

CRITICA RAȚIUNII ISTORICE: UN PROIECT NEFINALIZAT ÎN FILOSOFIA ȘTIINȚELOR SOCIALE

VALENTIN COJANU
Academia de Studii Economice, București

The Critique of Historical Reason: An Unfinished Project in the Philosophy of Social Sciences. This study is an attempt at conceptualizing the various frame of thought of philosophers working in the historical reason tradition. On its applicative side, it brings to light Bernard Williams' "idea of liberty" to illustrate how history permeates our reasoning as an analytically critical method. We follow a two-step examination consisting of an introduction to the framework of thinking about a social value, the idea of liberty, and a discussion of the implication of adopting it in economics and social sciences, in general. The discussion opens up novel vistas for rethinking social science on an epistemological platform grounded on historical reason.

Keywords: social science, philosophy, economical science.

I. INTRODUCERE

Acest material a luat naștere dintr-o preocupare mai largă de reconstrucție a fundamentului filosofic al științei economice. Economia nu poate fi reformată, așa cum diverse curente intelectuale cred că ar trebui să fie, dacă nu vom ajunge la premise cu privire la rațiune, cunoaștere și comportamentul uman care sunt resetate de la început. Plecând de la această ipoteză, ne vom ocupa de subiectul *rațiunii* prin evidențierea tradiției intelectuale a *rațiunii istorice* și reconsiderarea sa pentru studiul științei sociale, a economiei în mod particular.

Sarcina pe care o avem, pe partea sa teoretică, este o încercare de conceptualizare a cadrului variat al gândirii filosofilor și cercetătorilor din știința socială care lucrează în tradiția rațiunii istorice. Ideea rațiunii istorice este prezentată cumva curios ca „subiectul cel mai important din punct de vedere filosofic al timpurilor moderne” (Rockmore 2003), în ciuda eșecului său evident de a deveni o epistemologie rivală de luat în seamă față de cea a rațiunii pure. Nu vom încerca să explicăm de ce lucrurile stau astfel, dar ne vom uita în schimb la moșternirea sa intelectuală pentru a aduce laolaltă principalele sale idei într-un cadru al gândirii care ar putea reprezenta fundamentarea filosofică a științei sociale așa cum Dilthey a sugerat.

În partea sa aplicativă, acest material va urmări conceptul de *libertate* la Bernard Williams ca un studiu de caz reprezentativ al modului în care rațiunea istorică se aplică. Este „reprezentativ” deoarece, în primul rând, Williams trece la dezvoltarea conceptuală, deși în mod implicit, pe o platformă autentică a gândirii istorice; în al doilea rând, deoarece conceptul însuși poartă o semnificație deosebită pentru epistemologia științelor sociale, în principal pentru două discipline centrale, economia și știința politică. În concluzii, vom încerca să evaluăm implicațiile pe care le determină modul în care construim cunoașterea istorică despre fapte care au o natură socială.

II. CRITICA RAȚIUNII ISTORICE, UN PROIECT NEFINALIZAT

Conform sugestiei lui Kant, *critica* răspunde nevoii specifice de investigare a modului în care rațiunea a intrat în posesia principiilor în baza cărora este posibilă „cunoașterea pură derivată din concepte”¹. *Critica* este modalitatea activă, investigativă prin care punem în lumină capacitatea noastră rațională de a ne da seama de realitatea care ne înconjoară. În tradiția filosofică occidentală, în cadrul căreia plasăm acest studiu, *critica* a fost folosită cel puțin de când Parmenide și Heraclit au expus, aproape în același timp în secolul VI îen, două perspective opuse despre construcția cognitivă a realității. În moștenirea lui Parmenide, cunoașterea este relativă la obiectele (lucrurile) realității care există permanent, la fel, și care pot fi cunoscute exact. Heraclit înțelegea realitatea în tipare ale schimbării, aflate constant în noi dimensiuni, în spațiu și timp.

Din motive asupra cărora nu ne oprim, cercetătorii au fost se pare mai atrași de posibilitatea cunoașterii de „a trasa bariere precise și astfel de a face măsurări precise” (Graeber 2001, p. 50), astfel încât ei au îmbrățișat în cele din urmă viziunea lui Parmenide a rațiunii a-istorice, o condiție epistemologică independentă de timpul și locul devenirii umane. În cuvintele kantiene, aceasta era rațiunea *pură* și de aici încolo a reprezentat un concept fondator al teoriei moderne a cunoașterii și al viziunii unitare asupra științei. Reflecția lui Heraclit nu a intrat, totuși, în uitare. Giambattista Vico prin *Scienza Nuova* (1725) s-a opus filosofiei moderne care tocmai atunci apărea cu ideile sale disonante despre o nouă viziune a științei bazate pe dihotomia între discipline, naturale și istorice. Soarta celor două tradiții intelectuale nu ar fi putut fi însă mai diferită. Prima a găsit o nișă evoluționară excepțional de bogată în procesul de formare a științei moderne, care a oferit în mod esențial laboratorul experimental al rațiunii pure. Moștenirea lui Vico s-a aflat, dimpotrivă, într-o luptă permanentă pentru recunoaștere.

¹ Kant (1781), *Prefața ediției a doua* (1787), p. 42.

Teza vichiană a fost re-adusă la viață prin eforturile lui Droysen, Rickert, Windelband și alți reprezentanți ai „epistemologiei incertitudinii” de la sfârșitul secolului XIX (vezi Remaud 2006), în efortul de a fonda științele despre evenimente, despre faptele umane în general, pe o raționalitate dependentă de semnificația circumstanțelor istorice. În recunoașterea acestei tradiții, Ortega y Gasset a marcat un moment copernican prin atribuirea sa însuși, lui Dilthey, Jaspers și Heidegger (Ortega 1984, p. 65) a realizării aproape depline a unei noi interpretări a realității, cea a *vieții*, o „actualizare” necesară (p. 82) a rațiunii limitată până atunci la înțelegerea doar a lumilor *lucrurilor*, o moștenire a înțelepciunii grecești și a *gândirii*, o moștenire a epocii moderne. În continuarea acestei secțiuni, vom urma reapariția interpretării istorice a rațiunii de-a lungul a trei etape principale – momentul Vichian, filosofia cunoașterii istorice, precum și direcții contemporane diferite. Ceea ce ne propunem este să oferim un sumar al cadrului gândirii în tradiția rațiunii istorice.

II.1. MOMENTUL VICHIAN

Descoperirea lui Vico a venit odată cu revelația că omul posedă cunoașterea certitudinii prin poziția sa istorică, de martor sau de co-existență cu ordinea lucrurilor (1725, pp. 106–7). Această presupunere aparent modestă a condus la ramificații așa de importante în privința modului în care credem că producem cunoaștere, încât Vico este considerat „inventatorul primei științe sociale anti-moderne” (Lilla 1993, p. 6). El a dezvoltat un concept al *cunoașterii istorice* bazat pe trei atribute.

Primul: natura umană este definită prin intermediul unei relații particulare cu Divinitatea. În trei episoade succesive – expulzarea din Grădina Edenului, Potopul și Turnul Babel –, oamenii au căzut din grația Domnului și astfel au pierdut facultățile minții, spiritului și vorbirii (Lilla 1993, pp. 20–23). Ca ființe umane căzute în păcat, noi nu suntem participanți ai ordinii perfecte, divine a lucrurilor și, în consecință, nu putem avea acces la *verum*, adevărul care aparține Divinității. Pe drumul către cunoaștere, ființele umane se angajează într-un dialog cu natura pentru a obține „cunoașterea poetică”, o stare evidențiind știința vieții umane, care explică de ce „ordinea ideilor trebuie să vină după ordinea lucrurilor” (Vico 1725, p. 88). Produsul acestei meditații este *certum*, adevărul obținut prin medierea ființelor umane situate într-un anumit loc la un anumit timp.

Cu referire la al doilea atribut, Vico îmbrățișează o viziune a umanității în contrast puternic cu perspectiva egocentrică prevalentă despre intelectul uman. El și-a perfecționat poziția antimodernistă printr-o critică severă a metodelor științifice moderne. În *On method* (1709), primul lui tratat publicat, el compară metodele antice și moderne în știință și educație. Îi reproșează lui Descartes tendința incorectă de a modela întreaga cercetare după geometrie, de vreme ce diferitele

științe necesită diferite abordări în funcție de obiectul lor de studiu; studiul a ceea ce omul a făcut diferă în metoda sa de știința naturală, deși nu vede acest lucru ca „o alternativă a două tipare metodologice” (Topolski 1976, p. 91). Științele istorice trebuie să depășească golul creat între două minți separate în timp și spațiu.

În fine, al treilea atribut se referă la sistemul cvasicomplet al gândirii creat de Vico în știința *istorică* compus din axiome, principii și metodă. Iată succint cum ar putea fi acesta descris:

- Axiome: Natura lucrurilor constă în timpul și circumstanțele producerii lor. Limbajul este un martor de încredere în a ne ajuta să cunoaștem cum *a fost* o societate (Vico 1725, pp. xviii, 72). Oamenii posedă cunoașterea certitudinii prin calitatea de martor sau de co-existență cu ordinea lucrurilor. Un „limbaj mental comun” explică de ce și cum interpretăm uniform natura lucrurilor vieții social-umane.
- Principii: Firele comune ale gândirii necesită „principii externe și universale” care ne permit să înțelegem dezvoltarea umană. „Un principiu comun al adevărului” rezidă, potrivit lui Vico, în religie, căsătorie, înmormântare și proprietate.
- Metoda: El o numește Teologia Civilă Rațională a Providenței Divine. Această știință este o încarnare sau „demonstrație” a Divinității ca fapt istoric, care este o istorie a legilor (jurisprudența) date oamenilor de Divinitate. Este suficient să știm cum ideile umane au fost create pentru a ști evoluția națiunilor sau popoarelor: „Dacă «ideile» omului sunt cauza metafizică a «lucrurilor» pe care el le produce în timp, omul de știință ar putea, într-un anumit mod, să recreeze «lucrurile» trecutului dacă reușește să recapituleze «ideile» care le-au dat naștere original” (Vico 1725, p. 117).

Rățiunea istorică, așa cum o introduce Vico, plasează principiul ideal, comun al adevărului, *certum* ca reper *universal* al gândirii, prin care toate circumstanțele ale aceluiași eveniment vor putea fi interpretate și înțelese.

II.2. O FILOSOFIE A CUNOAȘTERII ISTORICE

Spre sfârșitul secolului al XIX-lea, majoritatea temelor vichiene au fost reluate, deși sub un curent de gândire cunoscut drept „epistemologia incertitudinii” (Remaud 2006). În mijlocul acestui efort s-a aflat descoperirea „unui tip diferit de obiect cognitiv” plecând de la premisa că gândirea istorică critică produce cunoaștere la fel de mult pe cât matematica și *știința* o fac (Hughes-Warrington 2008, p. 379). Trei faze distincte caracterizează această filosofie *nouă*:

- Windelband (1912) a înlocuit distincția veche dintre științele naturale și morale cu cea dintre științele despre evenimente și științele despre legi, folosind termenul idiografic (*idiographisch*) pentru a descrie metoda primelor și nomotetic (*nomothetisch*) pentru celelalte (*Geschichte und Naturwissenschaft*, Strassburger Rektoratsrede, 1894).

- Dilthey (1910–1917) a sugerat că rațiunea istorică poate reprezenta fundamentul filosofic al științei sociale.
- Ortega y Gasset (1940) a marcat un moment copernican prin atribuirea sa însuși, lui Dilthey, Jaspers și Heidegger a realizării aproape complete a unei interpretări a realității, aceea a *vieții*, o „actualizare” necesară a rațiunii limitate până atunci doar la înțelegerea lumilor *lucrurilor*, o moștenire a înțelepciunii grecești și a *gândirii*, o moștenire a erei moderne.

Filosofia cunoașterii istorice a lui Dilthey, deși un proiect niciodată dus la bun sfârșit, reprezintă cea mai dezvoltată operă teoretică și, în același timp, cel mai fidel temei original vichian. Există multe drumuri deschise în opera lui, mai ales cea târzie, a căror importanță finală constă în rescrierea temelor vichiene în noul limbaj filosofic. Accentul cade pe succesiunea evenimentelor, înțelegerea relevanței lor și plasarea desfășurării lor în contextul istoric al vieții, nu cel abstract al legităților. Fără să mai întâlnim un sistem complet format din axiome, principii și metodă, este totuși posibil să identificăm câteva teme centrale care au rămas din lucrările lui Dilthey, astfel:

- O decizie va genera acțiuni care se extind în timp. În pofida întreruperilor lungi de către evenimente de tip diferit, acea decizie va influența acțiunile fără a se lua o nouă decizie cu același efect. Există conexiuni independente de secvența temporală și de legăturile cauzale directe din cadrul ei, care se alătură altor componente ale vieții într-un întreg. Timpul nu este doar o linie constând în părți de valoare egală, un sistem de relații, de succesiuni, simultaneitate și continuitate. Dacă ne gândim la timp separat de ceea ce se află înăuntrul lui, părțile sale sunt de valoare egală (p. 98).
- Categoriile vieții – semnificație, valoare, scop, ideal, dezvoltare... pot fi înțelese doar prin semnificația pe care părțile individuale o au în înțelegerea întregului (experiența istorică); fiecare parte a vieții umanității poate fi înțeleasă doar în același mod (p. 105).

Repariția interesului asupra cunoașterii istorice la sfârșitul secolului al XIX-lea a avut două implicații în ceea ce privește moștenirea vichiană. În primul rând, în afara unor clarificări mai degrabă terminologice decât conceptuale, un sistem filosofic al rațiunii istorice a rămas mai departe un obiectiv de atins. Această întârziere are însă urmări. După cum apreciază Mulligan *et al.* (2015), temele lumii sociale trezesc „un interes scăzut” în filosofia contemporană, caracterizată de „tradiții filosofice indiferente la modul de a fi al lumii reale”, cu efectul că „exponenții altor discipline, naivi din punct de vedere filosofic”, pot face „ravagii ontologice”.

În al doilea rând, momentul „copernican” a contribuit totuși la aglomerarea de idei pe tema interpretării istorice a lumii reale în direcția realizării unei sinteze contemporane. Ea reprezintă o consolidare a criticii rațiunii istorice de-a lungul a trei coordonate:

- Discursul analitic este centrat pe analiza evenimentială (despre evenimente). Noțiunea evenimentială a temporalității privește „cursul istoriei ca determinat de o succesiune de evenimente în mare parte întâmplătoare” (Sewell 2005, p. 83). Evenimentele pot fi definite ca acele „subclase relativ rare de întâmplări care transformă în mod semnificativ structurile. O concepție evenimentială a temporalității este cea care, prin urmare, ia în considerare transformarea structurilor de către evenimente” (Sewell 2005, p. 100).
- Universalele culturale – secvențele lungi ale aceluiași eveniment în timp – și întâmplătorul (*the contingent*) reprezintă un tip diferit de „obiect cognitiv”. Acesta este asociat unui sistem cultural, nu unor regularități naturale. Evenimentele pot fi deosebite de întâmplările ne-evenimentiale doar în măsura în care violează așteptările generate de structura culturală (Sahlins 2004).
- Sensul (rațiunea) și semnificația înțelegerii noastre rezultă din relația pe care o stabilim cu istoria evenimentială sau *istoricitatea*. Ne aflăm concomitent în cadrul unor istorii diferite, cumulative și staționare (Lévi-Strauss 1952) după cum recunoaștem sau nu semnificația liniilor de dezvoltare ale evenimentelor prin apel la sistemul nostru de valori. Putem trăi în cadrul diferitelor istorii în funcție de cum acestea au sens asupra modului în care interpretăm lumea.

Am ales să exemplificăm aceste încercări contemporane în rațiunea istorică cu un discurs filosofic asupra unei valori esențiale lumii sociale, *libertatea*.

II.3. RAȚIUNEA ISTORICĂ LA LUCRU: IDEEA DE LIBERTATE LA BERNARD WILLIAMS

Williams a dezvoltat conceptul său asupra „libertății” în principal în două lucrări: în 1991, *Saint-Just's illusion*, și în 2001, *From freedom to liberty: the construction of a political value*. Scopul lui era să găsească condițiile logice în baza cărora devine „rezonabil, util, rațional sau sănătos” (2005, p. 92) să discutăm și să acceptăm valorile practice și de cea mai mare importanță pentru societate, așa cum este ideea despre libertate (sau egalitate sau justiție...). Un studiu de caz reprezentativ al rațiunii istorice în acțiune ar consta în „(acele) înțelegeri care... implică un depozit istoric complex” (2005, p. 75).

Dacă acceptăm că „una dintre cele mai proeminente caracteristici ale modernității este conștiința de sine istorică, și aceasta aduce cu sine anumite cerințe privind modul în care ne înțelegem” (2005, p. 94), atunci trebuie să integrăm un cadru al gândirii care explică (raționează față de) aceste cerințe. Logica acestui cadru ar arăta astfel:

a) Importanța pe care o atașăm unei valori provine din *dezacordul asupra acestei valori în particular* de interes pentru noi. Putem *înțelege aceste dispute*

deoarece au legătură cu o idee centrală (valoarea de a fi *nerestricționat*, un concept „proto-politic”, în cazul specific al *libertății*)², care asigură o „legătură intimă” (1995, p. 136) cu fiecare dintre noi în timp, ca ființe umane.

(b) O idee centrală devine o valoare atunci când *semnificația sa poate fi pusă în discuție* atât la nivel individual, cât și colectiv. Totuși, putem pune în discuție în baza unor „considerații despre relevanță și inteligibilitate practică” (2005, p. 92) doar *față de un punct de vedere imparțial*, cum ar fi o autoritate care are puterea de implementare atunci când dezbatem valoarea politică de *libertate*.

(c) *Imparțialitatea* rezultă dintr-o „poveste de legitimare”, „un narativ istoric” în termenii unor „înțelegeri locale” despre „ceea ce este necesar” și „ceea ce este suficient” (1995, p. 136) *pentru a face dintr-o valoare o valoare legitimă*.

(d) Raționalitatea noastră are nevoie să aibă în vedere preocupări intelectuale ale unei lumi mai largi, dincolo de comunitatea de care aparținem și a celor „care împărtășesc valorile noastre sau doar în parte le împărtășesc” (2005, p. 75). Acesta este „spațiul” (*politic, social*) *în care valorile noastre pot fi (inteligibil) puse în discuție într-un mod „pe care îl putem recunoaște din punct de vedere cultural”* (1995, p. 138). Multe probleme nerezolvate – de ex., ce contează ca modernitate? – formează parte intrinsecă din judecata noastră și rămân în cadrul dezbaterilor viitoare care au loc cu privire la dezacordul originar.

III. ÎN LOC DE CONCLUZII: IMPLICAȚII PENTRU ȘTIINȚA ECONOMICĂ

Regândirea științei sociale pe o platformă epistemologică întemeiată pe rațiune istorică sugerează două posibile implicații.

[1] Care sunt conceptele centrale – vezi (a) de mai sus – și cum ar defini aceste termeni disciplinari (de exemplu, ai științei economice)?

[2] Cum trebuie să gândim despre libertate în contexte economice, presupunând „un depozit istoric întâmplător”? Cum ar schimba aceasta, dacă ar schimba ceva, principiile de bază disciplinare așa cum le formulăm acum? Cum s-ar modifica de la (a) la (d) interesul științific?

În legătură cu [1], putem conta pe un răspuns (parțial). Economisții au ales să împartă interesul lor de studiu în ramuri disciplinare precum micro- și macro-economia, economie financiară, logistică etc., deși ei trebuie să confrunte un set diferit de probleme economice în realitatea vieții sociale. Concepte esențiale de operaționalizare a științei economice precum „piață”, „echilibru” sau „optim” nu au un corespondent în relația de „martor” al oamenilor cu ordinea lucrurilor (trăite). Ceea ce doar putem sugera acum este că o abordare mult mai adecvată ar trebui să

² Am tradus *freedom* prin „(dorința de fi) nerestricționat” și *liberty* prin „(dorința de a fi în) libertate” pentru a păstra sensul terminologic distinct folosit de Williams.

considere întrebări fundamentale despre condiția economică umană. De fapt, preocupări permanente precum Dezvoltare (& Sărăcie), Ne-intervenție (& Reglementare), Unitate de schimb socială (încredere, barter) (& Unitate de schimb monetară (monede, bani de hârtie)), Comerciant (& Capitalist) corespund unei mai fidele reprezentări ale chestiunilor economice pe care oamenii le confruntă în timpul istoric, unei mai autentice reprezentări a cunoașterii istorice.

În ceea ce privește înțelegerea libertății în context economic, credem că o interpretare adecvată în spiritul rațiunii istorice ar trebui să plece de la două premise.

Prima, *libertatea* ar trebui înțeleasă ca un concept al științei sociale caracteristic unei noi nișe filosofice: filosofia societății, în recunoașterea domeniului fundamental de reflecție, în contrast cu filosofia politică sau socială, care se ocupă de „studiul naturii societății umane însăși” (Searle 2010, p. 5).

A doua, *libertatea* ca valoare economică trebuie să corespundă cadrului logic propus în analiza lui Williams. Iată punctul de plecare:

(a) Dezacordul în legătură cu *starea de a fi liber* ia naștere de-a lungul unei „conexiuni intime” între oameni în timp. Suntem familiari cu aspecte controversate care se întind în trecut până la forme arhaice ale vieții economice. De exemplu, în ce formulă autarhia (autosuficiența) și deschiderea (avantajul reciproc), cele mai apropiate reprezentări ale conceptului de libertate în economie, este opțiunea dezirabilă în termeni de politică economică?

(b) Semnificația: Este *libertatea* importantă pentru atingerea unor rezultate optime, menite să considere ființele umane obiecte ale unui mediu dat? Sau, este importantă pentru îmbunătățirea condiției umane, situație în care oamenii sunt subiecți ai unui mediu dat?

(c) Reperul imparțial: Cum legitimăm libertatea? Economiiștii sunt ezitanți. În interiorul științei economice, narativul este limitat la posibilitatea unor evaluări numerice a judecăților noastre. Restricțiile față de independență sunt acceptate doar dacă ele conduc la realizări optime așa cum sunt ele evaluate din punct de vedere cantitativ. De exemplu, așa cum rezultă din decizii bazate pe informații asimetrice sau schimburi în condiții de concurență imperfectă. Înăuntrul științei sociale, totuși, perspectiva este mai nuanțată. Libertatea este o condiție istorică care conduce la dezvoltarea capabilităților umane – una dintre interpretările larg acceptate.

(d) Lumea în care ne aflăm: Există dificultăți în a obține acceptarea punctului nostru de vedere nu numai în alte civilizații, care poate părea un caz oricum zadarnic, dar și în interiorul civilizației noastre. Civilizația este se pare un concept prea vag pentru scopul științei sociale. Unii termeni de lucru încearcă să configureze „lumea noastră socială”. De exemplu, spațiul rațional este populat cu „vecinătăți”, ale căror granițe (morale) sunt circumscrise de „frustrări comune, gânduri comune... preocupări față de justiție și umanitate... relații reciproce economice, sociale și politice” (Sen 2009, pp. 172–3). Un concept similar este acela de „unități (de grupuri de oameni) ai unei experiențe etice” (Williams 2005, p. 50).

Prin aceste întrebări, putem regândi așezarea științei economice în termenii rațiunii istorice. Pentru ca acest lucru să se întâmple, economiștii trebuie să separe, de o parte, pentru început, mai bine disensiunile esențiale, relevante din punct de vedere istoric, ale obiectului cunoașterii lor. De cealaltă parte, filosofii au de finalizat un proiect reînnoit ocazional, dar departe a fi finalizat, cel puțin dacă luăm ca reper triumful rațiunii *pure* în științele exacte.

REFERINȚE

- W. Dilthey (1905–10, 1926 (1961)), *Pattern and Meaning in History: Thoughts on History and Society*, New York: Harper & Brothers.
- D. Graber (2001), *Toward an Anthropological Theory of Value*, Palgrave.
- M. Hughes-Warrington, Marnie (2008), *Fifty Key Thinkers on History*, Routledge.
- I. Kant (1781 (1994), *Critica rațiunii pure*, trad. de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Ed. IRI.
- C. Lévi-Strauss (1952 (1987)), *Race et histoire*, UNESCO, Denoël.
- M. Lilla (1993), *G.B. Vico: The Making of an Anti-Modern*, Cambridge MA, Harvard University Press.
- J. Ortega y Gasset (1984 (1940, 1944)), *Historical Reason*, trad. de Philip W. Silver, New York, W.W. Norton & Co.
- K. Mulligan, P. Simons, B. Smith (2015), *Ce se întâmplă cu filosofia contemporană?* Rev. filos., LXII, 6: 759–765.
- O. Remaud (2006), *La crise du déterminisme: réflexions sur l'histoire, la sociologie et la philosophie des sciences en France au début du XX^e siècle*, Laboratorio dell'ISPF, III(1): 1–19.
- T. Rockmore (2003/4), *Dilthey and Historical Reason*, Revue internationale de philosophie 226: 477–494.
- M. Sahlins (2004), *Apologies to Thucydides: Understanding History as Culture and vice versa*, Chicago, IL, University of Chicago Press.
- J.R. Searle (2010), *Making the Social World*, Oxford University Press.
- A. Sen (2009), *The Idea of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press.
- W.H. Sewell Jr. (2005), *Logics of History: Social Theory and Social Transformation*, Chicago, IL, University of Chicago Press.
- J. Topolski (1973 (1976)), *Methodology of History*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company.
- G. Vico (1725 (1993)), *La science nouvelle*, Trad. de Christina Trivulzio, Gallimard.
- B. Williams (1995), *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982–1993*, Cambridge University Press.
- B. Williams (2005), *In the Beginning Was the Deed*, Ed. de Geoffrey Hawthorn, Princeton, Princeton University Press.
- W. Windelbandt (1912 (1961)), *Theories in Logic*, New York, The Citadel Press.