

**A n a l e l e**

**Universității din Craiova**

**Seria:**

---

**F i l o s o f i e**

**Nr. 48 (2/2021)**

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE CRAIOVA SERIE DE PHILOSOPHIE, nr. 48 (2021)  
13 A. I. Cuza rue, Craiova, ROUMANIE

On fait des échanges des publications avec des institutions similaires du pays et de l'étranger

ANNALS OF THE UNIVERSITY OF CRAIOVA PHILOSOPHY SERIES, nr. 48 (2021)  
13 A. I. Cuza Street, Craiova, ROMANIA

*We exchange publications with similar institutions of our country and abroad.*

*Annals of The University of Craiova. Philosophy Series publishes two issues per year, in June and December. The journal is available in print, but it is also available for download as PDF document at [http://cis01.central.ucv.ro/analele\\_universitatii/filosofie/](http://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/)*

**Editor-in-Chief:**

Adriana Neacșu, University of Craiova

**Managing Editor:**

Ștefan Viorel Ghenea, University of Craiova

**Editorial Board:**

**Anton Adămuț**, "Alexandru Ioan Cuza"  
University of Iași

**Giuseppe Cacciatore**, University of Naples  
"Federico II"

**Giuseppe Cascione**, University of Bari

**Gabriella Farina**, "Roma Tre" University

**Vasile Muscă**, "Babeș-Bolyai" University,  
Cluj-Napoca

**Niculae Mătășaru**, University of Craiova

**Alessandro Attilio Negroni**, University of  
Genoa

**Ionuț Răduică**, University of Craiova

**Adrian Niță**, "C. Rădulescu-Motru"

Institute of Philosophy and Psychology of  
the Romanian Academy

**Vasile Sălan**, University of Craiova

**Giovanni Semeraro**, Federal University  
of Rio de Janeiro

**Tibor Szabó**, University of Szeged

**Cristinel Nicu Trandafir**, University  
of Craiova

**Gheorghe Vlăduțescu**, Romanian  
Academy

**Secretary:** Cătălin Stănciulescu, University of Craiova

ISSN 1841-8325

e-mails: filosofie\_craiova@yahoo.com; neacsuelvira2@gmail.com

webpage: [http://cis01.central.ucv.ro/analele\\_universitatii/filosofie/](http://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/)

Tel.: +40-(0)-351-403.149; +40-(0)-724-582.854; Fax: +40-(0)-351-403.140

This publication is present in the following **scientific databases:**

SCOPUS, Philosopher's Index, European Reference Index for the Humanities (ERIH Plus, Philosophy), Regesta Imperii - Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, ICI World of Journal, EBSCO.

## CUPRINS

Miguel LÓPEZ-ASTORGA, <i>Reminiscence Theory and Immortality of The Soul: Some Mental Representations in Plato's Phaedo</i>	5
Adriana NEACȘU, <i>Teologia ca paradigmă cognitivă autonomă</i>	15
Constantin STOENESCU, <i>Varietățile analizei în filosofia analitică</i>	33
Darius PERSU, „ <i>The Sociology of Scientific Knowledge</i> “ (SSK) <i>zwischen epistemischem Skeptizismus und sozialer Hermeneutik der Wissenschaft. Eine kritische Einführung in das SSK-Forschungsprogramm</i>	59
Ana BAZAC, <i>From the Standpoint of Victims</i>	77
Adrian HAGIU, Sergiu BORTOȘ, <i>Towards an Applied Ethics in Digital Communication: A Transdisciplinary Perspective on Responsibility</i>	110
Cristinel TRANDAFIR, <i>Regimul libertății în cultura vechilor sate devălmașe românești. Un studiu de istorie socială. Partea a II-a</i>	124
Verónica FERNANDEZ ESPINOSA, Belén OBISPO DÍAZ, <i>Análisis sobre la responsabilidad personal como factor predictor de la responsabilidad relacional en alumnado universitario español</i>	137
<b>Recenzii</b>	
<i>A Companion to Joachim of Fiore</i> . Edited by Matthias Riedl. <i>Brill's Companions to the Christian Tradition</i> , vol. 75. (Leiden/Boston: Brill, 2017, 360 p.)	
Dan SISERMAN	153
Antonio Sandu, Bogdan Popoveniuc (coordonatori), <i>Etică și integritate în educație și cercetare</i> , București, Editura Tritonic Book, 2018, 518 p.	
Adriana NEACȘU	157
AUTHORS/CONTRIBUTORS	167
CONTENTS	169



# REMINISCENCE THEORY AND IMMORTALITY OF THE SOUL: SOME MENTAL REPRESENTATIONS IN PLATO'S *PHAEDO*<sup>1</sup>

Miguel LÓPEZ-ASTORGA<sup>2</sup>

**Abstract:** *This paper focuses on a particular discussion Plato describes in *Phaedo*. That is the discussion between Socrates and Cebes about the pre-existence and immortality of the soul. The paper does not try to clarify or better understand the discussion. It is only intended to show that the mental representations underlying the arguments both Socrates and Cebes give are consistent with the possibilities the theory of mental models attributes to human reasoning. In this way, the present paper attempts to support the basic theses of that theory.*

**Keywords:** *mental models; mental representations; *Phaedo*; possibilities; soul.*

## Introduction

In *Phaedo*, Plato presents several arguments about the immortality of the soul. One of them is based on the idea that the soul pre-exists to the body: the soul lived in the world of ideas before. Accordingly, following Socrates, if the soul existed before the body, the soul should also exist after the body. However, Cebes gives reasons against this argument.

This paper will focus on this particular discussion between Socrates and Cebes in *Phaedo*. Nevertheless, its goal is not to illuminate to a greater extent that discussion. It is not to better account for the discussion either. The main aim of the present paper is to show that the arguments Socrates and Cebes use are related to mental representations compatible with the general theses of the theory of mental models (e.g., Khemlani, Byrne, & Johnson-Laird, 2018). This theory attributes to

---

<sup>1</sup> ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6004-0587>

## Acknowledgments

PIA Ciencias Cognitivas, Centro de Investigación en Ciencias Cognitivas, Instituto de Estudios Humanísticos, Universidad de Talca.

Fondo Fondecyt de Continuidad para Investigadores Senior, código FCSSEN2102, Universidad de Talca.

<sup>2</sup> Instituto de Estudios Humanísticos “Juan Ignacio Molina”, Universidad de Talca.

human reasoning certain mental possibilities or models (see also, e.g., López-Astorga, Ragni, & Johnson-Laird, 2021; Ragni & Johnson-Laird, 2020). Thus, what this paper will try to claim is that the mental representations linked to the arguments both Socrates and Cebes offer are very akin to the models the theory of mental models often assigns to human inferential processes.

Several arguments by ancient philosophers have been already considered in order to show that they are coherent with the aforementioned theory (e.g., López-Astorga, 2021). This paper is one more step in that direction. It keeps revealing that not only the data obtained in laboratories in experimental situations with participants can support the theory. The literature (e.g., López-Astorga, 2021) indicates that the analysis of philosophical arguments can bring out that the conclusions of those arguments are also consistent with the predictions of the theory of mental models.

To take that step, first the present paper will describe the particular argument given by Socrates and Cebes' reply to it in Plato's *Phaedo*. Then it will show some essential theses of the theory of mental models necessary to make its point. Finally, it will argue that the theory can capture the reasoning processes involved in the discussion between Socrates and Cebes.

### **Pre-existence and immortality in *Phaedo***

As it is well known, in *Phaedo* Socrates speaks about the pre-existence of the soul (from 76c on). According to Plato, knowing is actually reminding; things in this physical world remind us ideas we previously saw in another world. That world is the world of ideas, that is, the place where the soul lived before being incarnated in a body.

Based on this, Socrates' argument is that, if the soul existed before the body, then the soul is independent of the body. Hence the life of the soul does not depend on the life of the body. This means that the soul does not necessarily die when the body dies. What is most reasonable is to think that the soul continues to live after the death of the body.

But Cebes objects this argument (from 77c on). Cebes accepts the reminiscence theory, that is, that knowing is reminding and that, therefore, the soul pre-existed. Nonetheless, in Cebes' view, that does not prove that the soul will keep existing after death. That is not really a proof of the immortality of the soul.

In fact, Cebes offers an additional counterargument resorting to the example of a weaver (from 87a on). A weaver tailors a lot of clothes in life. If we think about all of those clothes ignoring the last ones, we can assume that the weaver always continues to exist after tailoring clothes and that, accordingly, the weaver is immortal. However, this argument is absurd. The last clothes cannot be ignored. There are final clothes. After them, the weaver cannot tailor clothes anymore because the weaver dies.

Likewise, the fact that the soul can survive the body once or more occasions does not imply that the soul is immortal either. As in the case of the weaver, it is possible that a body is the last one in which the soul is incarnated. After that body, the soul would die. So, Socrates' argument cannot be admitted.

The arguments given by both Socrates and Cebes can be translated into mental representations such as those the theory of mental models attribute to sentences and reasoning processes. That will be shown below. Before that, the next section describes the general characteristics of the theory.

### **The theory of mental models: models as iconic representations of reality**

Perhaps three points of the theory of mental models are important, at least as far as the aims of this paper are concerned: its modal character, its idea of iconicity, and its concept of modulation. The theory of mental models is a modal theory because it proposes that people, when processing information, think about different models in which that information can be true. Those models are possibilities, and each of those possibilities captures a situation in which the different propositions offering the information can be true or false (e.g., Khemlani, Hinterecker, & Johnson-Laird, 2017). This can be seen in the case of a disjunction such as (1).

- (1) She has a ball or a racket, or both of them.

If it is assumed that 'p' represents that she has a ball, and 'q' that she has a racket, following the theory of mental models, the possibilities or models corresponding to (1) would be those in (2) (see also, e.g., Johnson-Laird & Ragni, 2019).

(2) Possible ( $p \ \& \ q$ ) & Possible ( $p \ \& \ \neg q$ ) & Possible ( $\neg p \ \& \ q$ ).

In (2), ‘&’ works as the logical conjunction, that is, it expresses that the two conjuncts are true (see also, e.g., Khemlani et al., 2018). ‘ $\neg$ ’ is negation.

What (2) describes is a ‘conjunction of possibilities’. This is an important difference between the theory of mental models and classical logic. The possibilities in (2) seem to refer to rows in truth tables in which the inclusive disjunction is true. Nevertheless, this cannot be said. What links the possibilities is conjunction. So, the possibilities can be accepted at once. Models ( $p \ \& \ q$ ), ( $p \ \& \ \neg q$ ), and ( $\neg p \ \& \ q$ ) can be admitted at the same time because they are possibilities. Rows in truth tables cannot be assumed at once because, if one of them is the case, the other ones are false (e.g., Johnson-Laird & Ragni, 2019).

On the other hand, this account is not compatible with modal logic either. From (1), it can be derived that ‘she has a ball’ is possible:  $p$  is possible in the two first possibilities in (2). Nonetheless, that is an inference that is not usually correct in modal logic (e.g., Khemlani et al., 2017). Accordingly, the differences between the theory of mental models and logic are obvious.

But these are not the only differences. The possibilities in a conjunction of possibilities such as (2) are iconic (e.g., Johnson-Laird, Khemlani, & Goodwin, 2015). Each of them stands for reality as far as possible for the human mind. They are different alternatives of reality with little variations. For instance, the only difference between the two first possibilities in (2) is that she has a racket in the first one and not in the second one.

Finally, the possibilities in an inclusive disjunction are not always those in (2). They can be modulated. Semantics and pragmatics are very important in the theory of mental models: both of them can change the conjunctions of possibilities (e.g., Quelhas & Johnson-Laird, 2017). For example, one might think about a disjunction such as (3).

(3) You will go to Paris or, at least, you will go to France.

If now ‘ $p$ ’ refers to the fact that you go to Paris and ‘ $q$ ’ to the fact that you go to France, the conjunction of possibilities is transformed into (4).



(4) Possible ( $p \ \& \ q$ ) & Possible ( $\neg p \ \& \ q$ ).

The second possibility in (2) is missing in (4). That is because it is not possible to go to Paris without going to France (see also, e.g., Orenes & Johnson-Laird, 2012).

This is the case of disjunction. Perhaps that of the conditional is more interesting for the present paper. The situation is not very different in the case of this last connective. Given (5),

(5) If it is sunny, then it will be a great day.

If 'p' means that it is sunny and 'q' that it is a great day, the conjunction of possibilities is (6).

(6) Possible ( $p \ \& \ q$ ) & Possible ( $\neg p \ \& \ q$ ) & Possible ( $\neg p \ \& \ \neg q$ ).

However, a relevant point in this case is that the two last possibilities in (6) are presuppositions. If p is possible, as it is in the first possibility in (6),  $\neg p$  is possible too, as it is in the second and third possibilities in (6). But while p guarantees that q is true, with  $\neg p$ , q can be both true and false. That is the reason why the second and third possibilities are presuppositions (see, e.g., López-Astorga et al., 2021).

All it has been said for disjunction applies to the conditional as well. (6) is a conjunction of possibilities. Therefore, it does not represent rows in a truth table (see also, e.g., López-Astorga et al., 2021). From (5), it can be inferred, for instance, that 'it is sunny' is possible. This is because p is in the first possibility in (6). However, this is not often correct in modal logic (e.g., López-Astorga et al., 2021). On the other hand, the possibilities of a conditional are also iconic (see also, e.g., Johnson-Laird, 2012). In addition, semantics and pragmatics can work in the case of the conditional too (see also, e.g., Quelhas, Johnson-Laird, & Juhas, 2010). This last point can be seen with the following example:

(7) If the moon is a natural satellite, then you might like it.

If 'p' corresponds to the fact that the moon is a natural satellite and 'q' to the fact that you like it, its conjunction of possibilities is (8).

(8) Possible (p & q) & Possible (p &  $\neg$ q).

Conjunction of possibilities (8) is different from (6) for two reasons. The moon is in fact a natural satellite. Hence, all the cases of  $\neg$ p have been removed from the conjunction of possibilities. Regarding the consequent (q), the possibilities are two, since you may like the moon or not.

Johnson-Laird and Byrne (2002) distinguished ten interpretations of the conditional caused by the action of semantics and pragmatics. One of them is 'Conditional', which refers to (6). Another one is 'Strengthen Antecedent', which is equivalent to (8). There is one more interpretation interesting for the argumentation below. It is 'Ponens'; it is related to sentences such as (9).

(9) If they are teachers, then they teach.

If (9) is said about people that are teachers, by virtue of pragmatics, its conjunction of possibilities is not actually a conjunction of possibilities. The set includes just one possibility. If 'p' is that they are teachers and 'q' that they teach, the only possibility is the one in (10).

(10) Possible (p & q).

They are teachers. So, there are not any cases of  $\neg$ p. Because they are teachers, they must teach. Accordingly, there are not any cases of  $\neg$ q either.

Ponens is relevant in the theory of mental models. Following it, if, as in (10), there is only one possibility, that possibility is not really a possibility, but a fact (e.g., Khemlani et al., 2017). However, the importance of these interpretations will be seen below, where all of this is applied to the discussion between Socrates and Cebes in *Phaedo*.

### **The discussion between Socrates and Cebes: their mental representations**

It is usual to express as conditionals the relations in which a fact (or several facts) implies (or imply) another one. This is the case in classical logic. In this last logic, it is possible to build a conditional from the premises and the conclusion of an inference. The conjunction of the

premises can be considered as the antecedent of the conditional. The conclusion can be deemed as the consequent (see, e.g., Deaño, 1999). Furthermore, classical logic is not the only logic allowing building conditionals from inferences. For instance, it seems that Stoic logic enables that too (e.g., O’Toole & Jennings, 2004).

Given that the theory of mental models distances itself from logic, one might think that this does not occur in the theory. Nevertheless, that idea may not be correct. Without the action of semantics or pragmatics, the possibilities of a conditional are those in (6). Those possibilities reveal that, when the antecedent happens, the consequent necessarily happens as well. That is what the first possibility in (6) shows. A scenario in which the consequent is not the case is a scenario in which the antecedent also has to be false. That is what the third possibility in (6) indicates. Therefore, in principle and when there are not any influences from semantics or pragmatics, in the theory of mental models, the antecedents of conditionals lead to their consequents too. This means that the structure of the conditional can be suitable to present a proof, demonstration, or argumentation in this theory as well.

Thus, if the structure of the conditional is used to express the Socrates’ argument described above, (11) can capture it.

- (11) If the soul existed before the body, then the soul will exist after the body.

Because the soul was in the world of ideas before and without a body, one might think that the existence of the soul is independent from the body. In this way, (11) would well describe the argument. Thereby, if ‘p’ is linked to the fact that the soul pre-existed and ‘q’ to the fact that the soul exists after the body, the possibilities of (11) would be tentatively those in (6).

Nonetheless, Socrates assumes the reminiscence theory. So, in his view, there is no doubt that the soul existed before the body, that is, that p. This eliminates the possibilities with  $\neg p$  from (6), the final result being (10). But, if the result is (10), the result is a fact, since there is only one possibility in (10). And a fact cannot be challenged.

In this way, Socrates appears to understand (11) not as a conditional, that is, as a sentence whose possibilities are the ones in (6).

He seems to deem (11) as a case of Ponens, which reveals the fact indicated in the only possibility of (10). That fact is that the soul pre-existed (p) and that the soul has to keep existing (q).

However, Cebes' objection is that the correct relation between the pre-existence of the soul (p) and the subsequent existence of the soul (q) does not correspond to Ponens. According to Cebes, the correct interpretation is Strengthen Antecedent. Cebes accepts the reminiscence theory. So, he also rejects the mental representations in which  $\neg p$  appears. Those are the second and third possibilities in (6). Nevertheless, he does not only consider a fact such as that in (10). As the example of the weaver reveals, pre-existence does not ensure further existence. Hence, in addition to the possibility in (10), it is necessary to admit the second possibility in (8). This is because it is possible that the soul exists before the body and that, yet, after the body dies, the soul disappears.

Thereby, if Cebes' argument is that the possibilities are those in (8), that means that the discussion can be expressed by resorting to the mental representations both Socrates and Cebes consider possible. Socrates thinks that there is only one possibility, which matches (10): the soul pre-exists and also lives after life. Nonetheless, Cebes thinks that there is one more possibility: the soul pre-exists and does not continue to live after live. From his point of view, the pre-existence of the soul (p) does not assure the existence of the soul after death (q).

## Conclusions

As said, this is not the first time the theory of mental models is used to reconstruct the deep structure of an ancient philosophical argument or theory. In fact, the theory has been also taken to show that the interpretations of the conditionals employed by some Greek thinkers do not correspond to (6) either (e.g., López-Astorga, 2018). Nevertheless, this paper has focused on a particular case: an argument in favor of the immortality of the soul offered by Plato in *Phaedo* and the reply to it described in that very book.

According to Socrates, if the soul existed before the body, there is no reason to think that the soul will not keep existing after death. Nonetheless, Cebes raised that the fact that the soul previously exists does not imply the fact that the soul will subsequently exist. It is interesting that both of them agree with the reminiscence theory. Hence, both of them think that the soul lived before being incarnated in the

present body. The difference is in what they consider this fact to mean. Following Socrates, this fact necessarily provides the impossibility that the soul dies after the current life. So, there are not any mental representations or models that one can build to describe a scenario such as that one. For this reason, his interpretation is Ponens. However, Cebes admits that possibility. Thus, he has two mental representations that are transformed into a conjunction of two possibilities. The first conjunct or possibility is equivalent to the one proposed by Socrates: the one in which the soul pre-exists and continues to live after death. But the second conjunct or possibility reveals a situation incompatible with the first one: the one in which the soul keeps pre-existing but the soul dies before being incarnated in another body. Therefore, Cebes' interpretation is Strengthen Antecedent.

Psychological theories such as the theory of mental models are usually assessed from experiments with participants. Those participants run reasoning tasks. The results of those tasks are statistically analyzed. This allows checking whether or not the results are significantly consistent with the predictions of theories. There is no doubt that this activity is not only suitable, but also necessary. But, as shown in the literature (e.g., López-Astorga, 2021), to analyze arguments presented by thinkers throughout history can also be relevant in this sense. If those arguments are coherent with the predictions of psychological theories as well, that can be deemed as additional support to those theories. This is the task this paper has tried to do. The paper has resorted to an argument in favor of an idea and to a reply against that very argument in the same text. Both the argument and its reply have been evaluated under the theory of mental models.

## References

- DEAÑO, A. (1999). *Introducción a la lógica formal*. Madrid, Spain: Alianza Editorial.
- JOHNSON-Laird, P. N. (2012). Inference with mental models. In K. J. Holyoak & R. G. Morrison (Eds.), *The Oxford Handbook of Thinking and Reasoning* (pp. 134-145). New York, NY: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199734689.013.0009>
- JOHNSON-Laird, P. N. & BYRNE, R. M. J. (2002). Conditionals: A theory of meaning, pragmatics, and inference. *Psychological Review*, 109(4), 646-678. <https://doi.org/10.1037//0033-295X.109.4.646>

- JOHNSON-Laird, P. N., KHEMLANI, S., & GOODWIN, G. P. (2015). Logic, probability, and human reasoning. *Trends in Cognitive Sciences*, 19(4), 201-214. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2015.02.006>
- JOHNSON-LAIRD, P. N. & RAGNI, M. (2019). Possibilities as the foundation of reasoning. *Cognition*, 193. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2019.04.019>
- KHEMLANI, S., BYRNE, R. M. J., & JOHNSON-LAIRD, P. N. (2018). Facts and possibilities: A model-based theory of sentential reasoning. *Cognitive Science*, 42(6), 1887-1924. <https://doi.org/10.1111/cogs.12634>
- KHEMLANI, S., HINTERECKER, T., & JOHNSON-LAIRD, P. N. (2017). The provenance of modal inference. In G. Gunzelmann, A. Howes, T. Tenbrink, & E. J. Davelaar (Eds.), *Computational Foundations of Cognition* (pp. 663-668). Austin, TX: Cognitive Science Society.
- LÓPEZ-ASTORGA, M. (2018). Gorgias' argument does not include actual conditionals. *Problemas*, 93, 81-89.
- LÓPEZ-ASTORGA, M. (2021). *The Possibilities of the Mental Model Theory*. Curitiba, PR, Brazil: Appris Ltda.
- LÓPEZ-ASTORGA, M., Ragni, M., & Johnson-Laird, P. N. (2021). The probability of conditionals: A review. *Psychonomic Bulletin & Review*. <https://doi.org/10.3758/s13423-021-01938-5>
- ORENES, I. & JOHNSON-Laird, P. N. (2012). Logic, models, and paradoxical inferences. *Mind & Language*, 27(4), 357-377. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-0017.2012.01448.x>
- O'TOOLE, R. R. & JENNINGS, R. E. (2004). The Megarians and the Stoics. In D. M. Gabbay & J. Woods (Eds.), *Handbook of the History of Logic, Volume 1. Greek, Indian and Arabic Logic* (pp. 397-522). Amsterdam, The Netherlands: Elsevier.
- QUELHAS, A. C. & JOHNSON-LAIRD, P. N. (2017). The modulation of disjunctive assertions. *The Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 70(4), 703-717. <https://doi.org/10.1080/17470218.2016.1154079>
- QUELHAS, A. C., JOHNSON-LAIRD, P. N., & JUHOS, C. (2010). The modulation of conditional assertions and its effects on reasoning. *Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 63, 1716-1739. <https://doi.org/10.1080/17470210903536902>
- RAGNI, M. & JOHNSON-LAIRD, P. N. (2020). Reasoning about epistemic possibilities. *Acta Psychologica*, 208. <https://doi.org/10.1016/j.actpsy.2020.103081>

# TEOLOGIA CA PARADIGMĂ COGNITIVĂ AUTONOMĂ

Adriana NEACȘU<sup>1</sup>

Motto:

*„Să nu ne creăm impresia că putem cunoaște lumea doar prin intelect;  
o înțelegem tot atât de mult prin sentiment.”*

(Carl Gustav JUNG)

**Abstract:** *This paper argues that cognitive approaches made in science and theology, and their results are only apparently divergent or in conflict, and that, in fact, they are complementary. Therefore the two forms of culture make a contribution equally important to man's attempt to understand the reality, at its various levels, and discover the truth about himself, about the world and what lies beyond the strictly physical environment of the existence. The paper advocates the idea that the most profitable attitude, both for science and for theology is to know each other increasingly better and to dialogue with one another, proceeding to a continuous exchange, professionally and in good faith between concepts, views, assumptions and their theories.*

**Keywords:** *theology, science, knowledge, revelation, reason, emotion.*

## Formele culturii – paradigme distincte de cunoaștere și de interpretare a lumii

Una din caracteristicile fundamentale ale omului este nevoia de a se cunoaște atât pe sine cât și realitatea care îl înconjoară, dorința de a înțelege sensul propriei existențe și raportul ei cu cea universală. Datorită diversității lumii dar și a complexității ființei sale, omul lucrează, concomitent, cu mai multe tipuri de proiecții investigatoare. Ele conturează, în fapt, marile direcții de creație culturală, reprezentate, în principal, de artă, religie, filosofie, știință, dar și de domeniul cunoașterii comune, pe care filosofii l-au numit, cândva, cel al „bunului simț”.

Dezvoltându-se într-o relativă autonomie, fiecare dintre aceste paradigme interpretative specifice domeniilor culturii își are propriile

---

<sup>1</sup> University of Craiova, Romania.

mecanisme de funcționare, mijloace de expresie definitorii și nivele de performanță distincte. Din această cauză, nu de puține ori, soluțiile pe care ele le oferă aceluiași întrebări existențiale vin în contradicție unele cu altele, plasându-se într-o poziție de conflict. În realitate, conflictul este numai un aspect tangențial al raporturilor dintre sferile culturii, a căror autentică vocație este complementaritatea, astfel încât numai din perspectiva ansamblului lor se poate vorbi de șansa omului de a-și forma o viziune cât mai apropiată de adevăr, adică revelatorie pentru modul real de a fi, atât al său, cât și al lucrurilor lumii.

Așadar, pentru nevoia omului de comprehensiune, toate au o importanță egală, nicio perspectivă nefiind substituibilă ori neglijabilă. Fiecare răspunde unei nevoi esențiale a ființei lui de afirmare și de împlinire. Printre ele, religia se detașează ca o formă constitutivă eternă a spiritualității umane, prezentă încă din momentul apariției conștiinței de sine a individului și a colectivității, pe care îi însoțește, invariabil, pe tot parcursul „aventurii” lor existențiale.

### **Specificul cercetărilor teologice**

În formele ei evolute și la nivele superioare de dezvoltare religia face posibilă apariția unui discurs mai amplu, care are drept conținut principal divinitatea și raporturile acesteia cu omul și cu lumea, iar drept scop imediat o înțelegere mai profundă a diverselor puncte de credință – așadar, o „teologie” (cuvânt care transliterează termenul grec *θεολογία*–*theología*, format prin aglutinarea altora doi: *θεός*–*theós* = zeu și *λόγος*–*lógos* = cuvânt, discurs, știință, și care a fost adoptat în secolul al III-lea d.Hr. de către Părinții de răsărit ai Bisericii, care i-au și acordat semnificația de mai sus).

Referindu-se la om și la lume, teologia avansează un model cognitiv propriu, diferit de acela al științei, dar prin intermediul căruia caută, ca și aceasta, să atingă, pe cât este posibil, adevărul. În cazul teologiei însă, este vorba de adevărul omului religios, pentru care percepția lumii are ca termen de referință divinul, și care își proiectează viața dintr-o dublă perspectivă: mundană și transcendentă, ceea ce-i conferă acesteia o realitate distinctă. Acest tip, aparte, de adevăr nu poate fi negat sau minimalizat, catalogat doar ca „simplu” (pseudo) adevăr „interior”, adică ceva pur „subiectiv”, de vreme ce multe structuri ale realului se configurează ca expresie a felului în care indivizii și grupurile receptează/interpretează lumea, își asumă/concep condiția umană și încearcă să și-o afirme/instituie. Din acest punct de vedere,



în calitate de factori generatori de realitate, Gadamer afirmă că nici nu contează adevărul sau falsitatea reprezentărilor teoretice.<sup>2</sup>

Prin urmare, din perspectiva omului religios,

...crența religioasă, crență într-un transcendental care este așa cum este nu suportă nicio diminuare, iar conținutul crenței trebuie să aibă o existență atât de certă cât putem noi în general s-o gândim, una mai certă decât lumea experienței senzoriale. Aceasta ar putea fi acceptată poate ca „reprezentarea mea”. Este suficient că ea, potrivit criteriilor cunoașterii noastre, este o imagine în sine concordantă și că reprezentarea acestei imagini declanșează în noi reacții practice, care conduc viața noastră în interiorul lumii. (...) Realitatea faptelor mântuirii nu suportă niciun compromis.<sup>3</sup>

Trebuie, deci, să admitem distincția obiectelor cunoașterii în cadrul fiecărei sfere a culturii, precum și autonomia adevărilor urmărite în cazul acestora, ceea ce, însă, nu implică izolarea și incomunicabilitatea lor. Dimpotrivă, numai permanentul lor dialog, care presupune o atitudine deschisă, lipsită de prejudecăți, o cunoaștere reciprocă, transferuri de idei, o critică pertinentă și efortul de a-i răspunde acesteia în mod principial, profesionist, este profitabil pentru dezvoltarea tuturor, mărind, astfel, șansa omului de inserție teoretică și implicare practică eficientă în real.

### **Teologia și știința istoriei**

În cadrul teologiei creștine punctul de plecare și instanța ultimă de control a oricărui demers explicativ este Revelația, conținută, în principal, în textele Sfințelor Scripturi: Vechiul și Noul Testament, care relatează creația lumii și a omului de către divinitate, istoria „poporului ales”, până la apariția lui Iisus Hristos, viața Mântuitorului, ca far călăuzitor pentru fiecare individ, și sacrificiul suprem al Fiului drept condiție a răscumpărării păcatului original și șansă a omului la nemurire și îndumnezeire.

---

<sup>2</sup> „În ansamblul științelor, ele [științele spiritului] sunt un caz aparte prin aceea că atât cunoștințele lor pretinse, cât și cele reale determină în mod nemijlocit toate realitățile umane, în măsura în care ele trec de la sine în formarea și educația omului” (Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, traducere Gabriel Cerceș și Larisa Dumitru, Gabriel Kohn, Călin Petcana, București, Editura Teora, 2001, p. 399).

<sup>3</sup> Georg Simmel, *Cultura filozofică*, traducere din germană de Nicolae Stoian și Magdalena Popescu-Marin, București, Editura Humanitas, 1998, pp. 192-193.

Întemeierea pe fapte a căror autenticitate este demonstrată de diverse surse, mai mult sau mai puțin controlabile, îi conferă teologiei creștine un fundament istoric; asemenea științei istoriei, ea poate să evidențieze adevărul pe care îl susține, făcând apel, în special, la mărturiile privind existența omului-Iisus, cu toate pildele și întâmplările ei neobișnuite, precum și la cele despre întreaga mișcare spirituală careia acesta i-a dat naștere, la un moment dat, și al cărei ferment el a rămas, chiar și după moarte.

Primul element al metodei gândirii patristice este faptul real, necontestat de nimeni, al istoricității venirii lui Dumnezeu în lume prin întruparea, viața și faptele lui Iisus Hristos. Persoana istorică a Mântuitorului dă gândirii patristice un temelie de granit pe care nu l-a avut niciun sistem filosofic din lumea veche.<sup>4</sup>

Din acest punct de vedere, teologia se supune exigențelor epistemologiei istoriei în genere. Dar, cu toate că nu-i putem pretinde discursului teologic același tip de obiectivitate întâlnit în cadrul științelor empirice sau logico-matematice, și, deși, poate mai mult decât oricare alt istoric, teologul se implică subiectiv în cercetările sale, explicația pe care el o construiește nu poate fi redusă la comprehensiunea bazată pe trăirea strict subiectivă, așa după cum propunea Wilhelm Dilthey, cel care a impus conștiinței filosofice deosebirea dintre științele naturii și științele spiritului<sup>5</sup>, adică: „istoria, economia politică, științele statului și dreptului, știința religiei, studiul literaturii și poeziei, al artei decorative și muzicii, al concepțiilor filosofice despre lume și al sistemelor, în fine, psihologia.”<sup>6</sup>

Astfel, Georg Henrik von Wright, argumentând că înțelegerea, ca act de sesizare a ceea ce este obiectul ce urmează a fi explicat, este, de fapt, o premisă a explicației, socotește „o eroare să spunem că înțelegerea *versus* explicație

<sup>4</sup> Ioan Coman, *Probleme de filosofie și literatură patristică*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1995, pp. 45-46.

<sup>5</sup> Wilhelm Dilthey, *Construcția lumii istorice în științele spiritului*, traducere Virgil Drăghici, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1999: „Nu procedeul conceptual constituie fundamentul științelor spiritului, ci sesizarea unei stări psihice în totalitatea sa și regăsirea acesteia prin trăire” (p. 78); „Comprehensiunea extinde din ce în ce mai mult perimetrul cunoașterii istorice printr-o mai intensă valorificare a izvoarelor, prin pătrunderea în trecutul neînțeles până acum, și, în fine, prin progresul istoriei însăși, care scoate în evidență evenimente mereu noi și astfel lărgeste obiectul comprehensiunii însăși.” (p. 87)

<sup>6</sup> Ibidem, p. 22.

marchează diferența dintre două tipuri de inteligibilitate științifică<sup>7</sup>, și optează, în cazul științei istoriei, pentru un „determinism al inteligibilității” (în opoziție cu „determinismul predictibilității”, din științele naturii), care, ținând cont de caracterul intențional al fenomenelor ce au drept agenți indivizii și colectivitățile umane, construiește o explicație post-factum: „Inteligibilitatea Istoriei este un determinism *ex post facto*.”<sup>8</sup>

Data fiind, însă, complexitatea fenomenelor istorice, cât și faptul că orice explicație istorică implică o interpretare, adică o reconstrucție a obiectului din perspectiva istoriografului, de aici rezultă, așa după cum evidențiază Raymond Aron, o pluralitate legitimă a sistemelor de interpretare<sup>9</sup>, care îi imprimă o tentă de relativitate fiecăruia dintre ele. În ce măsură teologia urmărește să depășească această dimensiune relativă, pentru a-i conferi explicației pe care o avansează statut de adevăr neîndoielnic și deplin, sau, dimpotrivă, o acceptă ca pe ceva firesc, aceasta ține de nivelul demnității cognitive pe care și-l arogă, precum și de felul în care își concepe locul în sistemul general al cunoașterii umane. În orice situație, însă, primul său punct de reper îl constituie relatările din textele Sfintelor Scripturi, apoi tradiția, orală sau scrisă, a vieții creștine (în teologia ortodoxă) și, în sfârșit, însăși tradiția teologică, ceea ce, din perspectiva lui Gadamer, nu impietează deloc asupra caracterului ei științific și al capacității de a atinge adevărul, ba chiar dimpotrivă.

---

<sup>7</sup> Georg Henrik von Wright, *Explicație și înțelegere*, traducere Mihai D. Vasile, București, Editura Humanitas, 1995, p. 144.

<sup>8</sup> Ibidem, p. 167.

<sup>9</sup> Raymond Aron, *Introducere în filozofia istoriei*, traducere Horia Gănescu, București, Editura Humanitas, 1997: „Istoriografiile sunt la fel de variate ca țările, epocile sau personalitățile istoricilor. (...) Dintr-un punct de vedere logic, le putem grupa în trei categorii: cele care se bazează pe natura faptelor reținute (concepțiile istoriei în domeniul politic, economic, social, cultural), cele care se bazează pe caracterul cunoașterii (istorie narativă, evolutivă, explicativă și psihologică), în fine, cele care se bazează pe intenția istoricului și pe relația cu istoria (istorie monumentală, pragmatică, erudită, critică, filozofică).” (pp. 381-382); „...deosebirea dintre interpretarea internă și interpretările externe (...) nu reprezintă, în opinia noastră, decât un exemplu privilegiat al *pluralității sistemelor de interpretare...*” (p. 116); referitor la formele de interpretare externă, aflate la îndemâna istoricului, „de exemplu varietățile metodei așa-zis materialiste (...) putem deosebi patru: explicația causală, explicația psihologică, explicația cu ajutorul unor concepte, cum ar fi expresia, reflectarea, în fine explicația istorică (...) Ea reprezintă ultimul recurs al istoricului” (pp. 117; 119).

A asculta și a sta în interiorul tradiției este, în mod evident, acel drum al adevărului care trebuie găsit în științele spiritului. Orice critică la adresa tradiției, la care ajungem în calitate de istorici, slujește și ea în cele din urmă scopului de a ne racorda la tradiția autentică în care ne aflăm. Condiționarea nu este așadar o lezare a cunoașterii istorice, ci un element al adevărului însuși. Și asupra ei trebuie să reflectăm, dacă nu dorim să-i cădem pradă în mod arbitrar. Tocmai aici trebuie să fie considerată 'științifică' nimicirea fantomei unui adevăr desprins de locul în care se situează cel care cunoaște. Tocmai acesta este semnul finitudinii noastre, iar faptul de a rămâne conștienți de ea este singurul care ne poate păzi de amăgire.<sup>10</sup>

Prin urmare, în științele spiritului, inclusiv în teologie, nu putem niciodată vorbi despre un adevăr abstract, ci numai de unul în strânsă corelație cu un întreg context istoric încărcat de semnificație simbolică, și cu trăirea interioară.

### **Revelație și investigație teologică**

În ceea ce privește conținutul Revelației propriu-zise, și anume cuvântul lui Dumnezeu, așa cum a fost el receptat de către oameni, cuvânt privitor la Dumnezeu însuși, la facerea lumii și a omului, la raporturile dintre Creator și creație, precum și la planul lui Dumnezeu în legătură cu traiectul existențial în timp al umanității, încă o dată, textele Scripturilor sunt admise drept criteriul ultim al adevărului. Numai că, în toate aceste cazuri, fiind vorba nu atât de fapte concrete, verificabile prin confruntarea mai multor surse, cât de mărturii izolate, ale unor experiențe singulare (ex.: întâlnirea lui Moise cu Iahve pe Muntele Sinai), sau de aspecte doctrinare care vizează fie trecutul anistoric, fie viitorul, insondabil ochiului omenesc, și care, prin urmare, nu se pretează nici unui tip de verificare (ex.: *Hexameronul*, *Apocalipsa*), se admite că forma în care ele sunt exprimate în Scripturi, poate să nu fie întotdeauna perfect adecvată conținutului.

Mai mult decât atât: inadecvația dintre forma umană și conținutul divin al Revelației este socotită inevitabilă; motivul stă în capacitatea limitată a omului de a primi Revelația, care este întotdeauna condiționată și, într-o oarecare măsură, deformată, atât de neputința naturii umane, căzute, de a pătrunde până la capăt în tainele Dumnezeirii, cât și de cadrul istoric și cultural concret căruia îi aparține individul ales în acest scop, cadru care îi va trasa acestuia căi proprii de înțelegere și îi va selecta anumite moduri de

---

<sup>10</sup> Hans-Georg Gadamer, op.cit., p. 397.

expresie. Dar acest lucru inevitabil, nu constituie, din punctul de vedere al teologilor, un argument pentru a ne îndoii de adevărul pe care ea îl exprimă.

Obiectivitatea fizico-istorică a revelației reprezintă un fenomen secund și nu un fapt de prim ordin. Istoria e deja obiectivarea și socializarea revelației, diferită de viața spirituală originară. Revelația e *dezvăluire înspre om* și trebuie să fie accesibilă conștiinței acestuia. Miracolul revelației, inexplicabil prin cauzalitatea istorică, e miracolul intern al spiritului. Revelația se desfășoară în mediul uman și se produce *prin om*, ceea ce înseamnă că ea depinde de starea lui. În acest proces, omul nu se arată niciodată întru totul pasiv. Activitatea lui în domeniul revelației depinde de gradul de conștiință, de tensiunea voinței, precum și de gradul dezvoltării lui spirituale.<sup>11</sup>

Datorită recunoașterii faptului că textele care cuprind Revelația nu trebuie luate întotdeauna în litera lor, Părinții Bisericii și-au permis să le comenteze și să le interpreteze, punând, astfel, la îndemâna omului obișnuit, o explicație care să le facă mai accesibile. Scopul acestora era să pătrundă mai bine cuvintele Domnului, să găsească și să evidențieze sensurile lor profunde, de cele mai multe ori ascunse în spatele formulărilor simple, uneori eliptice și, de aceea, enigmatice, al imaginilor plastice sau al întâmplărilor comune. S-a dezvoltat, astfel, o teologie care urmărește o dublă explicație: pe de o parte, a faptelor cuprinse în Sfintele Scripturi și, pe de altă parte, a cuvintelor prin care ele erau relatate, adică o adevărată hermeneutică a textelor. Pornind de la sensul autentic al acestora, se încearcă apoi o explicație superioară, care vizează un nivel comprehensiv mai adânc, pentru că țintește un alt plan ontologic decât acela strict factual, cum ar fi: natura omului și esența divinității, ordinea universului, ierarhia valorilor în lume, sensul vieții fiecăruia dintre noi, sau destinul omenirii. Folosind termenii lui Paul Ricœur, interpretarea teologică urmărește să scoată în evidență „semantica profundă” a discursurilor din Vechiul și Noul Testament.

Semantica profundă a textului nu este ce a vrut să spună autorul, ci lucrul despre care vorbește textul, anume referințele sale neostensive. Și referința neostensivă a textului este genul de lume pe care îl deschide semantica profundă a textului. Așa se face că ceea ce trebuie să înțelegem nu este ceva ascuns înapoia textului, ci ceva expus în fața lui. Ni se oferă înțelegerii nu situația inițială de discurs, ci ceea ce vizează o lume posibilă. Comprehensiunea are mai puțin ca oricând de a face cu autorul și situația lui.

---

<sup>11</sup> Nikolai Berdiaev, *Adevăr și revelație. Prolegomene la critica revelației*, traducere Ilie Gyurcsik, Timișoara, Editura de Vest, 1993, pp. 52-53.

Ea se orientează în direcția lumilor propuse pe care le deschid referințele textului. A înțelege un text înseamnă a-i urma mișcarea de la sens la referință, de la ceea ce spune la lucrul despre care vorbește.<sup>12</sup>

Pentru a pătrunde în detaliu și a încerca să facă mai accesibile în ochii lor și ai semenilor toate aceste repere existențiale care, în ciuda faptului că sunt deja revelate în Sfintele Scripturi, continuă să stea în fața omului ca niște adevărate mistere, Părinții Bisericii au făcut apel la rațiune, rolul ei fiind acela de a trece prin filtrul propriu întreaga problematică a Marii Cărți, încercând să sesizeze logica immanentă, în cazul aspectelor ei derutante, profunzimea unor imagini sau a unor formulări aparent banale, și un înțeles clar, simplu, firesc, pentru ceea ce, la o primă privire, scapă oricărei raționalități.<sup>13</sup> Promovarea explicației raționale, întemeiată pe legile obișnuite ale gândirii umane corecte era, de altfel, pe deplin justificată, de vreme ce, în cadrul dogmei creștine, rațiunea este socotită semn al divinității în orice om, cauza principală pentru care suntem îndreptățiți să spunem că el a fost creat după chipul lui Dumnezeu, „căci cuvintele «după chipul» indică rațiunea și liberul arbitru, iar cuvintele «după asemănare» arată asemănarea cu Dumnezeu în virtute, atât cât este posibil”.<sup>14</sup>

Prin urmare, în calitate de ființe raționale avem dreptul, ba chiar datoria de a ne pune la lucru acest dar esențial al Domnului, și de a încerca să

---

<sup>12</sup> Paul Ricœur, *Eseuri de hermeneutică*, traducere Vasile Tonoiu, București, Editura Humanitas, 1995, p. 177.

<sup>13</sup> Schleiermacher, care a denunțat ca falsă presupuziția „conform căreia n-ar fi permisă bănuirea nici unei nedesăvârșiri în modul neotestamentar de a scrie, fiindcă *Scriptura* ar fi fost inspirată de Duhul Sfânt” (F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutica*, traducere Nicolae Râmbu, Iași, Editura Polirom, 2001, p. 102), a evidențiat folosirea, în Noul Testament, alături de sensul propriu al cuvintelor, a sensului lor figurat („Apostolul [Pavel] a modificat raporturile subsidiare, a schimbat determinațiile acelor termeni [δικαιος - drept, δικαιοσύνη - dreptate] și a transformat astfel ideea lor fundamentală. Pentru orice cititor evreu aceasta era o utilizare figurată a termenilor;” – Ibidem, p. 104), precum și faptul că exprimarea semnificativă, „emfatică”, se împletește acolo, cu cea „tautologică”, „redundantă” („Este suficient să trimitem la *Epistolele* lui Pavel, în care apar adesea pasaje retorice, mai cu seamă pasaje care încheie paragrafele, unde predomină o anumită bogăție a limbii iar anumite cuvinte sunt aproape tautologice. Așadar, aici este opusul emfaticului.” – Ibidem, p. 106).

<sup>14</sup> Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, traducere Pr. D. Fecioru, București, Editura Scripta, 1993, p. 70.

înțelegem, prin forța propriei gândiri, vie și creatoare, ceea ce a fost fixat, la un moment dat, într-o formă istorică particulară. Mai mult, putem să reflectăm noi înșine asupra tuturor enigmelor Revelației și asupra diverselor probleme ce derivă din ele, chiar dacă acestea din urmă nu sunt, neapărat, înscrise în Scripturi, căci sunt la fel de importante pentru a ne lămurii cu privire la noi înșine și la întreaga realitate. Singura restricție este să nu intrăm în conflict cu linia dogmatică și interpretările precise stabilite prin tradiție, în cadrul diverselor concilii și adoptate în mod oficial de către Biserică.

Iată, în acest sens, cum sintetizează o lucrare de metodologie a teologiei, exigențele ce stau în fața oricărui autentic cercetător/interpret al problemelor sale:

Teologul trebuie să-și însușească arta argumentării din Sfintele Scripturi, dar pentru asta este nevoie de introduceri ample în contextul istoric al Scripturii, de cunoașterea principiilor de hermeneutică biblică, de cunoașterea modului în care Biserica a trăit și a interpretat Scriptura de-a lungul veacurilor, a modului în care a interpretat-o liturgic, dar și de cunoașterea principiilor retoricii și ale omileticii. Pentru a ajunge astfel la arta argumentării, trebuie reunite eforturile studiilor biblice, ale patristicii și ale istoriei Bisericii, iar nu în ultimul rând ale istoriei dogmelor, ale liturgicii și ale teologiei pastorale.<sup>15</sup>

Aceste lucruri implică, în mod clar, supunerea față de autoritate, ceea ce, însă, consideră Gadamer, nu este deloc un neajuns, ci o condiție a validității gândirii noastre:

Autoritatea unei persoane nu se bazează pe un act de supunere și de abdicare de la rațiune, ci pe un act de recunoaștere și acceptare, prin care cunoaștem și recunoaștem că celălalt ne este superior în judecată și apreciere, că judecata sa ne devansează, adică primează asupra judecății noastre. De acest lucru se leagă faptul că autoritatea nu se condece ci se cucerește și trebuie să fie dobândită de cel care vrea să o revendice. Ea se bazează pe considerație, așadar pe un act al rațiunii înseși care, conștientă de limitele sale, acordă altora o mai mare putere perceptivă. Înțeleasă astfel, în adevăratul ei sens (...), autoritatea nu are nicio legătură imediată cu supunerea; se bazează pe *cunoaștere*.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Pr. Daniel Benga, *Metodologia cercetării științifice în teologia istorică*, București, Editura Sophia, 2005, p. 51.

<sup>16</sup> Hans-Georg Gadamer, „Reabilitarea autorității și a tradiției”, în Hans-Georg Gadamer, *op.cit.*, p. 214.

Teologia vizează să înțeleagă și să explice, însă, nu doar natura divinității, ci și modalitățile raportării sale la lume și la om, lucru pe care Părinții Bisericii îl desemnau prin conceptul de „iconomie” divină. În acest sens, relația fundamentală între Dumnezeu, ființa absolută, și tot ceea ce el nu este, dar care, totuși, ființează, o reprezintă faptul că el este Creatorul, cel prin voința și bunătatea căruia au apărut, din pura neființă, cer și pământ, lună și soare, văzduh și ape, păsări și animale, cu alte cuvinte creația universală, încununată, înaintea binemeritului odihne a Domnului, de ființa făcută după chipul și asemănarea sa, omul.

În felul acesta este relatat, în mare, procesul creației lumii la începutul *Genezei*, prima carte a Vechiului Testament, care conține varianta biblică asupra originii universului, a apariției vieții pe pământ, a intrării în existență a speciei umane, precum și a înmulțirii acesteia. Ca atare, zilele genezei, deci hexameronul, constituie, fără îndoială, o altă temă esențială a explicației teologice. Însă, pentru a o putea trata, teologia coboară din sfera realității suprasensibile – de care este preocupată, de altfel, și filosofia – în zona concretului fizic, a naturii ca mediu înconjurător și ca univers material constituant, zonă care, de data aceasta, este domeniul de predilecție al cercetării de tip științific.

### **Raporturile istorice dintre știință și teologie**

Știința este și ea, în cel mai înalt grad, interesată de originea universului, a vieții și a omului. Dar, câtă vreme metodele folosite de aceasta, fie ele împrumutate de la filosofie, fie specifice, însă prea puțin susținute de tehnici de investigație performante, nu i-au permis să se aventureze singură în astfel de probleme, de o importanță covârșitoare pentru cunoașterea realității și înțelegerea speciei umane, știința a acceptat explicația biblică drept cadrul firesc, fundamental care-i orienta cercetările. Tot ceea ce ea urmărea era să pătrundă, cât mai adânc, în mecanismul și legile de funcționare ale acestui univers, despre care credea că este creat de Dumnezeu, în maniera relatată de Sfintele Scripturi, manieră pe care nu se gândea să o pună în discuție.

Teologia însăși nu a văzut, nici ea, în știință, un rival de temut în aflarea adevărului, ci un mijloc de diversificare a metodele de analiză, în măsură să-i ofere argumente suplimentare pentru a întări adeziunea interioară față de articolele de credință, atitudine valabilă, în special, pentru teologia dezvoltată în cadrul Bisericii de Răsărit, iar pentru cea Apuseană numai până la un moment dat în epoca modernă. De fapt, chiar și teologii răsăriteni au păstrat o anumită reticență față de cunoașterea științifică, pe care nu o socoteau capabilă



prin ea însăși să atingă adevărurile care contează, realmente, pentru om, astfel încât admitea că, la urma urmei, acesta se poate dispensa oricând de ea.

Noi însă nu socotim cunoștința dobândită prin raționamente și silogisme, drept adevărata opinie despre lume, ci pe cea care e dovedită prin fapte și viață, care singură e nu numai adevărată, ci și sigură și neschimbată; orice raționament, se spune, e răsturnat de alt raționament; viața însă, cine o răstoarnă? (...) Apoi, cine cugetă sănătos nu-i socotește cuiva ca vină chiar dacă n-are nici o știință, precum credem că nici toată știința nu poate face pe cineva fericit. (...) Ce trebuință avem deci de o cunoștință care nu ne apropie de Dumnezeu?<sup>17</sup>

De mai bine de un secol și jumătate însă, de când știința a înregistrat performanțe, practic, uluitoare, bazate pe metode de cercetare din ce în ce mai complexe și pe instrumente tehnice tot mai sofisticate, aceasta a îndrăznit să abordeze temele până atunci inaccesibile privind originea vieții, a omului și a universului, dezvoltând, în acest sens, diverse explicații care, cel puțin la prima vedere, par să contrazică într-o manieră radicală cuvintele Scripturii și, evident, punctul de vedere promovat de teologii creștini. În același timp, au existat și încercări de a demonstra că cele mai avansate teorii ale științei confirmă în chip exemplar relatarea biblică, dar acestea, fie că s-au cramponat pe litera *Genezei*, fie că și-au asumat o oarecare libertate în înțelegerea și interpretarea ei, nu sunt suficient de convingătoare, fiind îmbrățișate, cu mai mult sau mai puțin entuziasm, cu precădere de cei care cred deja în Dumnezeu, lăsându-i mai degrabă indiferenți sau sceptici pe atei.

### **Complementaritatea paradigmelor explicative dezvoltate de știință și teologie**

În orice caz, este clar că nu evidența argumentelor strict raționale sau cea a dovezilor științifice te determină să crezi în cuvântul biblic, și, de altfel, există numeroși oameni de știință care, deși admit în mod deschis neconcordanța dintre explicația științifică și cea teologică privind originea lumii și a omului, sunt credincioși mai mult sau mai puțin activi, uneori chiar fervenți. Asta înseamnă că cele două tipuri de explicație nu se află în competiție sau în colaborare pe același plan de realitate și de cunoaștere, în vederea dezvoltării aceluiași gen de adevăr. În fapt,

---

<sup>17</sup> Sfântul Grigorie Palama, *Tratatul al treilea din triada întâi contra lui Varlaam*, în Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grogorie Palama*, București, Editura Scripta, 1993, pp. 185-186.

știința și teologia sunt două demersuri autonome în cunoaștere, al căror raport autentic nu este nici acela de a se contrazice, nici acela de a se confirma reciproc. Problema nu-i de a le pune de acord sau dezacord, ci aceea de a stabili și de a respecta competența fiecăreia (...). Din perspectiva teologiei, cercetarea științifică produce un material pe care cea dintâi îl poate utiliza ca vehicul pentru a ajunge la mintea celor ce trăiesc condiționați de descrierea științifică a realității. Utilizarea datelor științei este necesară teologiei Bisericii pentru că nu se poate investiga un comportament oarecare fără a chestiona caracteristicile paradigmei culturale ce determină un asemenea comportament.<sup>18</sup>

Nu se poate pune, deci, problema ca știința să confirme sau să infirme descrierea biblică a genezei lumii, așa cum este confirmată sau infirmată, în mod obișnuit, o ipoteză de natură științifică. De aceea, trebuie subliniată distincția radicală dintre cele două moduri de explicație, care derivă din felul diferit de raportare la obiectul lor. Astfel, explicația de tip teologic, chiar și atunci când vizează aspecte ale universului fizic, material, nu procedează ca în cazul celei științifice, ținând, adică, seama de date strict obiective, precum observații, experimente, ipoteze care au fost supuse la diverse probe, într-un anumit context instrumental și dintr-o perspectivă teoretică integrativă – date complexe, cu ajutorul cărora urmărește să reconstituie, în diverse grade de probabilitate, un fenomen oarecare al lumii, sau să descopere o lege a naturii. Ea nu încearcă să pună în evidență faptele concrete, în forma lor proprie, efectivă de manifestare.

Adevărul pe care această explicație îl urmărește nu este unul factual sau structural, funcțional, ci unul al sensurilor și semnificațiilor profunde, iar obiectivitatea conținutului său se ascunde în spatele formei particular-istorice a discursului de explicat, în spatele abordărilor individualizatoare, al asumărilor subiective, uneori chiar al partizanatului doctrinar. În plus, el trebuie, cel mai adesea, „decantat” în urma unei atente meditații asupra numeroaselor modalități de exprimare „cu tâlc” utilizate în Sfintele Scripturi: metafore, comparații, imagini familiare, pilde, parabole.

---

<sup>18</sup> Doru Costache, „Viziunea teologiei ortodoxe asupra controverselor creaționism-evoluționism. Elemente pentru un discurs despre metodă”, în Radu Constantinescu și Gelu Călina (coord.), *Teologie și Științe Naturale: În continuarea dialogului*, Mitropolia Olteniei, Centrul pentru Studii de Teologie Aplicată, Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei, 2002, p. 38.

Explicația de tip teologic este, așadar, prin excelență, una de interpretare. Ea încearcă să-i confere cunoașterii noastre asupra lumii în genere și asupra tuturor componentelor ei, un sens suplimentar lămuritor, dincolo de tot ce ne oferă știința, fără să fie stânjenită de vreuna din ipotezele ei și fără să intre cu acestea în polemici directe, pentru că, în fond, nu discută despre aceleași lucruri sau, în orice caz, nu din aceeași perspectivă. De aceea, din punctul de vedere al teologiei, știința are absoluta libertate de cercetare și de afirmare a teoriilor sale, pentru că adevărul vizat de explicația teologică depășește adevărul științei, nu este dependent de el, ci reprezintă o viziune interpretativă de maximă generalitate, care poate să suporte, adică să fie compatibil cu orice adevăr științific particular, concret, rezultat în urma metodelor de investigație specifice.

### **Necesitatea cunoașterii reciproce și a conlucrării dintre știință și teologie**

Adevărul științei și adevărul religiei, pe care se străduiește să-l explice teologia, nu intră, practic, niciodată în conflict, dacă se înțelege faptul că ele nu stau pe același plan, ci configurează modele explicative ale realului autonome și, în bună măsură, paralele. Asta, însă, nu implică faptul că cele două domenii trebuie să se ignore reciproc, dimpotrivă; fără să pretindă imixțiuni nepermise una în sfera de competență a celeilalte, fără să se proclame niciuna drept instanță de control absolută în raport cu cealaltă, știința și teologia nu pot decât să profite fiecare de pe urma unei cunoașteri atente reciproce și dintr-un permanent schimb de idei. Astfel, știința poate primi din partea teologiei sugestii importante pentru direcționarea cercetărilor sale sau pentru modul interpretării lor, în vreme ce teologia trebuie să fie la curent cu limbajul și conținutul general al științei pentru a-și adapta discursul explicativ la bogăția, complexitatea și rigoarea, din ce în ce mai accentuate, a datelor concrete despre universul sensibil.

Dialogul dintre știință și religie reprezintă o poziție în care, plecându-se de la precizarea competențelor specifice celor două forme de cunoaștere, se admite posibilitatea unei întâlniri, respectiv crearea unui cadru favorabil pentru o relație constructivă. Existența și asumarea limitelor în epistemologia științifică actuală formează conștiința unei complementarități care poate fi fructificată printr-un dialog sincer și onest.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Răzvan Andrei Ionescu și Adrian Nicolae Lemeni, *Teologie ortodoxă și știință. Reper pentru dialog*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 2006, p. 89.

Prin urmare, abia în momentul în care nu vom mai discuta în termenii unei concordanțe sau discordanțe simpliste între explicația teologică și explicația pe care ne-o oferă știința, vom înțelege că ele se pot, eventual, întâlni, împreună, de altfel, cu filosofia, într-o zonă cognitivă atipică, ce transcende orice aspect concret al genezei lumii sau a omului, pentru a evidenția doar punctele majore ale înțelegerii realului sensibil și inteligibil, liniile orientative de interpretare obiectivă în ceea ce privește răspunsul la întrebările existențiale fundamentale, precum: natura și structura universului, originea vieții, statutul omului și perspectivele lui de evoluție, ca și raporturile reciproce dintre oameni și față de un eventual creator.

Acest tip de relație dintre știință și teologie (ca expresie strict teoretică a religiei) este catalogat de John F. Haught drept „contact”. El susține însă că relația originară, autentică dintre știință și religie ar fi mult mai profundă, deoarece „religia fortifică, în esență, dorința umilă de a cunoaște. Cu alte cuvinte, ea validează chiar impulsul care dă naștere științei.”<sup>20</sup> De aceea el numește această relație

*confirmare*, un termen ce se vrea echivalent cu acela de „întărire”, „sprijin”, deoarece (...) religia, atunci când e curățată cu grijă de toate implicațiile idolatre, sprijină perfect și chiar impulsionează efortul științific de descifrare a universului.<sup>21</sup> (...) Mai precis, știința nu se poate dezvolta fără a se înrădăcina mai întâi într-o „credință” *a priori*, potrivit căreia universul este o totalitate de lucruri, ordonată în mod rațional. Oamenii de știință se bazează întotdeauna pe credința tacită (asupra căreia reflectă rar într-un mod explicit conștient) că există o lume reală, alcătuită în mod inteligibil, iar mintea omenească are capacitatea de a înțelege cel puțin o parte din inteligibilitatea lumii și, indiferent cât de departe am explora, vom găsi tot mai multă inteligibilitate de descifrat. Fără acest fel de credință nu ar putea exista niciun stimulent pentru a investiga ordinea prezentă în natură sau pentru a cerceta mai adânc lucrurile specifice acestei ordini.<sup>22</sup>

Observăm că această perspectivă a confirmării, care face abstracție de toate aspectele particulare ale religiei, nu intră câtuși de puțin în conflict cu cea a contactului, care implică permanentul dialog, critic dar constructiv între știință

---

<sup>20</sup> John F. Haught, *Știință și religie. De la conflict la dialog*, traducere din limba engleză de Magda Stavinski, Doina Ionescu, București, XXI: Eonul Dogmatic, 2002, p. 36.

<sup>21</sup> Idem.

<sup>22</sup> Ibidem, p. 38.

și religie/teologie, ci, dimpotrivă, o justifică și o întărește, ceea ce nu poate să conducă decât la rezultate superioare în cadrul procesului de cunoaștere dezvoltat de umanitate.

### **Raționalitate și afectivitate în explicația teologică**

Teologia, spre deosebire, însă, de știință, nu urmărește un ideal eminentemente cognitiv, și nici nu se mulțumește, asemenea filosofiei, să contureze o „înțelepciune” teoretică sau practică, rod exclusiv al rațiunii umane, propus ca model opțional de viață. Nutrind speranța împlinirii individului prin comuniunea cu divinul, teologia vrea să atingă, în urma conlucrării eforturilor proprii cu grația, adevărurile divine, pe care să le facă accesibile omului, iar pe el însuși să-l convingă de aceste adevăruri, pentru a se putea înălța spre ele, trăindu-le în contemplare și ordonându-și viața în lumina lor.

De aceea, în cadrul demersului său explicativ, teologia nu se limitează la temele deja prezentate, ci acordă un interes egal existenței individuale și colective a omului, de la problemele majore ale acesteia precum căderea, păcatul, destinul omenirii, judecata de apoi, pedeapsa, mântuirea, până la aspectele ei cotidiene dar nu mai puțin semnificative, ca, de exemplu, munca, luarea mesei, purtarea veșmintelor, iertarea celui care ți-a făcut rău, sau închinarea înspre răsărit.

Pentru că Dumnezeu este lumină spirituală, iar Hristos în Scripturi se numește și soarele dreptății și răsărit, trebuie să-i afierosim lui răsăritul spre închinăciune. (...) De asemenea cortul lui Moise avea catapeteasma și ilastiriul către răsărit. Seminția lui Iuda, pentru că era mai cinstită, și-a fixat locuința spre răsărit. În templul vestit al lui Solomon, poarta Domnului se afla spre răsărit. Dar și Domnul, când a fost răstignit, privea spre apus și așa ne închinăm, uitându-ne la el. Iar când s-a înălțat, a pornit spre răsărit și astfel i s-au închinat apostolii și el va veni tot așa în chipul în care l-au văzut mergând la cer. (...) Așteptându-l deci pe el ne închinăm spre răsărit.<sup>23</sup>

Ținând cont de țelurile sale specifice, de faptul că urmărește, în aceeași măsură cu atingerea și prezentarea adevărului de credință într-o formă cât mai accesibilă omului, implementarea convingerilor profunde în raport cu el, atașamentul subiectiv față de acesta, în explicațiile sale, teologia face apel, deopotrivă, la gândirea și la simțirea individului. De aceea, discursul său este, adesea, unul intens persuasiv, fiind pus în mișcare de arsenalul unei retorici

---

<sup>23</sup> Sfântul Ioan Damaschin, op.cit., p. 162.

complexe, care ține cont de componenta psihică și de dimensiunea etică a omului, precum și de tendința acestuia de a ținti dincolo de sine, de aspirația sa definitorie spre Absolut. Materialul de care ea se folosește în acest sens, depășește stricta demonstrație logică, argumentația filosofică sau datele precise ale științei, el vizând întreaga experiență obiectivă și subiectivă a individului, acumulată în mediul său specific de existență, conferind elementelor banale ale vieții un sens universal și semnificații revelatorii profunde.

Dar ce iubesc eu, când Te iubesc pe Tine? Eu nu iubesc nici frumusețea trupului, nici podoaba timpului, nici strălucirea luminii, care este prietenă acestor ochi, nici dulcile melodii ale cântecelor de toate felurile, nici mireasma suavă a florilor și gătelilor și aromatelor, nu mana și mierea, nici membrele potrivite pentru îmbrățișările trupului, nu acestea iubesc eu când iubesc pe Dumnezeu meu. Și totuși iubesc o oarecare voce și o oarecare lumină și o oarecare mireasmă și o oarecare mâncare și o oarecare îmbrățișare, când iubesc pe Dumnezeu meu, anume lumina, vocea, mireasma, mâncarea, îmbrățișarea omului meu lăuntric, unde fulgeră sufletului meu o lumină pe care n-o cuprinde spațiul și unde sună o melodie pe care nu o răpește timpul, și unde miroase un parfum pe care nu-l împrăștie suflarea vântului, și unde se simte gustul unei mâncări pe care nu o micșorează lăcomia, și unde sunt îmbrățișări pe care săturarea nu le desprinde.<sup>24</sup>

Făcând, așadar, apel la o varietate de mijloace, dovedind multă creativitate și abnegație, teologia încearcă să secondeze omul angajat pe drumul, deloc ușor sau simplu, al spiritualității religioase.

### **Idealul etic și existențial promovat de teologie**

În fond, teologia urmărește să întărească în fiecare dintre noi convingerea într-un sens superior al propriei vieți, într-un destin cu totul special, alături de acela al întregii umanități, iar această atitudine, care este una profund etică, nu o diferențiază, ci o apropie de o serie întreagă de demersuri desfășurate în celelalte sfere ale culturii.

Specifică teologiei este însă calea pe care o urmează în acest sens: prin cultivarea speranței și a încrederii în providența divină – lucruri care, de regulă, dacă nu se manifestă în mod „spontan” la indivizi, nu se pot obține ca

---

<sup>24</sup> Fericitul Augustin, *Mărturisiri*, traducere Nicolae Barbu, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1985, pp. 208-209.

efect al unor demonstrații strict raționale, ci, de regulă, ele survin ca bruște lămuriri sau „iluminări” ale conștiinței, în urma unei pregătiri/inițieri îndelungate și complexe, care, fără a neglija componenta logic-rațională, reușește să sensibilizeze sufletul, deschizându-l spre a primi în sine, ca evidente, adevărurile de credință.

Chiar dacă aceste adevăruri de credință nu au un caracter constrângător pentru oricine, și nu suntem obligați să le acceptăm ca atare, nu le putem contesta gradul de îndreptățire, tipul propriu de raționalitate, precum și forța de impact asupra unor largi mase de oameni, indiferent de nivelul lor de educație, pregătire profesională, etc., al căror destin îl orientează și-l modelează din profunzime.

Prin acest rol în viața omului, cunoașterea de tip teologic nu se poate confunda cu nicio alta, deoarece conturează un loc specific, deopotrivă teoretic și practic, al raportării lui la real și al încercării de a modela lumea în conformitate cu idealuri absolute de adevăr, de bine și de împlinire existențială.

### Bibliografie

- ARON, Raymond, *Introducere în filozofia istoriei*, traducere Horia Gănescu, București, Editura Humanitas, 1997.
- AUGUSTIN, Fericitul, *Mărturisiri*, traducere Nicolae Barbu, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1985.
- BENGA, Daniel, Pr., *Metodologia cercetării științifice în teologia istorică*, București, Editura Sophia, 2005.
- BERDIAEV, Nikolai, *Adevăr și revelație. Prolegomene la critica revelației*, traducere Ilie Gyurcsik, Timișoara, Editura de Vest, 1993.
- COMAN, Ioan, *Probleme de filosofie și literatură patristică*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1995.
- CONSTANTINESCU Radu, și Gelu CĂLINA (coord.), *Teologie și Științe Naturale: În continuarea dialogului*, Mitropolia Olteniei, Centrul pentru Studii de Teologie Aplicată, Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei, 2002.
- DAMASCHIN, Ioan Sfântul, *Dogmatica*, traducere Pr. D. Fecioru, București, Editura Scripta, 1993.
- DILTHEY, Wilhelm, *Construcția lumii istorice în științele spiritului*, traducere Virgil Drăghici, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1999.
- GADAMER, Hans-Georg, *Adevăr și metodă*, traducere Gabriel Cerceș și Larisa Dumitru, Gabriel Kohn, Călin Petcana, București, Editura Teora, 2001.
- HAUGHT, John F., *Știință și religie. De la conflict la dialog*, traducere din limba engleză de Magda Stavinski, Doina Ionescu, București, XXI: Eonul Dogmatic, 2002.

- IONESCU, Răzvan Andrei și Adrian Nicolae LEMENI, *Teologie ortodoxă și știință. Repere pentru dialog*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 2006.
- PALAMA, Grigorie Sfântul, *Tratatul al treilea din triada întâi contra lui Varlaam*, în Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grogorie Palama*, București, Editura Scripta, 1993.
- RICŒUR, Paul, *Eseuri de hermeneutică*, traducere Vasile Tonoiu, București, Editura Humanitas, 1995.
- SCHLEIERMACHER, F.D.E., *Hermeneutica*, traducere Nicolae Râmbu, Iași, Editura Polirom, 2001.
- SIMMEL, Georg, *Cultura filozofică*, traducere din germană de Nicolae Stoian și Magdalena Popescu-Marin, București, Editura Humanitas, 1998, pp. 192-193.
- WRIGHT von, Georg Henrik, *Explicație și înțelegere*, traducere Mihai D. Vasile, București, Editura Humanitas, 1995.



# VARIETĂȚILE ANALIZEI ÎN FILOSOFIA ANALITICĂ

Constantin STOENESCU<sup>1</sup>

**Abstract:** *I agree that the unity of the method of analytic philosophy is an illusion and, as a result, I intend to discuss about the varieties of analysis in analytic philosophy. My strategy is to argue that the so called "linguistic turn" was followed by several attempts to develop a method in analytic philosophy and to assure at least its methodological identity. Therefore, I think that the decompositional analysis is, in the same time, in continuity with traditional philosophy and also the first way to perform in analytic philosophy. The logical analysis proposed by Frege become the main paradigm of analysis and, historically, it had some forms as logical reduction, logical construction or rational reconstruction. The other main paradigm is the conceptual analysis developed by Wittgenstein in Philosophical investigations. I think that a historical concept of analytic philosophy is useful for a better understanding of this variety of analytical method.*

**Keywords:** *Analytic philosophy, analytical method, decompositional analysis, logical analysis, reduction, logical construction, rational reconstruction, conceptual analysis.*

## Preambul

Poate că modul cel mai facil în care conferim identitate filosofiei analitice este acela de a discuta despre analiză ca metodă. Totuși, deși pare salutară, o asemenea strategie impune recuperarea analizei ca metodă în filosofia tradițională și sesizarea continuităților în condițiile în care perspectiva rupturii este preferată în primele interpretări istoriografice. Din această perspectivă, pe baza datelor istorice, susțin că analiza decompozițională sau metoda diviziunii conceptuale, precum și elemente de analiză regresivă, apar încă de la începuturile filosofiei europene și continuă în întreaga filosofie tradițională.

Primele cercetări istorice asupra filosofiei analitice au impus teza coticurii lingvistice și au favorizat nu doar verdictul rupturii în raport cu filosofia tradițională, ci și o viziune monolitică asupra acesteia. Dar însăși dezvoltarea internă a filosofiei analitice a dus la sesizarea unei bipolarități constitutive puternice prin care s-a ajuns la o diferență programatică între

---

<sup>1</sup> University of Bucharest, Romania.

analiza logică și analiza conceptuală, corespunzătoare distincției dintre idealul limbajului perfect din punct de vedere logic și limbajul natural comun.

Ulterior, pe măsură ce filosofia analitică și-a continuat evoluția și interesul istoriografic a dus la mai multă acuratețe interpretativă, au fost sesizate nu doar microrevoluții interne în ordine diacronică, ci și vecinătăți divergente în plan sincron. Drept urmare, imaginea unității filosofiei analitice poate fi menținută dintr-o perspectivă care recunoaște diversitatea internă și o armonizează cu un concept istoric al unei tradiții cuprinzătoare.

În această cercetare îmi propun să detaliez această imagine și să identific conceptele cheie ale unei posibile dezbateri, așa cum ar fi acelea de unitate și de tradiție a filosofiei analitice, ori cele de analiză logică și analiză conceptuală.

### Câteva opțiuni strategice

Neîndoielnic, filosofia analitică nu este asemenea unui gen natural pe care să îl putem descrie și identifica pe baza unor proprietăți definitorii, așa încât putem evita în principiu riscul unei *erori categoriale* în sensul acreditat de Gilbert Ryle. De aceea, rămânând doar la nivelul limbajului, putem spera că dacă urmăm binecunoscuta strategie wittgesteiniană și încercăm să elucidăm înțelesul pe care îl acordăm expresiei „filosofie analitică” prin luarea în considerare a diverselor ei utilizări, vom reuși să extragem astfel condițiile de conceptualizare a analizei filosofice.

Să începem *ex abrupto* cu învelișul linvistic superficial. La o primă privire asupra felului în care sintagma „filosofie analitică” apare și este întrebuințată în limbajul colocvial putem sesiza o diferență gramaticală între sensul *adjectival* și cel *nominativ*.<sup>2</sup> Utilizarea adjectivală este cu totul secundară, chiar dacă o regăsim încă de la începuturile filosofiei analitice, bunăoară, într-un articol al lui Shadworth Hodgson despre granițele dintre filosofie și știință, publicat în primul număr al revistei *Mind*, în care deosebește între filosofia analitică, filosofia sintetică și cea constructivă.<sup>3</sup> Desigur, utilizarea dominantă este cea nominativă, ceea ce presupune că expresia „filosofie analitică” are un referențial.

<sup>2</sup> Aaron Preston, *Analytic Philosophy. The History of an Illusion*, London, New York, Continuum International Publishing Group, 2007, p. 34.

<sup>3</sup> Vezi Shadworth Hodgson, „Philosophy and Science”, *Mind*, 1, (1), 1876, pp. 67-81.

În această cercetare mă voi baza pe o noțiune preliminară cu privire la filosofia analitică, adică voi presupune că cea mai bună strategie este de a da crezare unui gen de înțelegere preteoretică, cel puțin în dimensiune extensională, despre care putem spune că este cuprinsă implicit în uzul current al expresiei „filosofie analitică”.<sup>4</sup> Oricum, filosofia tradițională a dat deja un înțeles analizei și poate contribui în acest sens la asigurarea unui asemenea prealabil.<sup>5</sup> În acest fel obținem avantajul de a dispune de un expedient pentru întâmpinările definiționale, deși recunoaștem, într-adevăr, nevoia unui criteriu de identitate pentru a autentifica analiza și a fixa un înțeles clar expresiei „filosofie analitică”. Altfel spus, urmându-l pe Soames, cred în posibilitatea unei „imagini sintetice”<sup>6</sup> care transcende detaliile specifice unor teme filosofice particulare și care ne poate oferi o situație teoretică de care ne putem folosi pentru a înțelege conceptul de analiză așa cum este el utilizat în filosofia analitică.

Teza istoricistă de tip corelativ pe care o împărtășesc de la bun început presupune că un concept al analizei poate crea o iluzie a unității filosofiei analitice, indiferent dacă indentificăm o ruptură față de filosofia tradițională. Cred că așa-numită teză Dummett duce către o asemenea perspectivă, propusă și înaintea sa. Astfel, încă în anul 1933, căutând unitatea, Stebbing compara Școala de la Cambridge cu pozitivismul logic și le așeza sub umbrela analizei.<sup>7</sup> Astfel prinde contur viziunea monolitică standard asupra filosofiei analitice.

Dummett crede într-o asemenea tradiție analitică unitară și coerentă<sup>8</sup>, dar unitatea nu este dată atât de metoda analizei cât de diferența față de filosofia tradițională ca urmare a coterurii lingvistice. Filosofia analitică este filosofia post-fregeană: „Putem caracteriza filosofia analitică drept aceea

---

<sup>4</sup> Sugestia îi aparține lui Hans Joachim Glock, *What is Analytic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 13-14.

<sup>5</sup> Despre toate aceste aspecte privind ambiguitățile relației dintre analiza filosofică și filosofia analitică m-am ocupat pe larg în Constantin Stoenescu, „Analiză filosofică și filosofie analitică”, în Vasile Macoviciuc (coord.) *Filosofie și economie*, 3, *Sensuri ale utilității în științele socioumane*, București, Editura ASE, 2017, pp. 382-395.

<sup>6</sup> Scott Soames, „What is History For? Reply to Critics of The Dawn of Analysis”, *Philosophical Studies*, 129, 2006, p. 655.

<sup>7</sup> Vezi Susan L. Stebbing, „Logical Positivism and Analysis”, *Proceedings of the British Academy*, 1933, pp. 53-87.

<sup>8</sup> Dummett, Michael Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, Harbard, Harvard University Press, 1994, p. 4.

care îl urmează pe Frege în a accepta că filosofia limbajului este fundamentul restului filosofiei.”<sup>9</sup> Urmare a coticurii lingvistice înfăptuită de Frege, filosofia este redefinită. În primul rând, țelul filosofiei este analiza structurii gândirii. În al doilea rând, cercetarea gândirii trebuie deosebită de studiul proceselor psihologice de gândire. În al treilea rând, singura metodă adecvată pentru analiza gândirii constă în analiza limbajului. După Dummett, întreaga școală analitică acceptă aceste trei caracteristici.<sup>10</sup>

În același timp cu viziunea monotică standard capătă putere de circulație și ideea bipolarității, adică a constituirii filosofiei analitice în jurul a două sub-tradiții sau axe.

Deși Dummett susține că definiția sa îl include pe Wittgenstein în toate etapele sale evolutive,<sup>11</sup> alții apreciază că Dummett forțează o clasificare dogmatică,<sup>12</sup> ori că Frege și Wittgenstein duc în direcții diferite. Hacker susține că în măsura în care caracterizarea propusă de Dummett filosofiei analitice i s-ar potrivi lui Wittgenstein, ea nu i se mai potrivește lui Frege și Russell. Caracterizarea făcută de Dummett este nerelevantă din punct de vedere istoric și nu ne este de nici un folos în descrierea revoluției filosofice din secolul douăzeci.<sup>13</sup>

În aceste condiții, merită pusă la probă, cel puțin în scop hermeneutic, și teza bipolarității. După Føllesdal<sup>14</sup>, interpretarea corectă a istoriei filosofiei analitice ar presupune să deosebim între două tradiții, una în succesiunea Bolzano, Frege, Russell, alta în succesiunea Moore, Wittgenstein, Austin. Frege ar susține că încercările de a clarifica limbajul nu sunt scopul său, ci doar că prin analiza limbajului putem înțelege mai bine problemele, nu să le și rezolvăm. De aceea, Frege ar avea o părere diferită față de cele exprimate de Wittgenstein în „Prefața” la *Tractatus*, apoi în *Cercetări*. Această perspectivă nu corespunde viziunii standard asupra filosofiei analitice.

<sup>9</sup> Michael Dummett, *Truth and other Enigmas*, London, Duckworth, 1978, p. 441.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 458.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>12</sup> Ray Monk, “Was Russell an Analytical Philosopher?”, în Hans-Joachim Glock (ed.), *The Rise of Analytic Philosophy*, London, Blackwell, 1997, p. 35.

<sup>13</sup> P. M. S. Hacker, “The Rise of Twentieth Century Analytic Philosophy”, în Hans-Joachim Glock (ed.), *The Rise of Analytic Philosophy*, London, Blackwell, 1997, p. 54.

<sup>14</sup> Dagfin Føllesdal, „Analytic Philosophy: What is It and Why Should One Engage in It”, în Hans-Joachim Glock (ed.), *The Rise of Analytic Philosophy*, London, Blackwell, 1997, pp. 7-9.

Ulterior, vor căpăta prevalență diversele fragmentarizări sau secvențieri, fiecare cu identitatea ei, chiar fără asemănări de familie. Hacker, extrem de restrictiv, enumeră patru etape istorice separate de micro-revoluții, fiecare dintre ele cu un accent metodologic propriu: prima secvență este începutul de la Cambridge și constă în publicarea primelor studii de către Moore și Russell, a doua etapă începe tot la Cambridge sub influența lui Wittgenstein și constă cu așa-numita analiză filosofică a limbajului, a treia etapă este pozitivismul logic de la Viena, influențat tot de Wittgenstein, în fine, a patra etapă, numită, cu o expresie luată de la Strawson<sup>15</sup>, „analiză conectivă și terapeutică”, îl are tot pe Wittgenstein ca punct de pornire. Gross<sup>16</sup> subîmparte ultima fază a analizei limbajului comun în două, una reprezentată de Wittgenstein și Ryle, cealaltă de Austin. Filosofia analitică este caracterizată prin suprapuneri și divergențe. În acest sens, s-a afirmat că filosofia analitică „a fost de la bun început rezultatul unor negocieri complexe între un număr de posibilități discursive foarte diferite.”<sup>17</sup>

De fapt, această evoluție prin micro-revoluții a filosofiei analitice surprindea multiplicarea metodelor analizei. Astfel, Preston<sup>18</sup> susține că marea revoluție analitică este însoțită de alte cinci micro - revoluții interne care au marcat evoluția filosofiei analitice. Ipoteza sa este coroborată cu teza că marea revoluție a fost înfăptuită de Russell și Moore și a început prin revolta împotriva idealismului britanic. Toate cele cinci micro-revoluții se petrec în cadrele conceptuale stabilite de „cotitura lingvistică”.

Prima micro-revoluție coincide cu începuturile mării revoluții inițiată de Russell și Moore și durează până prin anul 1910. A doua micro-revoluție corespunde deplasării interesului de la analiza limbajului în general la analiza logică a limbajului. Russell îl recuperează pe Frege și continuă proiectul acestuia de construcție a unui limbaj logic ideal, eliberat de obscuritățile și impreciziile limbajului natural. Intervalul specific acestei faze este dominat de așa-numitul atomism logic teoretizat de Russell și

---

<sup>15</sup> P. F. Strawson, *Analysis and Methaphysics, An Introduction to Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 19.

<sup>16</sup> Vezi Barry Gross, *Analytic Philosophy. An Historical Introduction*, New York, Pegasus, 1970.

<sup>17</sup> Hans Sluga, “Frege on Meaning”, în Hans-Joachim Glock (ed.), *The Rise of Analytic Philosophy*, London, Blackwell, 1997, p. 19.

<sup>18</sup> Aaron Preston, *Analytic Philosophy. The History of an Illusion*, London, New York, Continuum International Publishing Group, 2007, pp. 32-33.

Wittgenstein. A treia micro-revoluție reprezintă deopotrivă un moment de continuitate și discontinuitate. Este menținut interesul pentru analiza logică a limbajului, dar temele dominante devin altele. Este etapa pozitivismului logic al Cercului de la Viena, teoretizat de Carnap și popularizat de Ayer. Aș adăuga și că redescoperirea unei atitudini epistemologice empiriste, afirmată de Russell încă în perioada începuturilor, este accentuată în acest interval cuprins între anii 1945 – 1965. A patra micro-revoluție reprezintă o reîntoarcere la analiza limbajului comun. Ea a fost inițiată de Wittgenstein, urmat de Wisdom, Ryle, Austin și Strawson. De prin anul 1965 se intră într-o nouă perioadă, reprezentată cel mai bine de Quine. Acesta supune criticii și subminează unele teme ale filosofiei analitice tradiționale elaborează propria tehnică a „accentului semantic” prin trecerea de la lucruri la cuvintele care le denumesc și lansează proiectul naturalizării epistemologiei. Unele dintre încercăturile și dilemele filosofiei analitice sunt puse într-o nouă lumină. Filosofia analitică devine tot mai cuprinzătoare și mai expansivă prin cuprinderea unor domenii pe care le evitase programatic, de la metafizică la etică.

### **Termenul „analiză” în expresia „filosofie analitică”**

Să urmărim, așa cum am promis, calea unei analize lingvistice de precizare a înțelesului termenului „analiză” prin considerarea utilizărilor expresiei „filosofie analitică”, deși, trebuie menționat de la bun început, expresia este folosită ulterior instituirii noii practici filosofice bazată pe analiza logică. Ideea că noua logică asigură o clarificare a limbajului într-o modalitate de care filosofia speculativă tradițională nu era capabilă apare în articolul lui Moritz Schlick, „Cotitura filosofiei”, publicat în primul număr din anul 1930 al revistei *Erkenntnis*.<sup>19</sup> Carnap, promotor al noii logici pentru a se distanța de filosofia tradițională, preferă expresia „filosofie științifică”, deja lansată în circulație de Schlick, și nu utilizează niciodată, după câte se pare, expresia „filosofie analitică”, nici măcar în *Autobiografia* sa intelectuală, publicată în anul 1963, când expresia căpătase putere de circulație. În anul 1935, într-o scrisoare către Quine despre denumirea cursului pe care urma să îl țină, el respinge sugestia lui Ernest Nagel pentru „filosofie analitică” și susține că tema cursului său este „filosofia științifică”

---

<sup>19</sup> Moritz Schlick, *Formă și conținut – o introducere în gândirea filosofică*, traducere de Angela Teșileanu, Mircea Flonta, Constantin Stoenescu, Giurgiu, Editura Pelican, 2003, pp. 51-60.

(*wissenschaftliche Philosophie*). Mai mult decât atât, Carnap precizează că nici denumirea „filosofia științelor naturale” nu îi place prea mult.<sup>20</sup>

Denumirea „filosofie analitică” apare relativ târziu în raport cu utilizarea tehnicilor logicii. Una dintre primele apariții criteriale ale expresiei am identificat-o la Collingwood, în *Essay on Philosophical Method*. Acesta folosește expresia „filosofie analitică” cu sensul pe care aceasta îl va căpăta ulterior. El se referă la una dintre cele două poziții sceptice, și anume, aceea că filosofia are drept scop analiza cunoașterii pe care o avem deja și îi menționează pe Moore și Stebbing ca reprezentanți ai acestei poziții. Este o poziție sceptică deoarece neagă posibilitatea unor raționamente filosofice constructive.<sup>21</sup> Wisdom ar putea fi acreditat ca unul dintre primii utilizatori ai unei sintagme în care filosofia și analiza alcătuiesc un întreg compozițional. Astfel, în contextul discuției despre Bentham și despre procedeul parafrazei, Wisdom folosește expresiile „filosofi logico-analitici” și „filosofi analitici” și definește analiza drept cercetare a unor aspecte pe care le cunoaștem deja.<sup>22</sup> Ernest Nagel o folosește în anul 1936, în titlul articolului „Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe<sup>23</sup>” publicat în *The Journal of Philosophy*, după ce fusese în Europa în anul universitar 1934/1935. Se pare că este pentru întâia oară când expresia „filosofie analitică” apare într-un titlu de articol științific. În extensiunea expresiei Nagel menționează Școala analitică de la Cambridge, Cercul de la Viena și Școala poloneză Lvov-Varșovia și îi enumeră pe Moore, Wittgstein și Carnap.

Expresia este folosită apoi în formă canonică de Bergmann<sup>24</sup> în anul 1945, apoi de Arthur Pap, într-un sens puternic criterial, în *Elements of Analytic Philosophy*.<sup>25</sup> Cât privește diversitatea internă, Pap deosebește patru

---

<sup>20</sup> W. V. Quine, Rudolf Carnap, *Dear Carnap, Dear Van: The Quine-Carnap Correspondence and Related Work*, ed. Richard Creath, Berkeley, University of California Press, 1990, p. 181.

<sup>21</sup> R. G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, Oxford, Clarendon, 1933, p. 137.

<sup>22</sup> Vezi John Wisdom, *Interpretation and Analysis in Relation to Bentham's Theory of Definition*, London, Kegan Paul, 1931, pp. 13-15.

<sup>23</sup> Ernest Nagel, „Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe”, *The Journal of Philosophy*, 33, 1, 1936, pp. 5-24.

<sup>24</sup> Gustav Bergmann, Gustav, „I – A Positivist Metaphysics of Consciousness”, *Mind*, 44, 1945, p. 194.

<sup>25</sup> Arthur Pap, *Elements of Analytic Philosophy*, New York, Macmillan, 1949.

direcții: aceea dată de Carnap, cea dată de Moore, direcția urmată de Wittgestein și „pozitiviștii terapeutici”, în fine, filosofii preocupați să clarifice fundamentele științei și ale cunoașterii.

Pe de altă parte, în același timp, alți filosofi analitici preferă expresia „analiză filosofică” pentru a surprinde natura preocupărilor lor. Tot în anul 1949 apare volumul editat de Feigl și Sellars care are titlul *Readings in Philosophical Analysis*, în care delimitările nu mai sunt la fel de stricte, umbrela semantică a expresiei „analiză filosofică” fiind mult mai acoperitoare.<sup>26</sup> Și Black preferă expresia „analiză filosofică” în sens generalist, în sensul că el încearcă „să identifice filosofii care împărtășesc în comun aceeași moștenire intelectuală și sunt preocupați să clarifice concepte filosofice de bază.”<sup>27</sup> Se ajunge astfel la punerea în circulație a expresiei „analiză filosofică”, cu motivația că astfel se evită tensionările create de expresia „filosofie analitică”. În anul 1953 Hospers publică *Introduction to Philosophical Analysis*,<sup>28</sup> carte care va deveni clasică și va cartografia tematic domeniul. Tot despre analiză filosofică discută și Urmson în *Philosophical Analysis: Its Development between the Two World Wars*,<sup>29</sup> iar Soames propune *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*.<sup>30</sup>

Se obsevă că dacă la începuturi expresia „filosofie analitică” avea o acoperire mai restrânsă, treptat ea a căpătat extindere astfel încât a ajuns să înglobeze numeroase abordări, idei și perspective. În unele cazuri, gradul de generalitate este maximal, mergând până la echivalarea cu analiza filosofică a unei teme sau probleme. Această slăbire intensională este controlată extensional, în sensul că includerea filosofilor relevanți devine un criteriu de corectitudine.

---

<sup>26</sup> Herbert Feigl, Wilfrid Sellars (eds.), *Readings in Philosophical Analysis*, New York, Appleton – Century Crofts, 1949.

<sup>27</sup> Max Black, (ed.), *Philosophical Analysis: A Collection of Essays*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1950, p. v.

<sup>28</sup> Hospers, Jonathan, *An Introduction to Philosophical Analysis*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1953.

<sup>29</sup> J. O. Urmson, *Philosophical Analysis: Its Development Between the Two World Wars*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1956.

<sup>30</sup> Scott Soames, *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, 2 vol., Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2003.



## Varietățile analizei

Așa cum am precizat de la bun început, consider îndreptățită o abordare care recunoaște multiplicitatea utilizărilor conceptului de analiză. Imaginea pe care o propun ia în considerare atât relația dintre filosofia analitică și filosofia tradițională și viziunea monolitică standard asupra filosofiei analitice cât și perspectiva bipolară. Astfel, analiza decompozițională sau divizivă ține de tradiția filosofică și este continuată și rafinată de filosofia analitică. Dintr-o perspectivă bipolară deosebim între analiză logică și analiză conceptuală, iar fiecare dintre acestea generează direcții de înaintare care duc la o multiplicare a formelor analizei. Sistematizarea pe care o propun are rolul de a clarifica doar parțial, atât cât se poate, conceptul de analiză pornind de la diversitatea proiectelor filosofiei analitice.

## Analiză decompozițională și filosofia tradițională

Istoric vorbind, dacă accentul cade pe înțelesul analizei filosofice, atunci putem regresa până la vechii greci. În literatura de specialitate este acreditată opinia că anticii folosesc conceptul de analiză în două înțelesuri.<sup>31</sup>

Primul, îl întâlnim la Socrate și la Platon. Socrate se ocupă cu definițiile unor termeni generali precum „virtute” și „cunoaștere” pornind de la întrebările de tipul „Ce este  $x$ ?”, iar Platon va dezvolta așa-numita metodă a „diviziunii”. Această analiză progresivă sau decompozițională se aplică asupra conceptelor în sensul că un concept este disecat în părțile componente și este definit prin acestea. De exemplu, conceptul de ființă umană este descompus prin analiză în conceptele de animal și de raționalitate, ceea ce înseamnă că ființa umană este definită drept animal rațional. În timp ce clasa ființelor umane este conținută în clasa animalelor, conceptul de ființă umană conține conceptul de animal în sensul că cel din urmă îl explică pe primul. Al doilea, derivă din geometrie și îl regăsim la Aristotel. El poate fi considerat similar analizei regresive de mai târziu și se aplică în primul rând propozițiilor. Metoda analitică pornește de la

---

<sup>31</sup> Michael Beaney, „Analysis”, în Edward N. Zalta, (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/analysis>, accesat: 23 decembrie 2017. Vezi și Hans Joachim Glock, *What is Analytic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 21-22.

propoziția care trebuie dovedită și regresează la primele principii din care aceasta este derivată.

Modernitatea redescoperă ideea de analiză în ambele ei utilizări. Mai precis, interesul pentru analiză este revigorat de revoluția științifică începând chiar cu Galilei, cunosător al analizei regrese. Analiza decompozițională se va impune cu Descartes prin cunoscuta regulă a analizei înțeleasă ca descompunere a problemelor în părțile lor elementare, reluată apoi în *Reguli* prin formula „Dacă înțelegem perfect o chestiune, trebuie să o abstragem de orice concepție superfluă, să o aducem la forma cea mai simplă și să o dividem cu ajutorul enumerației în părți cât mai mici.”<sup>32</sup>

Probabil că exercițiul cel mai explicit este sugerat de Leibniz cu privire la ecuațiile aritmeticii, caz în care vom defini fiecare număr cu ajutorul precedentului său la care adăugăm o unitate. De exemplu, dacă  $3 = df\ 2+1$  și  $5 = df\ 4+1$  și  $8 = df\ 7+1$ , atunci  $3+5=8$  devine  $(2+1) + (3+1) = (7+1)$ , de unde rezultă  $(1+1+1) + (1+1+1+1) = 1+1+1+1+1+1+1$ . Teza lui Leibniz este că în toate propozițiile adevărate predicatul este conținut în subiect. Aceasta înseamnă că fiecare adevăr poate fi redus la un „adevăr identic” pe baza definițiilor produse de analiză.

Modernitatea utilizează sistematic analiza în acest sens decompozițional. Astfel, tot analiză decompozițională poate fi numită și procedura empirismului britanic, în succesiunea Locke, Berkeley, Hume, de analiză a ideilor, prin descompunerea celor complexe în unitățile lor cele mai simple. Kant folosește același principiu al decompoziționalității în analiza judecăților. Într-o judecată analitică predicatul este conținut în subiect cel puțin implicit, ca în „Toate corpurile sunt întinse”. Prin contrast, o judecată sintetică precum „Toate corpurile sunt grele” adaugă ceva conceptului subiect.<sup>33</sup>

Așadar, acest înțeles al analizei ca descompunere a unei entități compuse în părțile ei cele mai simple aparține filosofiei tradiționale și este preluat de filosofia analitică. Astfel, Moore descrie analiza în termenii decompoziționalității drept descompunere a conceptelor complexe în concepte mai simple cu ajutorul definițiilor. Moore precizează: „înainte de

---

<sup>32</sup> René Descartes, *Reguli utile și clare pentru îndrumarea minții în căutarea adevărului*, traducere de Corneliu Vilt, București, Editura Științifică, 1964, p. 61.

<sup>33</sup> Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Baghdasar și Elena Moisuc, București, Editura IRI, 1994, pp. 56-57.

toate, un lucru devine inteligibil atunci când este analizat în conceptele sale constitutive”.<sup>34</sup>

Și Russell va descrie analiza în termenii decompoziționali, drept o identificare a părților simple ale acelor entități complexe care sunt independente atât de minte cât și de limbaj. Aceasta îl și va duce la adoptarea unei ontologii insolite, luxuriante, în care sunt incluse și entitățile ficționale. Russell propune proiectul unei filosofii care să folosească metoda științei și susține că metoda analizei prin divizarea problemelor tradiționale ale filosofiei în întrebări mai mărunte poate duce la rezultate. „Divide et impera!” ar fi lozinca metodologică propusă de Russell.<sup>35</sup>

S-ar putea spune că Russell și Moore fac filosofie analitică întrucât fac analiză decompozițională. Ambii caută constituenții fundamentali ai propozițiilor. Pentru Moore, aceștia sunt conceptele. Pentru Russell, așa cum susține în *Principiile matematicii*,<sup>36</sup> acești constituenți ultimi sunt termenii, divizați în două genuri, lucruri și concepte, iar acestea din urmă se divid în predicate și relații. Moore face analiză conceptuală, Russell propune un program de analiză logică orientat spre identificarea componentelor logice ale propozițiilor și, mai mult decât atât, a propozițiilor fundamentale (principii logice) din care sunt derivate toate celelalte propoziții. Astfel, Russell corelează ideea generală a analizei logice cu un proiect fundaționalist, logicismul, ceea ce îl duce și la axiomatizarea calculului logic. În *Principiile matematicii* Russell susține că „metoda descoperirii constantelor logice este analiza logico-simbolică”, precum și că „sesizarea principiilor matematicii constă în analiza logicii simbolice însăși”.<sup>37</sup> Această diferență dintre Moore și Russell stă la baza viziunii bipolare asupra filosofiei analitice prin diferențierea a două direcții, analiza conceptuală și analiza logică.

Analiza decompozițională este înțeleasă analog metodelor de cercetare din științele naturii, din chimie sau anatomie. Moore compară

---

<sup>34</sup> G. E. Moore, *Selected Writings*, (ed.) Thomas Baldwin, London, Routledge, 1993, p.192.

<sup>35</sup> Bertrand Russell, *Mysticism and Logic*, London, Longmans, Green & Co., 1925, p.109.

<sup>36</sup> Bertrand Russell, *The Principles of Mathematics*, London, Allen and Unwin, 1903, p.44.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 5, p. 9.

demersul analizei cu o cercetare anatomică, iar Waissman cu descompunerea unei substanțe chimice complexe în componentele elementare.<sup>38</sup> Această metodă a analizei prin diviziune devine caracteristică filosofiei analitice, fiind nimic altceva decât o abordare fragmentară, bucată cu bucată („picecemeal approach”).<sup>39</sup> Această orientare spre detaliu este în acord cu intuițiile comune conform cărora rezolvarea unei probleme necesită demontarea ei în părți, însă în filosofia analitică, în special la începuturile acesteia, demersul este accentuat metodologic prin modul în care sunt concepute analiza conceptuală și analiza logică. Filosofia analitică opune acest demers celui specific filosofiei speculative, centrată pe construcția de sisteme și pe obținerea unei viziuni de ansamblu.

### **Analiza logică. Reducere, construcție, reconstrucție**

Acest tip de cercetare este propus de către Frege în contextul elaborării programului reduționist logicist din *Fundamentele aritmeticii* care viza definirea conceptelor de bază ale aritmeticii cu ajutorul conceptelor logicii. Mai precis, în paragraful 62 Frege se întreabă ce sunt numerele naturale și sfârșește prin a se ocupa de înțelesurile propozițiilor care conțin cuvinte pentru numere naturale. Redau integral acest paragraf, „Spre a obține conceptul de număr trebuie stabilit sensul unei identități numerice”, considerat de Dummett „cel mai pregnant fragment filosofic scris vreodată”<sup>40</sup>: „Cum ne vor fi date numerele, de vreme ce despre acestea nu putem avea vreo reprezentare sau intuiție? Cuvintele semnifică ceva numai în contextul unei propoziții. Așadar, problema este de a clarifica sensul unei propoziții în cuprinsul căreia figurează un numeral. Aceasta mai lasă încă loc arbitrarului. Dar noi am stabilit deja că numerele trebuie înțelese ca reprezentând obiecte independente. În felul acesta dispunem de o specie de propoziții care trebuie să aibă un sens, și anume propozițiile care exprimă o recunoaștere. Dacă semnul a urmează să ne desemneze un obiect, trebuie să dispunem de un criteriu care să decidă în toate cazurile dacă b este același

<sup>38</sup> Friedrich Waismann, „What is logical analysis”, în *Philosophical Papers*, Dordrecht, Reidel, 1977.

<sup>39</sup> Scott Soames, *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, 2 vol., Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2003, pp. xiv-xv.

<sup>40</sup> Michael Dummett, *Frege: Philosophy of Mathematics*, London, Duckworth, 1991, p.112.

cu a, chiar dacă nu întotdeauna stă în puterea noastră să aplicăm acest criteriu. În cazul nostru, trebuie să definim sensul propoziției

‘numărul ce revine conceptului F este același cu cel ce revine conceptului G’,

cu alte cuvinte, trebuie să redăm într-un alt mod conținutul acestei propoziții fără a recurge la expresia

‘numărul ce revine conceptului P’.

Vom da astfel un criteriu general pentru identitatea numerelor. După ce am căpătat un asemenea mijloc pentru a concepe un număr determinat și a-l recunoaște ca același, îi putem atribui un numeral în calitate de nume propriu.”<sup>41</sup>

Russell și Wittgenstein recunosc rolul lui Frege. În „Prefață” la *Principia Mathematica* Russell și Whitehead scriu că „în toate chestiunile analizei logice îi suntem îndatorați în primul rând lui Frege”.<sup>42</sup> Ulterior, în *Cunoașterea lumii exterioare*, Russell afirmă că metoda logico-analitică a fost „aplicată pentru prima dată exemplar în scrierile lui Gottlob Frege”.<sup>43</sup> Wittgenstein, în „Prefața” la *Tractatus* va menționa îndatorarea sa față de „operele grandioase ale lui Frege”<sup>44</sup>. Pornind de la sugestiile lui Frege, Russell și Wittgenstein dezvoltă analiza logică în sens decompozițional prin așa-numitul atomism logic. Propozițiile compuse sau moleculare sunt alcătuite din propoziții atomice sau elementare. Orice propoziție cu sens poate fi analizată prin descompunerea ei în propozițiile elementare care o compun. Ajungem astfel la constituenții ultimi, caracterizați prin independență logic. Se consideră că sarcina filosofiei este de a face o asemenea analiză logică a propozițiilor.

Russell perfecționează analiza logică reductivă în teoria descripțiilor definite<sup>45</sup>. Pentru Frege, o propoziție de forma „F este G” are sens, dar este lipsită de referință dacă nu există ceva care să fie F. Drept urmare, ar spune Frege, propoziția „Regele actual al Franței este chel” ar exprima un gând,

<sup>41</sup> Gottlob Frege, *Scrieri logico-filosofice*, vol. I, trad. Sorin Vieru, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1977, pp. 109-110.

<sup>42</sup> Bertrand Russell, Alfred N. Whitehead, *Principia Mathematica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1910, p. viii.

<sup>43</sup> Bertrand Russell, *Cunoașterea lumii edterioare*, traducere D. Stoianovici, București, Editura Humanitas, 2013, p. 11.

<sup>44</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducere Mircea Dumitru și Mircea Flonta, București, Editura Humanitas, 2001, p. 77.

<sup>45</sup> Vezi Bertrnad Russell, „On Denoting”, *Mind*, 14, 1905, pp. 479-493.

însă nu ar avea o valoare de adevăr, nu ar fi nici adevărată și nici falsă. Russell merge mai departe decât îl ducea pe Frege distincția dintre sens și referință.

Propoziția de mai sus devine

„Există un lucru și numai un lucru singur lucru care este regele actual al Franței și orice lucru care ar fi regele actual al Franței este chel”,

Acest demers propus de Russell presupune distincția dintre forma gramaticală, înțeleasă ca o structură de suprafață, și forma logică, definită drept o structură profundă care este scoasă la iveală și înfățișată în mod corect prin analiza logică. Altfel spus reducerea la structura logică ascunsă presupune eliminarea învelișului lingvistic înșelător. Această concepție asupra analizei este descrisă de Wittgenstein în studiul „Some Remarks on Logical Form”. Redau fragmentul relevant: “Ideea este de a exprima într-un simbolism adecvat ceea ce duce în limbajul comun la un șir nesfârșit de neînțelegeri. Aceasta înseamnă a spune că acolo unde limbajul comun ascunde structura logică, acolo unde el permite formarea de pseudo-propoziții, acolo unde el utilizează un termen într-o infinitate de înțelesuri diferite, noi trebuie să îl înlocuim cu un simbolism care ne dă o imagine clară structurii logice, exclude pseudo-propozițiile și utilizează termenii săi neambiguu.”<sup>46</sup>

Beane<sup>47</sup> argumentează că analiza decompozițională de tip logic propusă de Russell în *On denoting* ar trebui considerată drept analiză interpretativă sau transformativă. Analiza unei propoziții de forma gramaticală „F este G” constă în interpretarea sau transformarea ei într-o propoziție de formă cuantificațională, așa cum este „Există un F și numai un singur F astfel încât F este G”, considerată a reprezenta forma logică reală a propoziției logice (proposition) exprimată de propoziția lingvistică. (sentence)

---

<sup>46</sup> Ludwig Wittgenstein, „Some Remarks on Logical Form”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. Vol. IX, 1929, p. 163.

<sup>47</sup> Michael Beane, „Analysis”, în Edward N. Zalta, (ed), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/analysis>, accesat: 23 decembrie 2017.

Oricum, indiferent de „botezul terminologic”, teoria descripțiilor definite va avea consecințe decisive asupra statutului analizei în filosofia analitică.<sup>48</sup>

În primul rând, avem o schimbare a concepției cu privire la analiză, trecându-se de la analiza bucată cu bucată a entităților menționate ostensiv de expresiile dintr-o propoziție lingvistică la o concepție despre analiză care recunoaște ceea ce Russell numește simboluri incomplete. Asemenea expresii apar în propozițiile lingvistice, dar nu stau pentru ceva, nu au înțeles, deși propozițiile lingvistice în care apar au înțeles, exprimă o propoziție. În asemenea cazuri analiza presupune transformarea propoziției lingvistice inițiale într-o propoziție lingvistică din care a fost eliminat simbolul incomplet.

În al doilea rând, analiza devine un instrument pentru dezvăluirea formelor logice ale propozițiilor, care pot fi diferite de formele gramaticale ale propozițiilor lingvistice care le exprimă. Russell începe să vorbească despre fapte în loc de propoziții ca elemente componente ale lumii și însoțește această schimbare de distincția dintre forma gramaticală a propoziției lingvistice și forma logică a faptului. Din această perspectivă, sarcina filosofiei devine aceea de a cerceta formele logice ale faptelor care compun lumea.

În al treilea rând, logica și aparatul ei tehnic devin un instrument de analiză care ne permite să trecem dincolo de trăsăturile înșelătoare ale gramaticii limbajului comun și să accedem la adevărata structură logico-metafizică a lucrurilor.

În al patrulea rând, teoria descripției l-a obligat pe Russell să acorde o mai mare atenție cercetării limbajului și simbolismului, cercetare ce arată cât de înșelător este simbolismul limbajului comun dacă îl luăm drept un mediu transparent care ne permite să cercetăm forma propozițiilor sau faptelor. Chiar dacă lui Russell i-ar fi venit greu să recunoască, după Hacker, teoria descripțiilor îl obligă să conceapă analiza ca o operație intralingvistică de parafrază în scopul clarificării filosofice, iar nu o cercetare superfizicală a structurii logice a realității.

---

<sup>48</sup> Despre aceste consecințe vezi Peter Hylton, *Russell, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosophy*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1990, cap. 6, precum și P. M. S. Hacker, „The Rise of Twentieth Century Analytic Philosophy”, în Hans-Joachim Glock (ed.), *The Rise of Analytic Philosophy*, London, Blackwell, 1997, pp. 51-76.

În fine, tot Hacker<sup>49</sup> face observația că teoria descripțiilor i-a permis lui Russell să-și slăbească angajamentele ontologice și să-și întărească aderența la principiul lui Ockham – entitățile nu trebuie multiplicat mai mult decât este necesar. Aceasta îl duce spre Russell spre reduționism, în sensul că putem înlocui entitățile inițiale cu construcții logice din entități familiare din experiența directă. Se ajunge astfel la distincția dintre cunoaștere prin descriere și cunoaștere prin experiență nemijlocită, distincție care devine un instrument redutabil în epistemologie și ontologie.

Rudolf Carnap va dezvolta o versiune pur sintactică a analizei logice prin așa-numita doctrină a sensului. El va fi preocupat de sintaxa logică și va utiliza metoda analizei logice în „Depășirea metafizicii prin analiza logică a limbajului”<sup>50</sup>, urmat de Ayer în capitolul „Eliminarea metafizicii” din *Limbaaj, logică, adevăr*.<sup>51</sup>

O alternativă la analiza logică reductivă dezvoltată de Cercul de la Viena și de pozitivismul logic în general este propusă de grupul de la Cambridge reprezentat de Ramsey, Wisdom și Stebbing. Să o numim analiză constructivă. Aceștia resping verificaționismul și atitudinea anti-metafizică a grupului pozitivist, acceptă teza extensionalității propusă de Wittgenstein și consideră că propozițiile complexe sunt funcții de adevăr, adică valoarea lor de adevăr depinde de valoarea de adevăr a propozițiilor simple componente. Ei continua ideea lui Russell a analizei propozițiilor simple în termenii conținutului empiric și identifică un nou nivel al analizei, cel al construcției logice. Aceasta înseamnă a arăta cum propozițiile și termenii care denotă aparent entități eliminabile pot fi construite și, respectiv, construiți, din propoziții și termeni care se referă la entități neproblematică. Altfel spus, nu se propune o eliminare a unor entități descrise prin expresii precum „regele actual al Franței”, sau „pătrat rotund” ci o construcție a entităților problematică – construcție a lor, din entități de bază, neproblematică.

Un exemplu de succes al analizei constructive îl reprezintă programul din matematică de reducere a numerelor la mulțimi. Dar în alte domenii ne lovim de obstacole. În epistemologie nu reușim să facem reducerea

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>50</sup> Rudolf Carnap, „The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language”, în A. J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*, New York, the Free Press, 1959, pp. 60-81.

<sup>51</sup> A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London, Penguin Books, 1990, pp. 13-29.



constructivă fenomenalistă a propozițiilor despre obiecte materiale la propoziții despre date senzoriale. În filosofia politică nu putem reduce propozițiile despre state naționale la propoziții despre indivizi și acțiunile lor. În filosofia logicii nu putem reduce atitudinile propoziționale. Valoarea de adevăr a propoziției „Oscar crede că John este onest” nu poate fi determinată doar de „John este onest”, ceea ce contravine tezei extensionalității.

După tentativele sale strict reduționiste de analiză logică a limbajului, Carnap dezvoltă ideea de reconstrucție rațională în *Structura logică a lumii*.<sup>52</sup> Carnap constată eșecurile analizei logice în diversele ei variante, reductivă și constructivă, și consideră că trebuie să ducem mai departe ideea de construcție logică. Altfel spus, prin analiză constructivă nu trebuie doar să eliminăm și să reconstruim entități cu ajutorul unui limbaj natural căruia i-am dezvăluit forma logică, ci să mergem mai departe și să reconstruim însuși limbajul, adică să înlocuim limbajul natural cu un nou limbaj artificial ideal. Carnap precizează: „Analiza logică a unei expresii constă în construirea unui sistem lingvistic și plasarea acelei expresii în acest sistem.”<sup>53</sup> *Aufbau* ar fi un exemplu de reconstrucție rațională în sensul că anumite concepte vagi, informale, ar putea fi înlocuite cu altele mai precise, definibile în termenii unui limbaj logic standard.

Din această nouă perspectivă carnapiană proiectul lui Russell și Whitehead din *Principia Mathematica*, nu mai este atât o încercare de a dezvălui fundamentele epistemologice ale matematicii, cât o „reconstrucție rațională” a matematicii ca știință, o încercare de a expune structura ei logică prin identificarea unui set de asumptii care ar fi suficiente pentru a o susține. După Godden<sup>54</sup> scopul celor doi nu mai este acela de a oferi matematicii un fundament logic care să o facă mai sigură decât a fost anterior, ci așteptarea era aceea de a o face mai bine înțeleasă și mai puțin enigmatică din punct de vedere filosofic.

---

<sup>52</sup> Rudolf Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1961.

<sup>53</sup> Rudolf Carnap, „Die Methode der logischen Analyse”, *Actes du huitième Congrès International de Philosophie à Prague, 2-7 Septembre 1934*, Prague, Orbis, 1936, p. 143.

<sup>54</sup> David Godden, „Mill on Logic”, în Christopher Macleod, Dale E. Miller (eds.), *A Companion to Mill*, London, Wiley Blackwell, 2017, p. 188.

În „Prefață” la ediția a doua a *Aufbau*<sup>55</sup> Carnap precizează că scopul său este să arate că este posibilă reconstrucția rațională a conceptelor din toate domeniile cunoașterii pe baza metodei extensionale și a conceptelor care se referă la „datul” imediat, așa cum au încercat mulți filosofi analitici, de la Russell la Goodman. Căutăm definiții superioare în claritate și exactitate pentru vechile concepte. Acest scop îl realizăm cu ajutorul quasi-analizei. Carnap pornește de la teza potrivit căreia așa-numitele unități fundamentale ale experienței nu sunt calități sau proprietăți precum culorile sau formele pe care le sesizăm în experiențele individuale, ci experiențele ca atare, luate ca întreg. Carnap consideră că analiza decompozițională clasică nu poate accesa aceste calități, tocmai pentru că nu ele sunt constituenții analizei elementare. De aceea, ele trebuie construite prin quasi-analiză. Aceasta este asemănătoare analizei decompoziționale, cu deosebirea că este sintetică, nu analitică.

În paragraful 67 Carnap afirmă că „datul” sau „experiența elementară” nu este analizabilă. Drept urmare, abstractizările acestora (ca elemente secundare epistemic) trebuie considerate elemente de bază din care derivăm construcțiile. Pe baza lor construim toate celelalte obiecte ale cunoașterii științifice. În paragrafele următoare, 68 și 69, Carnap consideră că este o dificultate să nu putem analiza aceste elemente, de aceea dezvoltă o altă metodă de construcție, una sintetică, prin care ajungem la substituenți formali pentru constituenții elementelor de bază. Procedura quasi-analizei este derivată din principiul Frege – Russell al abstractizării. Rezultatul este că vom putea atribui anumite caracteristici unităților neanalizabile. Aserțiunile pe care le vom face despre unitățile neanalizabile vor fi descrieri de relații, nu descrieri de proprietăți. Așadar, pentru că nu putem face analiză decompozițională, facem o substituție formală a analizei decompoziționale. Cele două sunt proceduri similare, între ele este o analogie formală. Pe scurt, analiza presupune identificarea unor relații structurale care țin de localizarea conceptului într-un sistem teoretic abstract.

În *Meaning and Necessity*<sup>56</sup> Carnap definește analiza ca explicație. Prin analiză și construcție logică facem ca un concept vag să fie exact și îl

---

<sup>55</sup> Rudolf Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1961, pp. xiv-xv.

<sup>56</sup> Vezi Rudolf Carnap, *Semnificație și necesitate*, traducere de Gh. Enescu și Sorin Vieru, Editura Dacia, Cluj Napoca, 1972.

înlocuim cu un concept nou exact construit. Conceptul vechi, familiar și vag, numit explicat (*explicandum*) este înlocuit cu unul nou, exact, numit explicant (*explicatum*). Carnap menționează că nu este necesar ca un explicant să aibă aceeași semnificație ca explicatul, dar trebuie să poată fi utilizat în locul lui.

Din această nouă perspectivă carnapiană proiectul lui Russell și Whitehead din *Principia Mathematica* nu este atât o încercare de a dezvălui fundamentele epistemologice ale matematicii, cât o „reconstrucție rațională” a matematicii ca știință, o încercare de a expune structura ei logică prin identificarea unui set de asumții care ar fi suficiente pentru a o susține. Scopul celor doi nu mai este acela de a oferi matematicii un fundament logic care să o facă mai sigură decât a fost anterior, ci așteptarea era aceea de a o face mai bine înțeleasă și mai puțin enigmatică din punct de vedere filosofic.<sup>57</sup>

### Analiza conceptuală

Așa cum am menționat mai sus, Moore este acela care vorbește despre „analiza conceptelor filosofice” într-un sens anatomic, asemenea disecării unui organism, dar și despre expresii neanalizabile, acele unități organice ultime la care ajungem prin analiză.<sup>58</sup> Opțiunea lui Moore pentru conținutul conceptual în defavoarea învelișului lingvistic este cât se poate de radicală: “Nu înțeleg printr-o judecată nici una dintre acele colecții de cuvinte care sunt acele lucruri pe care le numim în mod curent propoziții. Ceea ce înțeleg printr-o judecată este mai degrabă acel gen de lucru pe care aceste colecții de cuvinte îl exprimă.”<sup>59</sup> Mai târziu, delimitarea va fi și mai clară: “*analysandum*-ul trebuie să fie un concept, o idee sau o judecată și nu o expresie verbală.”<sup>60</sup> Prin analiza unei expresii verbale, adică prin analiză lingvistică, Moore înțelegea doar disecarea ei în simbolurile din care este alcătuită și indicarea modului în care acestea se combină: “Să considerăm

<sup>57</sup> David Godden, „Mill on Logic”, în Christopher Macleod, Dale E. Miller (eds.), *A Companion to Mill*, London, Wiley Blackwell, 2017, p. 188.

<sup>58</sup> Pentru această discuție despre ceea ce este analizabil și neanalizabil vezi G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, în special „Prefață la ediția a doua”, pp. 1-27.

<sup>59</sup> G. E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, London, George Allen & Unwin Ltd., New York, The MacMillan Company, 1953, p. 57.

<sup>60</sup> G. E. Moore, „A Reply to my Critics”, în P. A. Schilpp, (ed.), *The Philosophy of G. E. Moore*, Evanston and Chicago, Northwestern University, 1942, p. 663.

expresia verbală ‘x este un mic y’. Aș spune că am putea analiza în sens propriu această expresie dacă am spune despre ea următoarele: ea conține litera ‘x’, cuvântul ‘este’, cuvântul ‘un’, cuvântul ‘mic’ și litera ‘y’, începe cu ‘x’, urmează ‘este’, apoi ‘un’, apoi ‘mic’ și apoi ‘y’.<sup>61</sup> Firește, în opinia sa, descompunerea unei propoziții în conceptele ei constitutive este adevărata analiză. Cât de departe era Moore de orientarea lingvistică a filosofiei analitice rezultă și din cele spuse în ultima sa conferință, “What is Philosophy”, susținută în anul 1910 la Londra. El susține că scopul filosofiei și cea mai importantă problemă a filosofiei este să ofere o descriere generală a Universului ca întreg.<sup>62</sup> Această descriere depășește fizica în privința generalității și presupune enumerarea principalelor genuri de lucruri din lume pornind de la simțul comun, adică, lucruri și stări de conștiință ce se află într-un anumit cadru spațio-temporal. Aceste genuri de lucruri se află în diferite relații unele cu altele. Bunăoară, lucrurile materiale sunt independente de vreun spirit, actele de conștiință și stările depind de localizarea lor corporală. Aceste păreri metafizice aparțin simțului comun și este sarcina filosofiei să cerceteze modul în care ajungem să credem că sunt adevărate cu certitudine.<sup>63</sup>

Inițiată de Moore, analiza conceptuală se dezvoltă initial sub influența lui Wittgenstein din *Tractatus* în cadrul Școlii analitice de la Cambridge, cu personaje cheie precum C. D. Broad, Frank Ramsey, John Wisdom, Susan Stebbing, cei pe care analiza logică de tip constructive îi duce spre analiză conceptuală. Ulterior, analiza conceptuală revine în atenție după reîntoarcerea lui Wittgenstein la Cambridge. Proiectul îl regăsim mult mai bine articulat în *Cercetările filosofice* publicate în anul 1953. Între altele, Wittgenstein respinge analiza logică și analiza constructivă ca mijloace pentru obținerea clarității.

Distincția dintre partizanii analizei logice și cei ai analizei conceptuale este uneori trasată cu ajutorul distincției dintre limbajul ideal și limbajul comun. Distincția este corectă în linii mari pentru că, într-adevăr,

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 661.

<sup>62</sup> G. E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, London, George Allen & Unwin Ltd., New York, The MacMillan Company, 1953, pp. 1-2.

<sup>63</sup> Hacker menționează că Strawson propune o abordare asemănătoare în cartea sa despre individuali. Vezi P. M. S. Hacker, “The Rise of Twentieth Century Analytic Philosophy”, în Hans-Joachim Glock (ed.), *The Rise of Analytic Philosophy*, London, Blackwell, 1997, p. 61, nota 14.

reprezentanții analizei conceptuale se întorc la limbajul comun. Strawson menționează „lupta homerică” dintre adepții semanticii formale, cei care tratează limbajul ca un sistem abstract de reguli formale, și cei care îl privesc în primul rând ca pe o activitate umană.<sup>64</sup>

Diferențele sunt însă mult mai complexe. Să le enumerăm, urmându-l pe Glock<sup>65</sup> :

În primul rând, avem o nouă perspectivă asupra limbajului. Limbajul natural nu mai este conceput ca un calcul bazat pe reguli precise, ci se admite că regulile sunt diverse, difuze și schimbătoare.

În al doilea rând, este abandonată analiza decompozițională. Wittgenstein respinge ideea centrală a atomismului logic potrivit căreia putem ajunge prin analiză la obiecte și nume ultime ce nu mai pot fi descompuse. Distincția dintre simplu și complex cade.

În al treilea rând, este abandonată teoria picturală sau reprezentățională. Atomii logici nu reprezintă structura atomilor metafizici, forma logică nu este izomorfă cu ordinea reală. Nu avem o corelație unu la unu între cuvinte și lucruri.

În al patrulea rând, este abandonată și teoria referențială a înțelesului. Înțelesul nu este constituit referențial, adică prin considerarea obiectului la care se referă un termen, ci este dat de uzul aceluși cuvânt potrivit regulilor lingvistice. Noi dăm un anumit uz cuvintelor.

În al cincilea rând, avem o diversitate de jocuri de limbaj, nu doar descrieri ale realității. Folosim limbajul pentru a glumi, pentru a întreba, pentru a ne ruga.

În al șaselea rând, regulile limbajului nu oglindesc realitatea, ci sunt autonome, adică nu dau seamă de realitate, indiferent cum o concepem (empiric sau platonice).

În al șaptelea rând, limbajul nu este auto-suficient, așa cum credea Wittgenstein în *Tractatus*, ci este o practică încorporată într-o formă de viață.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> P.F. Strawson, *Logico-Linguistic Papers*, London, Methuen, 1971, pp. 171-172.

<sup>65</sup> Hans Joachim Glock, *What is Analytic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 41-42.

<sup>66</sup> Ludwig Wittgenstein, *Cercetări filosofice*, traducere de Mircea Dumitru și Mircea Flonta în colaborare cu Adrian-Paul Iliescu. București, Editura Humanitas, 2003, pp. 104-105.

Reprezentanții analizei conceptuale, de la Ryle la Strawson, se raportează la acest nou proiect wittgensteinian, dar urmează și propriile ipoteze de lucru. Ryle, un bun exemplu în această privință, consideră că filosofia analitică nu are drept scop să scoată la iveală o structură ascunsă, ci să ducă la rezolvarea unor probleme filosofice create de utilizările greșite de la nivel grammatical. Drumul lui Ryle începe cu „Systematically Misleading Expression”<sup>67</sup> din 1932 și continua cu teoria sa despre eroarea categorială.

Să considerăm următoarele propoziții

(1) Nepunctualitatea este condamnabilă

(2) Jones urăște gândul de a merge la spital.

În fiecare dintre cele două cazuri suntem tentați să facem reificări nenecesare și să considerăm că „nepunctualitatea” și „gândul de a merge la spital” se referă la obiecte. Aceste expresii sunt „sistematic înșelătoare”.

Vom parafraza aceste propoziții astfel încât să nu mai facem trimitere la obiecte.

Oricine este nepunctual merită ca alți oameni să-l mustre respectiv,

John se simte stresat atunci când se gândește ce va pătimi dacă se duce la spital.

În aceste formulări nu vorbim despre „nepunctualitate” sau „gânduri” și, de aceea, nu mai postulăm existența unor entități. Problema este astfel rezolvată prin analiză.

Ulterior, Ryle își va evalua această poziție: „Este sigur că atunci când am scris *Systematically Misleading Expressions* mă aflam încă sub influența directă a noțiunii de limbaj ideal – o doctrină în acord cu care există un anumit număr de forme logice pe care le putem scoate la suprafață prin îndepărtarea stratului de pământ care le acoperă. Nu mai cred azi că aceasta este o bună metodă. Nu regret că am mers pe acest drum, dar sunt fericit că l-am lăsat în urmă.”<sup>68</sup>

Din motive comune cu ceilalți membri ai Școlii analizei limbajului comun, Ryle a renunțat la presupunerea că formele logice ascunse trebuie scoase la suprafață, dar nu și la ideea că analiza ne arată ce anume este în

<sup>67</sup> Vezi Gilbert Ryle, „Systematically Misleading Expressions”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Blackwell, vol. 32, pp. 139-170.

<sup>68</sup> Richard Rorty, (ed.), *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1967, p. 3-5.

neregulă cu expresiile înșelătoare. Astfel, în *The Concept of Mind* din 1949. Ryle explică ce înțelege prin „eroare categorială” și de ce consideră că în discuția despre minte, înțelege ca un gen de „stafie într-o mașină” avem o asemenea eroare. Ryle precizează de la bun început că scopul său este acela de a rectifica „geografia logică a cunoașterii pe care o deținem deja.”<sup>69</sup> Acest gen de proiect filosofic duce mai degrabă spre analiza conectivă pe care o dezvoltă Strawson: Ryle pune accent pe elucidarea relațiilor dintre concepte fără a mai presupune că avem o mulțime privilegiată de concepte de bază, care au o anumită valoare intrinsecă.

### **Spre un concept istoric al filosofiei analitice**

Oricum, dincolo de diversele materializări tematice sau doctrinare, analiza poate fi asumată drept o condiție formală, metodologică și stilistică, a demersului filosofic. În acest sens, vom putea susține că diverse conținuturi filosofice pot fi analizate și că dinamica filosofiei analitice este explicabilă printr-o asemenea relație între conținut și formă. Desigur, însuși efortul de adecvare la o anumită formă poate genera conținuturi specifice. De aceea, filosofia analitică nu este doar într-un proces de extensiune, ci și de dezvoltare internă.

Tensiunea dintre unitatea formală a filosofiei analitice și diversitatea ei internă poate fi anihilată de folosirea unui concept descriptive, istoric, al filosofiei analitice. Glock propune o asemenea interpretare la care subsciu. Mai precis, filosoful german Glock propune depășirea controversei dintre teza unității și cea a microrevoluțiilor interne prin acceptarea unui concept combinat al filosofiei analitice, definită drept o categorie istorică sau genetică pe baza conceptului de asemănări de familie. Astfel, recunoaștem că filosofia analitică are surse multiple, în primul rând revoluționarea logicii formale de către Frege combinată cu dezbaterile privind natura propozițiilor generată de revolta lui Russell și Moore împotriva idealismului și cu cotitura lingvistică din *Tractatus*.<sup>70</sup> Diversitatea genetică nu anihilează posibilitatea constituirii unei tradiții atâta vreme cât influențele au fost puternice și au detensionat forțele centrifuge. Circulația ideilor de la Frege la Wittgenstein, dintre Russell și Wittgenstein, ori de la Wittgenstein la Cercul de la Viena fac ca filosofia analitică să fie o tradiție

<sup>69</sup> Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Harmondsworth, Penguin Books, 1966, p. 9.

<sup>70</sup> Hans Joachim Glock, *What is Analytic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 205.

caracterizată prin relații de influență și o familie de trăsături parțial suprapuse.<sup>71</sup>

### Bibliografie

- AYER, Alfred J., *Language, Truth and Logic*, London, Penguin Books, 1990.
- BEANEY, Michael, „Analysis”, în Edward N. Zalta, (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/analysis>, accesat: 23 decembrie 2017
- BERGMANN, Gustav, „I – A Positivist Metaphysics of Consciousness”, *Mind*, 44, 1945, pp. 193-226.
- BLACK, Max, (ed.), *Philosophical Analysis: A Collection of Essays*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1950.
- CARNAP, Rudolf, „Die Methode der logischen Analyse”, *Actes du huitième Congrès International de Philosophie à Prague, 2-7 Septembre 1934*, Prague, Orbis, 1936, pp. 142-145.
- CARNAP, Rudolf, *Semnificație și necesitate*, traducere de Gh. Enescu și Sorin Vieru, Editura Dacia, Cluj Napoca, 1972.
- CARNAP, Rudolf, „The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language”, A. J. Ayer, (ed.), *Logical Positivism*, New York, The Free Press, 1959, pp. 60-81.
- CARNAP, Rudolf, *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1961.
- COLLINGWOOD, R. G., *An Essay on Philosophical Method*, Oxford, Clarendon, 1933.
- DESCARTES, René, *Reguli utile și clare pentru îndrumarea minții în căutarea adevărului*, traducere de Corneliu Vilt, București, Editura Științifică, 1964.
- DUMMETT, Michael, *Truth and other Enigmas*, London, Duckworth, 1978.
- DUMMETT, Michael, *Frege: Philosophy of Mathematics*, London, Duckworth, 1991.
- DUMMETT, Michael, *Origins of Analytical Philosophy*, Harvard University Press, 1994.
- FEIGL, Herbert, Wilfrid Sellars, (eds.), *Readings in Philosophical Analysis*, New York, Appleton – Century Crofts, 1949.
- FØLLESEDAL, Dagfin, „Analytic Philosophy: What is It and Why Should One Engage in It”, în Hans-Joachim Glock (ed.), *The Rise of Analytic Philosophy*, London, Blackwell, 1997, pp. 1-16.
- FREGE, Gottlob, *Scrieri logico-filosofice*, vol. I, trad. Sorin Vieru, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1977.
- GLOCK, Hans-Joachim (ed.), *The Rise of Analytic Philosophy*, London, Blackwell, 1997.

---

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 223.



- GLOCK, Hans Joachim, *What is Analytic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- GODDEN, David, „Mill on Logic”, în Christopher Macleod, Dale E. Miller (eds.), *A Companion to Mill*, London, Wiley Blackwell, 2017, pp. 175-191.
- GROSS, Barry (ed.), *Analytic Philosophy. An Historical Introduction*, New York, Pegasus, 1970.
- HACKER, P. M. S., „The Rise of Twentieth Century Analytic Philosophy”, în Hans-Joachim Glock (ed.), *The Rise of Analytic Philosophy*, London, Blackwell, 1997, pp. 51-76.
- HODGSON, Shadworth, „Philosophy and Science”, *Mind*, 1, (1), 1876, pp. 67-81.
- HOSPERS, Jonathan, *An Introduction to Philosophical Analysis*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1953.
- HYLTON, Peter, *Russell, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosophy*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1990.
- KANT, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Baghdasar și Elena Moisuc, București, Editura IRI, 1994, pp. 56-57.
- MONK, Ray, „Was Russell an Analytical Philosopher?”, în Hans-Joachim Glock (ed.), *The Rise of Analytic Philosophy*, London, Blackwell, 1997, pp. 35-50.
- MOORE, G. E., „A Reply to my Critics”, în P. A. Schilpp, (ed.), *The Philosophy of G. E. Moore*, Evanstone and Chicago, Northwestern University, 1942.
- MOORE, G. E., *Some Main Problems of Philosophy*, London, George Allen & Unwin Ltd., New York, The MacMillan Company, 1953.
- MOORE, G. E., *Selected Writings*, (ed.) Thomas Baldwin, London, Routledge, 1993.
- MOORE, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- NAGEL, Ernest, „Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe”, *The Journal of Philosophy*, 33, 1, 1936, pp. 5-24.
- PAP, Arthur, *Elements of Analytic Philosophy*, New York, Macmillan, 1949.
- PRESTON, Aaron, *Analytic Philosophy. The History of an Illusion*, London, New York, Continuum International Publishing Group, 2007.
- QUINE, W. V., Rudolf Carnap, *Dear Carnap, Dear Van: The Quine-Carnap Correspondence and Related Work*, ed. Richard Creath, Berkeley, University of California Press, 1990.
- RORTY, Richard, (ed.), 1967, *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, University of Chicago Press, Chicago and London.
- RUSSELL, Bertrand, *The Principles of Mathematics*, London, Allen and Unwin, 1903.
- RUSSELL, Bertrand, „On Denoting”, *Mind*, 14, 1905, pp. 479-493.
- RUSSELL, Bertrand, *Mysticism and Logic*, London, Longmans, Green & Co., 1925.
- RUSSELL, Bertrand, *Cunoașterea lumii exterioare*, traducere D. Stoianovici, București, Editura Humanitas, 2013.
- RUSSELL, Bertrand, Alfred N. Whitehead, *Principia Mathematica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1910.

- RYLE, Gilbert, „Systematically Misleading Expressions”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Blackwell, vol. 32, pp. 139-170.
- RYLE, Gilbert, *The Concept of Mind*, Harmondsworth, Penguin Books, 1966.
- SCHLICK, Moritz, *Formă și conținut – o introducere în gândirea filosofică*, traducere de Angela Teșileanu, Mircea Flonta, Constantin Stoenescu, Giurgiu, Editura Pelican, 2003.
- SLUGA, Hans, „Frege on Meaning”, în Hans-Joachim Glock (ed.), *The Rise of Analytic Philosophy*, London, Blackwell, 1997, pp. 17-34.
- SOAMES, Scott, *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, 2 vol., Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2003.
- SOAMES, Scott, „What is History For? Reply to Critics of The Dawn of Analysis”, *Philosophical Studies*, 129, 2006, pp. 645 – 665.
- STEBBING, L. Susan, „Logical Positivism and Analysis”, *Proceedings of the British Academy*, 1933, pp. 53-87.
- STOENESCU, Constantin, „Analiză filosofică și filosofie analitică”, în *Filosofie și economie*, 3, *Sensuri ale utilității în științele socioumane*, coordonator Vasile Macovicuic, București, Editura ASE, 2017, pp. 382-395.
- STRAWSON, P. F., *Logico-Linguistic Papers*, London, Methuen, 1971.
- STRAWSON, P. F., *Analysis and Methaphysics, An Introduction to Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- URMSON, J. O., *Philosophical Analysis: Its Development Between the Two World Wars*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1956.
- WISDOM, John, *Interpretation and Analysis in Relation to Bentham's Theory of Definition*, London, Kegan Paul, 1931.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, traducere de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, București, Editura Humanitas, 2001.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, „Some Remarks on Logical Form”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. Vol. IX, 1929.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Cercetări filosofice*, traducere de Mircea Dumitru și Mircea Flonta în colaborare cu Adrian-Paul Iliescu. București, Editura Humanitas, 2003.

# „THE SOCIOLOGY OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE“ (SSK) ZWISCHEN EPISTEMISCHEM SKEPTIZISMUS UND SOZIALER HERMENEUTIK DER WISSENSCHAFT. EINE KRITISCHE EINFÜHRUNG IN DAS SSK-FORSCHUNGSPROGRAMM

Darius PERSU<sup>1</sup>

**Abstract:** *In this paper considerations are made regarding the question of whether the SSK (“Sociology of Scientific Knowledge”) research program represents a skeptical view of scientific knowledge. In this regard, I will try to defend the SSK against the objection of skepticism. The paper includes five parts. After a brief historical introduction about the development of the SSK research program, in the next two parts of the article the terms used here with reference to the SSK research program and epistemic skepticism are more precisely defined and critically discussed. In the fourth point, the attempt is made to illustrate the investigation undertaken here using the example of the so-called “regress of the experimenters”. The fifth part presents the basic theses of social hermeneutics that SSK proposes regarding scientific knowledge. The closing remarks offer me the opportunity to briefly summarize the most important points and, based on this, to make my suggestion for understanding the SSK.*

**Keywords:** *Sociology of Scientific Knowledge, skepticism, regress of the experimenters, D. Bloor, H. Collins.*

## 1. SSK - Historische Auszüge

Die Soziologie des wissenschaftlichen Wissens (SSK) stellt ein Teilgebiet der Sozialwissenschaft dar. Sein Forschungsbereich befindet sich an der Überschneidung zweier anderen klassischen Teilgebiete der Soziologie, nämlich zwischen Wissenschaftssoziologie und Wissenssoziologie. Im Unterschied zu den anderen zwei beschäftigt sich die SSK nicht nur mit der Wissenschaft als soziale Institution, d.h. mit den organisational-institutionalisierten Aspekten der Wissenschaft, so wie Wissenschaftssoziologie es tut, auch konzipiert sie seinen Forschungsgegenstand nicht so umfassend, so wie Wissenssoziologie es tut, die die Auswirkungen des Sozialen auf verschiedene Wissenssysteme untersucht, sondern die SSK beschäftigt sich aus soziologischer Perspektive in erster Linie mit den *kognitiven Inhalten* wissenschaftlicher Theorien, und

---

<sup>1</sup> Independent Researcher, Craiova, Romania.

versucht diesbezüglich zu zeigen, inwiefern verschiedene soziale Elemente wie z.B. Forschungsförderungspolitik, departamentelle Unterteilung der akademischen Forschung, kommunikationale Forschungsnetzwerke, usw. Auswirkung auf die Gestaltung wissenschaftlicher Theorien üben können.

Das SSK-Forschungsprogramm hat sich etwa gegen Mitte der 70'er Jahre konstituiert, in Anknüpfung auf die Arbeiten des amerikanischen Soziologen Robert K. Merton. Merton versuchte in seinen soziologischen Studien die Wissenschaft als wesentliche Komponente des Sozialen, d.h. als soziale Institution anzudeuten, indem er die Anerkennung jeweiliger wissenschaftlicher Theorien mit Bezug auf den sozialen Status ihrer Entwickler erklären wollte. Im Unterschied dazu beabsichtigen die SSK-Theoretiker, wie erwähnt, soziologische Erklärungen nicht nur bezüglich der Institutionalisierung der Wissenschaft, sondern des wissenschaftlichen Wissens selbst, d.h. der wissenschaftlichen Ideen, Aussagen, Hypothesen, etc. zu entwickeln.

In Zusammenhang meiner Analyse möchte ich zuerst präzisieren, dass es in der Fachliteratur zwischen zwei Varianten oder Forschungsprogrammen der SSK unterschieden wird, d.h. zwischen einem sogenn. „strong“ (radikalem) und „weak“ (schwachem oder moderatem) Programm. Die erwähnte Unterscheidung lässt sich folgendermaßen andeuten: Während die Vertreter des „weak-program“ die Gültigkeit der soziologischen Analysen *nur* für die sogenn. schwachen Wissenschaften (d.h. nur für die Sozial- und Geisteswissenschaften) beanspruchen wollen, sind die Verteidiger des „strong program“ der Meinung, dass die soziologischen Analysen für alle Arten des wissenschaftlichen Wissens, d.h. auch für die Mathematik und Naturwissenschaften berechtigt sind. Es gibt zwischen beiden erwähnten Varianten des SSK-Programms auch einen zweiten Gegensatz, der sich mit Bezug auf die Rolle der rationalen bzw. sozialen Faktoren andeuten lässt: Das schwache Programm schreibt den sozialen Faktoren eine exklusiv negative Auswirkung auf die Wissenschaft zu; d.h. wenn soziale Elemente einen Einfluss auf die wissenschaftliche Arbeit ausüben, dann eher als abweichende, abwegige Elemente für die auf Wahrheit abzielende Arbeit der Wissenschaftler. Hingegen sind die sozialen Faktoren für die Anhänger des „strong program“ vielmehr konstitutive, unausweichliche, unvermeidliche Elemente der Wissenschaft und in diesem Sinne nicht weniger rational als andere, „objektivere“ Kriterien wie z.B. inhaltliche theoretische Kohärenz oder empirische Überprüfung, die bei Auswertung wissenschaftlicher Theorien eine Rolle

spielen können. Das radikale Programm der SSK nimmt für sich als Ziel, soziologische Analysen sowohl für die Theorien, die sich retrospektiv betrachtet als richtig erweist haben, als auch für die, die aus der Perspektive der aktuellen wissenschaftlichen Theorien, eher nur Übergangsschritte zum wissenschaftlichen Fortschritt und zu unseren heutigen besten Theorien darstellen. Die SSK soll diesbezüglich, wie D. Bloor sagt, unparteiisch bezüglich Wahrheit und Falschheit wissenschaftlicher Theorien sein, d.h. kausale soziologische Erklärungen sowohl für die richtigen als auch für die falschen Theorien anbieten.

Das radikale Programm der SSK ist gewöhnlich mit der Arbeit zweier Gruppen oder Schulen assoziiert: the „Edinburgh School“ (David Bloor, Barry Barnes und ihre Kollegen von Science Studies Unit an der University of Edinburgh) und the „Bath School“ (Harry Collins, University of Bath). Beide Gruppen waren schon gegen Mitte der 70'-Anfang der 80'er Jahre sehr aktiv.

Wie es sich schon aus den obigen Anmerkungen erahnen lässt, gilt das schwache SSK-Programm in den Debatten mit den Wissenschaftsphilosophen und Wissenschaftshistoriker, welche beide strittige Gesprächspartner der SSK sind, nicht als besonders umstritten. Ein anderer ist aber der Fall mit dem radikalen Programm der SSK. Dieses scheint eine provokantere und gleichzeitig umstrittene Andeutung der Wissenschaft vorschlagen wollen, die nach Meinung der Kritiker nichts anderes als eine banale Reformulierung der Thesen des epistemologischen Skeptizismus darstellt. Zu argumentieren, warum dieser Einwand nicht berechtigt ist, stellt das Ziel der weiteren hier angeführten Überlegungen dar.

## **2. Das Forschungsprogramm der SSK. Hauptthesen**

Wie angedeutet, kann man das radikale Programm der SSK als Auffassung verstehen, die versucht, die Rolle verschiedener sozialer Faktoren zum Erreichen von empirischem Wissen zu beleuchten. (Vgl. Bloor 1991:24). Angewendet zum Fall des wissenschaftlichen Wissens zielt SSK darauf ab, mit Bezug auf gewisse soziale, ökonomische, politische, kulturelle Faktoren zu erklären, warum gewisse wissenschaftliche Hypothesen, wissenschaftliche Theorien oder wissenschaftliche Modelle und nicht andere von Wissenschaftlern und der wissenschaftlichen Gemeinschaft bevorzugt wurden, d.h. plausibler oder besser bestätigt oder nützlicher erschienen.

Einer der Gründe, warum die Kritiker dieser Auffassung Skeptizismus vorwerfen, besteht zuerst in der Erkenntnistheorie, die SSK - Soziologen als Grundlage für ihre soziologischen Studien annehmen. In aller Kürze dargestellt vertreten die SSK Soziologen radikaler Variante die Meinung, dass alle unseren empirischen Beobachtungen oder Sinneserfahrungen eines Rahmens bedürfen, in dem sie als solche interpretiert werden. Und dieser Rahmen ist laut SSK-Theoretiker eben sozial. Es ist so, weil jedes empirische Wissen (das wissenschaftliche Wissen mitinkliudiert) laut SSK eine grundsätzliche theoretische Komponente beinhaltet, die nicht in unseren Sinneserfahrungen gegeben, sondern eine soziale Komponente ist. Demensprechend ist das Soziale wesentlicher Teil der Wahrheit und nicht bloß ein Zeichen des Irrtums. Auf diesen Annahmen beruhend verweigern sich die SSK - Soziologen die Wahrheit wissenschaftlicher Kenntnisse als bloße Korrespondenz oder Widerspiegelung der in der Welt existierenden Tatsachen zu verstehen. Jedes empirische Wissen beruht auf schon existierenden Annahmen, die den Rahmen konstituieren, wie und was als Beobachtung angenommen wird. Alle unsere Beobachtungen sind wesentlich selektiv und perspektivistisch. Sie geschehen gewöhnlich nur durch sensorisch - perzeptive Diskrimination, d.h. durch Unterscheidung und Klassifikation von Gegenständen und Ereignissen, nach jenen Eigenschaften, die den Sinnen zugänglich sind. Und diese Diskriminierungsfähigkeit muss den empirischen Beobachtungen im vornhinein vorausgesetzt sein.

Als ein erstes Argument für ihre Thesen ziehen die SSK - Theoretiker in Erwägung das sogenannte „phenomenon of resistance to scientific discovery“. Es wird diesbezüglich darauf hingewiesen, dass die Beobachtungen der Wissenschaftler in vielen Fällen eine Art von „biased-perceptions“ (verzerrte, voreingenommene Wahrnehmungen) darstellen, d.h. Wahrnehmungen, die sich retrospektiv betrachtet als falsch erwiesen haben, und deren Geschehen, so die Behauptung der SSK-Soziologen, nur als Resultat der Auswirkung des Sozialen (sprich methodologische Parameter, Evaluationskriterien, theoretische Annahmen und Interessen, etc.) auf die wissenschaftliche Arbeit aufgeklärt werden können.

Diese Situation stellt laut SSK ein wesentliches Merkmal der wissenschaftlichen Arbeit dar. All die erwähnten sozialen Faktoren können z.B. in die Gestaltung eines wissenschaftlichen Experiments eindringen, indem sie als mitbestimmende Bedingungen für die Interpretation der durch das jeweilige Experiment erlangten Erkenntnisse auftreten. Jedes

Experiment setzt eine bestimmte Idealisierung oder Art von Modellierung voraus. Darum kann man im Rahmen der jeweiligen Untersuchung je nach Ziel und Interesse verschiedene „patterns“ von Beobachtungen, d.h. verschiedene Interpretationen derselben Dinge erreichen. Die verschiedenen „patterns“ von Beobachtungen sind also nicht allein durch die empirischen Beobachtungen bestimmt, sondern sie stellen auch eine Funktion des Sozialen dar. Andererseits wollen die SSK-Soziologen die Zuverlässigkeit und Wiederholbarkeit unserer Beobachtungen betonen: „When an experimental procedure does not produce uniform results, or seems to produce different results for different observers, then the design is deemed to be a bad one or the experiment misconceived and unreliable.“ (Bloor 1991:28).

Auf den obigen Anmerkungen beruhend kann man die erkenntnistheoretische Auffassung, auf die SSK basiert, wie folgt zusammenfassen. Einerseits ist alles Wissen im Sinne der SSK auf schon existierenden Annahmen aufgebaut. Diese Annahmen können durch weitere Beobachtungen verändert werden. Wie die Veränderungen der Annahmen aber erfolgen, ist nicht allein durch Beobachtungen bestimmt. In allem Wissen ist eine soziale Komponente inbegriffen, und diese soziale Komponente ist irreduzibel. Es wird damit klar, warum die SSK-Soziologen, wie schon gesagt, die wissenschaftlichen Theorien keinesfalls als Widerspiegelungen der Realität im Sinne der klassischen Korrespondenztheorie der Wahrheit verstehen wollen: „[t]here are as many forms of correspondence as there are requirements.“ (Bloor 1991:40). Unter diesem Gesichtspunkt ist SSK vielmehr als eine Art von Relativismus „with realism flavor“ zu verstehen, d.h. als eine Auffassung für die Begriffe wie „Wahrheit“ und „Realität“ nur in Bezug auf bestimmte materialistische und pragmatische Bedingungen Sinn haben; Solche Begriffe sind also nur insofern verständlich, indem sie von einer bestimmten epistemischen Gemeinschaft angenommen und verwendet werden. (Vgl. Barnes 1992:133-37).

Die hier angeführten Leitideen der SSK möchte ich des Weiteren mit Hilfe einer berüchtigten Fallstudie, mit dem sogenannten „Regress der Experimentatoren“ H. Collins' veranschaulichen. Das Besondere an diesem Beispiel ist, dass diese Fallstudie gleichzeitig auch von Kritikern der SSK in ihren Argumenten als Paradebeispiel verwendet wird, das zeigen sollte, warum sie die SSK vom Skeptizismus verdächtigen. Um besser zu verstehen, was die Kritiker SSK durch den Einwand des Skeptizismus

eigentlich vorwerfen wollen, lohnt es sich hier in einem Zwischenschritt kurz zu erinnern, auf welchen Ideen der epistemologische Skeptizismus beruht.

### 3. Epistemischer Skeptizismus. Grundidee:

Man kann den erkenntnistheoretischen Skeptizismus als die philosophische Auffassung verstehen, die die Möglichkeit einer gesicherten, nachweisbaren Erkenntnis verneint.

Es muss hier gesagt werden, dass es in der Geschichte der Philosophie mehrere Varianten von einem radikalen bzw. gemäßigten Skeptizismus auffindbar sind. Der Unterschied zwischen beiden Arten von Skeptizismus lässt sich wie folgt andeuten: Während die radikalen Skeptiker meinen, dass es ohne die Möglichkeit einer zuverlässigen Begründung kein Wissen gibt oder möglich ist, würden die gemäßigten Skeptiker das Wissen unter bestimmten pragmatischen Kriterien (aber nur unter dieser Annahme) doch als „wahr“ betrachten. Beide Positionen verneinen aber, dass die erwähnten Möglichkeiten zur Verfügung stehen, d.h., es ist ihrer Ansicht nach nicht möglich, unsere Erkenntnisse weder in praktischer noch in theoretischer Hinsicht zu sichern.

Als gemeinsame Elemente haben all die skeptischen Positionen jenseits der erwähnten Unterscheidung eine gewisse Art vom Argumentieren und darauf beruhend den sogenannten „skeptischen Handlungsplan“, der die agnostische Einstellung oder die Enthaltung des Urteils als einzige vernünftige Lebensweise vorschlägt.

Die Argumentationsweise, durch die die skeptischen Positionen eingeführt werden, kann man wie folgt skizzieren:

- I. „I am unable to know the denials of skeptical hypotheses.
- II. If I do not know the denials of skeptical hypotheses, then I do not know very much.

Also,

- III. I do not know very much. “(Vgl. „Contemporary Skepticism“, IEP.)

Ein berühmtes skeptisches „I do not know very much“-Argument stellt im Rahmen der Wissenschaftsphilosophie die sogenannte Duhem-Quine These der Unterbestimmtheit wissenschaftlicher Theorien durch ihre empirische Basis dar. Diese These weist auf die Behauptung P. Duhems hin, laut der „ein physikalisches Experiment niemals zur Verwerfung einer isolierten Hypothese, sondern immer nur zu der einer ganzen



theoretischen Gruppe führen kann.“ (Duhem 1908:77). Anders formuliert, da jede Hypothese mit anderen Hypothesen und Hilfsannahmen verbunden ist, können wir niemals eine Hypothese in Isolation testen, und es bleibt deswegen unterbestimmt, welche Elemente wir im Fall einer falschen Vorhersage, die die jeweilige Hypothese macht, jeweils revidieren oder aufgeben müssen. Es gibt in der Physik, wie Duhem sagt, kein *experimentus crucis*, d.h., es ist kein Experiment vorstellbar, das zwischen zwei oder mehreren inkompatiblen Theorien  $T_1 \dots T_n$  (Theorien, die von Daten gleich gut gestützt sind, die aber verschiedene theoretische Entitäten postulieren) entscheiden kann.

Die oben dargestellte These Duhems wird von W. Quine zum Fall der Wissenschaft als Ganzes verallgemeinert: „Für eine jede Theorie  $T_1$  gibt es immer eine zweite Theorie  $T_2$ , die nicht nur mit der Gesamtheit des existierenden Beweismaterials für  $T_1$ , sondern mit allen Vorhersagen von  $T_1$  vereinbar ist.“ (Quine 1951:42, zitiert nach Gilles 1993:313). Ist die obige Behauptung Quines richtig, dann gibt es nicht einmal für einen allwissenden Menschen einen Grund, eine und nicht die andere Theorie als richtig anzunehmen, was weiter impliziert, dass für den Glauben an die empirische Richtigkeit unserer wissenschaftlichen Theorien prinzipiell keine Rechtfertigung möglich ist.

Es stellt sich jetzt die Frage, ob SSK im gleichen Sinne wie die oben dargestellte Duhem-Quine These als skeptische Position zu verstehen ist. Als Gelegenheit zur Beantwortung dieser Frage bietet sich die in der Fachliteratur unter dem Namen des „Regresses wissenschaftlicher Experimentatoren“ bekannte Fallstudie an. Diese exemplifiziert die oben dargestellten Leitideen der SSK mit Bezug auf eine konkrete Debatte aus der Physik der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

#### **4.Fallstudie: Der Collins' sche Regress der Experimentatoren:**

Die erwähnte Fallstudie wurde vom britischen Soziologen Harry Collins in seinem Buch „Changing Order. Replication and Induction in Scientific Practice“ (1985/1992) entwickelt. Das Buch hat im Mittelpunkt einen interessanten Fall von Unterbestimmtheit wissenschaftlicher Theorien, den sogenannten „Regress der Experimentatoren“. Dieser bezieht sich auf den Versuch des amerikanischen Physikers J. Weber, der am Anfang der 70'er Jahre beanspruchte, einen Detektor zum Identifizieren von

Gravitationswellen gebaut zu haben.<sup>2</sup> Da es bei dem Versuch Webers um einen sogenannten Fall der „cutting-edge“ Wissenschaft (neueste, experimentelle Wissenschaft, oder Wissenschaft an der vordersten Forschungslinie) handelt, d.h., um einen Fall, wobei weder die Ergebnisse der durchzuführenden Experimente, noch die Handfertigkeit (die konkrete Experimentierens Technik) feststehen oder verankert sind, ergab sich aus diesem Versuch Webers zuerst folgendes Problem: Um einen solchen Detektor zu bauen, muss der Experimentator im Voraus wissen, was für Parameter (z.B. zufällige/relevante Wellenberge, Signal/Hintergrundrausch-Verhältnis, usw.) als Beweis für die Existenz der Gravitationswellen gelten. Um das zu wissen, muss er aber voraussetzen, dass die gesuchten Gravitationswellen existieren, und dass sie genau unter den von ihm vorgeschlagenen Parametern auffindbar sind. (Vgl. Collins 1992:84). Die sich daraus ergebende Zirkularität kann als erste Annäherung des oben erwähnten „Regress der Experimentatoren“ verstanden werden, nämlich als Regress auf der Ebene des Individuums, d.h. aus der Perspektive des Einzelwissenschaftlers betrachtet. Es gibt aber, wie wir weiter sehen werden, auch eine soziale Variante des Regresses wissenschaftlicher Experimentatoren.

Jedenfalls scheint es so zu sein, dass die Möglichkeit des wissenschaftlichen Experimentierens als wesentliche Komponente der Wissenschaft davon abhängig ist, ob die obige Zirkularität überwindbar ist, was in der Wissenschaft üblicherweise tatsächlich passiert: Im Fall des Experimentes von Weber ist die wissenschaftliche Gemeinschaft

---

<sup>2</sup> Der vorliegende Text wurde im Frühling 2013 geschrieben, also ungefähr zweieinhalb Jahre vor der erstaunlichen Entdeckung der amerikanischen Forscher Rainer Weiss, Barry Barish und Kip Thorne, denen im September 2015 eine große wissenschaftliche Sensation gelang: der erste direkte Nachweis einer Gravitationswelle. Ihre Entdeckung lieferte den finalen Beleg für Einsteins Raumzeit-Theorie und wurde 2017 mit dem Nobelpreis für Physik gewürdigt. Allerdings würde diese Tatsache keine wesentliche Änderung der hier dargestellten Analyse erforderlich machen. Für die hier angeleitete Diskussion wäre es aber sicherlich ein großer Gewinn, wenn jemand erforschte, ob und wie die Anwendung der vom SSK-Forschungsprogramm gelieferten Erklärungen auf den hier genannten wissenschaftlichen Durchbruch der amerikanischen Forscher funktioniert. (Im Sinne des Symmetrie-Prinzips sollte die Analyse der SSK-Soziologen tatsächlich sowohl den Erfolg als auch den Misserfolg wissenschaftlicher Hypothesen erklären können).

letztendlich zur Schlussfolgerung gekommen, dass die scheinbare Identifizierung von Gravitationswellen mit großer Flussdichte nur das Ergebnis bestimmter Fehler war. Interessanterweise hat es sich aber unter den Wissenschaftlern, die die Behauptungen Webers kritisiert und letztendlich abgelehnt haben, keine Einigung über die Gründe ergeben, die sie zur Ablehnung der Theorie von Weber bewegt haben.

#### **4.1. Das von J. Weber um 1970 durchgeführte Experiment zum Entdecken von Gravitationswellen<sup>3</sup>:**

Der von J. Weber, damals Professor für Physik an der Universität von Maryland, USA, aufgebaute Detektor bestand aus einem massiven Aluminiumbarren. Auf der Oberfläche des Aluminiumbarrens hat Weber mehrere Piezokristalle (Piezoelektrische-Keramiken) eingebaut, die dazu gedacht waren, die kleinsten Schwankungen in der Länge des Aluminiumbarrens aufzunehmen. Die dahinterstehende Idee war, dass die Veränderungen in der Länge des massiven Aluminiumbarrens auf Schwankungen in der Gravitationsanziehung zwischen den Bestandteilen des Barrens zurückgehen, und damit als Beleg für die Entdeckung von Gravitationswellen gelten. Also wird der Aluminiumbarren von einer Gravitationswelle getroffen, dann soll das eine Modifikation in der Anziehungskraft zwischen den Atomen des Aluminiumbarrens verursachen, Veränderung, die mit Hilfe der Piezokristalle registriert und gemessen werden kann, indem sie einen elektrischen Strom produzieren, der weiter mithilfe eines Diagrammblattes abgelesen und interpretiert werden kann. Das Problem ist, dass diese Schwankungen minimal sind, und es ist also sehr schwierig, die durch Eintreffen der Gravitationswellen verursachte Schwankungen von den normalen Bewegungen, die es ständig zwischen den Atomen des Aluminiumbarrens gibt, zu unterscheiden. All diese Probleme und viele andere sind tatsächlich im Zusammenhang des

---

<sup>3</sup> Eine ausführliche und mathematisch-technisch reichhaltig dokumentierte Beschreibung des von J. Weber aufgebauten Detektors findet man im exzellenten Aufsatz von Odylio Denys Aguiar "The Past, Present and Future of the Resonant-Mass Gravitational Wave Detectors", §3 "The First Generation of Resonant-mass Gravitational Wave Detectors: the Pioneering Work of J. Weber and many others." Der Aufsatz bietet in seinem Inhalt gleichzeitig eine auf den gegenwärtigen Standpunkt der experimentellen Physik aktualisierte Diskussion zum Thema "Gravitational Wave Detector" an. Eine elektronische Ausgabe ist im Internet unter dem folgenden Link verfügbar: <http://arxiv.org/pdf/1009.1138.pdf> (18.08.21).

Experimentes von Prof. Weber aufgetaucht: Auf dem Diagrammblatt des Experimentators erschienen ständig Wellen und Wellenberge, sodass es Prof. Weber zuerst bestimmen musste, wann eigentlich ein Wellenberg als Signal zu interpretieren war und wann nicht. Damit zusammen stellte sich die Frage, wie viele zufällige Wellenberge es eigentlich geben kann, die nur auf Hintergrundrauschen zurückgehen. Dies benötigte weiter die Verwendung eines statistischen Computerprogramms, das helfen sollte, die durch Fluktuation der Gravitationswellen verursachte Schwankungen von denen die nur aus dem Hintergrundrausch hervorkamen zu unterscheiden.

#### 4.2. J. Webers Behauptungen und ihre Rezeption

Tatsache ist, dass Weber schon 1969 behauptete, jeden Tag mehrere Wellenberge beobachtet zu haben, die sich durchaus nur als Gravitationsberge interpretieren ließen. Seine Ergebnisse widersprachen aber, wie erwähnt, den kosmologischen Theorien. Weber behauptete sogar im Rahmen seines Experimentes *Gravitationswellen mit großer Flusssdichte* entdeckt zu haben. Sein Kollege, der Physiker Richard Garwin, kritisierte Weber heftig. Als beide 1974 an der *Fifth Cambridge Conference on Relativity* an MIT teilnahmen, gab Garwin über die Theorie Webers folgende Äußerung: „The Weber's model is simply insane, because the universe would convert all of its energy into gravitational radiation in 50 million years or so, if one were really detecting what Joe Weber was detecting.“<sup>4</sup> Was umstritten oder problematisch an den Weber'schen Behauptungen war nicht seine Behauptung, dass er Gravitationswellen entdeckt hat; die Existenz der Gravitationswellen war letztendlich schon von der Einstein'schen Relativitätstheorie vorhergesagt worden. Problematisch daran war vielmehr, dass in das Model Webers eigentlich viel zu viele Gravitationswellen auftauchten, was, wie erwähnt, einer Widerlegung der kosmologischen Theorien darstellte. Es begann damit eine heftige Debatte zwischen den Wissenschaftlern über die Glaubwürdigkeit der Entdeckungen, die Weber glaubte, mit Hilfe seines Detektors gemacht zu haben. Die an dieser Debatte beteiligte wissenschaftliche Gemeinschaft war in das folgende Dilemma verwickelt: Einerseits genießt Weber unter seinen

---

<sup>4</sup> Die Äußerung Garwins stammt aus einer Diskussion mit Weber, die unter dem Titel „Detection of gravity waves challenged“ in der Dezember-Ausgabe der Zeitschrift *Physics Today* (S.9) veröffentlicht wurde.

Kollegen einen guten Ruf als Experimentator und überdies schien sein Experiment sehr genau und gewissenhaft aufgebaut zu sein. Was besonders überzeugend an seinem Experiment aussah, war die gleichzeitige Signalrezeption auf verschiedenen Barren, mehr als 1.000 km voneinander entfernt. Andererseits schien aber die Theorie Webers nach einer solchen umfangreichen Revision der Physik zu verlangen, indem es kaum zu glauben war, dass die Berechnungen Webers eigentlich richtig sein könnten.

#### **4.3. Wie der Regress eigentlich überwunden wurde:**

Um die Behauptungen von Weber besser überprüfen zu können, haben andere Wissenschaftler (Richard Garwin, David Douglass) ähnliche Detektoren wie der von Weber aufgebaut. Nach mehrmaligem Experimentieren mussten sie aber feststellen, dass ihre Detektoren keine Gravitationswellen großer Flussdichte, wie von Weber behauptet, registriert haben. Es ist damit ein Disput zwischen Wissenschaftlern darüber entstanden, wer die guten, und wer die schlechten Detektoren hatte. Weber sagte, dass die Nachstellung seines Experiments nicht seinem eigenen entsprach und förderte, dass die kosmologischen Theorien im Lichte seiner Entdeckung revidiert werden müssen. Die Gegner von Weber waren aber, wie man vermuten kann, nicht so schnell bereit, die von Weber vorgeschlagene Revidierung in Kauf zu nehmen, und glaubten hingegen, dass etwas mit den von Weber erzielten Resultate doch nicht stimmt. Allein auf Grundlage experimenteller Beobachtungen schien dieser Disput aber nicht entschieden werden können: Die Wissenschaftler der beiden Gruppen konnten sich nicht über die Zuverlässigkeit ihrer Detektoren einigen, da sie sich nicht über ihre theoretischen Annahmen zur korrekten Aufbau-Technik eines Wellen-Detektors einigen konnten; und sie konnten sich wiederum über ihre Theorien nicht einigen, weil sie sich nicht über die Zuverlässigkeit ihrer Detektoren einigen konnten. Und darin besteht eben der Regress wissenschaftlicher Experimentatoren.

Tatsache ist, dass die Behauptungen Webers ab 1975 in der wissenschaftlichen Gemeinschaft mit der Zeit immer weniger als glaubhaft betrachtet wurden, aber, wie Collins es herausfinden werde, das geschah aus ganz verschiedenen Gründen. Der obige Regress schien damit durchbrochen zu sein, aber wie? Aber was heißt zuerst, dass er überwunden wurde? Die von Collins vorgeschlagene Antwort lautet wie folgt: „[...] the experimenters' regress can only be avoided by finding some others means

of defining the quality of an experiment.“ (Collins 1992:84). [meine Unterstreichung]. Mit dem Wort „others“ wird hier die folgende Bedingung gemeint: das gesuchte Kriterium muss unabhängig vom Dateninterpretieren des jeweiligen Experimentes gegeben sein.

Um herauszufinden, auf welcher Basis dieses Kriterium vorkam, führte Collins, der damals an seiner Dissertation arbeitete, mehrere Interviews mit vielen von den Wissenschaftlern durch, die an dem erwähnten Disput teilnahmen. Einige von den interviewten Wissenschaftlern gaben z.B. als Grund ihrer Entscheidung einen Fehler im Computerprogramm an, den sie in dem von Weber verwendeten Computerprogram entdeckten. Andere Wissenschaftler meinten hingegen, dass solche Fehler ziemlich normal für die wissenschaftliche Praxis sind, und dass sie eigentlich nicht zur Ablehnung der Theorie von Weber in Kauf genommen werden können. Für andere Wissenschaftler waren wieder andere Gründe wichtig: die Analyse des Hintergrundrauschens, der Fehler im Vergleich der Daten der beiden Detektoren, die Interpretation des Signal-Rausch-Verhältnisses, etc. Überdies wurden alle dem Weber widersprechenden Versuche mit einer Ausnahme von anderen Wissenschaftlern wiederum kritisiert.

Aus der Analyse aller im Rahmen der durchgeführten Interviews gesammelten Antworten gegen oder für das Experiment von Weber sind letztendlich folgende Arten von „non-scientific“-Gründen hervorgegangen: „faith in experimental capabilities and honesty, based on a previous working partnership“, „personality and intelligence of experimenters“, „reputation of running a huge lab“, „whether the scientist worked in industry or academia“, „previous history of failures“, „<inside information>“, „style and presentation of results“, „psychological approach to experiment“, „size and prestige of the university of origin“, „integration into various scientific networks“, „nationality“. (Collins 1992:87). Damit will Collins behaupten, dass nicht die empirischen Tests oder die experimentellen Beobachtungen von Wissenschaftlern allein es waren, die die Überwindung der erwähnten Sackgasse bewirkten, sondern es spielten diesbezüglich eine ganze Reihe von sozialen Faktoren wie Persönlichkeit und Intelligenz des Experimentators, Ruf als Leiter eines großen Labors, Glaube an die experimentellen Fähigkeiten und Ehrlichkeit des Experimentators, Nationalität, etc. eine bedeutende Rolle. Die Fallstudie Collins' scheint damit zu zeigen, dass der Glaube oder der Nicht-Glaube der Wissenschaftler an das Experiment Webers „the lack of an <objective>

criterion of excellence“ zum Evaluieren eines bestimmten wissenschaftlichen Experiments belegt. Was in jenem Fall als „gutes“ Experiment betrachtet wurde, schien letztendlich vielmehr Ergebnis der unter Auswirkung verschiedenen sozialen Elementen getroffenen Entscheidungen zu sein. (Vgl. Collins 1992:89). Sei das tatsächlich der Fall, würde es nach den Kritikern eine radikale Infragestellung der (experimentellen) Wissenschaft darstellen.

##### **5. Die Wissenschaft unter Einwirkung des Sozialen. Einleitende Anmerkungen für eine soziale Hermeneutik der wissenschaftlichen Praxis:**

Es hat sich mit Bezug auf die von Collins entwickelte Studie die Frage gestellt, ob der hier dargestellte „Regress der Experimentatoren“ als skeptische Argumentation hinsichtlich des wissenschaftlichen Wissens zu verstehen ist oder nicht. Für eine bejahende Antwort spricht die Anmerkung, dass das von Collins angeführte Problem der oben dargestellten These der Unterbestimmtheit Quines ziemlich ähnlich ist: die verschiedenen von Weber und seinen Gegnern angenommenen Daten und Instrumente führen weiter zum Annehmen verschiedener theoretischer Hypothesen bezüglich der Existenz von Gravitationswellen mit großer Flusssdichte; und umgekehrt, führt das Annehmen von verschiedenen Theorien über Gravitationswellen zu verschiedenen Antworten, welche Beobachtungsinstrumente als zuverlässig gelten und wie die damit errungenen Daten zu interpretieren sind. Unter diesem Gesichtspunkt stellen sowohl die Collins'sche als auch die Argumentation Quines eine Situation dar, bei der die Auswahl zwischen zwei oder mehreren wissenschaftlichen Theorien durch die „output“-Informationen unterbestimmt wird. Zwischen beiden Fällen gibt es aber auch wichtige Unterschiede. Zuallererst stellt der Regress der Experimentatoren im Vergleich zu der These Quines eine „umgekehrte“ Argumentation dar: Weber und seine Gegner konnten sich hinsichtlich der Interpretation von Output-Daten nicht einigen, weil sie verschiedenen theoretischen Annahmen zustimmten, und nur aus diesem Grund. Die These Quines besagt aber, dass man prinzipiell keiner Theorie zustimmen kann, wenn verschiedene inkompatible Theorien sich auf die gleichen Output-Daten stützten. Nicht zu vergessen, dass die Unterbestimmtheit à la Collins im Gegensatz zu der Unterbestimmtheit Quines aufgrund bestimmter sozialer Faktoren doch überwunden wurde.

Ist aber nun die von Collins vorgeschlagene Lösung tatsächlich als Lösung des hier thematisierten Regresses anzunehmen? Die Kritiker behaupten, dass die Lösung à la Collins nichts anderes als eine banale Reformulierung der Thesen des epistemischen Skeptizismus darstellt. Dies ist z.B. die Meinung, die kanadischen Philosophen Benoît Godin und Yves Gingras in ihrem gemeinsamen Buch "The Experimenters' Regress: From Skepticism to Argumentation" (2002) vertreten. Als Ausgangspunkt zum Argumentieren ihrer Position nehmen sie die Tatsache, dass die sozialen Faktoren, die die Überwindung des Regresses ermöglichten, doch keine wirklichen wissenschaftlichen Kriterien darstellen, so wie Collins selbst sie bezeichnete. Darauffolgend stellen die aufgrund sozialer Faktoren ausgewählten Theorien ihrer Meinung nach kein wissenschaftliches Wissen, sondern vielmehr nur ein Surogat-Wissen dar. Analogerweise sei die in dieser Weise gewonnene Wissenschaft keine wirkliche Wissenschaft, sondern nur eine Trost-Wissenschaft, die eigentlich nur die Rolle eines skeptischen Handlungsplans spielen kann. Zur Verdeutlichung ihrer Behauptung zitieren Godin und Gingras den berühmten Skeptiker Sextus Empiricus, der einst ähnlich wie Collins argumentierte: „In order for the dispute that has arisen about standards to be decided, one must possess an agreed standard through which we can judge it; and in order to possess an agreed standard, the dispute about standards must already have been decided.“ (Sextus Empiricus, in Godin und Gingras 2002, zitiert nach Kusch (im Manuskript)).

Gegen die Argumentation von Godin und Gingras kann man mehrere Sachen erwidern. Erstens, Collins verwendet das Wort „unscientific“ eigentlich immer nur unter Anführungszeichen, wenn er sich auf die sozialen Indizien bezieht, die er als Elemente zur Überwindung des Regresses angibt, um damit die Aufmerksamkeit auf die wichtige Rolle der sozialen Faktoren in der Wissenschaft zu lenken. Überdies, wie Collins selbst in seiner Antwort auf Godin und Gingras sagte, hat er mit „unscientific“ ständig auf den Gesichtspunkt der Wissenschaftler und nicht auf seinen hingewiesen. Für ihn sind die sozialen Elemente, die in diesem Fall eine Rolle gespielt haben, genauso „scientific“ wie andere, die üblicherweise in dieser Kategorie zitiert werden. (Laut Kusch, Manuskript).

Dazu würden Godin und Gingras wiederum erwidern, dass die Bekennung Collins' als Vertrauter der Wissenschaft doch nicht zu viel zur Beseitigung des Skeptizismus leisten kann, der durch den Regress der Experimentatoren ins Spiel gebracht wird: Es gibt doch keine sozialen



Faktoren, die *per se* als Kriterien zum Evaluieren des Experimentierens gelten können; nur die wissenschaftliche Gemeinschaft ist die, die bestimmte soziale Faktoren als solche Kriterien feststellt und anerkennt. Ich glaube, Collins würde selbst dieser Behauptung zustimmen. Er würde aber wahrscheinlich gleich hinzufügen, dass dies eigentlich ein wesentlicher Punkt zum Verstehen der Wissenschaft darstellt. So wie es anlässlich der Darstellung der Hauptthesen der SSK angedeutet wurde, haben Begriffe wie „Wissenschaft“ und „wissenschaftliches Wissen“ nur relativ zu einer bestimmten Summe von theoretischen und praktischen „Vorbedingungen“ einen Sinn. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Zustimmung zu einer bestimmten Menge von Annahmen so etwas wie eine Möglichkeitsbedingung, die erlaubt, dass bestimmte Individuen sich als wissenschaftliche Gemeinschaft definieren können. Außer dieser Möglichkeit, so die SSK-Soziologen, ist eigentlich keine Wissenschaft möglich. Das ist auch der Grund, warum ich glaube in meiner Behauptung berechtigt zu sein, dass die Argumentation Collins keinesfalls darauf abzielt, die Möglichkeit der Wissenschaft zu verneinen oder infrage zu stellen. Was Collins mit seiner Studie vielmehr beweisen will, ist, dass eine Erweiterung unseres Verständnisses der Wissenschaft um ihr „social embodiment“ überhaupt nötig ist, wenn wir versuchen wollen, zu erklären, wie die Wissenschaft eigentlich funktioniert.

## **6. Abschließende Anmerkungen:**

Im Rahmen der hier angeführten Analyse wurde die Theoretisierung der Wissenschaft unter dem Gesichtspunkt der SSK dargestellt, die den Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen aus dem Verstehen der Wissenschaft als wesentliche soziale Institution herausnimmt. Gegen diese Auffassung wurde behauptet, dass sie nichts anderes als eine banale Reformulierung des skeptischen Argumentierens sei. Es ist so, sagen die Kritiker, weil die zahlreichen Fälle von Unterbestimmtheit, die der Wissenschaft wesentlich sind, laut SSK-Soziologen durchaus nur in Bezug auf soziale Faktoren ausgelöst werden können. Dies stellt aber für die Kritiker der SSK gar keine Lösung dar, weil die sozialen Faktoren nicht als „objektive“ wissenschaftliche Kriterien anzunehmen sind. Es folge daraus, sagen die Kritiker, dass es für die Wissenschaft im Sinne der SSK-Auffassung überhaupt keine Möglichkeit gibt, ihre inhärenten Probleme zu lösen, was erstens der faktischen Geschichte der Wissenschaft widerspricht, und zweitens die Möglichkeit des wissenschaftlichen Wissens infrage stellt.

Ergo, die SSK-Soziologen sind Skeptiker bezüglich der Möglichkeit des wissenschaftlichen Wissens.

Die im Rahmen der vorliegenden Arbeit angeführte Argumentation zeigt aber, dass die obige Kritik an SSK eigentlich das Ergebnis eines Missverständnisses darstellt: Die SSK-Soziologen beabsichtigen keinesfalls eine Fragestellung bezüglich der Möglichkeit des wissenschaftlichen Wissens zu entwickeln; was sie wollen, ist vielmehr zu erklären, wie die Wissenschaft eigentlich funktioniert. Zum Erreichen dieses Zwecks ist nach ihnen das Verständnis der Beziehung der Wissenschaft zum Sozialen eine unauslöslliche Vorbedingung.

An den hier angeführten Überlegungen anknüpfend möchte ich abschließend meine Vorschläge zum Verstehen des SSK – Forschungsprogrammes skizzieren und hoffe damit gleichzeitig einiges von seiner Güte hervorgehoben zu haben.

**These 1:** SSK kann als Vorbild für Interdisziplinarität gelten. Sie kann uns diesbezüglich zeigen, welche interessante Resultate man durch Zusammenarbeit mit Wissenschaftlern aus unterschiedlichen Disziplinen und Forschungsbereichen erreichen kann. SSK besagt vielmehr, dass die Interdisziplinarität nicht nur wünschenswert, sondern auch eine notwendige Bedingung zum Verstehen des wissenschaftlichen Betriebs darstellt. Im Sinne dieser Überlegung will SSK als sozialwissenschaftliche Disziplin versuchen, zu zeigen, wie der soziale Rahmen die wissenschaftliche Praxis mitbeeinflusst.

**These 2:** Die erkenntnistheoretische Grundlage, auf der SSK sich beruht, kann man als Ergänzung zu klassischen Wahrheitstheorien verstehen. Sie macht uns darauf aufmerksam, dass die soziale Komponente des Wissens unvermeidbar ist. Unter diesem Gesichtspunkt schlägt die SSK vor, wie es mir scheint, eine interessante Auffassung der (wissenschaftlichen) Wahrheit, die die klassische Korrespondenztheorie der Wahrheit mit pragmatischen und instrumentellen Aspekten einknüpft. Unsere wissenschaftlichen Theorien seien im Sinne dieses Gedankens als Instrumente zum Manipulieren verschiedener Forschungsgegenstände zu betrachten. Damit wird gleichzeitig auch eine innovative Lösung zum Vermeiden der in der Fachliteratur durch die klassischen Wahrheitstheorien hervorgehobenen Schwierigkeiten vorgeschlagen.

**These 3:** SSK stellt eine sehr interessante und überzeugende Exemplifizierung des Relativismus dar.

Relativismus besagt: Es gibt verschiedene Annahmen über ein bestimmtes Gebiet. Welche von diesen Annahmen sich in einem gewissen Kontext befinden, hängt vom Benutzer ab.

SSK besagt: Alle theoretischen Annahmen sind hinsichtlich der Ursachen ihrer Glaubwürdigkeit gleich. Die Glaubwürdigkeit wissenschaftlicher Aussagen hat in diesem Sinne immer lokale, spezifische Ursachen. Die Wirklichkeit als Forschungsgegenstand ist ein gemeinsamer Faktor in allen verschiedenen wissenschaftlichen Experimenten oder kognitiven Reaktionen der Wissenschaftler auf die Welt. Deshalb kann die Empirie allein nicht erklären, warum eine Theorie erfolgreich war und andere nicht. Es sind diesbezüglich auch andere Elemente wie Klassifikations- und Interpretationsvorzüge, praktische Ziele, Angehörigkeit einer bestimmten sozialen Gruppe, psychologische Charakteristika, sozial-ökonomische Gegebenheiten usw. von Bedeutung. Die Aufmerksamkeit auf diese Eigentümlichkeit des wissenschaftlichen Betriebs zu richten, gehört zu den Hauptzwecken der SSK.

### Literatur

- AGUIAR, Odylio Denys, "The Past, Present and Future of the Resonant-Mass Gravitational Wave Detectors", elektronische Ausgabe, <http://arxiv.org/pdf/1009.1138.pdf> (18.08.21).
- BLOOR, David (1991), „Sense Experience, Materialism and Truth“, in *Knowledge and Social Imagery*, Chicago: University of Chicago Press, 24-45.
- BARNES, Bary (1992), „Realism, Relativism and Finitism“, in M. Hollis and S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Oxford: Basil Blackwell, 21-47.
- COLLINS, H.M. (1985/1992), „Detecting Gravitational Radiation: The Experimenter's Regress“, in *Changing Order: Replication and Induction in Scientific Practice*, London: Sage, 79-111.
- DUHEM, Pierre (1908/1998), „Die physikalische Theorie und das Experiment“, in *Ziel und Struktur der physikalischen Theorien*, autorisierte Übersetzung von Friedrich Adler, Hamburg, 243-249 u. 290-293.
- GILLES, Donald (1993), „The Duhem Thesis and the Quine Thesis“, in *Philosophy of Science in the Twentieth Century* (Oxford: Blackwell Publishers), 98-116.
- KUSCH, Martin, „Bloor, Collins, Latour“, Manuskript. Eine elektronische Vorlage ist unter dem folgenden Link verfügbar: [http://www.academia.edu/288153/Bloor\\_Collins\\_Latour](http://www.academia.edu/288153/Bloor_Collins_Latour) (18.08.21).

### Internet resources:

THORSRUD, Harald (2004), „Ancient Greek Skepticism“, IEP.,

<http://www.iep.utm.edu/skepanci/#SSH3ci> (18.08.21).

Pritchard, Duncan (2004), „Contemporary Skepticism“, IEP,

<http://www.iep.utm.edu/skepcont/>, (18.08.21).

# FROM THE STANDPOINT OF VICTIMS

Ana BAZAC<sup>1</sup>

**Abstract:** *The paper highlights a neglected status of the ruled, that of victim. It questions what a victim is, and points out the historical conditions of the generalised social status of victims, the ideological representations of the status of victims in the formation of the social fabric, the dominant point of view in the historical representations on the relations of victim generation, and the paradigm shifting from the standpoint of victims.*

*By using the last scientific research in anthropology, ethology, archaeology, and by recalling Konrad Lorenz's, Freud's, Erich Fromm's and René Girard's explanations, the first part deals with the problem of the dominant ideology's legitimating of the human aggressiveness as an inherited animal instinct. The above-mentioned references prove that the animal origin of the human aggressiveness is not sustainable. The differences between the animal aggressiveness and the human one are displayed as well as the historical development of the generalised and banal victim status.*

*An interesting feature of victims was their historical "sacredness". In mirror – as the Interlude mentions – the contradiction between the holiness of the child and, when he matures, his transformation into a victim suggests the necessity to consider the problem of victims as culturally/socially determined and thus not eternal.*

*The last part focuses on the problem of dialogue space of victims. The regular discourse from the dominant point of view in the name of victims excludes them from the public space. On the contrary, this one is filled with the "only correct" view in variants which do not challenge the questioning of victim creation process. Since the most ardent will of victims is to no longer be victims, the necessity of paradigm shift in the theoretical approach of social relations was imperious. It concerned the perspective from which the approach is promoted, i.e. the perspective of victims. The paper ends by illustrating this shift.*

**Keywords:** *victim, animal aggression, human aggressiveness, sacrifice, sacredness of victim, Freud, Erich Fromm, Konrad Lorenz, René Girard, Giorgio Agamben, Kant, The International.*

---

<sup>1</sup> Division of Logic, Methodology and Philosophy of Science, Romanian Academy, Bucharest, Romania.

## I. Precedence

### 1. Introduction: Putting the problem

The social analysis, but also the social values and goals were always provided from the standpoint of those who could do them. These mighty persons were interested *how* society does function and, as truly materialists, considered that *what is* explains the *why* of existence. Without their endeavour we would not have today all the concepts and clever nuances of the pictures of social relations developed as a created endowment of humans. While concerning the values and goals, these ones always showed the *cultural hegemony of the powerful, of the victors*.

Over time, these *victors* were conquerors, vanquishers, but also champions and winners. All of them believed that the world was “the best possible one” because it was *their* world, where they took all.

Obviously, that world had also a grey spot, full of spectres *without face*, who were like the ants running, feeding and servicing their anthills, important to the viewers from above only as a quantity, or a *quantitative* force from the below of existence: a *force* without which there would have been troubles in the enjoyment of life but, nevertheless, indefinable and forgettable most of times. Only sometimes this force’s screams of rage were heard, and as very disturbing ones. But most of time the spectres without face endured their reason to be: this reason to be was granted to them by the victors.

\*\*\*

What can be the name of the cohorts of spectres *without face* standing behind the victors? Those bowing their heads behind the victors were and are *the defeated* ones. By overcoming the defeated, the victors have fundamentally changed their specificity. Obviously, the defeated ones are humans, are rational and thus, the potential power to understand and humanly use the world, but by becoming vanquished, beaten, losers, they show themselves as less human. The name of the *humans as less human ones* was – and is – that of *victims*.

*This name has been configured with the development of the human society.*

## 2. Human aggression and destructiveness as process of victim creation

### 2.1. Not rooted in animal aggression

The general *animal instinct*, as it passed also into the human species, was that to killing *other* species: and only when other species are competitors for the same food, while the prey is never exterminated by predators, or only

by fear from other species<sup>2</sup>. Even the killing of members of the *same* species or family is a “defensive aggression” and, “in most mammals, it does not aim at killing, destruction or torture, but is essentially a threatening posture which serves as a warning”, thus it is not „bloody”. And in any case, the animal aggressiveness is far biggest in captivity than in wild<sup>3</sup>. In any case, what is essential – and was demonstrated both by the neurological / neurophysiological evidence that the predatory aggression (for food) is distinct from other types of aggression (it is genetically programmed), and by behavioural evidence that the predatory instinct “does not show rage, is not interchangeable with fight behavior, but it is purpose-determined, accurately aimed, and the tension ends with the accomplishment of the goal-the attainment of food. The predatory instinct is not one of defense, common to all animals, but of food-finding, common to certain animal species that are morphologically equipped for this task”<sup>4</sup> – the animal defence instinct manifests either by aggression (or even only a threatening posture) or by flight.

This intra-specific aggression is also instinctual, integrating the interest of the individual animal in the interest of his species, since the result of the killing always was beneficial for the species as such. (If a joke is allowed, if the animals could speak /could have spoken, they would call the killed confrères “damages in the name of the species”, but not “victims”). More specifically, even some such instincts have been transformed through a complex biological process (ritualization) so as the aggressiveness was limited by “a new autonomous instinct which interferes as an independent force in the great constitution of all other instinctive motivations. Its primary function which consists, as we know, of a communication, can prevent the harmful effects of aggression by inducing mutual understanding between members of a species”<sup>5</sup>.

Just this animal basis of the human being enables us to understand that the human aggressiveness and the relations of domination are not explained by a simplified “original animal instinct” and less by a single

---

<sup>2</sup> Konrad Lorenz, *On Aggression* (1963), Translated by Marjorie Latzke, with a foreword by Sir Julian Huxley. London, Methuen, 1966, pp. 20-25.

<sup>3</sup> Erich Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness*, New York, Chicago, San Francisco: Holt, Rinehart and Winston, 1973, pp. 102, 103.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 98-99.

<sup>5</sup> Konrad Lorenz, *On Aggression*, p. 82.

cause, as the instinct, but by the intertwining of chains of social, thus cultural, causes. "Man's destructiveness and cruelty cannot be explained in terms of animal heredity or in terms of a destructive instinct, but must be understood on the basis of those factors by which man *differs* from his animal ancestors"<sup>6</sup>.

The more so there is not a "simple" aggressiveness – that is *defensive* and instinctual, both in animals and man – but a hyper-aggressiveness, full of incredible *cruelty and destructiveness*, that is specific just to the human being who has created "aggression-producing conditions". The animals "exhibit extreme and vicious destructiveness when the environmental and social balance is disturbed, although this occurs only as an exception – for instance, under conditions of crowding"<sup>7</sup>. Therefore, the human aggressiveness, cruelty and destructiveness are the result of environmental and social disturbances *created* by man in specific social relations.

And for concluding this note about the problem of animal origin and human peculiarity of aggressiveness and destructiveness, a difference between a *benign aggression* – "biologically adaptive aggression is a response to threats to vital interests; it is phylogenetically programmed; it is common to animals and men<sup>8</sup>; it is not spontaneous or self-increasing, but reactive and defensive; it aims at the removal of the threat, either by destroying or by removing its source" – and a *malign aggression* is important. The malignant aggression is "not a defense against a threat; it is not phylogenetically programmed; it is characteristic only of man; it is biologically harmful because it is socially disruptive; its main manifestations – killing and cruelty – are pleasurable without needing any other purpose; it is harmful not only to the person who is attacked but also to the attacker. Malignant aggression, though not an instinct, is a human potential rooted in the very conditions of human existence"<sup>9</sup>. It is huge,

---

<sup>6</sup> Erich Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness*, p. 186.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 185.

<sup>8</sup> Common, but not identical: "It could be said that the neural equipment for defensive aggression is identical in animals and man; this statement is correct, however, only in a limited sense. This is mainly because these aggression-integrating areas are part of the whole brain, and because the human brain with its large neocortex and its vastly greater number of neural connections is different from the animal brain", Erich Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness*, p. 195.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 187.



especially nowadays, when we claim to experience the highest level of science, technology, “so” of human rationality. And anyway, even the benign aggression is “many times greater” than in any other animal.

## 2. 2. Man’s aggressiveness as not the origin of the humans’ evolvement

There are *common* behavioural traits in animals – at least in some mammals and especially, in primates – and in humans. These traits demonstrate that the natural, so innate aggressiveness was circumscribed in few extreme situations (as pointed out above, and as understanding that the killing of food and sex competitors is always *benign* and “the exception”, not the rule in the animal kingdom<sup>10</sup>; rather “spontaneous prosociality (the helping impulse) and socio-cognitive performance is well documented for nonhuman primates and likely for other taxa. An extrapolation of these general findings to the hominin lineage suggests that humans also fit this pattern”<sup>11</sup>; anyway, the aggressiveness is not tantamount to war<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Marta Miklikowska, Douglas B. Fry, “Natural Born Killers: A Critique of the Killers-Have-More-Kids Idea”, in Daniel J. Christie and Joám Evans Pim (Eds.), *Non-Killing Psychology*, Center for Global Nonkilling, 2012, pp. 43-70 (48: and “to kill conspecifics is rarely favored by natural selection”).

“evolutionarily the most successful strategy is that of retaliator...being nonaggressive unless attacked, at which point the retaliator fights back...timid individuals that retreated did not fare very well compared to aggressive individuals; however, fighting entails risks of injury and therefore overly-aggressive individuals also accumulated evolutionary costs...the agonistic strategies that fare the best are those that are limited and restrained, not lethal ones” (45); “For the most part, animal studies show a recurring pattern wherein aggression against conspecific rivals is limited, restrained and rarely lethal...It is in the survival interests of both contestants to follow the rules of restrained, ritualized fighting so that they minimize the risk of injury and reduce energy expenditure” (46); “A selection force favoring nonlethality in humans and other animals involves inclusive fitness. The concept of inclusive fitness holds that since relatives have alleles in common, then selection should favour the good treatment of one’s relatives” (48).

See also John Horgan, Anthropologist Finds Flaw in Claim that Chimp Raids Are “Adaptive”, November 25, 2014, <https://blogs.scientificamerican.com/cross-check/anthropologist-finds-flaw-in-claim-that-chimp-raids-are-8220-adaptive-8221/>.

<sup>11</sup> M. Burkart, S.B. Hrdy, and C.P. Van Schaik, “Cooperative Breeding and Human Cognitive Evolution”, *Evolutionary Anthropology*, 18, 2009, pp. 175–186 (180).

On the contrary of the politically aimed dominant theory of the innate characteristic of killing in humans, the animal and anthropology studies showed, as a pendant of the above-mentioned studies about the exception of aggressiveness, that both chimpanzees and children split the rewards almost equally when cooperation with partners is required<sup>13</sup>; and that the prehistoric hunters-gatherers developed an equalitarian social organisation “reversing the dominance hierarchy” of “technical” leaders, curtailing the advantages of individualistic behaviours<sup>14</sup> and thus empathy and moral sanctioning – as moral selection – have shaped the human character<sup>15</sup>. And this equalitarian organisation both arose naturally from the equality of sexes in and for the survival of the communities, and has generated equality of sexes that, in its turn, protected equality and prevented a hierarchy of sexes or domination of hunter males over gatherer women<sup>16</sup>.

Actually, the *migration* and dispersion of *archaic* hominins and humans (1,8 millions B.C.R. -15,000 BCE) was related just to the refraining of aggressive competition for food resources: people had and transported

---

<sup>12</sup> R. Brian Ferguson, “Masculinity and War”, *Current Anthropology*, Vol. 6, No S23, February 2021, pp. S112-S124: “war is a relatively recent development in our species”. (As previously in Erich Fromm, p. 147).

<sup>13</sup> Darby Proctor, Rebecca A. Williamson, Frans B.M. de Waal, Sarah F. Brosnan, “Chimpanzees play the ultimatum game”, *Proceedings of the National Academy of Sciences of USA*, 110(6), 2013, pp. 2070-2075.

<sup>14</sup> Christopher Boehm et al., “Egalitarian Behavior and Reverse Dominance Hierarchy [and Comments and Reply]”, *Current Anthropology*, 34 (3), 1993, pp. 227–254; Christopher Boehm, “The natural selection of altruistic traits”, *Human Nature*, 10, 1999, pp. 205–252. (As before, Erich Fromm, p. 160).

<sup>15</sup> Christopher Boehm, “The moral consequences of social selection”, *Behaviour*, 151(2-3), 2014, pp. 167-183.

<sup>16</sup> The excellent PhD thesis of Morna Finnegan, showing the deep symbolic culture developed by the hunters-gatherers in order to keep the most fitted social relations for their complex fabric of existence in an environment felt as their extension, Morna Finnegan, *The Political is Personal: Eros, Ritual Dialogue, and the Speaking Body in Central African Hunter-Gatherer Society*, PhD thesis, The University of Edinburgh, School of Social and Political Studies, 2008. By using “the imaginative language of biology”, the permanent dances of women are “ritual forms of egalitarian counter-power” (p. 217), not being “disqualified by their labour choices from ritual, symbolic power” (221) but, on the contrary, being the sine qua non force of hunting.

only what they could carry, and preferred to disperse over an ever expanding territory, than to fight, with injury costs, and keep the already used territory and the already scarce resources. The phenomenon of migrations superposed to the hunter-gatherer organisation of humans. (The pattern of the old migrations was the basis of later (agricultural Bronze Age) development of contact between civilisations<sup>17</sup>). When moving, the humans met and communicated.

The humans developed the altruistic traits by enhancing the previous non-aggressiveness: discovering that they could control the fire – a common frightening external force – the humans discovered the cooking and they used it as another, absolutely new way of socialisation, the sharing of meals with other humans<sup>18</sup>. This sharing was a sign of acquisition of new and *distinctive* traits of humans and at the same time it was an institution continuing throughout millennia the altruistic socialisation of equalitarianism.

But first, the altruistic traits were developed through *cooperative breeding* or allomaternal care in primates<sup>19</sup>: this was a *shared intentionality* and generated *active prosociality* and something more than response to signals of need, expectation of reciprocation and cognitive empathy; since “the strongest reliance on allomaternal care and provisioning is found in humans and callitrichids”<sup>20</sup>, the difference between callitrichid monkeys and humans was cooperative communication, collaboration, and instructed learning. When the spontaneous prosociality extends from donation of food to donation of information, a new socialising and evolutionary force arose: *teaching*. This involves spontaneous prosocial *motivations* which led not only to social cognitive tasks and performance but also to non-social ones. Only the humans have acquired non-social

---

<sup>17</sup> Xinyi Liu and Martin K. Jones, “Food globalisation in prehistory: Top down or bottom up?”, *Antiquity*, 88(341), 2014, pp. 956-963; Martin Jones et al., “Food globalisation in prehistory: The agrarian foundations of an interconnected continent”, *Journal of the British Academy*, volume 4, 2016, pp. 73-87; G. Motuzaitė-Matuzeviciute et al., “Ecology and subsistence at the Mesolithic and Bronze Age site of Aigyrzhal-2, Naryn valley, Kyrgyzstan”, *Quaternary Journal*, Volume 437, Part B, 5, 2017, pp. 35-49.

<sup>18</sup> Martin Jones, *Feast: why humans share food*, Oxford University Press, 2007.

<sup>19</sup> J. M. Burkart, S.B. Hrdy, and C.P. Van Schaik, “Cooperative Breeding and Human Cognitive Evolution”, *Evolutionary Anthropology*, 18, 2009, pp. 175–186.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 178.

cognitive performance: through the social ones, because of the transformation of imitative learning into shared information learning.

### 2.3. The historical positioning

The human behaviours, for instance aggression, are better explained in historical terms.

In the human society, these behaviours were formed during the transition from the horde of predators – still “naturally”, in an animal way organised around the strongest male subduing all the members of the horde – to the first form of social organisation, the matriarchy, associated with the “renunciation of instinctual gratification, recognition of mutual obligations; institutions declared sacred, which could not be broken”, with the establishment of more stable institutions (which are social relations and behaviours), declared inviolable (“sacred”)<sup>21</sup>. Matriarchy corresponded to a *hunter-gatherer* society.

---

<sup>21</sup> Sigmund Freud, *Moses and Monotheism* (1937), Translated from the German by Katherine Jones, Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1939, p. 132.

Freud mentioned that, already in *Totem and Taboo* (1912), he borrowed from Darwin the idea of first predatory hordes ruled by an older male, from J.J. Atkinson the idea of the rebellion of the sons, and from Robertson Smith the theory of Totemism.

Actually, see rather Freud, *Totem and Taboo. Resemblances Between the Psychic Lives of Savages and Neurotics* (1912), Translated with Introduction by A. A. Brill, London, George Routledge and Sons, 1919; also the extremely interesting *Social Origins*, by Andrew Lang, and *Primal Law*, by J.J. Atkinson, London, New York and Bombay, Longmans, Green and Co., 1903; also W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of Semites* (1889), London, Adam and Charles Black, 1901, emphasising the original significance of animal sacrifice and the development of sacrificial ritual.

The way to impose, through mutual assumption, the new behaviours and relations was, obviously, an *ideology*, a *conception about society and humans, and about the world but from the standpoint of humans and, more precisely, from the standpoint of humans in a specific time and space*, in the form of religion. That form was Totemism: “the Totem, which contains the prohibition against killing or harming it; exogamy, that is to say, the renunciation of the passionately desired mothers and sisters of the horde; the granting of equal rights for all members of the brother horde, i.e. the restriction of the impulse to settle their rivalry by brute force...Its sense lies in the need of preserving permanently the new order which was established after the death of the father. Otherwise reversion to the former state would have been inevitable”, Freud, *Moses and Monotheism*, pp. 188, 189.

However, in order to understand the basis of the ideological representations of humans, we need to remember that matriarchy corresponded to the *primitive commune* mode of production (until the end of Neolithic). The mutual help of members of a tribe and their equal position of common use of the fruits of labour in common did not transpose into divisive interdictions, and the taboos were necessary for the tribe as such. (Obviously, the equal position of common use is not tantamount to absurd absolute equal shares of the fruits of labour, as the mutual help of members in their endeavour does not exclude but, on the contrary, progressively involves a certain “technical” or functional division of labour – as shamans, quacks, etc. With the transition to stable *agricultural* communities<sup>22</sup>, in the Bronze Age (in the urban revolution, as Fromm pointed out), with the discovery of new techniques and exploitation of resources, that first “technical” division of labour evolved as craft division and gradually involving privileges – and gradually hereditary – so the physical and “intellectual” division of labour became also a *power division or a division of positions in the process of work and use of its fruits*).

In this framework, we can presume that violence as aggression<sup>23</sup> as an organising phenomenon *inside* the tribe was weak during matriarchy and slowly increased in the following patriarchy, i.e. with the development of primitive commune and its disintegration. While aggression *between* tribes accompanied their evolution: it was not the only organising phenomenon preserving them and assuring their rise, however.

#### **2.4. The psychoanalytical explanation of human aggressiveness**

Freud, partially Erich Fromm, and later, René Girard have explained psychologically / psychoanalytically the fundamental division of the fundamental positions of humans within the aggressive relations: inherently, in historical frames.

Freud outlined a three stages evolution: first, he insisted on the fear and rebellion of sons against the dominant father of the horde, that forbade the use of his females by the sons; then, on the transfiguring of the (murder

---

<sup>22</sup> Kent Flannery and Joyce Marcus, *The Creation of Inequality: How Our Prehistoric Ancestors Set the Stage for Monarchy, Slavery, and Empire*, Cambridge Ma., London, Harvard University Press, 2012

<sup>23</sup> Thus we do not equate the violence of general interdictions with the violence of aggressions.

of the) father in the animal totem (during matriarchy) that was forbidden to eat/touch, but that once a year was eaten by the entire clan signifying the remembrance of the murder that founded the subsequent social order based on exogamy (thus an absolute ban of incest, as a continuation of the father's interdiction against his sons); then, on the transformation of the animal totem into a god: in that moment, firstly, the former *social order* of exogamy was *maintained* including with the feeling /idea/ meaning of interdictions and the deep hidden opposition against them<sup>24</sup> but, at the same time, the necessity to obey them; while secondly, this ambivalent position of the members of the tribe gave the *transition* to a new or the final form of patriarchy – where the fathers had no longer the omni-potency of the first one in the horde, they also respecting the primitive commune's rules – and at the same time to the god (gods) which inherited the sacredness from the totem, thus becoming omnipotent.

(The gradually general assumption of divine origin of chief of (technical) chiefs, thus of the convergence of the human limits and the divine omni-potency, has attested just the new type of strengthening of domination: much more powerful than before, absolutely general and annulling rebellion). All of the members of the community became subdued to the god (gods). Then: to the divine chief of chiefs.

We can link Freud's theory with that of René Girard.

Giving a more general meaning to the sexual origin of social differentiation, Girard stated that the basis and origin of human behaviours are the mechanisms of appropriation: the desire of one to imitate the other, in essence to possess what the other possesses; this is the *original mimetic rivalry* for the object. Of course, both the imitators (the ancestral father, the brethren) and the communities around them have developed what Girard calls *the repression of the mimesis of appropriation*<sup>25</sup>. Why? Because the mimetic rivalry has developed the mutual violence, to the point of chain revenge; as a result, the mimetic dissolution of the community may occur.

The conclusion of this mimetic crisis (for example, the remembrance of the initial murder) staged by the rituals is the sacrifice. Sacrifice is a

---

<sup>24</sup> Freud, *Moses and Monotheism*, p. 208: "return of the repressed" material in the mental life of those humans.

<sup>25</sup> René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort, Paris, B. Grasset et Fasquelle, Paris, 1978, p. 18.

victim creating process for one<sup>26</sup> to die for all; "Limiting violence to the maximum, but resorting to violence as a last resort to avoid greater violence"<sup>27</sup>. In fact, the parable of the scapegoat means just throwing to the crowd, aiming to weaken his appetite for violence, a victim. The chaotic multiplicity of particular conflicts is followed by the simplicity of a unique community-victim antagonism. The atoning victim always reconciles the community.

## 2.5. The endowment of man and his waste

Summarising at the level of scientific studies until then the ethological, historical, psychological and psychoanalytical approaches of aggressiveness, Erich Fromm noted: "The difference between defensive and predatory aggression is important for the problem of human aggression because man is phylogenetically a nonpredatory animal, and hence his aggression, as far as its neurophysiological roots are concerned, is not of the predatory type"<sup>28</sup>. And because man has amplified aggressiveness more beyond a defensive level, causes related to the social environment (social relations) of man are those which explain it.

Man was the result of two biological conditions: the "ever-decreasing determination of behavior by instincts" and "the growth of the brain, and particularly of the neocortex"<sup>29</sup>. On this basis, absolutely new motivations developed. Animals have instrumental thinking; man has and "requires a picture of the world and of his place in it that is structured and has inner cohesion"<sup>30</sup>. This picture is "a *map* of his natural and social world, without which he would be confused and unable to act purposefully and consistently"; it orients man and helps him to have fixed points or criteria according to which it thinks and acts.

Besides the map, man needs a *goal* "that tells him where to go"<sup>31</sup>.

And man needs *strong affective ties* to the world and to other humans. Without them, he "suffers from utter isolation and loneliness"<sup>32</sup>.

---

<sup>26</sup> René Girard, *Le bouc émissaire*, Paris, B. Grasset, 1989, p. 169: the scapegoat, "the final revelation of the sacrifice and its origin".

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>28</sup> Erich Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness*, p. 99.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 223.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 230.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 231.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 233.

“The existential split in man would be unbearable could he not establish *a sense of unity* within himself and with the natural and human world outside. But there are many ways of reestablishing unity.

Man can anaesthetize his consciousness<sup>33</sup>, or he can be active, able “to accomplish, to realize, to carry out, to fulfil”<sup>34</sup>, this meaning psychologically to exercise or excite his nervous system<sup>35</sup> and to stimulate his relationship to the world. Otherwise, boredom, craze and inability to control one’s own mind and impulses, reason<sup>36</sup> and passions occur. “Destructiveness and cruelty are not instinctual drives, but passions rooted in the *total* existence of man”<sup>37</sup>. “The historical record as well as the study of individuals indicate that the presence of freedom, activating stimuli, the absence of exploitative control, and the presence of “man-centered” modes of production are favorable for the growth of man; and that the presence of the opposite conditions is unfavorable. Furthermore, an increasing number of people have become aware of the fact that *it is not the presence of one or two conditions that have an impact, but a whole system of factors*”<sup>38</sup>.

Beyond this methodological principle, Fromm emphasised what is much connected to the victim status. The social phenomena that lead to malign individual psychological states have been transformed nowadays into a coherent complex of estrangement and estranged environment described by the ruling strata as “normal”. This is the “pathology of normalcy” – as Fromm already wrote in 1955 – and it gives to the individual a fake feeling of being sane. This pathology “rarely deteriorates to graver forms of mental illness because society produces the antidote against such deterioration. When pathological processes become socially patterned, they lose their individual character. On the contrary, the sick individual finds himself at home with all other similarly sick individuals. The whole culture is geared to this kind of pathology and arranges the

---

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 235.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 237.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 263: “I propose to call rational any thought, feeling or act that promotes the adequate functioning and growth of the whole of which it is a part, and irrational that which tends to weaken or destroy the whole. It is obvious that only the empirical analysis of a system can show what is to be considered rational or irrational, respectively”.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 73. (I underlined, AB).

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 260. (I underlined, AB).



means to give satisfactions which fit the pathology. The result is that the average individual does not experience the separateness and isolation the fully schizophrenic person feels. He feels at ease among those who suffer from the same deformation; in fact, it is the fully sane person who feels isolated in the insane society-and he may suffer so much from the incapacity to communicate that it is he who may become psychotic”<sup>39</sup>.

### 3. The historical significance of the victim

So, the killing of a fellow man was required by the subordination to / the need to calming the extra-human forces (perceived quite early as spirits, their souls) and by the violated hierarchies. Murder integrated the killed being into the spirit system, it “sanctified” it (*sacrificium*). By sacrifice “holiness” was given: to the slain being, to the act of killing, to its result. Sacrifice, accordingly, has two origins: the respect for inter-tribal (internal) relationships and fear of the forces of the human environment (and the ideal explanation of this environment) by subordinating it to the *ideal system of human guidance*.

Therefore, the historical process in a cascade of cause-effect phenomena gave birth first to the *holiness*, understood as *sacredness* – something extraordinary with powers beyond those of the members of the social group, giving both incredible privileges and fear from it<sup>40</sup> – and later, when the sacredness of the totem became sacred god, to *victims*. They were those who should pay for the benevolent face of sacredness towards humans. From outside the community or inside it, they were killed, annihilated: they became “sacred” since they were forced to abandon the human life and to be a sacred price paid by the community to gods and thus, to become in an obscure way trans-human, as the gods were trans-mundane. Initially, the victims were sacrificed: paid to gods as before, the animals, and haloed by their function.

---

<sup>39</sup> *Ibidem*, p.356.

<sup>40</sup> Freud, *Moses and Monotheism*, pp. 190, 192: “The sacred is obviously something that must not be touched... originally nothing but the perpetuated will of the primeval father... ‘Sacer’ does not only mean ‘sacred’/ ‘blessed’ but also something that we can only translate by accursed/ worthy of disgust. The will of the father, however, was not only something which one must not touch, which one had to hold in high honour, but also something which made one shudder because it necessitated a painful instinctual renunciation”..

However, no one wanted to be a victim. For this reason, more and more with the passage of time the crueller force was used to transform people into victims. Because there was / there is a *fundamental difference between a usual profane punishment of people who violated the human laws and, on the other hand, the sacrifice that transforms an innocent into a victim*. Historically, this difference was felt as an ambiguity: on the one hand, the sacredness of the human life but on the other hand, the limited power of this life.

In the Roman law, *homo sacer*, a man guilty of a crime became “sacred”, that is, he could be killed by anyone, so outside the law putting limits to murder. And just because of the shadow of his crime, his sacredness forbade his use as a sacrificial object<sup>41</sup>. The power of the human life was annihilated by both the man himself who committed a crime – ultimately, against the human life – and the community that defended its own life by excluding physically the malefactor. While by forbidding the sacrifice of the guilty, thus his transformation into a victim, the difference between the victim creating process and the lawful punishment once more appeared.

By criticising the discourse of the social sciences between 1890 and 1940 providing the mixture of religious and politico-juridical meanings<sup>42</sup>, Giorgio Agamben showed that only by delimiting the two fields, one can understand more than the religious and anthropological ambiguity of the sacredness: not only the double *exclusion of homo sacer* but also – which is of interest to our problem – “the *violence* to which he finds himself exposed”<sup>43</sup>. Politics is that which generates and explains that the exception of the impure *homo sacer* becomes rule.

#### **4. From the old exceptionality of the victim to its banal status**

Violence – or aggressiveness – is organically leading to victims. However, what is a *victim*? Literally, the victim is the being – animal or human – that

---

<sup>41</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (1995), Translated by Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, 1998, p. 47.

<sup>42</sup> *Ibidem*, pp. 49-51.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 52.

is to be sacrificed<sup>44</sup>: to superior trans-mundane entities, as a prey given as a gift in order to propitiate them. The sacrificial animals were only a historical moment in the process of religion creation, thus of the creation of (official) ideologies. But in this creation, all parts were defined – the sacrificial beings, those who prepared the ritual, the *victimarii*, and obviously the gods – but not the technical way of sacrifice. This way was violence.

This violence was *special*: it was not the technical way to get meat for the survival of families and communities, or to defeat the external humans regarded as life and death perils for families and communities; what was essential when people deemed that technical way was the ability, the control, the tools to achieve it. Then, the sacrificial violence was special also because it differed from the eventual individual violence that transgressed the rules of tribes: this *violence violating the rules was punished and it was punishable*. On the contrary, *the sacrificial violence was accepted, even welcome, as an “unsanctionable killing”*<sup>45</sup>.

Since the animal is not a person, it was considered an element of the technicality of sacrifice. But because the humans are persons, they were slowly excluded from the religious sacrifice. One could kill sacrificial humans without any impunity, but since they were persons, brothers and sisters of the members of the group even though many from absolutely different groups, it was not the technical *impunity of the killing* that was decisive but the unique peculiarity of being *human persons*. The religious offerings became to consist in animals and more and more in plants and inanimate things.

This interdict of killing the humans was the undersigned and indirect ideological critique of the continuation and exacerbation of violence and aggressiveness in the real world.

Since the sacrificial killing was unpunishable, we must underline another feature of the sacrificial killing: it was *official*, issuing from the impersonal will of the group. Later on, this feature is related to the general political leadership or control and to the institution that settled the relations between the rulers and the ruled, the state. In this way, the resistance of the

---

<sup>44</sup> *Victus, -us* is food and kind of life. *Victito, -are* is a form of *vivo, -are*, showing the repetition of the action and means to live, to feed oneself. *Victimo, -are*, to sacrifice. Thus, *victima, -ae*, sacrificial animal, more generally, victim.

<sup>45</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, p. 52.

community ethos was transformed into killing “out of solidarity”. In its name appears the acceptance of suffering and sacrifice for the common good, that is, for the dominant values of guidance, even on the part of those sacrificed, of the victims. The sacrifice – so the creation of victims – becomes a normal way to resolve the violation of the rules when this violation endangered immediately and on the long run the standpoint of the powerful.

Murder continued to be, even more and more, a legitimate solution, justified and transfigured into dominant religious and secular ideologies. So the apologists for the *status quo* have sought to show that killing one's fellow man (as well as inducing suffering) would be natural, determined by man's aggressive genetic impulses. But at the same time the dominant ideologies coexisted with the old rooted universal moral rejecting murder and cruelty, and because this moral issued from the victims – from those already transformed into victims but also from all who could be transformed into victims, therefore, the most of humans in communities and worldwide – even the dominant ideologies contained, most of time silenced, the idea of the paramount importance of the human life.

The contradiction between an ideology sanctifying the human life and, on the other hand, the daily violence increased and is incredible nowadays. The more so the humans became citizens – so even in the states external to a state, thus one generally (but in fact only theoretically) assuming at least mutual equal rights of the defeated citizens – and thus their human personhood forbidding their transformation into victims.

Nevertheless, in the modern (capitalist), humanitarian, progressive states (full of science and technological marvellous devices) the *official standpoint of states is the accepting of victim creation*. As citizens, people are the sovereign, logically outside a victim creation process. But “*The sovereign sphere is the sphere in which it is permitted to kill without committing homicide and without celebrating a sacrifice, and sacred life – that is, life that may be killed but not sacrificed – is the life that has been captured in this sphere*”<sup>46</sup>.

Modernity has strongly emphasised the contradictory coexistence of the fundamental ideology of sacredness of (the human) life and the fundamental practical pattern of domination implying the official killing of humans who did and do not violate the laws: this official killing is not punishable – since it is official – and is not a punishment of criminals.

---

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 53.

“Life’s irreparable exposure in the relation of abandonment”<sup>47</sup> is just the subjection of life to the domination/power relations.

\*\*\*

Thus, beyond the above mentioned roots, violence as aggression became a *normal and legitimate* way to impose “the sacredness” of the power, so of the domination-submission relations. In this regard, the victim creation became also a *normal and legitimate* way to impose “the sacredness” of the power, so of the domination-submission relations; the ubiquity of victims is in tandem with the ubiquity of domination. *The victim is a banal founding figure of the entire history of the domination-submission relations.*

The insistence of this paper on the roots of the human aggressiveness – questioning if it is the only and natural origin of the human society and showing that the human aggressiveness and destructiveness are not “natural” – has as a conclusion the idea of *non-naturalness of the victim status*. The victims are not a “collateral damage of evolution”. Obviously, the victim creation process, as also the domination-submission relations as integral relations, is/are the result of historical conditions and ultimately, of the low level of productive means. In a scheme linking the level of submission / dependence (always of the ruled) and the level of productive means, one can note the indirect proportional relationship between these two levels: the lower the level of productive means, the bigger the state of submission of the ruled<sup>48</sup>. But this doesn’t mean that the victims would be a natural cost of the development: the victim creation process was not natural but *social, cultural*, and it was *determined* but if so, it is not forever inevitable (as a natural phenomenon). And the acceptance of the historical determinism is not tantamount to the *moral* acceptance of the victim status.

\*\*\*

Because of this feature of being a constitutive element of all the societies based on domination-submission, the embarrassment of the rulers and their ideologies has been transfigured into the shrinking of the *concept* of victim: it designates today only the vanquished (the killed) by an

---

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> Erich Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness*, p. 261: “the productive forces were not sufficiently developed to permit the coexistence of both technical and cultural progress and freedom, to permit uncrippled development for all. The material conditions have their own laws and the wish to change them is of itself not enough”.

inimical state and only the humiliated persons within supplementary domination relations; a meaning disfiguring the original sense of the concept of victim. In the official narratives, the harassed women are victims – and they are, letting aside the biased and often fake and absurd “Me too” campaigns – but never their and their male partners’ social condition do lead to the idea of their *common* victim position. The killed soldiers of the invader state are counted and deemed as heroes and victims, but never the ordinary people and the soldiers of the invaded state or territory are counted and considered victims<sup>49</sup>, let alone heroes.

Summarising, the dominant ideologies have long time discussed the *victim creating process*: conflicts, wars, aggression and non-aggression, laws to regulate them, clever strategies to blow up the recalcitrant resistance, evaluation of and pride for victors; but never the *price* of these atrocious attitudes and facts, the victims.

## II. Interlude: every victim was a child

Every child is a miracle. For his/her mother, for his/her parents, he/she equates with the universe: this is not an exaggeration, nothing is interesting for them as living beings, nothing is important, namely, *nothing has meaning* when the child is sick, vulnerable to death, dies. The child is the truly miracle of life, his/her parents *reason to be*. Obviously, in the whole animal kingdom the impulse of reproduction and the care for offspring are the instincts of life – called in the old philosophy *conatus*<sup>50</sup> and being its parts

---

<sup>49</sup> They are considered victims of the leaders of their invaded state, these leaders not surrendering to the invaders and causing to their own peoples suffering and human rights violation.

<sup>50</sup> Platon, « Définitions », *Oeuvre de Platon*, Tome XIII, Traduites par Victor Cousin, P-J Rey Libraire, Paris, MDCCCXL, pp. 195, 197. (Actually, the author was Speusippus, the nephew of Plato (according to Diogenes Laërtius, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, Translated by C.D. Yonge, London, G. Bell and Sons, 1915, Book IV, I, XI, p. 153); then the stoics (Zeno of Citium, in Diogenes Laërtius, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, Book VII, I, LII); then Benedict de Spinoza, *The Ethics (Ethica ordine geometrico demonstrata)* (1677), Translated from the Latin by R.H.M. Elwes, Loki’s Publishing, 2017, Part III, prop. 6, and prop. 7, pp. 83, 85; Leibnitz, *On the Reform of Metaphysics and of the Notion of Substance*, 1694, in W. Leibnitz, *The philosophical works of Leibnitz, comprising The Monadology, New System of Nature, Principles of Nature and of Grace, Letters to Clarke, Refutation of Spinoza, and his other important philosophical opuscles, together with the*

(*conatus essendi*, the effort of living, of being, of conservation of the self, this self being both individual and of the species) – but for the humans as they have been configured as a distinct species the significances of the child surpass its simple biological function of perpetuation, they are based on and reflect the *affective*, the highly affective nature of humans as another, new, biological feature, beyond the instinctual background, as well as their cultural, *symbolic* nature. The child seen through an instrumental lens – as in the tradition of the rulers where the child is the guarantee for the preservation of private property and power – was, though this instrumental view was historical and cultural, a kind of extension of the animal instinct in its non-human purity. In fact, the (new-born) child is *adored*, is loved with *n* meanings equating the *good*, the *beautiful* (more, the sublime) and the *truth* as in a quintessence of life and the reason to be of parents.

No one denies the existence of instincts in humans, but as the biological *conatus* is shaped by the human conscience – the culturally formed area of spirituality –, by the *meanings* created within the human conscience and which supply to man the reasons to live, so the instinctual care for the child is imbued with *human* love.

The meaning of a child is that of “Messiah”, of the *harbinger* of the future fulfilment of what is in the moment of birth only a potentiality. But with the appearance of this *potentiality*, an entire reason of *hope* arises: the future is *open* and becomes the space of ardent *activity* so as the promise, the prospect brought by the child *to be accomplished*.

The meaning of the child as “Messiah” is that of a *saviour*: through him/ her the present has a future. The most ardent will of parents is that the potentiality embodied in the child to become *actuality*<sup>51</sup>: the child is the promise of life only insofar as he /she develops as a human being: good, beautiful and truth bearer. The child is a saviour of the present only at the extent of his /her fulfilment *qua* human being.

---

*Abridgment of the Theodicy and extracts from the New Essays on Human Understanding*, Translated from the original Latin and French, with notes by George Martin Duncan, New Haven, Tuttle, Morehouse & Taylor, 1890, pp. 69-70; and *ibidem*, *The Monadology*, 1714, pp. 219, 220.

<sup>51</sup> The concepts of *potentiality* and *actuality* are of Aristotle.

No sacrificing of a child is saving the world: neither the present and lesser the future. By killing the potentiality it is sure that no actuality – as realisation – will occur.

The child is “saint”: it is the *meaning of all meanings* of the parents – and of all humans – and thus his /her “mission” is to fulfil, not to languish, not to die out.

The child is celebrated as “saint”: he /she is “anointed<sup>52</sup>” with the fluids of the beneficial plants and is cared for with the deepest love. His /her anointing is the sign of his /her consideration as the most precious being for his /her parents, for all other parents. No reasonable human expects that the sanctity of the anointed child to be transformed into self-sacrifice in order to better the sinners. By striving to live humanly, the child pushes the world to live humanly.

As an anointed one, the child expresses the fundamental human relations: *χρᾶίνω* meant lightly *touching* the surface, hence the *anointing*, coloring, but also soiling, staining, so offending. The concept of recognising the other was formed by the experience of coexistence with others – or rather, of existence-together – lived not only by noticing the expressions of others but, especially, by mutual acquaintance. This mutual acquaintance did not only mean mutual services, that is, activity together for common survival, but, even within and through this activity, touching, approaching. This touch could, of course, be comforting, a sign of good to the other and to himself (manifested, how else ?, by mutual anointing, that is, by the mutual covering with the gentle matter of plant juices, powders, and animal fat, to take power). Just as the touch could hurt, soiling the other, offending him. Accordingly, *χρᾶω* meant to touch that is, to make known, with two meanings: to make available, to borrow, to procure, to take a thing in hand, to take it for temporary use, and to need, to be in need. *Χρεία* –use, matter you use, but also need, necessity; *χρέος* – duty. From *touching* (the primary way to make yourself known to the other person, to make your intentions known, friendly or hostile) to *helping* (by giving the other person what they need) or to *asking for help* and then to duty: does the common root (*χρ*) of the Greek words of *touching* (*χρᾶίνω*), *anointing* (*χρῖω*) and, ultimately, *demanding a sacrifice* (because of existential need) (*χρᾶω*) legitimise the sacrifice of the child or the mature human? No, this common root illustrates only the historical experiences of humans. The sacrifice of

---

<sup>52</sup> In Greek, *χριστός* from the verb *χρῖω*, to anoint.



the mature human who was a “saint” child was and is the result of the historical social relations already mentioned.

Every victim was a child. Every victim was “saint” and by transforming the child full of promises into a victim, all the meanings of the child vanish. The future closes, humanity closes, it does not save itself by producing victims, wasted children and matures, destruction.

### III. From the standpoint of victims

#### 6. To speak

Because the victims became aware of their condition, they fought to express their standpoint. For this reason, the most important mean of the rulers was and is to speak *in the name of* “all”, of the “nation”, thus including the ruled, the victims. This dominant position of speaking *in the name of* “all” and *for* “all” was and is the *system of dominant ideologies*, hiding behind the apparent differences the essential will to control the victims and *to perpetuate the victim condition*.

Since the victims do not speak for themselves / in their own name / from the standpoint of their fundamental position, they lose their personhood, their unique individuality, their autonomy as individuals and become statistical sizes and references. Therefore, they matter only as an indefinite totality, as a “without face” *arrière plan*. The expression “without face” is borrowed from Antiphon, the ancient Greek philosopher who called matter – as the abstract background of everything – the “without face”, i.e. without the individuality of concrete beings / substances.

#### 7. Ignoring the existential motivation of victims

The revolt against victimisation does not come from a simple individualist position. If we know that “aggression of so many animals towards members of their own species is in no way detrimental to the species but, on the contrary, is essential for its preservation”<sup>53</sup>, in no way can we extrapolate this to the humans: because the human aggression towards other humans *is detrimental to the human species* itself, the evolution of this species depending just on the expression of creativity by every and as many members of the species as they can exist. Thus, we did not offer, as an argument, the fact that the human species is cultural, comprising moral values and criteria, and so the fact that the moral values forbid the

---

<sup>53</sup> Konrad Lorenz, *On Aggression*, p. 46.

“cleaning” of the human species from undesirable, disabled individuals. Since to the argument that moral forbids one can legitimately ask why that and how can one substantiate that moral, we must remain in a more exact realm, circumscribed by the functional point of view in biology. As the preservation of animal species depends on the (highest) fitted traits acquired in the process of evolution in their environments, as the preservation of the human species depends on reason, rationality; thus the quantitative and – today, absolutely visible – qualitative reduction of the human rationality jeopardises the species itself.

Consequently, the most ardent will of victims is – not to speak, or it is to speak in *their own name*, because only with this means their condition can be and is abolished. *The most ardent will of victims is to no longer be victims.* The victims were and are forced to remain silent, because the power of the word is so huge that its presence is already a step toward the transformation of the social condition of victims. For this reason, the voice of victims is both silenced and ignored, erased from the ears and conscience of the entire society – thus, from their own ears and conscience, too – and accordingly, the victims are considered in all the official ideologies and often *even by themselves* as inevitable, “natural” and constitutive means of the social order.

*Even by themselves*: otherwise how can we explain that victims despise and hate other victims instead of their common oppressors, that victims enthusiastically support their “national” tormentors in waging wars, subjugation and exploitation of other victims – the victims of the attacking states remaining in their old victim situation –, that victims assume both the dominant narrative about “some disadvantaged groups” which covers, even annuls the deep and larger class origin and victim statute of all the members and groups of the dominated ruled, and the fact that not even the “excesses” related to the “disadvantaged groups” are and can be solved in the most modern capitalism? How can we explain and not be shocked by the victims who no longer shudder and alarm neither in front of the unpleasant and hidden “excesses” and nor in front of their own “honourable”, “decent” victim status?

Are the professionals who do not prevent the harms made to humans – and to the environment, to the world – but comply with all the processes provoking them, and even enthusiastically, are they not victims? If we consider that estrangement is general in capitalism, the fear from society and the misunderstanding of the reason to be of the human persons

marking both the proletarians and the bourgeois, as Marx has demonstrated, we might consider those professionals as victims. However, the estrangement is not tantamount to the status of victim. As we know, those who acquiescing the goals of wrongdoers are accomplices<sup>54</sup>. Consequently, even though the professionals are constrained by their social dependency status in order to (comfortably) survive – since they are only wage-earners – and thus they are *victims*, at the same time they are *accomplices* of the perpetrators generating victims and a society based on the generation of victims. All members of society are alienated, but this doesn't mean they cannot radically oppose. Those members of the ruled strata who accept and assume the relations generating also their own estrangement are accomplices of the rulers.

#### **8. The present fake criticism of the structural injustice that creates structural victims**

We are discussing about the decades *after the World War II* – when those rejoicing in the standard of living in the Western states ignored both the wars and destruction in the “Rest” and the amplifying price paid for that standard of living in the entire world – including the *last ones of the 20<sup>th</sup> century*, and *including or especially the first decades of the 21<sup>st</sup> century*. Can the above-mentioned professionals deny the possibility of information that allow them the clear knowledge of the victim creating process worldwide, and their self-limitation to the reception of official messages and worldview *from the standpoint of the dominant “elite”*?

Obviously, this “elite” is getting people to be accustomed to its own ideas and to transform them into robots focused only on consumption and primary physiological needs, but aren't the professionals the excellent figures able to discern between values and between values and persuasive words? The whole modern history demonstrated that they are not. There are, obviously, social (economic, political, cultural) causes, but the fact is that the professionals, the intellectuals, are not lesser confused than the ordinary people, or rather even more. Anyway, they are those who explain and transmit the dominant values and narratives and those who influence,

---

<sup>54</sup> “Whoever remains neutral in the face of injustice, has chosen the oppressor's camp”, Desmond Tutu, quoted in *Redéfinir notre relation à un peuple en lutte*, 14 mars 2012, <http://www.info-palestine.eu/spip.php?article11909>.

form the public opinion: both by being silent and by being enthusiastic *spokespersons for the ruling stratum*.

And because this enthusiasm cannot be efficient only in the manner of yes-men, it also is displayed as being from the perspective of those who “criticise”: “well, not everything is perfect in the absolutely superior modernity of the formidable technology and civilisation of the last 75 years, but if one alleviate the *extreme*<sup>55</sup> poverty by ‘Giving What We Can’ (Toby Ord) or by a ‘global justice’ (Thomas Pogge<sup>56</sup>) of philanthropy that does not violate the sacrosanct right of philanthropists, things will improve”. Both Thomas Pogge and Toby Ord are philosophers: whose subterranean presumption is that of the impossibility and ineffectiveness of the transformation of the basic social order of capitalism in every country and globally. “Au fond, this social order is the expression of social reasonableness – reflecting different and opposed abilities and merits that would arrange people in their different social positions (the structural power relations not being but the result of these different given capacities), thus changing this order would lead to the anarchical counter-productive stopping of the human civilisation –: however, some excessive or visibly uncomfortable injustices have to be attenuated”. The presumption is thus ridiculously *contradictory*: the world is as it should be, ordered according to the “logos”, and within this just world there are revolting injustices.

Beyond this logical inconsistency, the capitalist philanthropy as it is promoted by the theorists of official and private organisations appropriates

---

<sup>55</sup> The emergency of extreme poverty is undisputable. But the social emergency is larger than that, although it includes it as an uttermost target. There are not only starving to death / *undernourished*, but also *malnourished* people and obesity of the poor, and mass illnesses without the external aspect of obesity but evidencing chronic unbalanced organisms due to both the irrational mass consumption supply and to the poverty forbidding healthy choices. How does philanthropy treat the milliards of humans undergoing these diseases of capitalism? There are people consuming healthy bio-food, and there are people eating unhealthy and damaging food. And there is also the *impoverished former middle class* and *former decent blue-collarers (précariat)*, a new infra-wage condition of the majority of wage-earners (Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale*, Gallimard, col. Folio, Paris, 1999; Guy Standing, *The Precariat: The New Dangerous Class*. Bloomsbury Academic, London, 2011).

<sup>56</sup> See Ana Bazac, “Global injustice: what is known, what is assumed and what is promised?”, *Studia UBB, Philosophia*, 58, No.2, 2013, pp. 145-157.

the presumption that there are ontological benefits brought about by capitalism – including or even especially in its present late stage, its liberal-democratic form. Not concerned about the fact that with the huge sums philanthropically donated the social problems worldwide did not shrink, on the contrary, the theorists of (capitalist) global ethics /justice

- do not focus on the causes of injustice,
- are not interested in the suffering and wasting of unique and unrepeatable individuals,
- do not include alternative ways to the transfer of surplus money (of “what they can”) from the powerful to the “rest”,
- and transpose the task of ameliorating the social problems on the shoulders of common people as common individuals who must be responsible (and not only craving for rights).

In this way, they elude the responsibility of institutions, i.e. the necessity of radically new goals and values, opposed to the capitalist ones, and their promotion by institutions: the most sincere responsibility of individuals not being enough.

Being linked to the standpoint that for the sake of social order and progress (in other words, development of private profits so as they also could donate something) an inflexible so-called “law and order” (actually, inflexible repression of anti-system dissidence) is imperious, in the underground this standpoint cherishing the belief about the recalcitrant mood of humans – and thus the legitimate violent jugulating of this mood, the theorists of capitalist control through capitalist justice declare only moral intentions and abstract commitments and legitimize them.

But only the moral intentions and commitments do not work. For this reason, a universal declaration of human responsibilities<sup>57</sup> – next to the well-known universal declaration of the human rights – is only a theoretical exercise without the structure of social relations enforcing, i.e. strengthening it.

\*\*\*

---

<sup>57</sup> Sue L.T. McGregor, “Human Responsibility Movement Initiatives: A Comparative Analysis”, *In Factis Pax*, Volume 7 Number 1, 2013, pp 1-26.

The capitalist view of “global justice” is limited and caricaturized: it would consist mainly in *donations* of the wealthy toward the poor<sup>58</sup>, and *today* both the UN organizations and the private NGOs, voices of the powerful or of the dissidents, beg the donors for donations. The presumption is that everything has to be this way. All the “thinkers” who are concerned about the “injustices” behave *as if* the inhuman and mortifying results of hunger and suffering would never have noticed<sup>59</sup>. In fact, it is not about new theoretical and ideological discoveries but about a new but continuous hypocrisy of intellectuals and political leaders who do not dare to question or to change the logic of capitalist system.

The words from above about responsibility accompany the facts of *expanded aggressiveness from above against the victims*. And because the moral of victims develops around the old rejection of murder and annihilation of the fellow victims – today the victims willing to be soldiers of the

---

<sup>58</sup> There is no fundamental difference between this theory and the old point of view of Saturnalia (obviously leaving aside the duration of the transfer of gifts to slaves, a week, 17-25 December, in Roman ancient times, while at present it ought to be practically permanent, according to global justice theory) see Lucian of Samosata, *Saturnalian Letters*, in *The Works of Lucian of Samosata*, v. 4, Translators H W Fowler, F G Fowler, Oxford, At the Clarendon Press, 1905, [https://www.gutenberg.org/files/47242/47242-h/47242-h.htm#Page\\_123](https://www.gutenberg.org/files/47242/47242-h/47242-h.htm#Page_123) (accessed December 22, 2021): III. “I must compel you to bestow on them any clothes that you do not require, or find too heavy for your own use, and also to vouchsafe them just a slight sprinkling of gold. If you do this, they engage not to dispute your right to your property any further in the court of Zeus. Otherwise, they will demand redistribution the next time he takes his seat”; ...a liberality that costs you nothing appreciable will impress itself permanently by its timeliness on the memory of recipients”).

<sup>59</sup> First, Friedrich Engels, *The Condition of the Working Class in England*, 1845; then, let’s mention only Charles Gide, *Principes d’économie politique* (1883), L. Lerose et Forcel, Paris, 1884, 415: in the same natural area, people from the poor strata live less than the rich, and the proportion and gravity of diseases are higher in the poor strata than in the rich ones).

And they are nowadays emphasized by scientific researches, Moshe Szyf, “The early life environment and the epigenome”, *Biochim. Biophys. Acta*, 1790, 2009, pp. 878–885 and M. Szyf, “Early life, the epigenome and human health”, *Acta Paediatrica*, 98, 7, 2009, pp. 1082-1084: insufficient food supply (especially during pregnancy and early childhood) generates later epigenetic aberrations and affects empathy and systemic happiness, both in individuals and societies as a whole.

aggressiveness from above are more and more scarce, with all the incentives or, rather, with all the existential shortcomings of the civil life – the dominant aggression expands drones<sup>60</sup> and enhanced killer soldiers<sup>61</sup>, more correctly, robots. Actually, the powerful are afraid of the moral from below.

### 9. Silencing the victims by speaking in their name

Even today many benevolent intellectual standards speak in the name of victims, never conceiving that their own bias – that many victims themselves take over – is opposed just to those in the name of whom they suppose to speak. The statistical view is clear-cut: as *the majority* of intellectuals are on the side of generation of victims – even though most of this majority are, ultimately, victims, pretending in their self-illusion that they would be “superior”, so something other – as *a majority* of the explicit victims support the endless generation of victims.

\*\*\*

But is that true? How can the human victims uphold the process that wastes them, that mortifies them? Obviously, they are frightened by the physical violence from above, but they are also deeply influenced by the confusing messages and insistent illogical repetitions of the professionals of mass ideology formation. Namely, the repetitions might be illogical but their insistence overwhelms the public space of expressions of public concern. *Democracy* is caricaturised by endless media talks where “pluralism” manifests through the presence of representatives from different parties but whose ideas converge at a fundamental level; and no logical questioning is answered all the way to the end, as well as no argumentation is dissected with logic. The *critical spirit* is despised and scoffed, while its rare supporters are placed at the stake of infamy. And this

---

<sup>60</sup> Alaa Hijazi et al., “Psychological Dimensions of Drone Warfare”, *Current Psychology*, 38, 2019, pp. 1285–1296, published online 14 September 2017.

<sup>61</sup> Development, Concepts and Doctrine Centre (DCDC), department within UK Ministry of Defence; Bundeswehr Office for Defence Planning (BODP), German Federal Ministry of Defence, *Human Augmentation – The Dawn of a New Paradigm*. A strategic implications project, May 2021, 110 p., pdf.

happens not only in backward spaces of democracy<sup>62</sup>, but also in the advanced ones.

Consequently, the voice of victims is weak: the public space is flooded by the “only correct” voice, that of the officialdom expressing the interest of big companies and their acolytes in a worldwide alliance. And it seems that people drowned in this muddy space.

\*\*\*

The difficulty to disentangle the ideological messages and the meanings of ideas and fragments of ideas is common not only to ordinary people but also to professionals, to intellectuals. An interesting but exceptionally important problem is to discern between meanings coexisting in the same message and to understand them, and the reason to be of both the meanings and the facts they correspond to.

If we take an article interpreting Vance Packard’s left-leaning critique of capitalism in an era that many considered exclusively through optimistic rose lenses (in the 1950 and 1960, a timely popular critique of the consumer ideology creation and of the irrational pattern of a consumer economy), as a conservative voice because he was concerned with community cohesion and permanency<sup>63</sup>, shouldn’t we be surprised that the meanings of the same ideas are seen differently and absorbed in the dominant labelling

---

<sup>62</sup> See *Fundamental freedoms squeezed in Ukraine, Human Rights Council hears*, <https://news.un.org/en/story/2021/12/1107972>, where the critiques of the Government and ‘mainstream narratives’ do not even concern structural relations in economy, but only the state bureaucracy’s corruption (without disclosing the private origin of bribery and different state aids for the private societies) and the Covid restrictions implementation, but not even these critiques were /are tolerated by the officialdom.

And although the targeted human rights defenders were ‘journalists, media professionals, bloggers and individuals who had been critical’ – the ordinary citizens struggling for meeting both ends in the framework of a savage capitalist accumulation in the present final stage of this system, not being subject of concern – can we consider that ‘impunity fuel(ing) further attacks, contributing to an environment of self-censorship, narrowing civic space and curtailing pluralism’ is met only in such countries without a tradition of democracy as a result of the class struggle for this goal?

<sup>63</sup> Addison Del Mastro, *America’s Forgotten Post-War Conservative*, December 6, 2017, <https://www.theamericanconservative.com/articles/americas-forgotten-post-war-conservative/>.



tactics? We shouldn't. This use of fragments of ideas in order to legitimising ideologies which are opposed to the set of ideas comprising such or such fragments pertains to those who want to convince without answering to the meanings *relating/ uniting* the fragments of ideas and especially to the reason to be of the use and the facts behind the ideas. Yes, the critique of the neo-liberal turn belongs to both left and cons, but the consequences of the critiques are absolutely different.

### **10. The paradigm answering the dominant ideology**

The more people are silent, the narrower is the space within which they can express their exasperation of being victims and their willingness to annul this status. This conclusion is already old.

And the more the "elite's voice" speaks in the name of victims, the weaker are the ideas questioning and treating the victim status.

The answer to this situation could come only on behalf of victims: a *methodological* shift of the victims' treatment *paradigm* was (is) needed. "The philosophers have only interpreted the world, in various ways; the point is to change it"<sup>64</sup>. The shifting did not indicate the bigger importance of the political activism and practice over theory but the necessity to change the *perspective* of theory as ideology: to construct it from the standpoint of victims, and not only from the standpoint of dominant layers.

### **11. Two examples of the theoretical position from the standpoint of victims**

Theorists, scholars strive to explain the world. In their struggle, they construct and falsify demonstrations and reasoning, and arrive to the understanding of *criteria* they use or they can use or they should use. Evaluation of criteria is a common procedure in science – its efficiency depending on this methodological requirement – but in philosophy and some humanities it is limited.

One criterion is that of the perspective, and more specifically that of changing the perspective, so the viewpoint from which a perspective is opened. A persistent criterion in philosophy was the *functionalist* view of man. Obviously, this view was related to the discovery of new and new functions of man: as a mean of the Creator or of the games of still obscure natural forces, as a being working and building, assembling, producing,

---

<sup>64</sup> Marx, *Theses on Feuerbach* (XI), 1845.

processing tangible objects, but also ideas, knowledge, persistent and evanescent art, as a being emanating sentiments of love, care, compassion and self-sacrifice, but also selfishness, cruelty and destructiveness; as a living being unlike any other animal, since no animal transform itself into a different one, but man, yes, can transform into a more ferocious beast than the savagest beast from the wilderness, and his brilliant ability to imagine – into a sickness that irreversibly change him into an absolutely different being.

Using his Enlightenment type epistemology<sup>65</sup>, Kant radically changed the functionalist paradigm as it has been manifested in ethics. His *categorical imperative* was a *telic* paradigm<sup>66</sup>: the *telos* / *reason to be* of the human is the fulfilment of the uniqueness or unique creativity of every representative of this species; therefore, the imperative “commandment” of ethics is to treat every human being as an *end in itself*, and not only as a means. In this *universalist* ethics, the standpoint of victims is expressed for the first time: to not be victims means to be considered, every one of them, a unique and unrepeatable being, with an incommensurable value; an end in itself, and not only a statistical element of the social functions.

In about a hundred years, a poem written (by Eugène Pottier) in 1871 expressed metaphorically, but simpler the Kantian *telic* paradigm of treating the humans not only as means, but always as ends in themselves. *L’Internationale* had the following lyrics: in 1871: “Nous qui n’étions rien, soyons tout” – “We who were nothing, let us be everything”; in the final version in 1887: “Nous ne sommes rien, soyons tout” – “We are nothing, let us be all”.

What does “We who were nothing, let us be everything” / “We are nothing, let us be all” mean? For his fellow humans, a man is what he signifies. A victim – having the function of victim – had no other meaning in the functionalist paradigm: he had no dreams, feelings, mind, force, aspirations, character, temperament; he was invisible, he was “nothing”. But as a human, the human victim wants too to be seen in his colourful

---

<sup>65</sup> Ana Bazac, *The Enlightenment Epistemology and Its Present Blurred Mirror*, *Analele Universității din Craiova, Seria Filosofie*, Nr. 47, (1/2021), pp. 30-72.

<sup>66</sup> See Ana Bazac, “The philosophy of the *raison d’être*: Aristotle’s *telos* and Kant’s categorical imperative”, *Biocosmology – Neo-Aristotelism*, Vol. 6, No. 2, 2016, pp. 286-304.

uniqueness. The many meanings and colours of the personhood of victims mean just the words with universalist fragrance, “be everything”, “be all”.

Although our topic is not the *hero* and *heroism*, are there better words and criteria to discern the peculiarity of victims and to call them in a manner of, not the concrete opposition but, the concrete *action* against the relations which make the victim status permanent?

### References

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (1995), Translated by Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, 1998.
- BAZAC, Ana. “Global injustice: what is known, what is assumed and what is promised?”, *Studia UBB, Philosophia*, 58, No.2, 2013, pp. 145-157.
- BAZAC, Ana. “The philosophy of the *raison d’être*: Aristotle’s *telos* and Kant’s categorical imperative”, *Biocosmology – Neo-Aristotelism*, Vol. 6, No. 2, 2016, pp. 286-304.
- BAZAC, Ana. The Enlightenment Epistemology and Its Present Blurred Mirror, *Analele Universității din Craiova, Seria Filosofie*, Nr. 47, (1/2021), pp. 30-72.
- BOEHM, Christopher et al., “Egalitarian Behavior and Reverse Dominance Hierarchy [and Comments and Reply]”, *Current Anthropology*, 34 (3), 1993, pp. 227–254.
- BOEHM, Christopher, “The natural selection of altruistic traits”, *Human Nature*, 10, 1999, pp. 205–252.
- BOEHM, Christopher. “The moral consequences of social selection”, *Behaviour*, 151(2-3), 2014, pp. 167-183.
- BURKART, M., S.B. Hrdy, and C.P. Van Schaik, “Cooperative Breeding and Human Cognitive Evolution”, *Evolutionary Anthropology*, 18, 2009, pp. 175–186.
- CASTEL, Robert, *Les Métamorphoses de la question sociale*, Gallimard, col. Folio, Paris, 1999.
- DEL MASTRO, Addison. *America’s Forgotten Post-War Conservative*, December 6, 2017, <https://www.theamericanconservative.com/articles/americas-forgotten-post-war-conservative/>.
- DEVELOPMENT, Concepts and Doctrine Centre (DCDC), department within UK Ministry of Defence; Bundeswehr Office for Defence Planning (BODP), German Federal Ministry of Defence, *Human Augmentation – The Dawn of a New Paradigm*. A strategic implications project, May 2021, 110 p., pdf.
- DIOGENES LAËRTIUS, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, Translated by C.D. Yonge, London, G. Bell and Sons, 1915.
- ENGELS, Friedrich. *The Condition of the Working Class in England*, 1845.

- FERGUSON, R. Brian. "Masculinity and War", *Current Anthropology*, Vol. 6, No S23, February 2021, pp. S112-S124.
- FINNEGAN, Morna. *The Political is Personal: Eros, Ritual Dialogue, and the Speaking Body in Central African Hunter-Gatherer Society*, PhD thesis, The University of Edinburgh, School of Social and Political Studies, 2008.
- FLANNERY, Kent and Joyce Marcus, *The Creation of Inequality: How Our Prehistoric Ancestors Set the Stage for Monarchy, Slavery, and Empire*, Cambridge Ma., London, Harvard University Press, 2012.
- FREUD, Sigmund. *Totem and Taboo. Resemblances Between the Psychic Lives of Savages and Neurotics* (1912), Translated with Introduction by A. A. Brill, London, George Routledge and Sons, 1919.
- FREUD, Sigmund. *Moses and Monotheism* (1937), Translated from the German by Katherine Jones, Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1939.
- FROMM, Erich. *The Anatomy of Human Destructiveness*, New York, Chicago, San Francisco: Holt, Rinehart and Winston, 1973
- Fundamental freedoms squeezed in Ukraine, Human Rights Council hears*, <https://news.un.org/en/story/2021/12/1107972>.
- GIDE, Charles. *Principes d'économie politique* (1883), L. Lerose et Forcel, Paris, 1884.
- GIRARD, René. *Des choses cachés depuis la fondation du monde*, Recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort, Paris, B. Grasset et Fasquelle, Paris, 1978.
- GIRARD, René. *Le bouc émissaire*, Paris, B. Grasset, 1989.
- HIJAZI, Alaa et al., "Psychological Dimensions of Drone Warfare", *Current Psychology*, 38, 2019, pp. 1285–1296, published online 14 September 2017.
- HORGAN, John. *Anthropologist Finds Flaw in Claim that Chimp Raids Are "Adaptive"*, November 25, 2014, <https://blogs.scientificamerican.com/cross-check/anthropologist-finds-flaw-in-claim-that-chimp-raids-are-8220-adaptive-8221/>.
- JONES, Martin. *Feast: why humans share food*, Oxford University Press, 2007.
- JONES, Martin et al., "Food globalisation in prehistory: The agrarian foundations of an interconnected continent", *Journal of the British Academy*, volume 4, 2016, pp. 73-87.
- LANG, Andrew and J.J. Atkinson, *Social Origins, by Andrew Lang, and Primal Law, by J.J. Atkinson*, London, New York and Bombay, Longmans, Green and Co., 1903.
- LEIBNITZ, W. *The philosophical works of Leibnitz, comprising The Monadology, New System of Nature, Principles of Nature and of Grace, Letters to Clarke, Refutation of Spinoza, and his other important philosophical opuscles, together with the Abridgment of the Theodicy and extracts form the New Essays on Human Understanding*, Translated from the original Latin and French, with notes by George Martin Duncan, New Haven, Tuttle, Morehouse & Taylor, 1890.
- LIU, Xinyi and Martin K. JONES, "Food globalisation in prehistory: Top down or bottom up?", *Antiquity*, 88(341), 2014, pp. 956-963.

- Lorenz, Konrad. *On Aggression* (1963), Translated by Marjorie Latzke, with a foreword by Sir Julian Huxley. London, Methuen, 1966.
- LUCIAN OF SAMOSATA, *Saturnalian Letters*, in *The Works of Lucian of Samosata*, v. 4, Translators H W Fowler, F G Fowler, Oxford, At the Clarendon Press, 1905, [https://www.gutenberg.org/files/47242/47242-h/47242-h.htm#Page\\_123](https://www.gutenberg.org/files/47242/47242-h/47242-h.htm#Page_123) (accessed December 22, 2021).
- MARX, Karl. *Theses on Feuerbach* (XI), 1845.
- MCGREGOR, Sue L.T. "Human Responsibility Movement Initiatives: A Comparative Analysis", *In Factis Pax*, Volume 7 Number 1, 2013, pp 1-26.
- MIKLIKOWSKA, Marta, Douglas B. Fry. "Natural Born Killers: A Critique of the Killers-Have-More-Kids Idea", in Daniel J. Christie and Joám Evans Pim (Eds.), *Non-Killing Psychology*, Center for Global Nonkilling, 2012, pp. 43-70.
- MOTUZAITE-MATUZEVICIUTE, G. et al., "Ecology and subsistence at the Mesolithic and Bronze Age site of Aigyrzhal-2, Naryn valley, Kyrgyzstan", *Quaternary Journal*, Volume 437, Part B, 5, 2017, pp. 35-49.
- PLATON, « Définitions », *Oeuvre de Platon*, Tome XIII, Traduites par Victor Cousin, P-J Rey Libraire, Paris, MDCCCXL.
- PROCTOR, Darby et al. "Chimpanzees play the ultimatum game", *Proceedings of the National Academy of Sciences of USA*, 110(6), 2013, pp. 2070-2075.
- Redéfinir notre relation à un peuple en lutte, 14 mars 2012, <http://www.info-palestine.eu/spip.php?article11909>.
- Robertson Smith, W. *Lectures on the Religion of Semites* (1889), London, Adam and Charles Black, 1901.
- SPINOZA, Benedict de. *The Ethics (Ethica ordine geometrico demonstrata)* (1677), Translated from the Latin by R.H.M. Elwes, Loki's Publishing, 2017.
- STANDING, Guy. *The Precariat: The New Dangerous Class*. Bloomsbury Academic, London, 2011.
- SZYF, Moshe. "The early life environment and the epigenome", *Biochim. Biophys. Acta*, 1790, 2009, pp. 878–885.
- SZYF, M. "Early life, the epigenome and human health", *Acta Paediatrica*, 98, 7, 2009, pp. 1082-1084.

# TOWARDS AN APPLIED ETHICS IN DIGITAL COMMUNICATION: A TRANSDISCIPLINARY PERSPECTIVE ON RESPONSIBILITY

Adrian HAGIU<sup>1</sup>, Sergiu BORTOȘ<sup>2</sup>

**Abstract:** *In this article, we proposed an ethical analysis of the actors involved in digital communication, starting from the communication model developed by David Berlo. Thus, we identified the sources of transmission of a message, the characteristics of the message, the channels through which it is transmitted and which are the possible recipients, asking ourselves, through an exercise of applied ethics, what the responsibility of each one is. We argued that there are several ethical issues for each component of Berlo's model which can influence digital communication. Considering that 'digital ethics' is still a fairly narrow field, the transdisciplinary approach we proposed in this article has the advantage of opening up the area of applicability of ethics in the field of digital communication.*

**Keywords:** *applied ethics, digital communication, digital ethics, ethics of digital communication*

## Introduction

Ethics has taken an important turn in recent decades. With the work of Hans Jonas<sup>3</sup>, who anticipated the need for an ethics of the future and, therefore, for an ethics applied in the technological age, the attempts of philosophers to discuss and understand the new challenges of the world led to a broadening of the notion of ethics. We can discuss, for example, about ethics applied in business, about ethics applied in communication, about ethics of organizations, about digital ethics, about ethical counseling, etc. Thus, this research can be included in the area of applied ethics, more precisely, in the sphere of digital communication. Also, if we analyze ethics as a whole and discuss the distinction between normative ethics and

---

<sup>1</sup> "Alexandru Ioan Cuza" University of Iasi, Romania.

<sup>2</sup> "Alexandru Ioan Cuza" University of Iasi, Romania.

<sup>3</sup> Hans Jonas, *The imperative of responsibility: In Search of An Ethics for the Technological Age*, trans. by Hans Jonas and David Herr, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1984.

descriptive ethics<sup>4</sup>, the transdisciplinary approach proposed by us falls rather in the area of descriptive ethics.

Another preliminary observation is that by digital communication, in this context, we consider any act of communication between two or more people where a message is communicated through technology. So we proceed from a first hypothesis, namely that the classic models of communication non-mediated by technology can be transposed into the digital field. The second hypothesis is the act of digital communication, as well as the act of face-to-face communication are not limited to communicating a message, but in addition, it is related to the behavior, conduct and even the moral law (claiming universality) of people. Therefore, given the above hypotheses, it is clear that ethics necessarily interferes in the act of digital communication. But how exactly does ethics intervene in the field of digital communication? In other words, what does a “digital ethics of communication” mean in this case? In order to establish an answer to these questions we will discuss further a particular case of digital communication.

Consequently, in this paper we will make an analysis of applied ethics in the digital field, using the linear communication model of David Berlo. This will serve as a theoretical framework to delimit the four components of communication. Using this scheme of communication as a starting point, we aim to describe and interpret the ethical aspects which are encountered in each of the four components, and also we try to point out both the relevance and necessity of ethics in the digital world and, hence, in the contemporary world.

---

<sup>4</sup> What is this distinction? The difference between *descriptive ethics* and *normative ethics* is that in descriptive ethics, sometimes called the descriptive method of ethics, people's forms of action and behavior are investigated using values and validation requirements that consider the community and also include judgments on the moral law, which is considered binding; while through normative ethics we consider criteria according to which the moral evaluation of actions is allowed. In the present study we will use the descriptive method, which follows the above definition.

## 1. Actors and actions: using SMCR model of communication in an applied ethics exercise

Berlo's model<sup>5</sup>, entitled Sender – Message – Channel – Receiver (we will use the acronym SMCR below), starts from the definition of the existence of these four components of communication. Even if this model of communication is a classic one, specific to the period when communication non-mediated by the technology was dominant, our effort will be directed towards adapting it to the specifics of the online environment and to the way interactions take place in this environment. This model of communication serves us only as a theoretical support for the separation of the four components, without intervening on the structure proposed by the author. Another clarification would be that we limit ourselves, given the space allocated, only to these four components, without addressing in detail the factors defined by Berlo for each of them. We will refer to them when they are necessary for us to understand and explain the specifics or dynamics of the analyzed actor.

Thus, starting from a transdisciplinary vision, which combines elements of philosophy, sociology and communication sciences, we propose an exercise of applied ethics, where we aim to describe the place that ethics occupies among each of these components. As for other research works that have used the SMCR model in their analyzes, these can be found in a vast number of fields. An example similar to the one proposed by us is the one developed by Edson C. Tandoc Jr.<sup>6</sup>, who used the same communication model to understand and explain how disinformation and fake news affect each of the actors involved in communicating and spreading messages in the online environment. In our approach, in a similar way, we will use the model developed by David Berlo to analyze each of the actors involved in the digital interactional context, with a penchant for the ethical component of the actions they take in the digital communication scheme.

---

<sup>5</sup> David Berlo, *The process of communication: an introduction to theory and practice*, Holt, Reinhart and Winston, New York, 1960. Completed later in: David Berlo, "Communication as Process: Review and Commentary", *Annals of the International Communication Association*, 1:1, 1977, pp. 11-27.

<sup>6</sup> Edson Tandoc, "Tools of Disinformation: How Fake News Gets to Deceive", in Shashi Jayakumar, Benjamin Ang, Nur Diyanah Anwar (eds.), *Disinformation and Fake News*, Palgrave Macmillan, Singapore, 2021, pp. 35-46.



## 2. Source(s)

As David Berlo mentions, “all human communication has some source, some person or group of persons with a purpose, a reason for engaging in communication”<sup>7</sup>. Therefore, involvement in the communication process can be done by two types of sources: (1) on the one hand, the individual sources where any person can become a transmitter in the online environment, with a spread that depends on the social network he or she is part of, respectively by the number of people following him/her; (2) on the other hand, we can discuss about the organizational sources, where the messages transmitted can reach a much wider audience, and they, in general, are elaborated by professionals, specialized people (journalists, newsrooms, press organizations). Complementing the above with the writings of Manuel Castells<sup>8</sup>, we can differentiate between three types of communication: (1) interpersonal communication, (2) mass communication and (3) mass self-communication, the author stating that these “coexist, interact, and complement each other rather than substituting for one another”<sup>9</sup>. Thus, in the first instance, when we refer to digital communication, we refer to the concept of mass self-communication, where each individual can become engaged in an act of one-to-many communication, similar to the act carried out by media organizations. This transformation of the communication process occurred with the development of the online environment, respectively the development of new platforms, in the form of communication channels, an aspect that we will address in the section dedicated to this topic.

In the case of individual sources, where we discuss mass self-communication, the sources are those which create the message and select the information they transmit to potential recipients. Thus, the source can be influenced in the online environment by the factors stated by Berlo (communication skills, attitudes, knowledge, social system, culture). For example, a person's decision to select information to share on his/her personal page on a social platform may interfere with his/her intentions,

---

<sup>7</sup> David Berlo, *The process of communication: an introduction to theory and practice*, Holt, Reinhart and Winston, New York, 1960, p. 30.

<sup>8</sup> Manuel Castells, *Communication Power*, Oxford University Press, New York, 2009, p. 55.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 55.

interests, beliefs or convictions.<sup>10</sup> We note, therefore, that the act of communication transferred to the digital environment or mass self-communication “is also self-generated in content, self-directed in emission, and self-selected in reception by many who communicate with many. This is a new communication realm, and ultimately a new medium, whose backbone is made of computer networks, whose language is digital, and whose senders are globally distributed and globally interactive”<sup>11</sup>. We can abstract from here the similarity between the digital communication made by the individual actors and the one made by the organizational actors. If in the first case the responsibility and commitment to communication belong to individuals, in the case of communication made by the organizational actors we can turn our attention to a professional ethics, with predilection in the field of journalism. First, we cannot overlook the profound change that affected this profession, a true paradigm shift that happened together with moving from analog to digital news<sup>12</sup>. Thereupon, it can be said that:

“Communication ethics, on the other hand, describes the professional ethics of those working in communication-related professions, namely in the media sector. In this context it is described as a field defining the professional ethics of people and institutions who produce and engage in news in news agencies, newspapers, radio and television organizations, or on internet platforms, which are expressed as new media, as well as those who create content in these media other than the news and those whose productions take part in the media even if they are not members of the media.”<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> From here, various effects can evolve, e.g., echo chambers, epistemic bubbles, false consensus, selective exposure.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>12</sup> Deni Elliott, Edward H. Spence, *Ethics for a Digital Era*, Wiley Blackwell, Hoboken, 2018, pp. 13-17.

<sup>13</sup> Özlem Arda, Zuhale Akmeşe, “Media Ethics: Evaluation of Television News in the Context of the Media and Ethics Relationship”, in Meliha Nurdan Taskiran and Fatih Pinarbaşı (eds.), *Multidisciplinary approaches to ethics in the digital era*, IGI Global, Hershey PA, 2020, pp. 96-110, p. 98.

On the other hand, Díaz-Campo and Segado-Boj<sup>14</sup> analyzing 99 professional codes in this field, noticed that only 9 of them referred to the digital space. Thus, we can notice that ethics could not keep up with the fast pace of the evolution of the digital environment. The focus on organizational actors needs to be somewhat more important than on individual actors, as they can easily reach much wider audiences, so “most often, the act of organizational communication takes place along with social and moral responsibility. The influence of ethics and of communication is mutual”<sup>15</sup>.

Regarding the relationship established by the transmitters and receivers, we will analyze the latter in another section of this paper. Berlo noted that these “are mutually interdependent, for existence and for feedback. Each of them continually exerts influence over himself and others by the kinds of responses that he makes to the messages he produces and receives. A newspaper affects its readers by selecting the news they are allowed to read. On the other hand, the readers also affect the newspaper (although probably not as much as some publishers would have us believe). If readers do not buy the paper (negative feedback), it may change its selection and presentation of news”<sup>16</sup>. Therefore, some of those presented here are also valid for receivers and vice versa.

### 3. Message(s)

In Berlo's model, the message has the following factors: content, elements, treatment, structure and code. Of course, Berlo wrote that “At least three factors need to be taken into account in the message: (1) the message code, (2) the message content, and (3) the message treatment”<sup>17</sup>. In the present paper, without attempting an ethical analysis for each such factor, we will address the issue in a more general note. As follows, we will discuss briefly about how we can do things with words, and then make a compressed foray into the theory of speech-acts, and this transition to the theory of

---

<sup>14</sup> Jesús Díaz-Campo, Francisco Segado-Boj, “Journalism ethics in a digital environment: How journalistic codes of ethics have been adapted to the Internet and ICTs in countries around the world”, *Telematics and Informatics*, 32(4), 2015, pp. 735-744.

<sup>15</sup> Sandu Frunză, “Minimal Ethics and the New Configuration of the Public Space”, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 11 (32), 2012, p. 9.

<sup>16</sup> David Berlo, *Op. cit.*, p. 113.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 54.

action should then become the starting point for a brief ethical analysis. Moreover, it is important to emphasize, from the beginning, the idea that any action to conceive and send a message can be morally imputed. Therefore, transposing into the language of ethics, the following idea arises: we are responsible for our actions.

John L. Austin distinguishes between two classes of statements: *performatives* and *constatives*.<sup>18</sup> The formers are distinguished by the fact that their enunciation is the same as doing what is enunciated, for example, promises. Thus, performatives have the ability to do by speaking only if they are expressed by first person present indicative verbs.

Obviously, this distinction was overcome by the theory of *speech-acts*<sup>19</sup>. As Paul Ricœur observed: “The initial opposition between two classes of statements is incorporated into a more radical distinction that concerns the hierarchical levels that can be discerned in all statements, whether constative or performative. It is of the utmost importance for the following discussion that these levels designate different acts. If saying is doing, it is indeed in terms of acts that we must speak of saying.”<sup>20</sup> Therefore, if we were to ask which of these acts are combined in the general act of speaking, we must mention the distinction between the act of locutionary act, illocutionary act and the perlocutionary act. This is the point when the French philosopher mentioned that the theory of action must begin.<sup>21</sup>

Given these hypotheses, we can ask ourselves if we can “do things with words”, especially when we use the first person, and how can we ethically analyze the “behavior” of the transmitters in the age of digital communication? Of course, we can extend this question, because it seems to us that when we send a message (written or oral), independent of the communication channel, according to the above, we initiate an *action*.

Therefore, we can justify Paul Ricœur when he advanced the idea of moral imputation. For the French thinker, imputation is a judgment that consists in attributing someone as the perpetrator of an action that can be

---

<sup>18</sup> John L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, 1962.

<sup>19</sup> John R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, London, Cambridge University Press, 1969.

<sup>20</sup> Paul Ricœur, *Oneself as Another*, translated by Kathleen Blamey, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1995, p. 42.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 43.

morally assessed as good or bad, allowed or forbidden, right or wrong; on the other hand, the idea of imputability also advances. Imputability is more radical than imputation; it expresses the ability of an agent to enter under imputation.<sup>22</sup>

When it comes to the topicality of digital communication, the responsibility for transmitting messages (code, content, treatment) rests with the sender, in Berlo's language, the source, as well as with the receiver. A handy example to illustrate this may be one of the new challenges of digital communication, namely fake news, one of the current forms of disinformation. The wide access to technology and the strong digitalization have allowed anyone with access to a device connected to the Internet to become a consumer of information, but at any time the consumer can also become a possible transmitter (re-distributor) of information.

Returning to Berlo, in the SMCR model of communication, the source and the receiver are represented by the same factors (communication skills, attitudes, knowledge, social system, culture). Therefore, the source and the receiver intersect at the level of the message, the common interactional context, so speaking about moral imputation on the actions of transmitting or receiving the message implies a mutual responsibility. On the one hand, the responsibility of the sender, because he always wants the message sent not only to be understood, but also to persuade his recipient. On the other hand, the attitude of the receiver towards receiving the message consists in a semiotic-hermeneutic act of understanding, depending on the norms and moral obligations related to the culture (individual, community, organizational, as the case may be).

As such, at the ethical level of action (to send and receive a written or oral message), even if it is a face-to-face communication or a digital communication, we consider it is appropriate to remember the famous statement of Aristotle which opens *Nicomachean Ethics*: "Every art and every inquiry, and similarly every action and pursuit, is thought to aim at some good; and for this reason the good has rightly been declared to be that at which all things aim."<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Idem, *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, Éditions du Seuil, 2013, p. 306.

<sup>23</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by W. D. Ross, Batoche Books, Kitchener, 1999, p. 3.

#### 4. Channel(s)

If Berlo by the channel refers to the environment through which the message is transmitted (such as hearing, seeing, touching, smelling or tasting), the digital space has fundamentally changed the way we can discuss communication channels. Thus, our attention is directed rather towards communication platforms and any means through which user-generated content (from old forums to social media platforms) can be hosted and distributed, but also any other element of digital communication infrastructure used by new media or by individual transmitters. In the following, we propose a brief analysis of them, respectively, of the main ethical aspects on which we focus our attention.

A delimitation we consider useful to understand the specifics of the channels on which the messages are spread in the online environment is between open media and closed media<sup>24</sup>; if the first can be associated with public space, where the information shared reaches a large number of people (including platforms such as Facebook or Twitter), in the second case, we discuss platforms that could be closer to private space, where information is distributed individually or to small groups (such as Messenger, WhatsApp or Telegram). Each of them ensures the spread of messages both in the case of individual communication (person-to-person), but also for mass communication and mass self-communication (as we have already presented). One of the first ethical issues raised on these digital communication channels gives the need for such a distinction: how far is the responsibility of these platforms for the content distributed by their users? Moreover, the responsibility we are questioning is not only ethical, but also moral and legal. Thus, we can question the role of gatekeeper that we can assign to these platforms, especially when the intervention and solution of problems such as fake news, disinformation or propaganda spread through them are brought into question. On the other hand, we can note that the responsibility for spreading malicious messages in closed media lies directly with the individual transmitters, the liability of the platforms being somewhat limited. However, in the case of open media, one of the current issues is related to the way the information offered for consumption to their users is selected and ranked. Given the vast volume of information and the large number of active users on the platforms, algorithms were used for these processes of ranking and selection. Their

---

<sup>24</sup> Edson Tandoc, *Op. cit.*, pp. 35-46.

effectiveness is mainly challenged by the fact that a large number of users often read malicious information before being removed from the platforms. Ethics can be used in this sense, including in the process of creating algorithms, through what we could call ethical design<sup>25</sup>. This is an ethical framework, where the other components of the digital communication ecosystem are evaluated, respectively the way in which the algorithm could influence them, directly or indirectly, manifestly or latently. However, it remains a goal to make this process more transparent, and even more, the criteria that channels use to rank posts in user feeds.

## 5. Receiver(s)

We mentioned above that the factors of the model proposed by Berlo for the source are the same as those for the receiver. On the other hand, the same communication theorist, David Berlo, observed that: "When we write, it is the reader who is important. When we speak, it is the listener who is important. This concern with the receiver is a guiding principle for any communication source. The receiver always has to be kept in mind when the source makes decisions with respect to each of the communication factors we have discussed"<sup>26</sup>.

Of course, in the digital age, the receiver faces a strange phenomenon: the multitude of messages received, both in the public and in the private space, i.e. the *infodemic*<sup>27</sup>. So how can digital ethics or applied ethics in the digital field meet such requirements? Because "our central ethical difficulties are difficult to a large extent because they require us first to determine which principles, values, frameworks, etc., in fact apply to a given problem - a determination that Aristotle famously associated with the capacity for practical judgment, or *phronesis*"<sup>28</sup>. Charles Ess also noted that "developing such judgment requires nothing less than an ongoing

---

<sup>25</sup> Michael Kearns, Aaron Roth, *The Ethical Algorithm: The Science of Socially Aware Algorithm Design*, Oxford University Press, New York, 2020.

<sup>26</sup> David Berlo, *Op. cit.*, p. 52.

<sup>27</sup> Sergiu Bortos, "Afecțiuni ale corpului social: fake news și infodemie" [Disorders of Social Body: Fake News and Infodemia], în Marius Stoian, Csibi Magor, Grațian Mihăilescu (eds.), *Caiet Documentar 5: Calitatea vieții. Tehnologie în retroumanism. Viitorul cu puterea comunităților*, București, Editura Club România, 2020, pp. 883-887.

<sup>28</sup> Charles Ess, *Digital Media Ethics*, Second Edition, Malden, Polity Press, 2014, p.199.

effort to analyze and reflect on both familiar and new experiences and problems”<sup>29</sup>.

However, if we were to reflect on what it means to receive a message in the digital age and transpose the discussion into the area of ethics, we can take into account the fact that some authors consider digital ethics a subspecies of practical philosophy, as Matthias Rath states: “‘Ethics’ belong to the disciplines of so-called ‘practical philosophy’. This refers to those branches that deal with human practice, that is, human action”<sup>30</sup>. On the other hand, given that “in a world that is mediatized to the core, communication ethics have a key function in the process of evaluating and assessing human behavior”<sup>31</sup>, we can say that the receiver of messages in the digital age is his own ethical advisor.

However, what does it mean that the receiver, who is a person, can be his/her own ethical advisor, and what is ethical counseling at this level of our research? Basically, ethical counseling is, as we have already seen, a kind of practical philosophy (or philosophical practice) and, in addition: “Beyond this, we have to recognize that there is an important part of ethics - taken in its holistic meaning, , as moral philosophy - to be explored in the basic aretaic articulations; and merely thus, to ensure the use of the entire potential of such a practical philosophy, leading towards a *balanced life* for human beings.”<sup>32</sup>

On the other hand, the receiver interprets the message from the perspective of his own cultural values and, therefore, “thanks to the *ethical counseling*, a person can find the support of (re)learning to self-govern by a better self-knowledge and comprehension of his/her needs, desires and abilities; first and foremost, activating and developing his/her *moral character*, and using it in addressing serious problems of living.”<sup>33</sup> In other

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, p.199.

<sup>30</sup> Matthias Rath, “Media assessment:The future of media ethics”, in A. Schorr, W. Campbell, M. Schenk (Eds.), *Communication research and media science in Europe*, Berlin, Germany: Mouton de Gruyter, 2003, pp. 187–200, p.187.

<sup>31</sup> Tobias Eberwein, Colin Porlezza, “Both Sides of the Story: Communication Ethics in Mediatized Worlds”, in *Journal of Communication*, 66(2), pp. 328-342, p. 328.

<sup>32</sup> Carmen Cozma, “On Ethical Counseling”, in *Agathos*, Volume 12, Issue 1 (22), pp. 67-74, p. 68.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 73.



words, it is ultimately about how the receiver integrates and adapts in his/her own life the meaning of the message (of any kind) and because this requires an ethical analysis of the message, we are therefore talking about a kind of (self-)ethical counseling.

As such, it is important when we receive a message, in our position as receivers, we should not only understand it literally, but also put it through an ethical analysis: to ask ourselves whether it is good or bad, whether it is in accordance with our morals, if it's useful to our beliefs and skills in everyday life.

### **Conclusions, implications and recommendations**

The objective of the present approach was to elaborate a short ethical analysis of how the communication process is carried out through the prism of the SMCR model initially elaborated by David Berlo. It is therefore a good opportunity to lay the foundations for future more extensive research on digital ethics. We refer especially to digital ethics, as in recent years it has become a useful tool for reflection on the morals involved in digital communication. As Berlo mentions, "the concept of interaction is central to an understanding of the concept of process in communication"<sup>34</sup>, to which we can also mention the fact that the concept of ethics must be added to these two, because wherever there it has been social interaction between people, ethics has also existed, by all this implies, either we refer, as we have already shown, to its new subdomains, or we refer to general ethics as a theory of morality.

The main idea to highlight throughout the previous sections is the responsibility. In addition, we can ask for the last time in this paper, within the limits of the SMCR model, how exactly does this idea intervene in the communication process? In other words, how can we justify the need for responsibility in the act of communication in the digital space? This required a transdisciplinary approach, because Berlo's model explained to some extent the communication process, but communication did not consist only of the SMCR scheme and the adjacent factors.

At stake, ultimately, it is the moral integrity of the people and actors involved in this process. Therefore, a transdisciplinary attempt to show this requires a transposition in the field of ethics, and the latter, as we know, in turn requires more than only philosophical issues. Discussing

---

<sup>34</sup> David Berlo, *Op. cit.*, p. 130.

responsibility in the process of communication in the online environment, i.e. to lead the discussion in the field of ethics, means going through several areas of thinking and this is what we tried to do in this paper. Finally, arguing in favor of good morals in communication also means being responsible, and the responsibility for designing, transmitting, receiving and interpreting a message rests with all actors involved in the communication process.

Starting from these, we can affirm that our approach focused rather on a fragmented understanding of each party involved in the digital communication process, of each actor, but we did not exclude the complex interactions involved in communication. Therefore, we can develop recommendations for those interested in researching this topic in the future, to direct their analysis to the whole process of communication, respectively to understand how the interactions take place and which are the inter-influences between the actors involved, respectively their dynamics in digital communication.

Another recommendation would be to extend the analysis of digital communication to other models of communication, which involves another effort: updating the classic models to be suitable for the digital environment or even developing new explanatory models and inter- and trans-disciplinary analyzes in order to understand the many facets of communication in the digital space.

### Bibliography

- ARDA, Özlem, Akmeşe, Zuhul, "Media Ethics: Evaluation of Television News in the Context of the Media and Ethics Relationship", in Meliha Nurdan Taskiran and Fatih Pinarbaşı (eds.), *Multidisciplinary approaches to ethics in the digital era*, IGI Global, Hershey PA, 2020, pp. 96-110.
- ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, translated by W. D. Ross, Batoche Books, Kitchener, 1999.
- AUSTIN, John L., *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, 1962.
- BERLO, David, "Communication as Process: Review and Commentary", *Annals of the International Communication Association*, 1:1, 1977, pp. 11-27.
- BERLO, David, *The process of communication: an introduction to theory and practice*, Holt, Reinhart and Winston, New York, 1960.
- BORTOȘ, Sergiu, "Afecțiuni ale corpului social: fake news și infodemie" [Disorders of Social Body: Fake News and Infodemia], în Marius Stoian, Csibi Magor, Grațian Mihăilescu (eds.), *Caiet Documentar 5: Calitatea vieții. Tehnologie în*

- retroumanism. Viitorul cu puterea comunităților*, București, Editura Club România, 2020, pp. 883-887.
- CASTELLS, Manuel, *Communication Power*, Oxford University Press, New York, 2009.
- COZMA, Carmen, "On Ethical Counseling", in *Agathos*, Volume 12, Issue 1 (22), pp. 67-74.
- DÍAZ-CAMPO, Jesús, Segado-Boj, Francisco, "Journalism ethics in a digital environment: How journalistic codes of ethics have been adapted to the Internet and ICTs in countries around the world", *Telematics and Informatics*, 32(4), 2015, pp. 735-744.
- EBERWEIN, Tobias, Porlezza, Colin, "Both Sides of the Story: Communication Ethics in Mediatized Worlds", in *Journal of Communication*, 66(2), pp. 328-342.
- ELLIOTT, Deni, Spence, Edward H., *Ethics for a Digital Era*, Wiley Blackwell, Hoboken, 2018.
- ESS, Charles, *Digital Media Ethics*, Second Edition, Malden, Polity Press, 2014.
- Frunză, Sandu, "Minimal Ethics and the New Configuration of the Public Space", *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 11(32), 2012.
- JONAS, Hans, *The imperative of responsibility: In Search of An Ethics for the Technological Age*, trans. by Hans Jonas and David Herr, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1984.
- KEARNS, Michael, Roth, Aaron, *The Ethical Algorithm: The Science of Socially Aware Algorithm Design*, Oxford University Press, New York, 2020.
- RATH, Matthias, "Media assessment: The future of media ethics", in A. Schorr, W. Campbell, M. Schenk (Eds.), *Communication research and media science in Europe*, Berlin, Germany: Mouton de Gruyter, 2003, pp. 187-200.
- RICCEUR, Paul, *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, Éditions du Seuil, 2013.
- RICCEUR, Paul, *Oneself as Another*, translated by Kathleen Blamey, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1995.
- SEARLE, John R., *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, London, Cambridge University Press, 1969.
- TANDOC, Edson, "Tools of Disinformation: How Fake News Gets to Deceive", in Shashi Jayakumar, Benjamin Ang, Nur Diyanah Anwar (eds.), *Disinformation and Fake News*, Palgrave Macmillan, Singapore, 2021, pp. 35-46.

# REGIMUL LIBERTĂȚII ÎN CULTURA VECHILOR SATE DEVĂLMAȘE ROMÂNEȘTI. UN STUDIU DE ISTORIE SOCIALĂ. PARTEA A II-A

Cristinel TRANDAFIR<sup>1</sup>

**Abstract:** *Combating the socialist theses that make work the ontological and analytical unit of human socio-cultural life, and starting from Menger's theoretical considerations that work is only one of the types of useful economic activity that can be carried out - by action or inaction - in the restricted or extended sphere of a socio-cultural groups, and which, regardless of their type, are always dependent on the stage, respectively on the way in which the members of this "relational" environment know and manage their natural, social and cultural conditions, we will argue below that the work of the devalmas villages is far from being, as is commonly believed, a closed and repetitive manifestation of traditional peasant life, it representing, even if only to a limited degree, a useful economic action carried out in direct dependence on the activity of discovery and entrepreneurial knowledge.*

**Keywords:** *freedom, peasant personality, devălmaș village, work, entrepreneurial function.*

## 1. Rostul omului în satele devălmașe

Țăranul nu se formează, respectiv nu se descoperă pe sine – cu începere de la statuturile și rolurile pe care le deține în sânul familiei, al obștii, al confederației sătești ori al țării. El își clădește și își descoperă propria personalitate plecând în primul rând de la activitățile sale concrete. Dintre acestea, munca pare a fi cea mai însemnată. Într-adevăr, observăm că experiența muncii marchează profund simțurile țărănești, aceasta constituind pentru țăran o experiență de care depinde întreaga sa memorie personală. "Rodul care iese din sămânța pusă în pământ; efectele pe care le au ploaia, înghețul și căldura soarelui; transformarea roadelor naturii în veșnicul circuit, pe care l-au cunoscut moșii și strămoșii lui – acestea sunt arătările experienței tip, după care el își formează judecata."<sup>2</sup>

Trecând de la aspectele psihologice la acelea sociale, constatăm același rol fondator al muncii în viața satului tradițional: indiferent dacă

---

<sup>1</sup> University of Craiova, Romania.

<sup>2</sup> Constantin Rădulescu-Motru, *Scrieri politice*, Editura Nemira, București, 1998, p.348.

sunt femei sau bărbați, recunoașterea socială a țăranilor este condiționată de muncă. În absența acesteia, proprietatea și apartenența lor la obște își pierd sensul. Deși organizată după criteriul diviziunii de vârstă și sex, munca reprezintă aici un important factor al egalității și izonomiei sociale. Într-adevăr, erodând valorile patriarhale și primatul războinic al ierahiei, munca aduce în viața satului tradițional regimul pașnic al democrației obștei sătești. Mai mult decât atât, din pricina importanței ridicate pe care țăranii o acordă muncii, aceasta ajunge a condiționa nu doar aspectele practice ale vieții țăărănești, ci și pe acelea estetice ale ei. Urmare a acestei situații, frumusețea ajunge să fie tratată aici ca o funcție a vredniciei.

Totuși, iar acest lucru ar trebui să ne dea de gândit, deși pentru țăranul devălmaș, munca reprezintă rostul omului, ea nu este văzută și prețuită niciodată de acesta ca o valoare în sine; din contra, așa cum aflăm de la Grigore Longhie, țăran de 51 de ani al satului Runcu, intervievat în 1930 în campaniile sociologice organizate de Institutul Social Român, munca este o manifestare prin care omul se plasează pe sine între Dumnezeu și propria libertate: “Dumnezeu l-a făcut ca să împodobească pământul, cu omul. Rostul lui e să muncească ca să se poată hrăni. Prin învățătură, prin fel de fel de unelte, omu' a căutat să-și facă traiul mai ușor. Astfel a căutat, să facă fel de fel de unelte, de mașinării, ca să lucreze mai ușor. Eu, pe un om îl socotesc bogat, când e sănătos cu toată familia. Să aibă existența zilnică și să nu fie dator. Chiar dacă n'ar avea moșie, lucrurile acestea nelipsindu-i, el ar fi cel mai fericit. Cu sănătatea biruie toate nevoile. Astăzi muncesc, mâine am ce mânca, mâine tot așa. Viața n'are preț! Nu poți s'o prețui, cât costă. Nu poți să-i dai nici-un milion nici zece. Îi bună viața. Îmi pare bine că m'am născut, ca să văd lumea aceasta și ce se petrece pe ea. Orice lucru l-am privit cu drag. Tot ce-i cere corpul, omului, aia e plăcut. Fie îmbrăcăminte, soție, copii... tot ce-ți place ție. Așa că mi-ar fi plăcut mie, să fiu șeful unui județ, dar n'au avut cine să mă bată să învăț carte, că poate ajungeam... cioban la oi. Mulțumirea omului e sănătatea și când are la îndemână tot ce-i trebuie”<sup>3</sup>

## 6. Munca, activitate determinată gnoseologic

Combătând în cele ce urmează tezele socialiste care fac din muncă unitatea ontologică și analitică a vieții socio-culturale a omului, și plecând de la

---

<sup>3</sup> Gheorghe Focșa, Contribuție la cercetarea mentalității satului în “*Arhiva pentru Știință și Reformă Socială*”, Anul X, Nr. 1-4; , 1932, p. 172

considerațiile teoretice mengeriene potrivit cărora munca reprezintă doar unul dintre tipurile de activitate economică utilă care pot fi desfășurate - prin acțiune ori inacțiune - în sfera restransă sau extinsă a unui mediu socio-cultural, și care, indiferent de felul lor, sunt dependente mereu de treapta, respectiv de chipul în care membrii acestui mediu “relațional” își cunosc și își administrează condițiile naturale, sociale și culturale de viață, vom sustine în cele ce urmează ca munca desfășurată în satele devălmașe departe de a fi, așa cum se crede în mod curent, o manifestare închisă și repetitivă a vieții țărănești tradiționale, reprezintă, fie și numai într-un grad restrâns, o acțiune economică utilă desfășurată în dependență directă de activitatea de cunoaștere/ descoperire antreprenorială.

În concepția noastră, membrii comunității țărănești dețin, prin chiar faptul că acționează, o esențială *funcție antreprenorială* care nu trebuie pierdută sub nicio formă din vedere de către cercetătorii sociali care urmăresc să înțeleagă de aproape procesele vieții socio-culturale specifice satelor tradiționale. Când ne referim la *funcția antreprenorială*<sup>4</sup> ne referim – în acord cu teoria și metodologia Școlii Austriece de Științe Sociale – la acea funcție socială îndeplinită de orice persoană care, dându-și seama pe baza unor cunostinte subiective, practice, non-științifice, dispersate, tacite, non-articulate de ceea ce se petrece în jurul său și descoperind cu ajutorul lor oportunitățile de câștig oferite de contextele concrete și particulare în care este plasată, acționează, adică este gata pe aceasta cale să-și schimbe, prin munca ori prin orice alt tip de acțiune, situația din prezent pentru a putea astfel să-și atingă, în urma unui inevitabil calcul economic, propriile scopuri în viitor.

Propunerea noastră de a utiliza conceptul “*funcției antreprenoriale*” în investigațiile socio-istorice care urmăresc studierea interacțiunilor specifice satelor tradiționale românești, nu se sprijină doar pe resursele bibliografice oferite de reprezentanții Școlii Austriece de Științe Sociale (Menger, Mises, Hayek, Kirzner, Rothbard, etc), ci în egală măsură pe anumite sugestii existente deja în lucrările clasice ale domeniului. Amintim aici de studiile lui Wilhelm Mannhardt<sup>5</sup> și J.G. Frazer<sup>6</sup> dedicate funcției mitologico-

---

<sup>4</sup> Israel M. Kirzner, *Competiție și antreprenoriat*, Editura Curtea Veche Publishing, București, 2020.

<sup>5</sup> Johann Wilhelm E. Mannhardt, *Wald und Feldkulte*, 2 vol., RareBooksClub.com, 2013.

<sup>6</sup> J.G. Frazer, *Creanga de aur*, 5 vol, Editura BPT, București, 1980.

religioase a muncii. Apoi de lucrările lui C.W. Sydow<sup>7</sup> centrate pe analiza caracterului social al acestei activități economice. În sfârșit, de pozițiile teoretice ale Richard Beitzl<sup>8</sup>, Richard Weiss<sup>9</sup> ori A. Leroi Gourhan<sup>10</sup> referitoare la condiționările psihologice și religioase, materiale și biologice ale muncii. Nu în ultimul rând am luat în calcul contribuțiile teoretice privitoare la specificul muncii în cadrul satelor tradiționale românești oferite de Constantin Rădulescu-Motru și Simion Mehedinți, contribuții conservatoare pe care le considerăm, în ciuda alterărilor lor ideologice, foarte utile până la un punct pentru susținerea poziției noastre. Le considerăm prețioase, în primul rând pentru că în lăuntru acestora găsim formulată cel mai clar teza potrivit căreia conștiința tradiției culturale joacă un rol determinant în formarea și menținerea deprinderilor de muncă țărănești.

Astfel, pentru C. Rădulescu Motru munca țăranului este dependentă de convingerile sale, care la rândul lor sunt condiționate de organizarea psihicului sau individual în funcție de gradul conștiinței comunității țărănești din care acesta face parte. „În trecut tehnica muncii nu era prețuită pentru valoarea sa proprie; este o simplă tradiție anexată altora. Înaintea acesteia treceau și trec obiceiurile și credințele, fie cât de păgubitoare: „«Când soarele este aproape de asfințit să încetezi din lucru.», «Orice lucru să-l începi luna, iar marțea și sâmbăta sunt zilele morților și orice lucru ai începe în ele nu-ți iese la bun capăt.», «Dar luna să nu înveți boii la jug.», «Marțea, joia și sâmbăta nu se începe nimic, căci nu-ți iese cu spor.», «Vinerea sau sfânta Vineri este o zi în care femeile se abțin de la multe lucruri, precum: pieptănatul, măturatul în casă, facerea de leșie, etc, căci este rău de boală.», «Miercurea nu se spală cămașa, că pe ceia lume bei zoală.»[...], nu este zi din săptămână care să nu-și aibă opreliștea. Și cu toate acestea, nu se mărginește, la atâta numai, puțina trecere, pe care o are tehnica muncii la sătean. La zilele nefaste, care-l opresc de la muncă, trebuie să mai adăugăm deprinderile consacrate prin tradiție și care fac din

---

<sup>7</sup> Carl Wilhelm von Sydow, *Selected Papers on Folklore*, Rosenkilde and Bagger, 1948.

<sup>8</sup> Richard Beitzl, *Deutsche Volkskunde. Deutsche Buch-Gemeinschaft*, Berlin, 1933.

<sup>9</sup> Richard Weiss, *Volkskunde der Schweiz*, Verlag: Erlenbach-Zürich, 1946.

<sup>10</sup> Andre Leroi-Gourhan, *Gestul și cuvântul*, 2 vol., Editura Meridiane, București, 1983.

el un muncitor fără încredere în experiența și judecata sa personală. Conștiința comunității hotărăște pentru el”<sup>11</sup>.

Dependente de conștiința comunității de apartenență, munca și tehnica țărănilor sunt, ne spune C. Rădulescu-Motru, incluse asemeni unor anexe interne în cadrul sferei tradițiilor folclorice, fapt care explică de ce în cazul celor două, orice inovație devine imposibilă în absența transformării/modificării interne prealabile a acestei sfere; așa se face că, în acord cu articulațiile ideologice ale concepției teoretice a filosofului român, munca țărănească este considerată de către el în primul rând o datorie morală și abia în plan secund ca o sursă economică de putere și bogăție.

Nu altfel stau lucrurile în cazul lui Simion Mehedinți, unul din cei mai influenți intelectuali români de formație conservatoare ai celei dintâi jumătăți a secolului 20, în lucrările cărui termenul de muncă apare folosit cu o frecvență ușor de remarcat. Considerând că „toată dezvoltarea omenirii, începând de la starea de hoardă până la treapta de popor și națiune, se leagă în mare parte de muncă”<sup>12</sup>, etnograful român conchide că aceasta din urmă „departe de a fi doar o datorie a celor săraci, este însușirea fundamentală a omului.”<sup>13</sup>. În această calitate a sa, munca constituie împreună cu uneltele de care este intim legată, singurele criterii prin care putem măsura ridicarea unei grupări omenești de la animalitate la umanitate. Totuși, în ciuda acestor considerații, uneltele și munca, ultima înțeleasă ca mânăuire a acestora, nu joacă pentru Simion Mehedinți, rolul de substraturi ultime ale genezei culturii și civilizației omenești. Motivul este simplu: unealta omului nu este, mărturisește etnologul român, decât o „proiectare a gândului (acestuia) în afara”.<sup>14</sup> Așadar, dacă „unealta și munca cu uneltele ar putea fi un criteriu al evoluției omenirii nu doar în ce privește latura materială a vieții, ci chiar cu privire la manifestările sufletești<sup>15</sup>, atunci acestea ar juca rolul criterii doar în calitate de epifenomene ale minții umane, nicidecum în cea de ingrediente constitutive ale acesteia din urmă.

---

<sup>11</sup> Constantin Rădulescu- Motru, *Scieri politice*, Editura Nemira, București, 1998, pp.617-620.

<sup>12</sup> Simion Mehedinți, *Civilizație și cultură*, Editura Junimea, Iași, 1986, p. 49.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 52.



Ajunsi aici nu putem să nu remarcăm faptul că ideologia socialist-conservatoare care a marcat gândirea celor doi intelectuali români, nu avea cum să nu afecteze capacitatea acestora de a înțelege natura muncii în general, și plecând de aici posibilitatea lor de a sesiza în mod adecvat felul în care aceasta a fost înțeleasă și practică în cadrul culturii satelor tradiționale românești. În ciuda faptului că Rădulescu-Motru și Simion Mehedinți au recunoscut că munca reprezintă o activitate condiționată a priori de infrastructura axiologică și gnoseologică a agenților ce o întreprind, cei doi autori, tributari paradigmei obiectivist-metafizicistă, au teoretizat această activitate economică cu începere de la o lungă serie de erori naturaliste specifice teoriei clasice a valorii obiective, respectiv teoriei valorii-muncă. Astfel pentru cei doi, munca este sinonimă cu folosirea/utilizarea practică în vederea realizării unor țeluri vitale a unor resurse ca energia, forța și priceperea aflate la dispoziția agenților umani în cantități mereu limitate și variabile, resurse care permit acestora măsurarea valorii muncii, respectiv planificarea acesteia plecând de la identificarea și agregarea unor așa-zise componente pure ale acestor resurse care ar trebui tratate asemeni unor unități ireductibile și obiective de calcul, în funcție de care oamenii pot stabili, printre altele, până la ce nivel se ridică puterea lor de munca, respectiv care este cantitatea de munca rămasă la dispoziția lor înainte de epuizarea completă a acesteia.

În baza acestor presupoziii teoretice, cei doi vor enunța și transmite mai departe prin intermediul discursurilor lor publice o serie întreagă de proproziții intuitive lipsite de teme științific. Astfel ei vor contribui la întărirea și răspândirea publică a unor poncife și prejudecăți de factură autoritar-colectiviste: creșterea volumului de muncă este întotdeauna direct proporțională cu creșterea avuției, alegerea agreementului în dauna epuizării integrale a puterii personale de muncă ar fi echivalentă de fapt cu lenea și ea s-ar cuveni, fără întârziere, judecată și condamnată moral, etc. În sfârșit, plecând de la acest tip de enunțuri, cei doi intelectuali români, altfel personalități marcante ale spațiului public românesc, și-au adus contribuția la răspândirea în rândul intelectualilor români a tezei de factură romanticistă potrivit căreia munca nu reprezintă în fond o utilizare liberă și rațională a resurselor intelectuale și capacităților fiziologice ale vieții umane, tratate aici ca mijloace practice folosite - în baza unui calcul individual al profitului - pentru atingerea unor scopuri externe purei instinctualități biologice a omului, ci din contră, că aceasta reprezintă de fapt tocmai expresia vitală, directă a acestor manifestări biologice, unele

marcate de o presupusă spiritualitate național-colectivă originară din care ele provin, se alimentează și la care, regenerant, ar trebui mereu să se întoarcă.

Coborând istoric pe firul roșu al teoriei economice clasice a valorii, constatăm că teoriile romantic-conservatoare despre muncă ale lui Simion Mehedinți și Constantin Rădulescu-Motru sunt înrudite cu cea historicist-materialistă a lui Karl Marx. Aceste apropieri pot fi observate, în primul rând, plecând de la constatarea concepției metafizice cvasi-dualiste, specifică gândirii conservatoare, în baza căreia Marx definește munca: „un proces desfasurat între om și natură, proces în care omul efectuează, reglementează și controlează prin acțiunea sa proprie schimbul de materii dintre el și natură. El însuși întâmpină materia naturii ca o forță naturală. Forțele naturale care aparțin trupului său, brațele și picioarele, capul și mâna, el le pune în mișcare pentru a-și însuși materia naturală într-o formă utilă propriei sale vieți. Acționând prin acesta mișcare asupra naturii exterioare și modificând-o pe aceasta, el modifică în același timp propria natură. El dezvoltă posibilitățile ascunse din ea și supune controlului său propriu, jocul forțelor ei”.<sup>16</sup>

În al doilea rând, asemănarea celor două tipuri de teorii poate fi observată folosindu-ne de constatarea perspectivei cvasi-humaniste, și ea de sorginte conservatoare, în care Marx se situează atunci când afirmă că „munca aparține exclusiv omului. Păianjenul face operațiuni care seamănă cu cele ale țesătorului, iar albina, prin construcția celulelor ei de ceară, face de rușine pe mulți arhitecți din rândurile oamenilor. Ceea ce distinge însă din capul locului pe cel mai prost arhitect de albina cea mai perfectă, este faptul că el a construit celula în capul său, înainte de a o construi din ceară. La sfârșitul procesului de producție apare un rezultat, care încă la începutul acestui proces există în mod ideal, în închipuirea muncitorului. El nu produce numai o modificare de formă a elementului natural; în același timp el își realizează în elementul natural scopul său, pe care îl cunoaște, care constituie o lege ce determină felul activității sale și căruia el trebuie să-i subordoneze voința sa.”<sup>17</sup>

Totuși, dincolo de rădăcinile istorice comune ale celor două tipuri de teorii romantice care au influențat puternic mediile intelectuale românești, nu putem să nu sesizăm o serie de deosebiri remarcabile. Întâi, dacă în

<sup>16</sup> Karl Marx, *Capitalul*, Editura Partidului Comunist Român, 1948, p. 185.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 185.

cazul teoriilor conservatoare ale lui Simion Mehedinți și Rădulescu-Motru, munca este proces civilizațional (hilotehnic) și cultural (psihotehnic), desfășurat creativ prin intermediul uneltelor și mijloacelor tehnice născocite de mintea umană, pentru cea materialist-istorică a lui Karl Marx, munca este un proces legic care produce implacabil, istoricist și etapizat mintea umană împreună cu uneltele acesteia. Apoi dacă pentru teoriile conservatoare, munca este calea magistrală de creștere și înălțare a puterilor omenești, pentru cea marxistă ea este un alienant „proces de consumație”<sup>18</sup> a lor. În sfârșit, dacă potrivit celor dintâi teorii, omul are datoria morală de a se ridica liber la condiția ființei muncitoare, pentru Marx, el este condamnat să o suporte pe aceasta. Înșiruirea diferențelor între cele două tipuri de teorii ar putea continua: dacă pentru autorii români, munca este un proces social posibil doar în anumite condiții socio-culturale, pentru Marx, ea este „independentă de toate acestea”<sup>19</sup>. În sfârșit, dacă pentru cei doi conservatori romani, munca depinde mereu de conștiință, pentru marxisti ea este necondiționat independentă de aceasta. Este independentă, ne spune teoreticianul german, pentru că munca se comportă față de conștiință asemeni unei proces natural, pe care aceasta nu poate decât, fie să-l recunoască, fie să-l fetișizeze.

În aceste condiții, deși recunoaștem teoretic rolul necesar al muncii în geneza culturii și civilizației țărănești, ne vedem, totuși, siliți să combatem în egală măsură atât teoriile materialist istorice despre muncă, cât și pe acelea conservatoare, cele pentru care munca sfârșește prin a deveni în ultimă instanță un soi de activitate mistică, vitală și dizolvantă, la care ar trebui să reducem, în cel mai radical și purificator mod, întreaga natura umană. Fapt este că realitățile istorice și culturale specifice satelor devălmașe infirmă sever teoriile romanticiste. Ce instrumente teoretice ori date istorice putem folosi pentru a combate aceste teorii care tratează conștiința și procesele individuale de cunoaștere nu ca pe niste factori determinanți ai muncii, ci ca pe niște simple epifenomene ale unui original Volksgeist, ori ale unor istorice procese economice de producție?

În primul rând, așa cum am amintit deja, ne folosim de instrumentele specifice analizei praxiologice de tip austriac, care așează în centrul aparatului său teoretic conceptul „funcției antreprenoriale”. Pe baza acestei analize praxiologice ajungem să recunoaștem că în grupurile țărănești

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 190.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 191.

tradiționale, ca de altfel în toate celelalte tipuri de organizare socială, munca nu reprezintă o activitate plăcută care ar putea fi practică cu entuziasm ca un scop în sine, nici o acțiune eroică motivată și alimentată de înalte ori transcendente comandamente morale, nici, cu atât mai puțin, un proces legic de transformare socială care așează determinist în scena istoriei o luptă violentă a două sau mai multe forțe antagonice de producție. Din contra, analiza praxiologică ne arată că în realitatea satului tradițional românesc lucrurile stau cu totul altfel. În satul devălmaș românesc „depunerea de muncă este considerată neplăcută. A nu munci este o stare considerată mai plăcută decât a munci. Agreementul este, ceteris paribus, preferat muncii. Oamenii nu muncesc decât atunci când consideră valoarea produsului muncii superioară scăderii de satisfacție produse de reducerea agreementului.”<sup>20</sup> Într-adevăr, munca reprezintă aici o activitate primară a omului, resursele și posibilitățile sale de manifestare, cele care îi permit surmontarea dezutilității sale intrinseci și renunțarea la agreement, depinzând mereu, de procesele individuale de cunoaștere și descoperire antreprenorială care o fac posibilă.

În al doilea rând, ne folosim de datele cu caracter istoric privitoare la tradițiile colective de muncă țărănești. De ce tocmai de tradițiile colective de muncă țărănești? Pentru că tradițiile de muncă, mai mult ca oricare alte instituții sociale, funcționează asemeni unor mecanisme complexe de transfer epistemologic care fac posibile atât activitățile dispersate de cunoaștere și descoperire necesare operationalizării funcției antreprenorială a acțiunii umane, cât și, cu începere de la acestea, însăși capacitatea umană de a munci. Într-adevăr fie că aceste tradiții sunt concepute ca niste „depozite sacre”, latente, tacite de obișnuințe, cunoștințe, credințe, norme, etc care se descarcă la nivelul vieții sociale țărănești printr-o serie de acte și obiceiuri folclorice cu caracter spiritual, economic, juridic ori administrative, fie ca sunt reprezentate asemeni unor „sisteme etico-filosofice populare, viziuni colective asupra lumii și vieții”<sup>21</sup> ele îndeplinesc mereu același rol: ele „condiționează, cu deosebire în procesul muncii colective, deci în cadrul așa-numitelor ocupații, îndeletniciri tradiționale,

---

<sup>20</sup> Ludwig von Mises, *Acțiunea umană*, Editura Institutului Ludwig von Mises România, București, 2018, p. 134

<sup>21</sup> Alexandru Popescu, *Tradiții de Muncă Românești*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 28.

atât actele de comportament social, cât și pe acelea creatoare, de natură materială și spirituală”<sup>22</sup>

### **7. Obiceiul Pământului, așezământ de organizare a muncii țărănești**

Dacă dorim să cercetăm mai de aproape tradițiile culturale țărănești cu scopul de a înțelege cum funcționează obiceiurile de muncă asociate lor, vom fi obligați să ne începem studiul făcând trimitere directă la acel complex organic de norme, datini și obiceiuri cu rol regulativ ce funcționează atât în viața personală și de familie a țăranului român, cât și în viața satului acestuia, anume la *Obiceiul Pământului*.

Analizabil doar în relație cu satele devălmașe românești și mai apoi numai în legătură cu obștea acestora, Obiceiul Pământului se dovedește de la început un complex fundamental al culturii țărănești, de care depind nu doar manifestările spirituale și juridice ale țăranilor, ci și acelea economice ale lor. Deși „există tot atâtea obiceiuri câte sunt formele de organizare ale vieții sociale a satului în diversele lor faze de trecere de la satele organizate pe baza devălmășiei absolute și a stăpânirii locurești la cele întemeiate pe o devălmășie inegalitară și stăpâniri de ocină, de tip umblător pe bătrâni, în cele trei variante ale lui, la cele care cunosc gospodăria țărănească individuală și până la cele de astăzi, cu cooperative agricole de producție”<sup>23</sup>, acestea au rolul de a impune gospodăriilor țăranilor o formă de asociație egalitară, și pe de altă parte de a reglementa o diviziune rațională a muncii acestora. Reglementând condițiile materiale ale procesului muncii, Obiceiul Pământului devine un factor determinat al relațiilor sociale devălmașe. Astfel lui datorăm faptul că satul devălmaș se comportă ca “un sat de natură colectivă, în care funcționarea gospodăriilor individuale se face în complexul unei economii organizate pe plan sătesc.” (*Ibidem*, p. 225). Într-adevăr, în calitatea sa de drept cutumiar, Obiceiul Pământului trebuie conceput atât ca un sistem de reglementare și de autoadministrare a relațiilor dintre membrii obștii sătești, cât și ca un cadrul determinativ al condițiilor intelectuale și materiale implicate în procesul muncii lor. Dacă Obiceiul Pământului determină condițiile intelectuale și materiale ale muncii țăranilor, el face aceasta deoarece s-a constituit și a funcționat de la bun început în legătură directă cu

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>23</sup> H.H. Stahl, *Sociologia satului devălmaș*, Fundația Regele Mihai I, București, 1946, p.39.

proprietatea țăranilor. Pornind de la această trăsătură a sa, el autorizează dreptul de amestec al obștei în viața gospodăriilor particulare țărănești, drept manifestat fie prin interzicerea ori mutarea înstăpânirilor private asupra pământului, fie prin controlul înstăpânirilor asupra loturilor de pământ obținute în urma defrișărilor sau deștelenirilor, fie prin autorizarea împroprietăririi provizorii ori donative a țăranilor. În al doilea rând, Obiceiul Pământului oferă și legitimează obștii sătești, dreptul de preferință la vânzarea și arendarea de bunuri mobile și mai ales imobile ale satului.

Legătura structurală dintre Obștea Sătească și Obiceiul Pământului are însă un dublu sens. Nu doar Obștea execută dispozițiile Obiceiului Pământului, ci și Obiceiul Pământului înregistrează nevoile Obștei. Apărut în sânul adunărilor țărănești, Obiceiul Pământului preia fizionomia lor: dacă acestea se comportă ca niște instituții vii, proteice, permanent adaptabile la împrejurările de viață ale satului, dreptul obișnuielnic va funcționa, modelându-se după ele. Obștile sătești nu au însă doar rolul de a delibera și rezolva litigii în acord cu Obiceiul Pământului<sup>24</sup>, ci pe acela de a definitiva, în conformitate cu el, muncile colective ce urmează a fi desfășurate de către membrii comunității. În această calitate atât Obștea cât și Obiceiul Pământului au un vădit rol economic.

Au existat însă cercetători care deducând originea instituțiilor din rolul indeplinit de acestea, au afirmat că atât Obștea Sătească ori Obiceiul Pământului funcționează ca două instituții născute și determinate de condițiile materiale ale procesului muncii. În opinia acestor cercetători aceste două instituții ale satului devălmaș nu sunt de fapt decât produsele relațiilor de muncă existente în sânul comunității țărănești și nicidecum factori determinativi ai acestora. Ei folosesc ca argument în acest sens, constatarea potrivit căreia majoritatea litigiilor care fac obiectul judecății obștești privește faptele de muncă. Deși recunoaștem adevărul constatării, nu putem să extragem sub nici o formă de aici vreun argument pentru teza care cataloghează Obștea țărănească și Obiceiul Pământului ca simple suprastructuri determinate de munca țărănească, respectiv de relațiile de producție fondate pe aceasta. Întâi pentru că aceste instituții nu au doar o funcție economică. Ele îndeplinesc pe lângă funcția lor juridică și administrativă de bază, în egală măsură și o funcție de reglaj a manifestărilor spirituale ale vieții satului, fiind implicate atât în credințele

---

<sup>24</sup> Cristinel Trandafir, *Obște și stat în satele devălmașe românești. Un studiu de istorie socială*, în *"Analele Universității din Craiova, Seria Filosofie"*, nr. 40/2017;

și practicile religioase ale țăranilor, cât și în activitățile artistice, metafizice ori morale ale acestora. Mai apoi pentru că funcția unei instituții, nu are obligatoriu legătură cu originea acesteia. Astfel, nu puține sunt instituțiile culturale care, deși la momentul înființării lor îndeplinesc o anumită funcție socială, pe parcursul timpului, nevoite a se adapta schimbărilor vieții umane, capătă o funcție nouă, deloc înrudită cu cea veche. În sfârșit, pentru noi faptul că litigiile economice fac obiectul proceselor juridice poate fi luat cel mult ca argument pentru a susține contrariul, și anume că fenomenele economice sunt condiționate de cele juridice, și nu invers.

Dacă, totuși, dorim cu orice preț să descoperim factorul determinativ al Obiceiului Pământului și Obștei sătești, atunci pe acesta trebuie să-l căutăm nu în legătură cu manifestările economice ale satului, ci în legătură cu procesele gnoseologice ale lui. Ce vrem să spunem cu asta? Că structura și conținuturile Obiceiului Pământului nu depind de procesele ori relațiile economice de producție ale țăranilor, după cum nu depind nici de condițiile ori manifestările spirituale, juridice ori politice ale vieții lor; ele depind întotdeauna de gradul de cunoaștere și înțelegere pe care țăranii nostri l-au căpătat despre ele. Fizionomia Obiceiului Pământului nu este modelată, așadar, de forța diversilor factori istorici care acționează asupra lui, ci de modul în care acești factori sunt resimțiți, cunoscuți, înțeleși și reprezentați la nivelul culturii și mentalității colective țărănești. Că lucrurile stau așa, o dovedește, de exemplu, natura criteriului pe baza căruia se formează grupele sociale cu rol administrativ și de judecată în lumea satului. Astfel, cetele de judecată ale bătrânilor, ale feciorilor, ale plugarilor, ale păstorilor ori ale păcurarilor se constituie, operându-și selecția membrilor în funcție de nivelul de cunoaștere și de competențele dobândite de aceștia. Aceste grupe sociale de vârstă ori profesionale înainte de a avea un caracter economic, juridic, spiritual ori administrativ, au un vădit profil gnoseologic.

Dacă ceata de bătrâni era responsabilă de litigiile ivite din "așezarea și încălcarea hotarelor" din "îndreptarea unor strâmbătăți de vecinătate", ori „încăunarea unor așezări noi”, iar ceată de feciori, la rândul său, este răspunzătoare de problemele organizării colindatului, a horei, a întrecerilor în muncă și mai ales a corijării tendințelor spre înavuțire, nepricepere ori lene, aceasta se întâmplă nu pentru că aceste grupe sociale capătă autoritate ca răspuns la presiunea unor procese și relații economice, ci pentru că membrii lor își dobândesc recunoașterea pe baza competențelor personale,

pe care fiecare le căpăta cu începere de la cunoașterea, înțelegerea și stăpânirea realităților lumii satului.

**Acknowledgement This paper is supported by the Sectorial Operational Programme Human Resources Development (SOP HRD), financed from the European Social Fund and by the Romanian Government under the contract number SOP HRD/159/1.5/S/136077.**

### Bibliografie

- BEITL, Richard, *Deutsche Volkskunde. Deutsche Buch-Gemeinschaft*, Berlin, 1933.
- FOCȘA, Gheorghe, Contribuție la cercetarea mentalității satului în “*Arhiva pentru Știință și Reformă Socială*”, Anul X, Nr. 1-4, 1932.
- FRAZER, J.G., *Creanga de aur*, 5 vol, Editura BPT, București, 1980.
- LEROI-GOURHAN, Andre, *Gestul și cuvântul*, 2 vol., Editura Meridiane, București, 1983.
- MANNHARDT, Johann Wilhelm E., *Wald und Feldkulte*, 2 vol., RareBooksClub.com, 2013.
- MARX, Karl, *Capitalul*, Editura Partidului Comunist Român, 1948.
- MEHEDINȚI, Simion, *Civilizație și cultură*, Editura Junimea, Iași, 1986.
- von MISES, Ludwig, *Acțiunea umană*, Editura Institutului Ludwig von Mises România, București, 2018.
- RĂDULESCU-MOTRU, Constantin, *Scrieri politice*, Editura Nemira, București, 1998.
- KIRZNER, Israel M., *Competiție și antreprenoriat*, Editura Curtea Veche Publishing, București, 2020.
- POPESCU, Alexandru, *Tradiții de Muncă Românești*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.
- STAHL, H.H., *Sociologia satului devălmaș*, Fundația Regele Mihai I, București, 1946.
- von SYDOW, Carl Wilhelm, *Selected Papers on Folklore*, Rosenkilde and Bagger, 1948.
- WEISS, Richard, *Volkskunde der Schweiz*, Verlag: Erlenbach-Zürich, 1946.



# ANÁLISIS SOBRE LA RESPONSABILIDAD PERSONAL COMO FACTOR PREDICTOR DE LA RESPONSABILIDAD RELACIONAL EN ALUMNADO UNIVERSITARIO ESPAÑOL

Verónica FERNANDEZ ESPINOSA<sup>1</sup>

Belén OBISPO DÍAZ<sup>2</sup>

**Abstract:** *Responsibility is an important factor in educating students for freedom or self-determination. Our actions have repercussions not only on ourselves but also on others. Forming in this dimension can also lead to know how to make commitments with others. This article seeks to validate a scale that helps measure the self-perception of personal and relational responsibility in young university students that can help train them in this double dimension and to see, if personal responsibility, is predictor of relational responsibility. The scale was applied to 403 university students (114 men and 289 women) between 18 and 23 years old, selected through a simple random sampling at the Francisco de Vitoria University (Madrid). Internal consistency analysis, parallel analysis and confirmatory factor analysis were performed. The scale is made up of a total of 9 items, grouped into two dimensions (relational responsibility and personal responsibility). The scale presented adequate indicators of internal consistency ( $\alpha = .678$ ;  $\omega = .740$ ) and goodness of fit ( $CFI = .953$ ;  $IFI = .954$ ;  $RMSEA = .047$ ;  $\chi^2 / gl = 1.871$ ). In addition, it was observed that personal responsibility predicts 12.6% of relational responsibility. In a complementary manner, significant differences were observed in relational responsibility in favor of women. This study presents a scale, in Spanish, with reliability and validity indicators to measure the Self-perception of personal and relational responsibility of university students. In addition, evidence was obtained on the predictive capacity of personal responsibility in their relational responsibility.*

**Keywords:** *responsibility; university students; questionnaires; scales.*

## Introducción

La libertad como autodeterminación puede ser considerada como un constructo teórico susceptible de ser validado. La libertad entendida de este modo queda caracterizada mediante cuatro dimensiones esenciales: responsabilidad, autodomínio, intenciones motivantes y autoconciencia

---

<sup>1</sup> Francisco de Vitoria University, Madrid, Spain.

<sup>2</sup> Francisco de Vitoria University, Madrid, Spain.

clara (Fernández, 2020). Se busca medir cada una de ellas a través de un cuestionario denominado Libertad como Autodeterminación (LCA), el cual está estructurado según esas cuatro dimensiones.

La libertad ha sido presentada muchas veces como sinónimo de mera autonomía lo que ha conducido algunas veces, en el ámbito educativo, a formar personas que no saben asumir o crear vínculos y relaciones estables con el otro. Como señala Bauman (2007):

lo que distingue a esta nueva variedad de relaciones interpersonales, y lo que define sus rasgos más prominentes, es la facilidad para la desconexión. Con “socialidad” se quiere decir que el objeto de conectarse es construir vínculos sociales, pero hoy en día el verdadero énfasis se pone en la facilidad para dismantelar los vínculos, en vínculos que son tan fáciles de romper como de forjar (p.189).

En el presente trabajo, al hablar de libertad entendida como autodeterminación tomamos como primera referencia un constructo teórico desarrollado dentro del ámbito de la psicología positiva conocido como *self-determination theory* (SDT) o teoría de la autodeterminación cuyos expositores principales Deci y Ryan (1985) y, Ryan y Deci (2000), afirman que la autodeterminación es la meta principal de todo el proceso educativo y del desarrollo vital de la persona.

La libertad como autodeterminación implica que la persona pueda disponer de sí misma a través de las propias acciones e implica también, por lo tanto, las dimensiones de reflexión y volición. La novedad frente a la teoría autonomista es que esta autodeterminación es totalmente compatible con influencias externas ya que se da siempre en un contexto social y se desarrolla precisamente por medio de una mutua influencia con el entorno (Font, 2003; Wehmeyer et al., 1998). La independencia absoluta es prácticamente imposible para el hombre, pues somos seres relacionales y en donde la libertad auténtica se da precisamente en y a través de esas relaciones, que no impiden, sino que son fundamentales para el crecimiento en libertad.

La libertad entendida de este modo consta de cuatro dimensiones (Fernández, 2020): la responsabilidad, el autodomínio, las intenciones motivantes y la autoconciencia clara.

Concretamente, en este trabajo, nos centraremos en la conceptualización, medición y análisis de la responsabilidad dentro de este ámbito.

Muchas veces las personas no logran asumir su vida entera con responsabilidad, madurez y de modo comprometido con los demás, con su trabajo y dentro de una relación. En el ámbito educativo, por ejemplo, se ha comprobado, que la responsabilidad social está asociada directamente a la capacidad de compromiso de las personas (Ortiz de Montellano, 2000). Esto es más importante cuando en el ambiente cultural, como se ha señalado, todo es temporal, líquido, reversible. Como bien indica Barrio (2010), quien forma en “la libertad auténtica abraza lo irrevocable, mientras que las personas poco libres interiormente abrazan sólo lo provisional” (p.178).

Schleicher (2018) en el libro más reciente de la OECD, señala que una de las altas expectativas para los profesores del s. XXI es la de que éstos “fomenten el compromiso y la responsabilidad de los estudiantes” (p. 256).

Minusvalorar la adquisición de compromisos puede conducir a favorecer conductas irresponsables en la sociedad y ante uno mismo. Todo ello, unido a la exaltación del individualismo, puede llegar a tener consecuencias, no sólo a nivel social, sino también a nivel personal en lo que se refiere a la maduración según la etapa de vida que le corresponde a cada persona (Honoré, 2010).

Entendemos, por responsabilidad la capacidad de la persona para “asumir las consecuencias de las propias decisiones y actuaciones dentro de un sistema relacional” (Fernández, 2020, p. 154). Hay otros autores que definen la responsabilidad de manera similar, diciendo que es una “obligación moral que la persona asume sobre uno mismo y los demás” (Menéndez y Fernández-Río, 2016, p.247). Bárcena y Mélich (2000) señalan también que “la responsabilidad [...] es la condición de la libertad, es una responsabilidad anterior a todo compromiso libre” (p. 139). Dentro de su estudio fenomenológico del comportamiento humano, Ingarden (2001) señala también que la libertad es un acto de responsabilidad que siempre ha de crecer. Cada persona debe responder ante sí misma y ante los demás de las elecciones hechas. La responsabilidad personal afecta a la responsabilidad relacional pues nuestras acciones personales influyen en los demás.

Este concepto de responsabilidad cuenta con el respaldo de diversas investigaciones empíricas en este ámbito, como los estudios llevados a cabo por Hellison (2011) a través de su modelo conocido como TPSR (*Teaching Personal and Social Responsibility model*) aplicado, sobre todo, en el ámbito de la educación física y el deporte y a jóvenes con riesgo de exclusión. Otros estudios derivados de este mismo han vinculado la responsabilidad con la

motivación intrínseca (Li et al. 2008), buscando relacionarla con la ya mencionada SDT. Santos, et al. (2020) y Caballero, et al. (2013) han llevado investigaciones en esta dirección confirmando su validez y necesidad. Sin embargo, la mayoría de estos estudios y los que se han desprendido de los mismos, se mueven en el ámbito de la educación física y el deporte.

Parece necesario llevar estos estudios hacia otros ámbitos, por ejemplo, buscando ver qué tan responsables se sienten los jóvenes frente al uso de la libertad, más allá del ámbito deportivo o de situaciones de riesgo. Es importante señalar que la dirección fundamental de la maduración del sujeto humano en todos los campos de la vida y de la acción tiene que ver con el uso responsable de la libertad. La responsabilidad entendida de este modo viene a constituir la principal prueba de la madurez de la persona, ya que presenta una dimensión eminentemente relacional que es la base y el cauce para ser responsable. Nuestro estudio busca profundizar en la dimensión tanto personal como relacional de la responsabilidad, siempre dentro del constructo de libertad como autodeterminación.

Conforme al constructo teórico desarrollado, la responsabilidad es una dimensión de la autodeterminación que permite a la persona hacerse cargo de las propias decisiones y actuaciones en un marco relacional. No consiste sólo en asumir las consecuencias de las actuaciones, sino en contar con criterios de decisión que guíen el propio obrar (López y Fernández, 2021). La responsabilidad del estudiante, entendida de este modo, puede caracterizarse por estar conformada por cinco subdimensiones (Fernández, 2020): conciencia de la importancia de los otros, relacionalidad, participación en acciones comunes, criterios de decisión y asunción de las consecuencias.

Estas subdimensiones emergen al ver que el ser humano no solo madura en sí mismo, en su “yo”, sino que madura como persona a través de la relación con los demás, y madura al mismo tiempo en estas relaciones (Mari, 2016). Es por ello que la responsabilidad tiene un alto componente relacional en donde tiene se tiene en cuenta a los demás. Esta afirmación viene también avalada por un modelo de enseñanza de la responsabilidad personal y social llevado a cabo por Santos et ál. (2020) en España y Portugal.

Wehmeyer et al (1995; 1999) señalan en su modelo de autodeterminación que la autonomía es uno de los componentes esenciales de la misma y comenta que la autonomía debe ser entendida como el modo en que la persona actúa según sus propios intereses, necesidades y

habilidades con independencia de influencias e interferencias externas. Sin embargo, aclara que una cierta interdependencia funcional con la familia, amigos y otras personas con las que se convive regularmente puede ser parte constitutiva de la autonomía ya que la mayoría de las personas no son totalmente autónomas.

Se observa, pues, la necesidad de una reformulación teórica más clara. Puesto que las personas no son totalmente autónomas y existe siempre esa interdependencia con otros, esto hace ver que la dirección inicial de la libertad de una persona apunta siempre hacia otra libertad con la que entra en relación positiva. Esto hace evidente

la necesidad de la responsabilidad en cualquier decisión. El hombre se sabe libre por ser capaz de responder; la primera motivación de su acción es la llamada de la presencia previa de otra persona que no es elegible, sino que se impone como fundamento (Pérez-Soba, 2018, p. 158).

La persona en cierto modo será lo que decida ser con sus decisiones y elecciones y es responsable de eso que ha decidido y elegido. Como señala Ingarden (2001), “uno se vuelve responsable de una acción tan pronto como la ha emprendido y realizado; pero uno queda además como responsable de ella, quiéralo o no” (p. 17). Por ello, es importante, de cara a la habilitación de la libertad entendida como autodeterminación formar en la responsabilidad entendida de este modo.

El individualismo puede llegar a poner de lado la responsabilidad y, en consecuencia, pensar que la persona sea responsable sólo ante sí misma y de sí misma y no ante los demás y de los demás. Esta concepción reduccionista, que tiene una base kantiana, lleva a que la responsabilidad sea sólo ante el deber y ante un deber autónomo.

Esta dimensión relacional de la autodeterminación obliga a centrar la atención en la interacción existente entre la capacidad que tiene una persona de elegir y actuar y las oportunidades que proporciona el entorno, en especial los vínculos personales que se viven (en este caso el docente y/o la comunidad educativa) para llevar a cabo dichas elecciones y decisiones y la responsabilidad que adquiere ante las mismas.

La naturaleza relacional de la responsabilidad representa una de las características principales de este constructo, como se ha señalado. El contexto educativo es muy importante, ya que éste puede favorecer o perjudicar las relaciones y, por otra parte, la responsabilidad debe valorar las acciones comunes, la capacidad de trabajar en común, que es una

manera de ayudar también a crecer en responsabilidad. A esto se le puede llamar participación que va más allá de la relación. Según Hart (1993) la participación es el “proceso de compartir las decisiones que afectan la vida propia y de la comunidad en la cual se vive” (Hart, 1993). Es una acción que se lleva a cabo junto con los otros en las diversas relaciones sociales e interpersonales.

La responsabilidad hace posible la participación de la persona en la comunidad, pues la lleva a no alienarse, sino a abrirse al otro y a responder también del otro. Como señala Wojtyla (2005), se puede y se debe ver en la participación – tanto en la dimensión interpersonal de la comunidad “yo-tú”, como en la dimensión social del “nosotros”- una auténtica expresión de la trascendencia personal y su confirmación subjetiva como persona.

Para que el alumno pueda llevar a cabo acciones responsables, es necesario que pueda contar con criterios de verdad y de bien que le ayuden precisamente a poder tomar decisiones de modo responsable y pueda asumir las consecuencias de sus propias acciones.

La libertad como autodeterminación indica también que el sujeto se hace al obrar, pero deja abierto a que se realice en un sistema de relaciones. El autonomismo radical, de raíces kantianas y revisado con un sentido propio por Piaget niega estas relaciones en el proceso de pensamiento y en el proceso de enseñanza-aprendizaje.

Para Piaget (1971), la autonomía se basa en la heteronomía: “la regla de un juego se le presenta al niño no ya como una ley externa, consagrada en cuanto que ha sido establecida por los adultos, sino como resultado de una decisión libre y merecedora de respeto en la medida que ha obtenido un consentimiento mutuo” (p.53). Precisamente y de acuerdo con Coll (1996), la propuesta de Piaget en el marco de enseñanza-aprendizaje en el ámbito escolar, presenta dos grandes limitantes: por un lado, se da una relativa infravaloración de los contenidos en el proceso de aprendizaje y, por otro, la naturaleza esencialmente individual que se da en ese proceso y que niega la relación. Es necesario profundizar en esta posición, porque se deben integrar las relaciones y los afectos que se pueden llegar a excluir en la autonomía.

Podemos ver ahora el reto que supone asumir una educación de la libertad entendida como autodeterminación en donde la responsabilidad es una de sus dimensiones esenciales. En palabras de Nassif (1980) esto supone,

la mayor encrucijada de la escuela contemporánea, sobre todo si no existe en maestros y pedagogos una correcta comprensión de las metas finales [...]. Si esa concepción falta pueden producirse graves deformaciones, como la fractura entre autonomía personal y servicio social (no sólo a la sociedad presente, sino además y, muy en especial, a la futura). Es inconcebible el cumplimiento del destino personal fuera de la sociedad. Tanto como creer que la sociedad sea realizable sin personalidades enriquecidas que la fecunden (p. 208).

Específicamente, este trabajo, tiene como objetivo fundamental: 1) diseño y validación de un instrumento que permita medir la Responsabilidad Relacional y Personal del estudiante universitario; así como también 2) analizar si la responsabilidad personal es un factor predictor de la responsabilidad relacional. Además, de manera complementaria se busca 3) analizar si el sexo produce diferencias en el nivel de responsabilidad; 4) comprobar si la edad produce diferencias en el nivel de responsabilidad y 5) determinar si el tipo de centro en el que se cursa Bachillerato, produce diferencias en el nivel de responsabilidad.

## **Material y método**

### ***Muestreo y participantes***

La población de estudio son los alumnos universitarios matriculados en el primer curso del año académico 2019-2020 en la Universidad Francisco de Vitoria.

La muestra final obtenida está compuesta por 403 participantes. De los cuales el 28.2% son hombres y el 71.2% son mujeres. El 85.6% tiene menos de 19 años, mientras que el 14.4% tiene entre 20 y 23, en el momento en que se aplica el cuestionario. Además, el 25% de los estudiantes, han estudiado Bachillerato en centros públicos mientras que el 75% procede de centros privados o concertados de toda España.

Los alumnos son elegidos a través de un muestreo aleatorio simple, el cual como señalan León y Montero (2020) garantiza la independencia de la medida y la representatividad de todos los alumnos de la población.

### ***Instrumento de recogida de datos***

La escala inicial, que se presenta tiene por objetivo valorar la responsabilidad personal y relacional de los estudiantes universitarios. Esta escala está compuesta por 10 ítems, que se valoran en una escala tipo Likert

1 a 6, en dónde 1 significa nada de acuerdo y 6 totalmente de acuerdo con las afirmaciones que se presentan.

A continuación, se presenta una tabla resumen que recoge la distribución de los ítems en cada una de las dimensiones.

Tabla 1. Estructura teórica de la Escala de Responsabilidad Relacional y Personal

Tipo de responsabilidad	Dimensión	Ítem
Relacional	Conciencia de la importancia de los otros.	1. Muestro interés por las personas de mi alrededor.
		2. Cumpro con mi parte en un trabajo en equipo para no afectar a los demás componentes.
	Tipo de relaciones que establezco.	3. No me es indiferente lo que suceda a mis compañeros de clase.
		4. Es importante para mí establecer relaciones personales.
Personal	Participación en acciones comunes	5. Los demás consideran que soy un buen amigo/a.
	Criterios de decisión (Modo de elegir acciones responsablemente)	6. Suelo comprometerme con los demás en trabajos en equipo.
		7. Pienso en las consecuencias que pueden tener mis acciones en los demás.
	Asunción de las consecuencias de las decisiones tomadas	8. A la hora de tomar una decisión difícil suelo pedir consejo para estar seguro de que actuaré de modo responsable
		9. Asumo las consecuencias de mis acciones sean las que sean.
		10. Termino lo que comienzo.

### *Procedimiento*

Este estudio tiene un diseño de tipo ex post facto, ya que no existe manipulación de la variable independiente (León y Montero, 2020).

Para llevar a cabo la recogida de datos, los alumnos de primer curso de la UFV, cumplimentan, de manera online, la escala presentada con anterioridad. La escala tiene un tiempo estimado de respuesta de 5 minutos.

En todos los casos se garantiza el anonimato y la confidencialidad de los resultados.

### *Análisis de datos.*

Con el objetivo de aportar evidencias de fiabilidad y validez de la escala planteada, se procede a realizar análisis de la validez de constructo y consistencia interna de la escala. Previamente, se compró que todos los



ítems presentarán una correlación con el test adecuada (correlaciones ítem-test superior a .200)

Con el objetivo de validar la estructura interna del cuestionario se realizó un análisis factorial exploratorio (AFE), a través de análisis paralelo, con la combinación Mínimos Cuadrados Ponderados, la cual se ajusta al incumplimiento del supuesto de normalidad multivariante, y rotación Oblimín. Para determinar los factores, se estable como criterio, que todos los ítems deben presentar cargas superiores a .300.

Además, se realizó Análisis Factorial Confirmatorio (AFC). El ajuste del modelo se basó en los criterios establecidos por Blanco-Blanco (2010), Abad, et al. (2011) y Casas y Blanco-Blanco (2017). Estos autores indican que para que un modelo sea adecuado, debe cumplir con los criterios que se presentan en la tabla 2.

Tabla 2. Índices de bondad de ajuste del modelo AFC.

Tipo de ajuste	Abreviatura	Criterio de buen ajuste	Criterio de ajuste adecuado
Ajuste absoluto	$\chi^2$		p valor mayor 0.050
	$\chi^2/df$	Menor de 2	Menor de 3
Ajuste comparativo	CFI	Mayor o igual a 0.95	Entre 0.90 y 0.95
	IFI	Mayor o igual a 0.90	Entre 0.85 y 0.90
Otro	RMSEA	Menor o igual a 0.06	Entre 0.06 y 0.08

En cuanto a la valoración de la consistencia interna del instrumento, se estimó el coeficiente de fiabilidad de Alpha de Cronbach antes y después de la validez de constructo. Para su interpretación se siguieron las indicaciones dadas por George y Mallery (2003), Abad, et al. (2011) y García Ramos (2012) quienes consideran valores superiores a .90 se consideran indicadores excelentes de fiabilidad, y si se encuentran entre .70 y .90 son buenos. Además, para aportar otra evidencia de fiabilidad, se estimó el valor del coeficiente Omega, cuyos valores son buenos cuando son superiores a .70 (Campo-Arias y Oviedo, 2008)

Por último, para comprobar si la responsabilidad personal, es un factor predictor de la responsabilidad relacional, se emplea un análisis de regresión simple. De manera complementaria, se llevaron a cabo estudios de comparación de medias, a través de la prueba de T de Student para muestras independientes. En todos los casos, a pesar de obtener valores

significativos en la prueba de Kolmogórov-Smirnov, se decide asumir la normalidad dado el tamaño muestral.

Para la realización de los análisis se emplearon los programas estadísticos IBM SPSS Statistic.v.21, IBM SPSS AMOS.v.26, y RStudio.

## Resultados

A continuación, se presentan los resultados obtenidos en este estudio. Primero se presentan los indicadores correspondientes a la escala aplicada, y después los estudios de correlación y regresión.

### *Análisis factoriales: AFE y AFC*

Los valores que se obtuvieron de KMO (.788) y de la prueba de Esfericidad de Barlett ( $\chi^2= 530.880$ ;  $p<.01$ ), se consideran adecuados para continuar con la realización del AFE.

En el análisis paralelo realizado, se extrajeron dos factores que explican el 35% del constructo. El factor uno (Responsabilidad relacional) compuesto por los ítems: 1,3, 4 y 5, explica el 22%. El factor dos (Responsabilidad personal), se compone de los ítems 2, 6, 7, 9 y 10, y explica el 13%. Se eliminó el ítem 8 ya que la carga factorial que presentó en el factor fue inferior a .300. Es por ello por lo que el cuestionario final quedó reducido a dos dimensiones y 9 ítems.

Para confirmar la estructura obtenida en los análisis anteriores, se procedió a realizar el Análisis Factorial Confirmatorio (AFC) de modelo obtenido. En la tabla 6 se recoge la información relativa a los indicadores de ajuste de los modelos de la escala ARPR.

*Tabla 3. Indicadores de ajuste del modelo de la escala “Autopercepción de la responsabilidad personal y relacional” para la estructura obtenida en AFE*

<b>Modelo</b>	<b>X2</b>	<b>X<sup>2</sup>/gl</b>	<b>CFI</b>	<b>IFI</b>	<b>RMSEA</b>
Modelo 1	.000	2.438	.919	.921	.060
Modelo 2	.005	1.871	.953	.954	.047

El modelo 1 recoge los resultados obtenidos sin haber realizado ninguna modificación a la estructura obtenida en el AFE<sub>AP</sub>. En él, se pudieron observar indicadores de ajuste mejorables. En el modelo 2 se realizó la correlación de los errores del ítem 2 y del ítem 10. Ambos errores pertenecen a la dimensión 2: “Responsabilidad personal”, por lo que nuevamente consideramos adecuado realizar esta modificación frente a la

eliminación de ítems o a la correlación de un ítem en dos factores. En cuanto a los indicadores de ajuste de este modelo se obtuvieron resultados de ajuste adecuado. Como se puede observar en la tabla 6, este modelo, presenta el mejor ajuste de la escala.

### *Análisis de la consistencia interna de la escala*

Tras obtener los resultados del análisis factorial, se decidió realizar la estimación de la fiabilidad tras la eliminación del ítem nueve. Los resultados que se obtuvieron, en comparación a los obtenidos antes de este proceso, son los presentados en la tabla 7.

Tabla 4. Estimación de la fiabilidad para la escala ARP después del análisis factorial

	Escala	Consistencia interna		Número de ítems
		Alpha	Omega	
Responsabilidad	Fiabilidad antes de AFE y AFC	.710	.740	10
	Fiabilidad después de AFE y AFC	.678	.740	9

Los resultados obtenidos, presentan una ligera disminución de la fiabilidad por consistencia interna. Esto se puede justificar ya que la escala definitiva incluye un ítem menos que la escala inicial, en cambio, el coeficiente omega, se mantiene. Estos indicadores muestran una buena consistencia interna.

Esta escala arroja dos tipos de puntuaciones. Por un lado, una puntuación total de responsabilidad, que se obtiene a partir del sumatorio de la puntuación de cada ítem de la escala, y, por otro lado, una puntuación para responsabilidad relacional (sumatorio de la puntuación de los ítems 1, 3, 4 y 5) y otra para responsabilidad personal (sumatorio de la puntuación de los ítems 2, 6, 7, 9 y 10). De esta forma se responde a objetivo 1 de esta investigación.

### *Análisis inferenciales*

En primer lugar, se comprobó si existía cierto grado de relación entre la responsabilidad personal y relacional. La correlación de Pearson, revela una correlación significativa y positiva ( $R_{xy} = .358$ ;  $p < .01$ ) entre la responsabilidad personal y la responsabilidad relacional. Por lo que, a mayor nivel de responsabilidad personal, mayor nivel de responsabilidad relacional.

Posteriormente, se comprobó que la responsabilidad personal predice, de manera significativa, el 12.6% de la responsabilidad relacional ( $\Delta R^2=.319$ ;  $F(1,402)=59,004$ ;  $p<.001$ ). De esta forma se da respuesta al objetivo 2 de este trabajo.

De manera complementaria, se observa que existen diferencias estadísticamente significativas, con un tamaño del efecto pequeño, en el nivel de responsabilidad relacional en función del sexo ( $T_{(401)} = -2.762$ ;  $p<.01$ ;  $r = 0.14$ ). Concretamente, las mujeres (media: 21.08; DT: 2.53) presentan mayor responsabilidad relacional que los hombres (media: 20.31; DT: 2.49). Estas diferencias no aparecen, cuando se valora la responsabilidad personal ( $p=.785$ ) y la responsabilidad general ( $p=.165$ ). Estos resultados responden al objetivo 3 del trabajo.

Además, para cumplir con los objetivos 4 y 5 planteados, se realizan análisis teniendo en cuenta la edad de los participantes y el centro del que provienen, y ninguna de ellas, produce diferencias.

## Discusión y conclusiones

La escala definitiva de “Autopercepción de la responsabilidad relacional y personal (ARRP)” presenta un total de 9 ítems, distribuidos en dos dimensiones.

La dimensión 1 “Responsabilidad relacional”, está compuesta por los ítems 1, 3, 4 y 5. Esta dimensión, tiene como objetivo valorar la capacidad de los estudiantes de crear vínculos y de saber relacionarse con los demás de modo responsable promoviendo el compromiso con los mismos.

La dimensión 2 “Responsabilidad personal”, compuesta por los ítems 2, 6, 7, 9, y 10, tiene por objetivo medir el grado de compromiso personal y la capacidad de actuar asumiendo las consecuencias de las propias actuaciones.

Siguiendo las indicaciones dadas por Casas y Blanco-Blanco (2017) Abad et al (2015), García Ramos (2012) y Blanco-Blanco (2010), los valores obtenidos de la fiabilidad ( $\alpha: .678$  y  $\omega: .740$ ), así como los indicadores de ajuste definitivo del modelo (CFI: .953; IFI: .954; RMSEA: .047 y  $X^2/g.l: 1.871$ ), aportan evidencias empíricas de la adecuación del modelo.

En cuanto al análisis realizado, se puede apreciar que la responsabilidad personal y relacional se encuentran relacionadas. Además, el 12.6% de la responsabilidad relacional se encuentra precedida por la responsabilidad personal. Esto también se ha podido observar en los

estudios similares llevados a cabo por Escartí et al., (2006) o en el realizado por Cecchini et al (2003).

Además, en los estudios complementarios, se observa que las mujeres presentan mayores niveles de responsabilidad relacional que los hombres. Contrario a otras investigaciones en el ámbito de la responsabilidad personal en la educación física donde los hombres son los que presentan mayor nivel de responsabilidad personal (Martínez y Gómez, 2017).

En cuanto a algunas de las limitaciones detectadas en la realización de este trabajo son las presentadas a continuación.

En primer lugar, la muestra seleccionada para la realización de este trabajo son alumnos pertenecientes a una sola universidad de referencia, la Universidad Francisco de Vitoria. Los alumnos encuestados tienen entre 18 y 23 años y pertenecen solamente a primer curso. Esto dificulta la generalización de los resultados a otro tipo de población. Es por ello que se recomienda para futuros estudios incorporar otro tipo de muestras y contextos para la validación de la escala.

Por otro lado, la validez de constructo ha sido realizada con la misma muestra por lo que, siguiendo las indicaciones dadas por Abad, et al. (2011), es recomendable realizarla con dos muestras diferentes y con un tamaño muestral mínimo de 300 sujetos.

Por último, consideramos, que sería adecuado equiparar el tamaño muestral de hombres y mujeres para poder realizar la comparación entre ambos grupos de manera equitativa.

No obstante, en cuanto al instrumento obtenido, consideramos que este es válido y puede ser de gran ayuda en la educación de esta dimensión en jóvenes universitarios. La responsabilidad es una de las exigencias de formación que se ha impuesto a la universidad desde el informe Delors (1996) en donde “el fortalecimiento de la responsabilidad personal en la realización del destino colectivo” (p.17) se presentaba como reto para la educación del siglo XXI. Más recientemente el informe de la OECD, realizado por Schleier (2018) subraya que se espera de los profesores el incentivar “el compromiso y la responsabilidad de los estudiantes” (p. 87).

Por otro lado, la información que se obtiene a través de la escala puede permitir orientar la labor de los docentes en el aula para ayudar a formar la responsabilidad. Esto lleva a que nuestro estudio apunte hacia algunos aspectos sobre los que convendría ampliar la investigación, en concreto: incluir en el currículo una competencia en educación de la responsabilidad personal y relacional; realizar una posterior investigación en una muestra

más amplia de instituciones y países para universalizar la misma; vincular estudios sobre las acciones o intervenciones del docente en el aula que puedan ayudar a educar la responsabilidad de los estudiantes en esta doble dimensión; investigar sobre la responsabilidad docente y su relación con el proceso educativo teniendo en cuenta elementos socio-contextuales como el clima en el aula y la cultura organizacional.

### Referencias

- ABAD, F., OLEA, J., PONSODA, V. & GARCÍA, C (2011). *Medición en ciencias sociales y de la salud*. Síntesis
- BÁRCENA, F., & MÉLICH, J. (2000). *La educación como acontecimiento ético*. Paidós.
- BAUMAN, Z. (2007). *La sociedad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- BLANCO-BLANCO, A. (2010). Creencias de autoeficacia de estudiantes universitarios: un estudio empírico sobre la especificidad del constructo. *RELIEVE*, 1(16), 1-28. DOI: 10.7203/relieve.16.1.4149
- CABALLERO, P., DELGADO, M. A., & ESCARTÍ, A. (2013). Analysis of Teaching Personal and Social Responsibility model-based programmes applied in USA and Spain. *Journal of Human Sport and Exercise*, 8(2), 427-441. DOI: 10.4100/jhse.2012.82.10
- CAMPO-ARIAS, A. & OVIEDO, H.C. (2008). Propiedades psicométricas de una escala: la consistencia interna. *Revista de salud pública*, 10(5), 831- 839. DOI:10.1590/S0124-00642008000500015
- CASAS, Y., & BLANCO-BLANCO, A. (2017). Testing Social Cognitive Career Theory in Colombian adolescent secondary students: a study in the field of mathematics and science. *Revista Complutense de Educación*, 28(4), 1173-1192. DOI:10.5209/RCED.52572
- CECCHINI, J., MONTERO, J., & PEÑA, J.V. (2003). Repercusiones del Programa de Intervención para Desarrollar la Responsabilidad Personal y Social de Hellison sobre los comportamientos de fair-play y el auto-control. *Psicothema*, 15(4), 631-637.
- COLL, C. (1996). Constructivismo y educación escolar: ni hablamos siempre de lo mismo ni lo hacemos siempre desde la misma perspectiva epistemológica. *Anuario de Psicología* 69, 153-178. Consultado el 6 de Noviembre de 2018. <https://www.raco.cat/index.php/anuariopsicologia/article/viewFile/61321/88955>
- CORTINA, A. (2013). *¿Para qué sirve realmente la ética?* Editorial Paidós.
- DECI, E., & RYAN, R. (1985a). *Intrinsic motivation and self-determination in human behavior*. Plenum.
- DELORS, J. (1996): *La educación encierra un tesoro. Informe a la UNESCO de la Comisión internacional sobre la educación para el siglo XXI*. Santillana/UNESCO.

- ESCARTÍ, A., GUTIÉRREZ, M., PASCUAL, C. & MARTÍN, D. (2006). Enseñando responsabilidad personal y social a un grupo de adolescentes de riesgo: un estudio «observacional». *Revista de Educación*, 341, 373-396.
- FERNÁNDEZ, V. (2020). Libertad como autodeterminación. Bases para la discusión de un modelo de formación docente [tesis de doctorado no publicada, Universidad Anáhuac México]. Repositorio Intitucional UA 2009765090005016. [https://anahuac.primo.exlibrisgroup.com/permalink/52ANAHUAC\\_INST/12ghpp2/alma993791080305016](https://anahuac.primo.exlibrisgroup.com/permalink/52ANAHUAC_INST/12ghpp2/alma993791080305016)
- FONT, J. (2003). Aprendizaje autodeterminado y alumnos con discapacidad intelectual: algunas posibilidades y realidades. I Congreso Nacional de Educación y Personas con Discapacidad: conciencia, compromiso y mejora continua. *Dialnet. Universidad La Rioja.*, 149-163. Consultado el 29 de marzo de 2018. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=3507>
- GARCÍA RAMOS, J.M. (2012). *Fundamentos pedagógicos de la evaluación*. Síntesis.
- GEORGE, D. & MALLERY, P. (2003). *SPSS for Windows step by step. A simple guide and reference*. Allyn y Bacon.
- GERBING, D. W. & ANDERSON J. C. (1988). An update paradigm for scale development incorporating unidimensionality and its assessment. *Journal of Marketing Research*, 25 (2), 186-192. DOI: 10.2307/3172650
- HART, R. (1993). La participación de los niños: de la participación simbólica a la participación auténtica. *Innocenti Essay 4*, 1-48.
- HELLISON, D. (2011). *Teaching personal and social responsibility through physical activity*. Human Kinetics.
- HONORÉ, C. (2010). *Bajo presión*. RBA Libros.
- INGARDEN, R. (2001). *Sobre la Responsabilidad*. Caparrós.
- LEÓN, O. & MONTERO, I. (2020). *Métodos de investigación en Psicología y Educación. Las tradiciones cuantitativa y cualitativa* (4ª ed.). McGraw-Hill.
- LÓPEZ, J., & FERNÁNDEZ, V. (2021). Responsabilidad docente y su influencia en la educación de la libertad del estudiante. En CUICID (Eds.), *Reinventando la docencia en el siglo XXI*. Tirant Lo Blanch. DOI: 10.6018/reifop.402761
- MARI, G. (2016). *La problematica della maturazione dell'uomo*. Editrice La Scuola.
- MARTÍNEZ, J., & GÓMEZ, A. (2017). Implementación del modelo de responsabilidad personal y social en las clases de educación física en secundaria: efectos sobre la responsabilidad, diversion y participación. *International Journal of Social Sciences of Physical Activity, Game and Sport*, 12, 6, 1-21. DOI: 10.25115/ecp.v9i18.997
- MENÉNDEZ, J. I., & FERNÁNDEZ-RÍO, J. (2016). Violence, responsibility, friendship and basic psychological needs: Effects of a Sport Education and Teaching for Personal and Social Responsibility Program. *Revista de Psicodidáctica*, 21(2), 245-260. DOI: 10.1387/RevPsicodidact.15269
- NASSIF, R. (1980). *Teoría de la educación. Problemática pedagógica contemporánea*. Cincel-Kapelusz.

- ORTIZ DE MONTELLANO, S. (2000). *Evaluación de la responsabilidad social del egresado universitario*. [tesis de doctorado no publicada, Universidad Complutense de Madrid].
- PÉREZ-SOBA, JJ. (2018). *Manual de Moral Fundamental*. BAC.
- PIAGET, J. (1971). *Epistemología y Psicología de la Identidad*. Paidós.
- RYAN, R., & DECI, E. (2000). Self-Determination Theory and the Facilitation of Intrinsic Motivation, Social Development and Well-Being. *American Psychologist*, 55(1), 68-78. Consultado el 15 de enero de 2018. [https://selfdeterminationtheory.org/SDT/documents/2000\\_RyanDeci\\_SDT.pdf](https://selfdeterminationtheory.org/SDT/documents/2000_RyanDeci_SDT.pdf). DOI: 10.1037/110003-066X.55.1.68
- SANTOS, F., NEVES, R., & PARKER, M. (2020). Future Pathways in Implementing the Teaching Personal and Social Responsibility Model in Spain and Portugal. *Retos*, 38, 802-810. DOI: 10.47197/retos.v38i38.72696
- SCHLEICHER. (2018). *World Class. How to build a 21st -century school system, Strong Performers and Successful Reformers in Education*. OECD Publishing. DOI: 10.1787/4789264300002-en
- VERA, J., & MORENO, J. (2008). La enseñanza de la responsabilidad en el aula de educación física escolar. *Habilidad Motriz*, 32, 39-43.
- WEHMEYER, M., & BOLDING, N. (1999). Self-Determination Across Living and Working Environments: A Matched-Samples Study of Adults with Mental Retardation. *Mental Retardation*, 37(5), 353-363. Consultado el 29 de marzo de 2018. <https://tinyurl.com/53lsrs8g>. DOI: 10.1352/0047-6765(1999)037<0353:SALAWE>2.0.CO;2
- WEHMEYER, M., AGRAN, M., & HUGHES, C. (1998). *Teaching self-determination to students with disabilities*. Paul H. Brookes.
- WOJTYLA, K. (2005). ¿Participación o alienación? En J.M. Burgos (ed.), *El hombre y su destino* (111-132). Palabra.



## Recenzii

*A Companion to Joachim of Fiore*. Edited by Matthias Riedl. Brill's Companions to the Christian Tradition, vol. 75. (Leiden/Boston: Brill, 2017, pp. 360)

The *Companion to Joachim of Fiore* is a much-awaited publication aimed to facilitate the rediscovery of the genuine Joachim of Fiore, including contributions from the most important researchers of the moment on the work and influence of the Calabrian abbot Joachim of Fiore (also known as Gioacchino da Fiore), the renowned theorist of history from the 12<sup>th</sup> century. During the last decades, there has been a rising interest concerning Joachim of Fiore's thinking and influence, which can now be attested through the publication of this collective volume in *Brill's Companions to the Christian Tradition* series, published at the end of 2017. Hence, taking into consideration the fact that over the last decades there have been published most of Joachim's writings in modern and critical editions, we could righteously talk about a renaissance in Joachimite Studies. Howsoever, the main reason for this renaissance can be summarized as follows: "The fascination of Joachim rests in how he sought to give meaning and hope to those caught in the terror of history", as one of the abbot's 20<sup>th</sup> century readers, Mircea Eliade, described it (p.1).

In the introductory article to the *Companion*, the well-known Joachimit scholar Bernard McGinn, shows how Joachim of Fiore, in contrast to Eusebius and Augustine, who lack the sense of apocalyptic urgency (i.e. the feeling that that the history will soon reach its apex and the final tribulations are to begin), develops an impressive theology of history taking as his primary source the Book of Revelation itself. McGinn underlines the three main aspects of the Calabrian Abbot's theory of history, which would highlight his originality (p.5). First of all, his theory about the Trinitarian nature of history implies the idea that the ternary structure of history (*tres status mundi*) reflects the intra-Trinitarian relations in God (Father, Son and Holy Spirit). Nevertheless, one should also take into account the fact that Joachim preserves also the classical binary model of history, according to which history is divided into two times (*tempora*), namely the Old and the New Testament. By preserving this binary model, Joachim explicitly distances himself from the radical idea which was subsequently erroneously attributed to him, that is the assumption of a

third eternal gospel that would replace the existing one. In this regard, Joachim writes only about a new spiritual intelligence or understanding that would arise in the future time of the Spirit, i.e. a spiritual insight in the letter of the two Testaments. These intertwined binary and ternary structures of history represent the “living order of reason that God implanted in his creation” (p.7), so that history can be seen as the process of revealing the meaning of the scriptures through the mystery of the Trinity in time. Yet, because the meaning of history is essentially interconnected with the meaning of the scriptures, we get to the second major aspect of Joachim’s thought, namely his astonishing exegesis. Based on complex concords between persons, events, and times in the Old and the New Testament, his exegesis enabled him “to show the providentially-determined meaning of events both past and present, and also to make general projections concerning what was soon to come to pass” (p.9). Thirdly, according to McGinn, Joachim of Fiore’s originality rests in his unique use of profound symbolic images and figures, which were collected in his *Liber Figurarum*. For this reason, McGinn refers to him as a “picture-thinker” and a “symbolist” (p.10). Finally, the significance of Joachim’s personality and thought resides in his impressive influence and posterity, which has been evaluated both positively and negatively along the centuries. The research context offered in Bernard McGinn’s introduction is deepened throughout eight essays which give us a complete fresco of Joachim’s influence in the Western culture. Personally, I think the volume could be divided in two parts: the first part, composed of the first four chapters, dealing with Joachim’s view of history and its theological context, and the second part, composed of the last four chapters, dealing with his posterity and influence.

The first chapter, written by Alfredo Gatto about the life and works of Joachim of Fiore, together with the 4<sup>th</sup> chapter signed by Valeria de Fraja, allow the reader to engage with the historical framework that originated both the theoretical work of the Calabrian abbot, as well his practical involvement in the monastic reform of the time, which caused the foundation and growth of his Florentian Order.

The most challenging essays from the Companion are the ones regarding Joachim of Fiore’s one theology in itself. Consequently, in the 2<sup>nd</sup> chapter signed by the Church historian, Peter Gemeinhardt, we discover both a deep examination of the Trinitarian theology of the abbot, and the heated doctrinal debates of the 12<sup>th</sup> century concerning the nature

of the Holy Trinity, which would be highly influential in the development of the scholastic reflections on the Trinity. The paramount importance of this chapter resides in the fact that only through a in-depth survey of Joachim's Trinitarian doctrine we could understand not only his theory about the course and meaning of history, but also the reason of his dispute with the Greek theology on the *Filioque*-question and why he accused Peter Lombard of assuming a "quaternity", instead of a Trinity. The latter debate led the Forth Lateran Council in 1215 to defend Peter Lombard, to canonize his Sentences, to condemn the accuses of Joachim, and to declare as obsolete his "traditionalist form of theology, which proceeded by virtue of analogies" (p. 86).

The 3<sup>rd</sup> chapter, written by Brett Edward Whalen, describes Joachim of Fiore as an "apocalyptic ethnologist" (p. 89), and examines his view on the course of the elected people during the three stages of history and the eschatological role of the Jews, the Greeks, and the Latins in the light of his doctrine of the Opening of the Seven Seals (Rev.6-8). Distinctively in Joachim of Fiore's view of history of the 12<sup>th</sup> century is his apocalyptic belief about the "return journey" of the Divine grace at the end of time: precisely as in the beginning, the Jewish people were the first to be elected so that in the end they will convert, together with the Greeks, and reunite with the Latins (i.e. the people of the Roman Church) in the future spiritual, i.e. monastic, Church.

As already mentioned, the second part of the volume deals with Joachim's sustaining influence and posterity in the Western intellectual history. It begins with the 5<sup>th</sup> chapter, written by Sven Grosse, who outlines his critical reception in the works of the greatest figures of Scholasticism, Thomas Aquinas and Bonaventure. The two theologians had to academically deal with the crisis of the mendicant orders of the Dominicans and the Franciscans, who were often misrelated to Joachimite ideas. A similar approach is found in the 6<sup>th</sup> chapter, by Frances Andrews, who conducts a survey of Joachim of Fiore's influence in the international politics of the 13<sup>th</sup> century through different chronicles, for instance the ones on Richard the Lionheart. This chapter also deals with the textual diffusion of his thought throughout Europe until the "Controversy of the Eternal Gospel", around 1255, led to a series of unfortunate events: the condemnation of some articles in Joachim of Fiore's works, the life sentence of the Franciscan lector Gerardo di Borgo San Donnino from the University of Paris, and John of Parma's resignation from his position as General

Minister of the Franciscan Order. John of Parma was subsequently replaced by Bonaventure in 1257. Frances Andrews' ambitious essay manages also to give the reader a sketch with regards to Joachim of Fiore's influence in the development of the Antichrist legends of the 13<sup>th</sup> century regarding the popes and the Staufen Emperors, respectively his influence on the Spiritual Franciscans, such as Peter of John Olivi, Ubertino di Casale or Arnould de Vilanova.

In the 7<sup>th</sup> chapter, "Longing for the Third Age", Matthias Riedl, the companion's editor, examines the widespread, post World War II assertion about Joachim of Fiore as being the "father of the modernity" (Spengler), the initiator of the secularization process (Löwith), the precursor of the modern conceptions of history that culminated in "the Third Reich" (Cohn) or the one who created the "aggregate of symbols that govern the self-interpretation of modern political society" (Voegelin), in other words, communism and fascism (p. 271). Tracing the historical genealogy of the main personalities who made use of and misused Joachim of Fiore's teachings in a political fashion – from the Spiritual Franciscans to modern nationalist or communist thinkers – the editor proposes at least a fundamental similarity between the Calabrian abbot and the modern political prophets. This similarity is represented by an attitude towards reality which Matthias Riedl calls as "proleptic existence" (p. 316), i.e. to derive the meaning of existence entirely from the anticipation of a future point, seen as the culmination of the historical process. Beside this common feature, Riedl also agrees with Eric Voegelin that "Joachim's long-term impact and significance is not tied to a specific social or political vision; instead, it is found in the continuous relevance and attractiveness of the symbols that the abbot once created to articulate his unprecedented expectation of a future worldly restoration and perfection of mankind." (p. 318). If Riedl's essay was concentrated on the revolutionary and totalitarian ideas that arose in connection with Joachim of Fiore, the last chapter of the companion, written by Massimo Iritano tries to reconsider, in a more positive manner and from a postmodern perspective, the history of secularization, which supposedly began with Joachim of Fiore.

Taking everything into consideration on the whole, although the volume deals more with the fascinating history of Joachim of Fiore's posterity and influence than with his own system of thought, one can only praise the publishing of this collection of essays. Undoubtedly, this Brill Companion to Joachim of Fiore will represent from now on one of the best,

comprehensive introductions to the Calabrian abbot of the 12<sup>th</sup> Century, who has never stopped fascinating and intriguing theologians, historians and philosophers alike.

Dan SISERMAN, Independent Researcher, Cluj-Napoca, Romania

\*\*\*

Antonio Sandu, Bogdan Popoveniuc (coordonatori), *Etică și integritate în educație și cercetare*, București, Editura Tritonic Book, 2018, 518 p.

Volumul colectiv, realizat în cadrul proiectului „Etică și integritate academică de excepție în cercetarea științifică și actul didactic”, al Universității „Ștefan cel Mare” din Suceava și finanțat de CNFIS, reunește 16 studii ale unor cadre didactice universitare din țară și străinătate, cercetători, dar și specialiști practicieni în diverse domenii, care abordează aspecte etice semnificative ale procesului de educație și activității de cercetare științifică.

În „Introducere”, pentru a argumenta că titlul lucrării nu este unul redundant, coordonatorii precizează că, din perspectiva lor, raportul dintre etică și integritate depășește „simpla relație de la întreg la parte” (p. 8), deoarece integritatea face „legătura între deontologia specifică actului de predare și etica, privită în calitate de construcție socială ce transcende nivelul competențelor profesionale, umanizând fiecare profesie în parte” (idem), ceea ce se întâmplă și în cazul relației dintre activitatea de cercetare și etică. De altfel, dintre cele patru părți în care este structurat volumul, doar prima pune în prim-plan conexiunea strânsă dintre etică și educație, celelalte concentrându-se pe raporturile dintre diverse aspecte ale cercetării științifico-tehnice și etică.

Astfel, Partea I, „Perspective etice în educație și formare”, care cuprinde patru studii, este inaugurată de profesorul Jean-Pierre Cléro. Acesta, lansând întrebarea: „Poate fi etica predată și învățată?”, apelează la Platon ca să arate preocuparea străveche a filosofilor pentru această chestiune, dar subliniază schimbarea de perspectivă pe care modernitatea a adus-o în formularea răspunsului. Abandonând poziția teoretică obișnuită - care socotește morala un fenomen concret, parte integrantă a vieții individului și colectivității, iar etica disciplina care se ocupă cu studiul

moralei - el cantonează morala în sfera vieții individuale și religioase, iar etica o plasează la nivelul sferei cetățenești, adică al statului și societății civile. În legătură cu ambele se pune problema învățării, iar autorul analizează care ar fi cea mai potrivită direcție în educație, în condițiile în care „pacea civilă” se poate asigura doar dacă „valorile statului” sunt „puse deasupra celor private, individuale, familiale”. (p. 20)

Jean-Pierre Cléro arată că există două modele pentru principiul care trebuie să orienteze educația: cel „hobbesian”, care proclamă dreptul statului de a impune prin lege o morală și o etică unice, și cel „lockeean”, care „admite diversitatea moralelor și, până la un anumit punct, varietatea eticilor, lăsând cât mai mult frâu liber cetățenilor (...) cu condiția (...) să nu afecteze comunitatea în ansamblul ei.” (p. 21) Evidențiind opțiunea societății contemporane pentru modelul lockeean, autorul ne atrage atenția că el nu presupune neutralitatea statului, care, acordând suficientă libertate cetățenilor pentru ca ei să își promoveze propriile valori morale, trebuie, totodată, să le asigure tinerilor învățarea eticii la toate nivelurile școlare, încât aceștia să fie capabili să respecte valorile semenilor lor. Acest lucru duce la relativizarea eticii, care nu mai poate pretinde dimensiunea transcendenței, ceea ce însă nu este o pierdere, ci un real câștig pentru societate, căci etica se transformă astfel într-un fel de „practică diplomatică” extrem de prețioasă, aptă să rezolve conflicte care până acum păreau ireconciliabile.

Mariana și Mircea Leabu, în „Educația în zorii mileniului al III-lea. Încărcătura etică”, pledează pentru necesitatea ca factorii decidenți ai sistemului educațional (de regulă cei mai obtuzi și refractari la schimbarea autentică) să înțeleagă faptul că în era informațională, care caracterizează noul mileniu, se impune înnoirea radicală a metodelor de învățământ, în acord cu specificul naturii umane, în așa fel încât educația să nu li se mai pară tinerilor o corvoadă, ci o activitate interesantă, chiar plăcută, capabilă să le aducă mari satisfacții. O educație personalizată, care pune accent nu pe acumulare de cunoștințe, ci pe aplicarea lor în rezolvarea de probleme, făcând apel la curiozitatea, spiritul inventiv și critic al „discipolilor”, în condițiile promovării valorilor etice pentru formarea de caractere, este, din punctul de vedere al autorilor, singura în măsură să scoată sistemul de învățământ din criza lui evidentă, ceea ce va avea consecințe benefice asupra întregii societăți.

Bazându-se pe o bogată bibliografie, studiul Danielei Jeder, „Valori etice în discursul educațional”, detaliază conținutul dezideratului

universității centrate pe student și analizează câteva valori etice care trebuie să stea la baza actului educațional veritabil: responsabilitatea morală, respectul, grija, toleranța, dreptatea și echitatea. Autoarea evidențiază preocuparea universităților contemporane pentru educația etică a studenților lor, acordând, totodată, o atenție specială conceptului de „integritate academică”, cu referire atât la instituțiile universitare ca atare cât și la corpul profesoral și de cercetare din cadrul lor. Evidențiind cadrul legislativ care reglementează etica activității academice și de cercetare, autoarea trece în revistă diverse aspecte etice, dar și lipsite de etică ce pot fi întâlnite în mediul educațional.

În studiul „Etica profesională”, Roxana-Ionela Achiricesei și Ioan Cezar Anuței, pornind de la premisa că „aspectele etice au fost implicate de-a lungul istoriei omenirii în toate prefacerile sociale și culturale” (p. 111), încearcă să răspundă la întrebarea „cum putem constitui o etică profesională într-un mediu social în continuă schimbare?” (idem), așa cum este cel contemporan. În acest scop, autorii fac mai întâi o scurtă prezentare a eticii și a diverselor ei ramuri, analizând apoi specificul eticii profesionale și evidențiind importanța comunicării în cadrul acesteia din perspectiva conceptului de responsabilitate. Punctul de vedere al autorilor este că doar o educație autentic umanistă, care are ca valoare centrală omul și promovează responsabilitatea individului atât față de sine cât și față de semenii, poate sta cu succes la baza unei etici profesionale dinamice, specifică epocii tehnologizării și globalizării.

Partea a II-a, „Etica în cercetare și inovare”, este formată din cinci studii. În primul dintre ele, „Bioetica: istoric și semnificație”, Mircea Leabu reconstituie procesul apariției și evoluției în gândirea contemporană a termenului de „bioetică”, urmărind să-i circumscrie cât mai riguros conținutul. Astfel, respingând definirea bioeticii exclusiv prin relația ei cu cercetarea biomedicală, pe temeiul că în felul acesta ea ar fi asimilată sau chiar subordonată eticii medicale, autorul o consideră „*un domeniu al eticii profesionale, aplicabil științelor legate de lumea viului, care se ocupă cu normarea atitudinii etice față de tot ce reprezintă viață fie ea vegetală sau animală, respectiv fie ea individuală sau de grup, de sistem viu.*” (p. 146)

Efortul laudabil de a-i acorda bioeticii o semnificație cât mai cuprinzătoare este însă, socotim noi, contracarat de integrarea acesteia în etica profesională, care are, în fond, o anvergură mai redusă, subsumându-și etici ale diverselor profesii, bine definite; pe de altă parte, extinzându-i competența la „tot ce reprezintă viață”, autorul riscă să-i dilueze conturul,

fiind nevoit, de exemplu, să înglobeze în bioetică și etica mediului, care este deja o ramură distinctă a eticii aplicate. În plus, considerăm că „normarea atitudinii etice” nu poate defini bioetica în mod exclusiv, aceasta urmărind în primul rând evidențierea dilemelor etice, dezbaterea lor, argumentarea unor diverse puncte de vedere și propunerea (nu neapărat impunerea) unor soluții.

Pledând pentru nevoia acestui secol de dezvoltare a bioeticii, autorul o leagă de imperativul formării de caractere, care să respecte în profesiile lor normele morale. Ne permitem, totuși, să atragem atenția asupra unei generalizări pripite, care, pornind de la câteva exemple de lipsă de etică profesională în cazul unor savanți celebri, îl face pe autor să tragă o concluzie care nu poate decât să ne lase perplecși: „Așadar, există în istoria științei mari spirite al căror caracter se află sub semnul întrebării. Într-o asemenea tradiție, să ne mai mirăm de ce s-a întâmplat în timpul celui de-al doilea război mondial în lagărele naziste, sub oblăduirea unui medic, supranumit cinic «îngerul morții», sub numele său Josef Mengele?” (p.134).

Faptul că Isaac Newton și-ar fi „coafat” unele observații științifice pentru a le potrivi ipotezelor sale, sau că Pasteur „ar fi plagiat munca altora mai puțin renumiți” (idem), nu ne determină să tragem concluzia că mediul profesional și științific al societății moderne și contemporane ar fi fost în mod structural imoral, ceea ce ar scuza cumva torturile aplicate în mod sistematic, organizat de către naziști prizonierilor lor, exonerându-i, astfel, pe torționari, cel puțin parțial, de vină, și aruncând răspunderea morală asupra mediului profesional, decretat ca fiind constitutiv viciat, prin „tradiție”!

De „Normativitatea etică în cercetare-dezvoltare și inovare” se ocupă Alexandra Huidu, care arată că regulile de etică ce stau la baza diverselor aspecte ale activității de cercetare sunt foarte variate, fiecare având o valoare normativă și o forță coercitivă distincte, astfel încât le întâlnim fie în coduri de etică profesionale, fie ca directive trasate de organisme interne sau internaționale, și care se cer ratificate de către state, fie în legi juridice. Ea trece în revistă normele generale de bună conduită pentru cercetători, evidențiază câteva elemente de etică a inovării și se ocupă mai pe larg de etica în cercetarea pe subiecți umani, așa cum este ea reglementată în cele mai importante documente externe și interne, prezentând, totodată, o serie de cazuri supuse judecății unor instituții abilitate în sancționarea abaterilor de la etica cercetării.



Deși materialul amplu utilizat este sintetizat într-o manieră optimă, trebuie să observăm o oarecare lipsă de fundament sau de perspectivă teoretică a autoarei în tratarea temei sale. De exemplu, ea consideră etica drept parte a moralei, dar nu justifică acest punct de vedere, și distinge între „norme morale” și „reguli etice”, dar nu arată care ar fi diferența dintre ele. (p. 157)

În schimb, Antonio Sandu își începe studiul „Proiectul de cercetare. Repere etice și metodologice”, cu o serie de distincții conceptuale ce vizează valorile în general, dar și domeniul eticii cercetării. Pornind de la principiul că „nu poate exista o valoare în sine neconstituită printr-un acord al interpretărilor pe care actorii comunicativi îl dau respectivei valori” (p. 211), autorul pledează pentru superioritatea epistemică a distincției dintre „valori constitutive” și „valori operaționale”, în raport cu cea dintre „valori intrinseci” și „valori instrumentale.” Astfel, orice domeniu al activității umane, inclusiv cercetarea, este fundamentat pe valori constitutive, care sunt de natură etică, și funcționează în virtutea unor valori operaționale, care sunt transpuse în principii de bună practică specifice, incluse în codurile de etică ale domeniului respectiv. Autorul trece în revistă valorile etice operaționale în domeniul cercetării, insistând pe principiile etice în cercetarea care implică subiecți umani. El evidențiază diverse aspecte etice ale metodologiei cercetării și subliniază importanța comisiei de etică în evaluarea proiectelor de cercetare.

Ultimele două studii ale acestei părți sunt, de fapt, cercetări aplicate. Prima dintre ele, „Etica în practica cercetării clinice pe subiecți umani în 6 țări europene din fostul bloc comunist”, realizată de Ana Voichița Tebeanu și George Florian Macarie, analizează într-o manieră comparativă modul în care tematica mai sus enunțată este ilustrată în cercetări efectuate în Bulgaria (8 studii), Georgia (25 studii), Lituania (48 studii), Polonia (312 studii), România (53 studii), Ucraina (12 studii), și publicate în bazele de date științifice PubMed, Google Scholar și Medline, în perioada 2011-2016. Autorii au fost interesați în principal să constate gradul de prezență și claritate a șapte principii etice (ICS-consimțământul informat, ECR-aprobarea unei comisii de etică, APC-evaluarea capacității pacientului, SP-protecția deosebită, RB-analiza riscuri vs. beneficii, SF-sursa de finanțare, CI-conflictul de interese) în studiile clinice, iar procentele evidențiate la fiecare criteriu variază între 4% (Georgia-CI) și 87,5% (Bulgaria-SF). Concluzia autorilor este că „aceste principii sunt aplicate în mod diferit - ca metodă,

frecvență, consecvență în aplicare, coerență între liniile directoare, fiind dependente de contextul și practicile instituționale regionale.” (p. 267)

Cea de a doua cercetare aplicată, având drept titlu „«Ceea ce știu, ceea ce cred». Etica în cercetare în viziunea doctoranzilor în domeniul științelor economice. Un studiu bazat pe patru întrebări”, și realizată de Daniela-Tatiana Agheorghiesei, dezvoltă mai întâi o parte teoretică în care este analizat locul eticii în activitatea de cercetare și sunt evidențiate aspecte specifice ale eticii cercetării. Urmărind să afle însă cum se raportează în mod concret doctoranzii la această problemă, autoarea a aplicat unui număr de 21 de doctoranzi ai Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, un chestionar cu următoarele întrebări: Q1: Ce este etica în cercetare pe înțelesul tuturor ?; Q2: Ce înseamnă etica în cercetare pentru disciplina sau subiectul lor de studiu în cercetarea doctorală ?; Q3: Care sunt motivele care stau la baza interesului pentru etica în cercetare în disciplina sau subiectul de cercetare în care sunt implicați ?; Q4: Ce fac cercetătorii de succes pentru asigurarea adecvată a principiilor eticii în cercetare în disciplina sau subiectul de doctorat? Deși rezultatele cercetării nu pot fi generalizate, ele arată că cel puțin subiecții studiului sunt familiarizați cu etica cercetării în elementele sale de bază, chiar dacă ei nu au reușit să evidențieze specificul acestuia în domeniul lor concret de cercetare.

Partea a III-a grupează trei studii având ca temă generală „Evaluarea etică a tehnologiilor”. În cadrul acesteia, Bogdan Popoveniuc tratează despre „Inteligența etică și educația pentru guvernarea tehnologiei”. Autorul evidențiază faptul că în condițiile societății supertehnologizate în care ne aflăm, tehnologia riscă din ce în ce mai mult să ne scape de sub control, iar consecințele pot fi catastrofale pentru umanitate. O cauză esențială a acestei situații este faptul că cei care creează tehnologia nu sunt educați în sensul valorilor etice care trebuie să guverneze orice activitate de invenție sau inovație tehnică, fiindcă pe scară largă domnește încă prejudecata că etica ar interveni numai ulterior, atunci când se pune problema folosirii tehnologiilor, iar responsabilitatea îi revine în acest sens doar factorului politic.

Or, din punctul său de vedere, există o inteligență etică, superioară inteligenței științifice, care trebuie cultivată în aceeași măsură ca aceasta în procesul de formare a inginerilor. Elementele ei principale sunt „inteligența emoțională, gândirea critică, flexibilitatea cognitivă, coordonarea cu alții” (p. 332), adică exact acele competențe pe care doar educația de tip umanist

este capabilă să le dezvolte la tineri. De aceea autorul este total de acord cu specialiștii care propun ca cel puțin 20% din cursurile destinate studenților ingineri să fie de tip umanist, considerând că numai astfel se pot înlătura deficiențele în controlul social al tehnologiilor. El respinge astfel ideea că ameliorarea morală, promovată drept cale radicală și relativ rapidă de ieșire din impas, ar putea avea succes în acest sens, căci ea implică intervenții riscante, cu efecte nesigure, și, oricum, insuficient stăpânite tehnic și insuficient justificate etc.

În studiul „Considerații privind etica în cercetarea din domeniul științei, tehnologiei și ingineriei”, Laurențiu Dan Milici și Mariana Rodica Milici realizează un tablou nuanțat al schimbărilor radicale determinate în viețile noastre de dezvoltarea exponențială a tehnologiei, care implică preponderența realității virtuale, îndepărtarea severă a omului de natură, utilizarea de către el, până la dependență, a facilităților tehnice pe care, de fapt, nu le înțelege, neputința acestuia de a procesa, organiza și stăpâni cantitatea uriașă de cunoaștere pe care știința și tehnica o produc încontinuu, dezorientarea cauzată de incapacitatea lui de adaptare la o realitate care se mișcă într-un ritm deja amețitor. Toate acestea demonstrează că știința și tehnica nu duc în mod automat la creșterea calității vieții, iar goana după simpla comoditate și acumularea de artefacte tot mai sofisticate din punct de vedere tehnologic riscă să ne sufoce planeta.

În aceste condiții, se impune ca educația să își schimbe obiectivele, metodele și strategiile, iar fundamentul ei trebuie să fie unul profund etic, deoarece doar valorile etice temeinic asimilate ne pot ajuta să evităm dezastrul. Nevoia însușirii și respectării unei etici riguroase este cu atât mai mare în cadrul cercetării științifico-tehnice, care are un impact direct și o responsabilitate uriașă în societate, de care nu toți cercetătorii sunt conștienți. De aceea autorii susțin ideea unui jurământ pe care aceștia, asemenea medicilor, să îl rostească pentru a-și afirma atașamentul față de bunele practici etice specifice activității pe care urmează să o desfășoare.

Ultimul studiu al celei de a treia părți a volumului particularizează tema enunțată mai sus tratând despre „Evaluarea etică a tehnologiilor din domeniul bio-medical”. Autoarea, Alexandra Huidu, analizează în mod sintetic, din perspectiva celor patru principii ale bioeticii recunoscute de către specialiști (autonomia individuală, beneficiența, non-maleficiența și justiția), următoarele tehnologii medicale care generează puternice controverse etice în societate: clonarea, crearea de embrioni umani cu material genetic provenind de la mai multe persoane, crearea de embrioni

umani din celule stem provenite de la embrioni, auto-fertilizarea, ingineria genetică, manipularea genetică a liniei germinale, ingineria genetică cu scop non-medical, augmentarea cognitivă și morală, determinarea sexului copilului, crearea de embrioni-himere și embrioni- hibridi, biologia sintetică, cercetarea pe celule stem embrionare. Ea trece apoi în revistă principalele organisme internaționale care se ocupă de evaluarea etică a tehnologiilor biomedicale și care orientează activitatea comisiilor naționale de etică, prezentând modul de funcționare al fiecăruia dintre aceste organisme.

Partea a IV-a, „Etica publicării științifice și a comunicării cunoașterii”, constituită din patru studii, își împrumută, de fapt, titlul, de la primul dintre ele, realizat de către Antonio Sandu. Acesta ia în discuție problemele etice din cadrul diseminării rezultatelor cercetării, diseminare care constă, de regulă, în publicarea lor în reviste de specialitate. Este vorba, în primul rând, de evaluarea colegială peer-review, chestiunea autoratului științific și statutul contributorului. De asemenea, autorul se ocupă de modalitatea de citare și de realizare a aparatului critic, în vederea evitării plagiatului și autoplagiatului, ceea ce ține, deopotrivă, de etica redactării unei lucrări și chiar a realizării cercetării, nu doar a comunicării rezultatelor ei. El evidențiază care sunt cele mai bune practici în cadrul politicilor editoriale și de etică din perspectiva exigențelor COPE (Committee of Publication Ethics), o organizație internațională a editorilor care își propune să îndrume din acest punct de vedere toate publicațiile științifice care aderă la ea.

Coborând de la nivelul internațional de reglementare a problemelor de etică a cercetării, la cel național, Laura Bouriaud, Mitică Drăgușin și Vasile Pătrașcu realizează „Analiza critică a cadrului legal și instituțional de implementare a Legii nr. 206/2004”, lege care se referă la buna conduită în activitatea de cercetare-dezvoltare, și care a instituit Consiliul Național de Etică a Cercetării Științifice, Dezvoltării Tehnologice și Inovării (CNECSDTI), organism consultativ pe lângă Autoritatea Națională pentru Cercetare Științifică și Inovare, devenit operațional abia în 2011, prin Legea educației naționale adoptată în acel an. În urma analizei unor diverse aspecte neetice întâlnite în cadrul activității academice, corelate cu legislația existentă, autorii, dintre care prima și ultimul sunt membri CNECSDTI, ajung la următoarele concluzii dure: „activitatea CNECSDTI a fost afectată negativ de nenumăratele restructurări instituționale; monitorizarea aplicării și respectării normelor legale este adesea deficientă la nivelul

comisiilor locale de etică; există o suprapunere de competențe între diferite organisme consultative în privința constatării plagiatului; nu sunt încă întrunite condițiile pentru evoluția de la sancționare la prevenție în combaterea plagiatului; legislația prezentă trebuie modificată urgent pentru a elimina o serie de ambiguități și pentru a obține responsabilizarea tuturor actorilor interesați (universități, institute de cercetare, dar și edituri).” (p. 471)

Coborând acum de la nivelul național la cel local-instituțional, Tomiță Ciulei își propune o „Analiză comparativă a Codurilor de Etică din universitățile de top din România”, așa cum apăreau ele la momentele noiembrie 2017 și noiembrie 2018 pe site-urile oficiale ale următoarelor instituții de învățământ superior, clasate pe poziții fruntașe în urma evaluării din 2011: Universitatea din București, Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași, Universitatea Politehnică din București, Universitatea de Vest din Timișoara și Universitatea Politehnică din Iași.

Din păcate, autorul analizează Codurile doar din perspectiva vizibilității, accesibilității și dovezilor asumării lor oficiale. Numai la „Concluzii” apar câteva considerații generale despre necesitatea ca ele să se bazeze pe principii unitare, să fie asumate de structuri de conducere cu adevărat reprezentative, să depășească stâmta cantonare în juridic și procedural, și sunt introduse, insuficient motivat, câteva „puncte de vedere” pe care autorul le-a „reținut” în octombrie 2018 la Suceava, „în cadrul conferinței *Valori etice în educație, cercetare și inovare*”. (p. 482) Astfel, concluzia că „în sistemul universitar românesc nu există încă o practică unitară în ceea ce privește respectarea normelor de conduită academică, pe fondul unei autonomii universitare implicite, ceea ce poate explica unele consecințe negative înregistrate în întreaga viață socială, de la sistemul de învățământ preuniversitar până la structurile decizionale” (p. 485), nu numai că depășește cu mult scopul studiului, asumat prin titlu, dar nu rezultă în vreun fel nici din conținutul acestuia.

(În altă ordine de idei, nu ne explicăm cum este posibil ca în acest studiu dintr-un volum publicat în decembrie 2018, să fie evocată, atât în text (p. 475) cât și la Bibliografie (p. 485), o lucrare apărută în 2019: A. Sandu, A. Frunza & E. Unguru (coord.), *Ethics in Research Practice and Innovation*, Hersey, USA: IGI Global, fără a se menționa faptul că ea se află doar în curs de publicare.)

În sfârșit, Horea Mihai Bădău le propune cadrelor din mediul academic un „Ghid universitar de bune practici online”, care să stea la baza

realizării unui Cod de Bune Practici Universitare Online. Ghidul promovează următoarele principii etice: precizarea dacă poziția exprimată de utilizatorul contului față de chestiunile abordate, este personală sau îi aparține instituției din care el face parte; datoria de a spune în orice condiții adevărul și obligația de a verifica veridicitatea informațiilor vehiculate; promovarea informației în interesul public și descurajarea simplei curiozități publice; exprimarea civilizată; utilizarea argumentelor raționale și evitarea apelului la emoții sau instincte primare; datoria utilizatorului contului de a oferi dreptul la replică tuturor celor vizați în postările sale; respectarea strictă a proprietății intelectuale; respectul fiecărei persoane din rețea, a vieții private și a alegerilor sale în cadrul rețelei; asumarea identității (neutilizarea de conturi false).

Acest Ghid este avansat de autor în prelungirea propunerii sale pentru o Cartă Etică a Rețelelor Sociale, care cuprinde 12 puncte și pe care a supus-o anterior atenției comunității științifice internaționale. (p. 488) Autorul consideră că atât Carta, cât și Ghidul sunt imperios necesare în condițiile actuale, în care accesul facil al tuturor la internet și lipsa unei legislații eficiente care să reglementeze utilizarea acestuia l-a transformat deja într-un spațiu extrem de permisiv pentru manifestările umane cele mai nocive, capabile să perturbe în mod grav climatul social normal și să dezvolte numeroase forme de criminalitate.

Având drept scopuri declarate informarea tuturor celor interesați de chestiunile eticii academice și de cercetare, și propunerea unui „instrument de lucru pentru elaborarea suporturilor de curs privind disciplina eticii în cercetarea academică” (Coperta 4), volumul reușește să atragă atenția specialiștilor, înscriindu-se, în cea mai mare parte cu profesionalism, în dezbateră tot mai amplă privind dimensiunea etică a actului educațional și de cercetare în cadrul societății noastre.

Adriana NEACȘU, University of Craiova

## AUTHORS/CONTRIBUTORS

### **Ana BAZAC**

Division of Logic, Methodology and Philosophy of Science, Romanian Academy,  
125 Calea Victoriei Street, 1 sector, Cod 010071, Bucharest, Romania.

<https://acad.ro/>; [ana\\_bazac@hotmail.com](mailto:ana_bazac@hotmail.com)

### **Sergiu BORTOȘ**

“Alexandru Ioan Cuza” University of Iasi, Romania,  
Carol I Boulevard no. 11, Iasi, Romania.

<https://www.uaic.ro/>; [bortos.sergiu@gmail.com](mailto:bortos.sergiu@gmail.com)

### **Verónica FERNANDEZ ESPINOSA**

Francisco de Vitoria University,  
Ctra. Pozuelo-Majadahonda Km 1,800-28223 Pozuelo de Alarcón, Madrid, Spain.

<https://www.ufv.es/>; [veronica.fernandez@ufv.es](mailto:veronica.fernandez@ufv.es)

### **Adrian HAGIU**

“Alexandru Ioan Cuza” University of Iasi, Romania,  
Carol I Boulevard no. 11, Iasi, Romania.

<https://www.uaic.ro/>; [adrianhagiu@yahoo.com](mailto:adrianhagiu@yahoo.com)

### **Miguel LÓPEZ-ASTORGA**

Institute of Humanistic Studies “Juan Ignacio Molina”,  
University of Talca, Chile,  
Av. Lircay s/n, 3460000 Talca, Chile.

<https://www.otalca.cl/>; [milopez@otalca.cl](mailto:milopez@otalca.cl)

### **Adriana NEACȘU**

University of Craiova, Romania,  
13 A. I. Cuza Street, 200585, Craiova, Romania.

<http://www.ucv.ro/>; [neacsuelvira2@gmail.com](mailto:neacsuelvira2@gmail.com)

### **Belén OBISPO DÍAZ**

Francisco de Vitoria University,  
Ctra. Pozuelo-Majadahonda Km 1,800-28223 Pozuelo de Alarcón, Madrid, Spain.

<https://www.ufv.es/>; [belen.obispo@ufv.es](mailto:belen.obispo@ufv.es)

### **Darius PERSU**

Independent Researcher, Craiova, Romania.

[persu\\_darius@yahoo.com](mailto:persu_darius@yahoo.com)

**Dan SISERMAN**

Independent Researcher, Cluj-Napoca, Romania.

[dan.siserman@yahoo.de](mailto:dan.siserman@yahoo.de)

**Constantin STOENESCU**

University of Bucharest,

90 Panduri Street, Sector 5, 050663, Bucharest, Romania.

<https://unibuc.ro/>; [noua\\_alianta@yahoo.com](mailto:noua_alianta@yahoo.com)

**Cristinel TRANDAFIR**

University of Craiova, Romania,

13 A. I. Cuza Street, 200585, Craiova, Romania.

<http://www.ucv.ro/>; [cristinel.trandafir@gmail.com](mailto:cristinel.trandafir@gmail.com)



## CONTENTS

Miguel LÓPEZ-ASTORGA, <i>Reminiscence Theory and Immortality of The Soul: Some Mental Representations in Plato's Phaedo</i>	5
Adriana NEACȘU, <i>Theology as An Autonomous Cognitive Paradigm</i>	15
Constantin STOENESCU, <i>The Varieties of Analysis in Analytic Philosophy</i>	33
Darius PERSU, <i>"The Sociology of Scientific Knowledge" (SSK) between Epistemic Skepticism and Social Hermeneutics of Science. A Critical Introduction to The SSK Research Program</i>	59
Ana BAZAC, <i>From the Standpoint of Victims</i>	77
Adrian HAGIU, Sergiu BORTOȘ, <i>Towards an Applied Ethics in Digital Communication: A Transdisciplinary Perspective on Responsibility</i>	110
Cristinel TRANDAFIR, <i>The Regime of Freedom in the Culture of Old Romanian Devalmaș Villages. A Social History Study. Part II</i>	124
Verónica FERNANDEZ ESPINOSA, Belén OBISPO DÍAZ, <i>Analysis of Personal Responsibility as a Predictive Factor of Relational Responsibility in Spanish University Students</i>	137
<b>Reviews</b>	
<i>A Companion to Joachim of Fiore</i> . Edited by Matthias Riedl. <i>Brill's Companions to the Christian Tradition</i> , vol. 75. (Leiden/Boston: Brill, 2017, 360 p.) Dan Siserman	153
Antonio Sandu, Bogdan Popoveniuc (coordinators), <i>Ethics and Integrity in Education and Research</i> , Bucharest, Tritonic Book Publishing, 2018, 518 p. Adriana Neacșu	157
AUTHORS/CONTRIBUTORS	167
CONTENTS	169