ce regimul economic capitalist nu s-a dezvoltat decât în Occident. Prin urmare, cercetarea lui Weber vizează un orizont de semnificație legat de înțelegerea unui fapt unic din istoria omenirii care s-a petrecut, în mod cu totul întâmplător, în Occidentul European. Teza pe care o propune este următoarea: această singularitate se explică prin trăsăturile specifice ale concepțiilor religioase occidentale, în special prin felul în care protestantismul a creat un anumit tip de etică, plecând de la ideea că munca, văzută ca o vocație, este o chemare a lui Dumnezeu. Munca are, așadar, o profundă semnificație religioasă fiind legată de ideea de grație divină (mântuire). Weber susține că fundamentul capitalismului este *ascetismul*, abținerea de la consum, economisirea, investirea, permanentizarea activității, câștigul de bani ca măsurare a eficienței vieții. Produci mai mult decât consumi pentru a-l glorifica pe Dumnezeu. Acest lucru îl scoate pe om de sub puterea instinctelor și îl face *liber* de determinări. În fruntea protestantismului stă ideea de *datorie* ca efect al voinței libere și, prin urmare, susține Weber, *spiritul capitalismului este intrinsec etic.* „ (...) am încercat să abordez într-un singur punct important latura cel mai greu de pătruns a problemei: condiționarea apariției unei mentalități economice: a ethosului, a unei forme economice, prin anumite conținuturi ale credințelor religioase, și anume, pe baza legăturilor dintre ethosul economic modern și etica rațională a protestantismului ascetic”¹⁶.

Doar etica protestantă a putut genera o muncă regulată, constantă și fundamentată rațional. S-ar putea spune că ideea de raționalitate unifică, în mod surprinzător, ordinea divină cu ordinea omenească. În Occidentul Europei, datorită protestantismului, s-a extins ideea de raționalitate care se confundă cu modernitatea însăși. Acțiunea omului european, trăitor în modernitate, diferă acțiunile oamenilor din lumea non-europeană prin faptul că totul este raportat la costuri și beneficii, eficacitate,

¹⁶ Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, Traducere de Alexandru Diaconovici, Prefață de prof. dr. Ioana Mihăilescu, Editura Humanitas, București, 1993, p. 17.

randament și progres. Prin urmare, acțiunea rațională în toate domeniile activității omului, în economie, drept, știință, artă sau orice alt domeniu constituie un criteriu de bază prin intermediul căruia deosebim societățile moderne de cele premoderne și, deopotrivă, Occidentul european de celelalte zone non-europene a lumii. „Organizarea rațională a întreprinderilor în funcție de șansele oferite de piața de mărfuri și nu de cele oferite de puterea politică sau de specule neraționale, este un fenomen care a fost specific numai Occidentului”¹⁷. Cum spune și cunoscutul epistemolog al științelor sociale Martin Hollis, „o parte a mesajului weberian este clară și răspicată. Acțiunile nu pot fi explicate doar cu ajutorul statisticii. În felul acesta ele ar rămâne «ori de loc inteligibile, ori imperfect inteligibile»...Deci trebuie să parcurgem mai întâi nivelul semnificației, iar apoi pentru a stabili ce se întâmplă *într-adevăr* se ne întoarcem la nivel cauzal”¹⁸.

Cercetările metodologice clasice, cum sunt cele realizate de către Dilthey, Durkheim ori Weber, care s-au soldat cu distincțiile subsumate dihotomiei științe ale naturii științe *versus* științe ale spiritului, au fost nuanțate de cercetarea științifică ulterioară lor. Astfel se face că, în ultimele decenii, nici un cercetător al științelor omului și nici un filosof care investighează aceste științe nu mai este de acord cu bariera trasată de Dilthey între științele naturii și științele sociale, între explicație și înțelegere. Firește că există diferențe de abordare între fenomenele naturale și cele produse de către om, dar cercetarea acestora din urmă poate fi făcută cu metode specifice științelor naturii, adică utilizând analize cantitative, măsurători, statistici, cât și cu o serie de metode aparținând cercetărilor de tip calitativ¹⁹.

Încă de acum treizeci-patruzeci de ani cercetătorii profesionalizați în domeniul științelor sociale au început să folosească, în funcție de scopurile cercetărilor lor curente, atât „practici metodologice obiective”, în circumscrierea cărora fenomenele sociale sunt studiate ca fenomene ale naturii, făcându-se abstracție de faptul că ele sunt purtătoare de semnificații umane și valori, cât și „practici metodologice interpretative”,

¹⁷ *Ibidem*, p. 218.

¹⁸ Martin Hollis, *Introducere în filosofia științelor sociale*, Traducere din limba engleză de Carmen Dumitrescu, Verificarea traducerii: Dragan Stoianovici, Editura Trei, București, 1001, p. 174.

¹⁹ A se vedea, Septimiu Chelcea, *Metodologia cercetărilor sociologice: modele cantitative și calitative*, Editura Economică, București, 2001, un manual universitar care cuprinde, între altele, și o serie de texte ordonate istoric ce aparțin marilor sociologi și filosofi care s-au preocupat de analiza conceptuală și teoretică a metodelor aplicabile în sociologie și științele sociale. Lucrarea este disponibilă și în format electronic la adresa: <https://www.scribd.com/doc/109464264/Septimiu-Chelcea-Metodologia-Cercetarii-Sociologice>

subiectiviste, care abordează fenomenele sociale în subiectivitatea lor. Cum arată Lazăr Vlăsceanu, „metodologia obiectivistă” pleacă de la premisa că la fel ca și în științele naturii „cunoașterea socială trebuie să ia forma elaborată a explicațiilor și predicțiilor și a legilor și generalizărilor empirice detașate de eventualele implicații valorice pentru a asigura obiectivitatea discursului social”²⁰. În schimb, „orientările metodologice interpretative pun accentul pe specificul *subiectiv*, ireductibil al fenomenelor sociale sau al comportamentului uman și de aceea sunt uneori considerate ca orientări subiectiviste”²¹.

Interesant de știut este că, odată cu apariția gândiri holiste și a diverselor ramuri ale ecologiei, fenomenele naturale, fizice și biologice, au început să fie analizate din perspectiva unei „raționalități” și „intenționalități” similare gândirii omului. Proiectul acestui nou mod de gândire a devenit posibil odată cu apariția lucrărilor omului de știință englez James Lovelock (n. 1919), cel care a considera că Pământul în totalitatea lui este un organism viu – „botezat” *Gaia* așa cum numeau Pământul vechii greci plecând de la mitologia nașterii lumii din haos - după care reacționează teleologic, adică după scopuri care îi sunt intrinseci și pe care trebuie să le cunoaștem plecând de la ideile premoderne (preștiințifice) de echilibru și armonie²².

Mai mult decât atât cercetările actuale din etica mediului pleacă de la premisa că sub presiunea marilor dezechilibre provocate de activitatea omului în natură și în habitatele de viață ale animalelor, noi ar trebuie să lărgim sfera moralității dincolo de comunitatea umană. Mai precis, etica trebuie să-și lărgască cercetările, argumentează eticienii mediului, dincolo de analiza tradițională a comportamentului moral, a corectitudinii și a sistemului de obligații pe care le are orice om față de semenii săi, incluzând atât formele de viață animală, cât și ecosistemele complexe care definesc mediul natural. Or, prin această atitudine știința revine la o mentalitate premodernă care considera natura ca un animal viu și care, în multe privințe, era înzestrată cu teleologie și dimensiuni etice de care oamenii trebuie să țină cont²³.

În consecință, vechea scizură metodologică dintre explicație și înțelegere a fost relaxată de practicile științifice recente, însă fără ca specificitatea cercetării să dispară

²⁰ Lazăr Vlăsceanu, *Metodologia cercetării sociologice. Orientări și probleme*, Editura Polirom, Iași, 2013, p. 40.

²¹ *Ibidem*, p. 41.

²² A se vedea, <https://courses.seas.harvard.edu/climate/eli/Courses/Gaia-pdf>

²³ A se vedea, Constantin Stoenescu, *Etica mediului. Argumente rezonabile și întâmpinări critice*, Iași, Institutul European, 2016.

în totalitate. Doar că metodele obiectiviste, conectate cu explicația de tip cauzal, trebuie văzute ca fiind complementare cu metodele interpretative, subiectiviste, care produc analize tipologice de sens și semnificație. Paradigmatică pentru această idee este lucrarea de sociologia cunoașterii semnată de Peter L. Berger și Thomas Luckmann, *Construirea socială a realității*, apărută în 1963, lucrarea ce îmbină în mod exemplar, într-un tot unitar metodologic, atât perspective ale sociologiei obiectiviste cât și pe cele ale metodologiilor interpretative, plecând de la practicile obișnuite ale oamenilor care interacționează cognitiv, producând o cunoaștere paraștiințifică, fundament al cunoașterii științifice, în „viața de zi cu zi”²⁴.

²⁴ Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Construirea socială a realității. Tratat de sociologia cunoașterii*, Traducere din limba engleză și nite de Alex. Butucelea, Editura Art, București, 2008, în mod special cap. II, *Societatea ca realitate obiectivă*, pp. 71-160 și cap. II *Societatea ca realitate subiectivă*, pp. 177-240.