

**A n a l e l e**

**Universității din Craiova**

**Seria:**

---

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

**Nr. 37 (1/2016)**

*ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE CRAIOVA – SERIE DE PHILOSOPHIE*, nr. 37 (1/2016)  
13 rue Al. I. Cuza, 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. 37 (1/2016)  
Al. I. Cuza street, no. 13, 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:**

Adrian Niță, University of Craiova

**Editorial Board:**

**Anton Adămuț**, Alexandru Ioan Cuza  
University of Iași  
**Alexandru Boboc**, Romanian Academy  
**Giuseppe Cacciatore**, University of Naples  
Federico II  
**Giuseppe Cascione**, University of Bari  
**Teodor Dima**, Romanian Academy  
**Gabriella Farina**, Roma Tre University  
**Ștefan Viorel Ghenea**, University of Craiova  
**Vasile Muscă**, Babeș-Bolyai University, Cluj-  
Napoca

**Niculae Mătășaru**, University of Craiova  
**Ionuț Răduică**, University of Craiova  
**Vasile Sălan**, University of Craiova  
**Giovanni Semeraro**, Federal University  
of Rio de Janeiro  
**Alexandru Surdu**, Romanian Academy  
**Tibor Szabó**, University of Szeged  
**Cristinel Nicu Trandafir**, University  
of Craiova  
**Gheorghe Vlăduțescu**, Romanian Academy

**Secretary:** Cătălin Stănciulescu

**Responsible for this number:** Adriana Neacșu

ISSN 1841-8325

e-mails: [filosofie\\_craiova@yahoo.com](mailto:filosofie_craiova@yahoo.com); [neacsuelvira2@gmail.com](mailto:neacsuelvira2@gmail.com)

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

Tel./Fax: +40-(0)-251-418515

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

SCOPUS, Philosopher's Index (USA), European Reference Index for the Humanities (ERIH, Philosophy), Regesta Imperii - Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Excellence in Research for Australia (ERA), COLCIENCIAS - Instituto Colombiano para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología Francisco José de Caldas, Columbia, and meets on the list of scientific magazines established by l'Agence d'évaluation de la recherche et de l'enseignement supérieur (AERES).

## CUPRINS

### LUCRĂRI PREZENTATE LA FORUM ON STUDIES OF SOCIETY (FSS). INTERNATIONAL CONFERENCE ON SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES, CRAIOVA, 31 martie 2016

Adriana NEACȘU <i>La question du progrès historique dans l'œuvre de Lucian Blaga</i>	5
Momov MITKO, Patseva MIRENA <i>Longitudinal Study of Social and Political Attitude in Bulgaria</i>	15
Vihren BOUZOV <i>On the Social Benefits of Knowledge</i>	27

### ISTORIA FILOSOFIEI

Daniel JUGRIN <i>Στέγησις: Privative Negation in Aristotle and Pseudo-Dionysius the Areopagite</i>	39
Adrian NIȚĂ <i>Formele substanțiale între realitate și ficțiune</i>	55

### FILOSOFIA COMUNICĂRII

Anton ADĂMUȚ <i>Dacă tăceai, filosof rămâneai (scurtă istorie a unei spuse)</i>	71
Emanuel KULCZYCKI <i>Rethinking Open Science: The Role of Communication</i>	81

### FILOSOFIA ȘTIINȚEI

Ana BAZAC <i>In Science We Trust. Really?</i>	98
--	----

### FILOSOFIE POLITICĂ

Darius BOROVIĆ <i>Prejudecata, societatea și tradiția în filosofia politică a lui Edmund Burke</i>	132
---	-----

### TEORIA ARGUMENTĂRII

Cătălin STĂNCIULESCU <i>Principiul carității și problema atribuirii în logica informală</i>	154
--	-----

**RECENZII**

Ana BAZAC (coordonator) <i>Despre dreptate: perspectivă multidiscplinară</i> (Ștefan Viorel GHENEA)	166
Ștefan Viorel GHENEA <i>Realism și pragmatism în filosofia contemporană</i> (Cătălin STĂNCIULESCU)	169
<b>AUTHORS/CONTRIBUTORS</b>	172
<b>CONTENTS</b>	174

## LA QUESTION DU PROGRES HISTORIQUE DANS L'ŒUVRE DE LUCIAN BLAGA

ADRIANA NEACȘU<sup>1</sup>

**Abstract:** *According to Lucian Blaga, the issue whether there is or there is not historical progress can be solved only in terms of human relations with the metaphysical centre of existence, relations that provide for the man his state within the universe, setting up, at the same time, the rules of his individual and group existence, thus involving the mechanism of society. The latter is characteristic for the human environment, the natural manifestation of his full humanity, pulling him out from the mere horizontally living, giving ontological dimension of verticality. My paper reveals the fact that in Blaga's conception, human progress as a species throughout history is not possible, since progress requires either that man doesn't have a final essence but perfects it only as time passes, or that he by knowing gradually the central mystery of existence, exceeds his own condition and becomes himself equal to his Creator. In fact, man, the result of complex ontological mutations is from the very beginning what he is, i.e. a being who lives within mystery and for revelation, and the transcendent censorship of the Great Anonymous prevents his usurpation by man. But when taking into account the different spheres of human activity, Blaga finds out that, for many of them, progress is, in one way or another, an undeniable fact, although it has time limits and, what is the most important, does not change man's being and its position in the universe, failing to risk the principle of mystery conservation set by the Great Anonymous. So, Blaga's conception of progress is original, complex and subtle that refuses to treat progress as a common problem*

---

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

*of human life, but solving it from the perspective of the human condition and the metaphysical sense of human existence.*

**Keywords:** *progress, The Great Anonymous, transcendent censorship, cultural style, stylistic matrix, metaphysical limit.*

## **Introduction**

Depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, qui a imposé la primauté de la raison dans les préoccupations philosophiques, et sous l'influence des succès de la science et de la technologie moderne, l'idée du progrès constant dans le développement de la vie sociale a gagné sans cesse du terrain. Malgré quelques voix importantes qui ont exprimé leurs réserves ou leur scepticisme envers cette idée<sup>1</sup>, elle est devenue une sorte de dogme de grande popularité, au-delà des frontières de la philosophie.

Mais au début du XX<sup>e</sup> siècle, les crises répétées dans la société et les horreurs de la Première Guerre Mondiale ont ébranlé la conscience des individus, ruinant leur confiance dans le pouvoir de la raison et l'optimisme naïf quant à l'avenir. Par conséquent, le courant «progressiste» dans la pensée philosophique a été remplacé, si non par la position opposée, anti-progressistes, qui avaient aussi ses partisans<sup>2</sup>, au moins à une attitude plus modérée et lucide, qui voulait répondre à la question du progrès d'une manière nuancée, responsable et dépourvue d'illusions.

Ainsi, même si les partisans de progrès n'ont pas succombé totalement, déjà dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle ont été formulées assez de théories pour nous convaincre du caractère relative et contradictoire du progrès historique, du fait qu'il se réalise plutôt dans les divers domaines qu'au niveau macrosocial et que, loin d'exprimer une loi implacable, il dépend essentiellement de l'effort et de la volonté des individus et des groupes sociaux. D'où la responsabilité de ceux-ci, mît en évidence par la fragilité du progrès, qui peut toujours être remplacé par la stagnation ou le déclin.

---

<sup>1</sup> Par exemple, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche ou Charles Renouvier.

<sup>2</sup> Par exemple, Oswald Spengler ou Nicolas Berdiaev.

## La perspective métaphysique

Familiarisé avec la toute variété de positions philosophiques sur le progrès historique formulées à son époque, le philosophe roumain Lucian Blaga a élaboré sur cette question son propre point de vue, dont l'originalité vient de la fondation sur son conception de l'homme, conception qui, à son tour, est intégrée dans un système philosophique dont la base est la cosmologie/ontologie<sup>1</sup>, mais qui aboutit dans une métaphysique de l'histoire.<sup>2</sup> L'argumentation développée par Blaga pour démontrer sa thèse sur le progrès historique implique l'ensemble de sa vision philosophique, de sorte que la rigueur, la cohérence et la force de suggestion de celle-ci est automatiquement imprimée à la première, qui n'est que son application à un problème ponctuel, démontrant, une fois de plus, la fonctionnalité du système dans les cas particulières.

Selon Blaga, la question s'il y a ou non du progrès dans l'histoire ne peut être résolue que de la perspective des rapports de l'homme avec le centre métaphysique de toute l'existence, rapports qui dessinent son statut dans l'univers, et qui établissent, en même temps, les règles de fonctionnement de son existence individuelle et de groupe, ce qui implique, bien entendu, le mécanisme de la société. Cette dernière représente le milieu spécifique de l'homme, le cadre naturel de sa pleine humanité, qui l'arrache de la simple existence horizontale, lui offrant la dimension de la verticalité ontologique.<sup>3</sup>

Ainsi, le point de départ pour résoudre le problème du progrès est le commencement absolu, la source unique de toutes choses, le grand démon divin sans nom (le « Grand Anonyme<sup>4</sup> ») qui, pour empêcher l'effondrement du centre de l'existence et le chaos final, censure son immense force créatrice par laquelle il obtiendrait une infinité d'existence identiques avec soi, en générant seulement les structures substantielles les

---

<sup>1</sup> Voir Lucian Blaga, *Les Différentielles divines*, traduction du roumain par Thomas Bazin, Raoul Marin et Georges Piscoci-Danescu, Paris, Librairie du Savoir-Librairie Roumaine Antitotalitaire, 1993.

<sup>2</sup> Voir Lucian Blaga, *L'Être historique*, traduction du roumain par Mariana-Georgeta Piscoci, Paris, Librairie du Savoir-Librairie Roumaine Antitotalitaire, 1993.

<sup>3</sup> Voir *Ibid.*, le chapitre : « Organisme et société ».

<sup>4</sup> Voir Lucian Blaga, *Les Différentielles divines*, édition citée, le chapitre : « Le Grand Anonyme – le générateur ».

plus simples: les « différentielles divines <sup>1</sup>», dont les multiples combinaison produisent le monde entier.

En vertu de la même nécessité de protéger l'ordre universel, tous les êtres créés, en particulier l'homme, la plus complexe des créatures et capable de la connaissance la plus profonde, sont soumises à la « censure transcendante »<sup>2</sup>, par laquelle on leur nie toute connaissance positive, absolument adéquate, sur le Grand Anonyme, sur le monde et sur eux-mêmes. C'est parce qu'au niveau absolu, « penser » est la même chose avec « être » et une telle connaissance placerait automatiquement le sujet connaissant dans l'identité avec le Grand Anonyme. En fait, une telle censure est presque inutile pour la plupart des êtres du monde, qui vivent uniquement « dans l'immédiat et pour leur sécurité ». Seulement quand il s'agit de l'homme, qui, à la suite d'une mutation ontologique, a ajouté à la vie animale la dimension de l'existence « dans l'horizon du mystère et pour la révélation »<sup>3</sup>, devenant ainsi vraiment ce qu'il est, la censure montre sa efficacité, luire mettant pour jamais l'empreinte sur son destin.

### **L'histoire comme la manière d'être pour l'homme dans son concept générique**

Par conséquent, en vertu de son propre statut ontologique, l'homme tend vers le mystère universel, qu'il entrevoit au-delà de l'horizon physique, de sorte que le sens ultime de son existence est sa connaissance, donc sa révélation. Dans ce moment intervient, implacable, la censure transcendante imposée par le Grand Anonyme, ainsi que, malgré tous ses efforts et ses possibilités incontestables, l'homme ne pourra jamais obtenir que des connaissances relatives, partielles et provisoires, en tout cas impropres à l'essence recherchée, qui sont plutôt l'expression de ses capacités créatrices que la réflexion adéquate de la réalité.

Mais parce qu'il ne peut pas abandonner l'idéal du savoir absolu, bien qu'il ne l'atteindra jamais, l'effort cognitif aura lieu indéfiniment au fil

---

<sup>1</sup> Voir *Ibid.*, le chapitre : « *Les Différentielles divines* ».

<sup>2</sup> Voir Lucian Blaga, *Trilogie de la connaissance*, traduction du roumain par Yves Cauchois, Raoul Marin et Georges Piscoci-Danescu, Paris, Librairie du Savoir-Librairie Roumaine Antitotalitaire, 1995, le chapitre: « La Censure transcendente ».

<sup>3</sup> Voir Lucian Blaga, *Trilogie de la culture*, traduction du roumain par Yves Cauchois, Raoul Marin et Georges Piscoci-Danescu, Paris, Librairie du Savoir-Librairie Roumaine Antitotalitaire, 1996, le chapitre: « La Singularité de l'homme ».



du temps, tant qu'il y aura l'homme, et c'est exactement ce que nous appelons l'histoire. Celle-ci n'est pas autre chose que la manière d'être pour l'homme « planaire », comme être « luciférien », qui tend naturellement à usurper la place de son créateur absolu.<sup>1</sup> De cette perspective, pour Blaga les phénomènes naturels, physiques, biologiques ou mentaux, même si ceux-ci impliquent le devenir temporel, ne sont pas des phénomènes historiques, et ne forment aucunement une histoire.<sup>2</sup>

Ainsi, lorsque nous mettons la question du progrès historique, nous visons, en principe, la manière où les individus humains, regroupés non sur des critères biologiques mais organisés strictement sous l'impératif de l'existence dans l'horizon du mystère et pour la révélation, s'acquittent-ils le long du temps de cette tâche métaphysique essentielle.

Cependant, nous avons vu que l'homme est arrêté, par des raisons absolues, d'obtenir une connaissance adéquate sur les aspects fondamentaux de la réalité, ce qui signifie qu'il ne peut pas y avoir, de ce point de vue, de progrès dans l'histoire humaine. Évaluée dans son ensemble de la perspective du principal objectif de l'existence humaine: la connaissance absolue, l'histoire est un échec, ce qui, en revanche, représente la seule condition pour sa persistance.<sup>3</sup> D'ailleurs, l'échec n'est pas du tout considéré en termes relatifs, en ce sens que, même si la réalité infinie ne sera jamais totalement révélée, nous pouvons obtenir sur celle-ci des connaissances adéquates et de plus en plus complètes, par contre: la position du notre philosophe est que rien du bagage cognitif humain n'exprime pas correctement quelque chose, si peu qu'il soit, de la profonde configuration du réel, parce que, autrement, il serait « métaphysiquement dangereux ».<sup>4</sup>

Ainsi, « histoire » et « progrès » sont deux notions contradictoires chez Lucian Blaga. Ce n'est pas que « régression » serait un concept plus approprié pour décrire l'histoire. Parce que, si, tout au long de l'histoire,

---

<sup>1</sup> Voir Lucian Blaga, *Les Différentielles divines*, édition citée, le chapitre: « Sur l'histoire ».

<sup>2</sup> Voir Lucian Blaga, *L'Être historique*, édition citée, le chapitre: « Le phénomène historique ».

<sup>3</sup> Si l'homme atteindrait la connaissance absolue, il dépasserait sa condition humaine, en devenant identique avec le Grand Anonyme et, par conséquent, l'histoire finirait.

<sup>4</sup> Voir Lucian Blaga, *Trilogie de la connaissance*, édition citée, le chapitre: « L'ontologie de la censure ».

l'homme ne s'approche pas de plus en plus du mystère central, on ne peut dire ni qu'il est parti une fois d'une connaissance absolue, dont il s'éloigne progressivement dans le cours du temps.

### **La négation du progrès historique global**

La thèse de Blaga est que toutes les formes par lesquelles l'homme tente de dévoiler le mystère de l'existence sont parfaitement équivalentes, c'est-à-dire également impuissantes et qu'on ne peut donc pas parler d'un progrès cognitif à la suite du passage de l'un à l'autre. Tous les résultats des activités humaines qui visent au-delà de l'horizon du monde sont des créations qui expriment seulement l'esprit humain ; en d'autres termes, ils sont des actes de la culture. Il y a, en effet, une évolution dans leur succession, mais jamais un progrès. Loin de se développer par le hasard, ils s'intègrent dans les diverses « matrices » génératrices<sup>1</sup>, à savoir les « champs stylistiques »<sup>2</sup> subordonnés aux « catégories abyssales de l'inconscient »<sup>3</sup>, qui ont des relations complexes, de sorte que dans l'évolution historique générale, nous avons affaire avec des passages continues d'un style culturel à un autre, sans que ces passages signifient le moindre progrès.

Ainsi, l'histoire est, en fait, la création culturelle variée (mais extrêmement ordonnée) au fil du temps, dans la richesse immense de laquelle est impossible d'établir des hiérarchies de valeur ou de déceler aucun progrès, parce que tous les ouvrages de l'homme se trouvent sur le même plan de la perspective de leur but absolu.<sup>4</sup>

On pourrait répondre à Blaga que l'idée de progrès historique globale serait sauvée si on laisse de côté le critère de la finalité métaphysique de l'histoire, en se concentrant sur son sujet. En d'autres termes, on peut dire que, bien que le mystère de l'existence reste toujours intact, le simple fait que l'homme multiplie pendant le temps ses efforts et ses réalisations créatives, implique un progrès continu de son être.

---

<sup>1</sup> Voir Lucian Blaga, *Trilogie de la culture*, édition citée, le chapitre : « La Matrice stylistique ».

<sup>2</sup> Voir Lucian Blaga, *L'Être historique*, édition citée, le chapitre : « Les Champs stylistiques ».

<sup>3</sup> Voir Lucian Blaga, *Trilogie de la culture*, édition citée, le chapitre : « Les Catégories abyssales ».

<sup>4</sup> Voir *Ibid.*, le chapitre: « La Signification métaphysique de la culture ».

Mais du point de vue de Blaga, cet argument ne peut pas être valable, parce qu'il se fonde sur l'hypothèse tacite que l'homme n'est pas encore ce qu'il est : un vrai homme, que son essence n'est pas entièrement réalisée, mais qu'elle a besoin de la succession historique pour passer, lentement, de la puissance à l'acte. Ou, si l'on admet que l'essence ne peut pas être soumise à un tel processus, on doit appuyer l'idée du progrès sur l'hypothèse que l'homme est capable, dans l'histoire, de changer son essence, surmontant sa condition et devenant ce qu'il n'est pas.

Mais dans le cadre du système philosophique de Lucian Blaga, où l'essence humaine est donnée une fois pour toutes, dans son intégralité, le moment où l'homme commence à vivre dans l'horizon du mystère et de la révélation, fait qui lui définit complètement l'être et qui engendre, en même temps, l'histoire, les deux hypothèses sont également fausses. L'histoire est l'effet direct de la manifestation de l'essence de l'homme, dans la situation où le Grand Anonyme établit la règle de la censure transcendante. Pour l'homme, le vrai progrès serait de passer au-delà de lui-même en supprimant la censure et d'accéder à une nouvelle essence, celle du Grand Anonyme, mais cette chose, impossible d'ailleurs, ne serait pas possible pendant..., et à cause du processus historique, parce que celui-ci est bien solidaire avec l'être humain, étant l'expression de son destin tragique de tendre toujours vers une connaissance qui lui est niée systématiquement, pour jamais, et dans les termes les plus forts possibles.<sup>1</sup>

### **Histoire et préhistoire**

Un exemple suggestif pour le fait que, du point de vue de son être essentiel, défini par des coordonnées métaphysiques, il n'y a pas de progrès dans l'histoire humaine, est la thèse de Blaga sur la permanence de la préhistoire. Habituellement, le passage de la préhistoire à l'histoire est utilisé pour démontrer la réalité du progrès, la préhistoire étant conçue comme une étape préparatoire de l'histoire, dans laquelle toutes les valences humaines sont naissantes, ainsi que leur plein développement aura lieu seulement dans l'histoire. Bien sûr, ne manquent pas de théories qui, en s'appuyant sur le mythe antique de l'âge d'or et en inversant l'axe des valeurs, considèrent la préhistorique comme l'époque de l'humanité originelle, et l'histoire comme une période de déclin ou de décadence.

---

<sup>1</sup> Voir Lucian Blaga, *L'Être historique*, édition citée, le chapitre : « La Métaphysique de l'histoire ».

S'éloignant à la fois des deux points de vue, Blaga nous dit que la préhistorique, qui, d'ailleurs, grâce à sa structure spécifique, est autonome par rapport à l'histoire, fait, toutefois, partie de celle-ci, donc qu'elle est, sans doute, histoire. Son argument est que le critère en vertu duquel l'homme est qualifié comme « préhistorique », c'est-à-dire le fait qu'il n'a pas réalisé des documents écrits, soit tout artificiel. Le principal est que l'homme « préhistorique » vit aussi dans l'horizon du mystère et pour la révélation, ce qui, en tenant compte de la réalité de la censure transcendante, représente la cause du processus historique. En outre, notre philosophe croit que, loin d'être dépassée, la préhistoire est une structure permanente, indestructible de l'histoire, à laquelle elle oppose une résistance tenace mais qu'elle alimente continue de diverses manières.<sup>1</sup>

La relation complexe entre l'histoire et la préhistoire est abordée par Blaga en utilisant la distinction entre « la culture majeure » et « la culture mineure »<sup>2</sup>, dont il offre des significations spécifiques, et son analyse effectuée sur ce sujet dans *La genèse de la métaphore et le sens de la culture*<sup>3</sup> est dans la même ligne de la négation du progrès dans l'histoire.

### **Les progrès limités face au progrès « de profil métaphysique »**

Cependant, ce n'est pas ça le dernier mot de Lucian Blaga sur les progrès, parce que, jusqu'à maintenant, il a mis en question seulement le progrès historique global, vu de la perspective de l'ascension à l'absolue. On pourrait dire qu'il s'agit du progrès dans son sens « fort » ou, en termes de Blaga, « de profil métaphysique », qu'il nie d'une manière catégorique. Mais le moment où il prend en compte les différentes sphères de l'activité humaine, il constate que, pour beaucoup d'eux, le progrès est, d'une manière ou d'autre, un fait incontestable, même s'il a des limites de durée.

Toutefois, ce qui est le plus important, ce progrès n'influence pas l'essence humaine et la place de l'homme dans l'existence, ainsi qu'il ne met pas en péril le principe de la conservation des mystères établit par le Grand Anonyme. Même dans le cas de la métaphysique, qui incarne l'aspiration vers l'absolu, définitoire pour l'homme, est qui a comme but déclaré la révélation du mystère cosmique et divine, il n'y a pas du progrès,

---

<sup>1</sup> Voir *Ibid.*, le chapitre: « La Permanence de la préhistoire ».

<sup>2</sup> Voir Lucian Blaga, *Trilogie de la culture*, édition citée, le chapitre : « Culture mineure et culture majeure ».

<sup>3</sup> Ceci est une section de la *Trilogie de la culture*.

que seulement dans la mise et l'analyse des problèmes. Mais en ce qui concerne leur résolution, le seul aspect qui vise le progrès dans son sens «fort», la métaphysique n'a aucun succès.<sup>1</sup>

Ainsi, malgré le fait que, par l'effort remarquable des métaphysiciens, amélioré au fil du temps, les problèmes de la métaphysique deviennent plus profonds et plus subtils, le mystère métaphysique, au lieu d'être révélé, au contraire, se cache sous des couches de plus en plus denses de l'inconnu. De sorte que l'activité de la métaphysique est le meilleur exemple pour la « moins connaissance » obtenue par le type « luciférien » de la connaissance, à la suite de laquelle les mystères ouverts de l'univers se « radicalisent », donc deviennent encore plus grand et plus forts.<sup>2</sup>

### **Le progrès dans l'art, dans la science et dans la technique**

Il y a la même chose dans l'art, qui, bien qu'il ait une évolution, il n'a pas du progrès. Ici, le seul progrès est celui technique et seulement à l'intérieur du chaque style artistique. Du reste, il n'y a pas une augmentation de valeur en passant d'un style à un autre, et les chefs-d'œuvre du chaque style sont au même niveau, ne pouvant être comparées ou hiérarchisées. En revanche, dans la science, nous avons affaire avec différents types de progrès : d'abord, il y a un progrès indéniable d'accumulation empirique des connaissances, ce qui élargit considérablement l'horizon cognitive de l'homme, bien que seulement dans l'horizon physique. D'ailleurs, cet horizon acquiert de la profondeur, après le recours à l'expérimentation et aux méthodes empruntées aux mathématiques. Malgré à ces aspects remarquables, une telle connaissance n'a aucune chance de révéler le mystère métaphysique et, en fait, elle n'a pas ce but.

La situation est complètement différente dans le cas des théories scientifiques dont les ambitions sont vraiment de le révéler, mais parce qu'elles portent inévitablement le sceau des catégories abyssales d'une matrice stylistique, qui agissent comme des freins transcendants, elles ne pourront jamais exprimer d'une manière adéquate ce mystère. Leurs seules réussites sont des révélations limitées, conditionnées « stylistiquement », c'est-à-dire culturellement, ce qui équivaut à une distorsion.

---

<sup>1</sup> Voir Lucian Blaga, *L'Être historique*, édition citée, le chapitre : « L'Idée du progrès dans l'histoire ».

<sup>2</sup> Voir Lucian Blaga, *Trilogie de la connaissance*, édition citée, le chapitre : « La moins connaissance ».

Cependant, les théories scientifiques ont déterminé un véritable et remarquable progrès en ce qui concerne la domination de l'homme sur la nature, domination qui est devenue de plus en plus ample et forte. Mais cet étonnant effet des théories scientifiques est principalement dû à leurs applications techniques. Et en fait, la technique, qui est en mesure de croître même en l'absence de la science, est considérée par Blaga la véritable « patrie » du progrès, où il est continu et linéaire, parce que les produits techniques sont constamment améliorés de tous points de vue: l'efficacité, l'utilité, l'élégance des solutions, etc.<sup>1</sup>

### Conclusion

Mais les succès continus obtenus par les théories scientifiques et par la technique dans le domaine pratique, cachent un danger pour la théorie de Lucian Blaga, danger que le philosophe a immédiatement vu. Il s'agit du pensé que les réussites sont fondées sur une connaissance adéquate de la réalité. Mais si cette idée serait vraie, tout le tissu de la métaphysique de Blaga s'effondrerait, car elle implique la connaissance positive du mystère.

En conséquence, afin de sauver son système, Blaga dit, en termes radicaux, que les victoires pratiques d'une théorie ne constituent pas une preuve pour les vertus cognitives « dans l'absolu » de celle-ci. Son argument est qu'il y a de nombreux exemples de réussites techniques basées uniquement sur des connaissances empiriques ou même sur des théories erronées. Donc, le succès de la technologie moderne n'est pas du tout une preuve décisive pour l'idée que le principe de la conservation des mystères établie par le Grand Anonyme ne fonctionne pas.

Même si cette position du notre philosophe nécessite une discussion plus approfondie, pour le moment il faut noter son audace et retenir son justification. Sa formulation renforce, par ailleurs, l'aspect général de la conception de Lucian Blaga sur le progrès historique : une conception originale, complexe et subtile, qui refuse de traiter la question du progrès comme un sujet quelconque de la vie sociale mais qui veut la résoudre de la perspective de la condition humaine et du sens métaphysique de l'existence de l'homme.

---

<sup>1</sup> Voir Lucian Blaga, *L'Être historique*, édition citée, le chapitre: « L'Idée du progrès dans l'histoire ».

# LONGITUDINAL STUDY OF SOCIAL AND POLITICAL ATTITUDE IN BULGARIA

MOMOV MITKO<sup>1</sup>  
PATSEVA MIRENA<sup>2</sup>

**Abstract:** *The paper presents part of the data of a longitudinal study of the dynamics of the lexical meaning of words representing social terms. It is illustrated by the analysis of the concepts motherland and foreigner. It traces some aspects of the identity modification since 1989 - the beginning of democratic changes in Bulgaria. Our data show moderate consolidation and reduced emotional strength of reactions on subconscious level of associations.*

**Keywords:** identity, social and political attitude, motherland, foreigner, meaning, longitudinal study.

We would like to present some aspects of the transformation of the social and political attitude in Bulgaria traced by means of analyses of associative test provided on the material of socio-political and other terms.

## The word meaning

According to Ferdinand de Saussure the language sign consists of *signifier* and *signified* (Saussure). They correspond to its form and content or meaning. The German philosopher and logician Gottlob Frege<sup>3</sup> introduced the distinction between the reference or denotation (Bedeutung) and the designate (Sinn). In a broad sense they correspond to the *core* and *periphery* of the word meaning– denotation and connotation

The denotative or referential meaning defines the main attribute of the object or denotate. For example, the denotative meaning of a word

---

<sup>1</sup> "St. Cyril and St. Methodius" University of Veliko Turnovo, Bulgaria.

<sup>2</sup> Sofia "St. Kliment Ohridski" University, Bulgaria.

<sup>3</sup> Gottlob, Frege "On Sense and Reference" in Geach and Black .1892a. "Über Sinn und Bedeutung" in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100: 25–50.

*pencil* is *writing implement* or *art medium*. The denotative meaning is the comparatively more stable part.

The connotative meaning or the connotation includes subjective evaluations, emotions and attitudes. They can be positive or negative. For example, if someone likes to draw he has a special attitude towards pencils. These art mediums are especially important in his life and are associated with different aspects of his activity, which fills up the connotation of the word. But our negative experience with pencils (due to too ambitious parents or teachers) can charge the connotation with negative emotions and attitudes. Connotations can be common for the speech community or characteristic for the individual. The connotative meaning is **dynamic**: it varies according to culture, ideology, individual experience. Variations can be revealed in semantic analysis.

### **Dynamics and modifications of word meaning**

The diachronic aspect of language represents changes in both denotates and significates of the language signs. The first one can be illustrated with the naming of new artifacts like *ipad*, *tablet* etc. We would like to focus on the later one. Significates or our understanding of words are less stable than the outer form. The main processes are *extension* and *narrowing*. An example of the later is the word *лято* meaning *year* in old Bulgarian, which narrowed its meaning to one season only – the summer.

Walter Kindt distinguished several kinds of changes of word meaning in his *Dynamic semantics*: plurality of meaning, local changes, changes into interpretations, interference processes and new aspects of meanings (Kindt<sup>1</sup> 1985). Alexandra Zalevskaya traced the dynamics of word meanings in scientific terminology and common knowledge words and prognoses a new understanding of what's there beyond the word (Zalevskaya<sup>2</sup> 2014).

---

<sup>1</sup> Kindt W *Dynamische Semantik*, in Riegel, B.(Hg.) *Dynamik in der Bedeutungskonstitution*, Hamburg, 1980; Kindt, Walther. 1985. *Dynamische Semantik*. In Burghard B. Rieger (ed.), *Dynamik in der Bedeutungskonstitution*. (Papiere zur Textlinguistik 46). 95-141. Hamburg: Buske.

<sup>2</sup> Zalevskaya, A. Dynamics of meaning of the «live word» in science and in common knowledge *Gisap: Philological Sciences*, 2014 <http://Journals.Gisap.Eu/Index.Php/Philological/Article/No 3, 2014>).



## How to define the word meaning and the tendencies in its modifications?

An influential paper by Katz and Fodor suggests that the word meaning can be broken into components or minimal semantic feature (Katz & Fodor<sup>1</sup> 1963). The *semantic components* should be necessary and sufficient to define the core meaning (Field 2004). So in order to define the meaning of the word *pencil* we have to list the features of the concept or semantic components like:

- create marks, leaving behind a trail
- the marks can be easily erased
- constructed of a pigment core inside a casing.
- The case prevents the core, and also the user's hand from marking.
- Most pencil cores are made of graphite ...

The *component analysis* has been widely used but it also bears problems: We can ask: *Which of the semantic components are sufficient? Should we continue with physical characteristics of graphite?* According to Wittgenstein the word meaning cannot be exhausted with a list of semantic features. One other problem of the approach is that it takes no account of the affective or connotative meaning. The emotional and imaginative association "surrounding" the core meaning, rooted into the body and cognitive experience with the real-world objects has been investigated by associative test. It has been used to define the individual, group and national peculiarities of word meaning. We explore it to trace the tendencies in its modification.

### The psychological association

The psychological associations refer to a connection between conceptual entities or mental states that results from the similarity or proximity in space or time. The idea stems from Plato and Aristotle, and was carried on by philosophers Locke and Hume among others.

The notion is used in contemporary psychology *in neural network models*. Semantic network theory proposes that a word's meaning is represented by a set of nodes and the links between them. The semantic information in the network is accessed through spreading activation. This

---

<sup>1</sup> Katz, J.; Jerry A. Fodor The Structure of a Semantic Theory, J. Language, Vol. 39, No. 2. (Apr. - Jun., 1963), pp. 170-210.

mental process is thought to be automatic. So word associations are activated quickly without conscious effort, and outside of control (Trakslers<sup>1</sup> 2012). These characteristics of the associations give us the opportunity to obtain information from deeper structures of mental activity.

### **The associative test**

Associations have been investigated by means of associative test which measures the implicit or subconscious content of concepts. Association tests are a common procedure in psychoanalysis and are used to investigate personality and its pathology.

In the **free-association test**, the subjects are told to state the first word that comes to their mind in response to a word-stimulus. We have used free-association test with the aim to investigate the tendencies in the dynamics of word-meaning of political concepts compared with everyday words in a longitudinal test.

### **The longitudinal study**

We would like to present a part of a longitudinal study, started in 1989 – the beginning of democratic changes in Bulgaria and provided in several stages since then – in 1992, 1995, 2007 and 2015. The first stage was part of a comparative study of national specifics of word meaning, provided with Bulgarian and Russian students. We use the cross cultural data as an additional dimension for tracing the tendencies. During the last trials gender differences were also taken into consideration.

Here we'll present some comparative data mainly between the first and last stage of the study. Other stages were presented in Patseva, Momov<sup>2</sup> 1998 and Patseva 2011<sup>3</sup> among others.

---

<sup>1</sup> Trakslers M. Introduction to Psycholinguistics: Understanding Language Science, Wiley-Blackwell, 2011.

<sup>2</sup> Пацева М., Момов М. Ценностно инициране на 90-те години в България, С. АгатаА, 1998.

<sup>3</sup> Пацева, М. Динамика на когнитивното значение (психолингвистическо изследване), В: Littera et Ligua, Пролет 2011, <http://slav.uni-sofia.bg/naum/lilijournal/2011/8/1>.

## Procedure

Participants were students from Sofia University *St. Kliment Ohridski*, South-West University *Neofit Rilski* and Veliko Turnovo University *St. Cyril and Methodii* from 19 to 29 years old. Their number was minimum 100 in each stage, 50% boys and girls. They received a list of 19 stimulus words with the task to state the first word that comes to their mind in response to a word-stimulus. The time was not restricted but it did not exceed 20 minutes. The stimulus words were political concepts such as *democracy, security, property, freedom* and everyday words like *work, family, holiday*.

We obtained as a result 100 answers – associates for each stimulus in each trial.

The analysis is qualitative and quantitative. It includes:

1. semantic analysis,
2. level of stereotype, and
3. level of abstractness and evaluation component.

We'll present here the first two illustrated by the data of two stimulus words. The gender analysis is provided during the last two trials.

## Semantic analysis

The reactions are distributed into semantic groups. The semantic groups are analogous to semantic components – *semes* but they don't reveal the entire structure of meaning but mainly its connotation. The semantic groups give information about the actual *focuses* in the semantic field. The particular configuration of semantic groups on each stage is informative for the changes and modifications of the word meaning. It is important for us that this information is not declarative but it reflects an automatic level of mental life which is out of control.

The analysis will be illustrated on the examples of the stimulus words: *motherland* and *foreigner*. The new data reflecting the present days trends are discussed in comparison between men and women reactions and in comparison to the previous stage.

## Motherland

Motherland is the most stereotypical stimulus word – one third of all reaction in 2015 stage (and nearly one half of the previous trial in 2007)

are *Bulgaria*. The difference with the first trial is statistical – only 13% in 1989 and 31% in 2015.

Other repeated reactions are also neutral - *country* and synonymic – *fatherland*. Women express emotions like *love* and *affection*, man give more evaluations such as *value, sacredness, wealth*.

Before 25 years motherland was associated with greater degree with the beautiful *nature* and the sacred *land* (20%), whereas now 10 % of people associate motherland with *home*. One possible interpretation of this result is narrowing the identity concept.

The dynamics in emotional expression of the patriotic feeling is towards increasing the neutral and moderate positive feeling. During the first stages the young people were shy in expressing their intimate feelings towards motherland. Reactions like *dear* were rare. Only few Bulgarian men and one girl only give *mother* as reaction. To compare *mother* is the most frequent reaction for Russians associated with the well known expression *родина – мать*. One other comparative observation is also important: among most frequent Russian answers is also the capital city *Moscow* - the center of the country. Bulgarians never mention their capital *Sofia*. So unlike Russian the Bulgarian identity concept is not centralized.

Before 1989 the totalitarian ideology imposed declarative affiliation to the motherland. It was not reflected in the test results most probably as a reaction against the official propaganda. On the contrary, in 1989 negative feelings were expressed in answers as *nonsense, devaluation, barrack, chaos, mess, darkness* and existential conflicts – in *accusation, and conscience*.

The negative attitude and tension feeling of 1989 is replaced by a more calm feeling with less skepticism and negativism in the last stage of the test.

**Table 1.** Distribution of reactions to the stimulus word *motherland*\*

Semantic groups	1989	2015 man	2015 women	2015 all
mother	.02	.03	.01	.04
fatherland	.10	.03	.05	.08
nature, land	.20	.06	.03	.09
home, family	.05	.05	.05	.10

center:	-	-	-	-
love	.11	.03	.07	.10
dear, heart	.01	.01	.04	.05
sacred, holy	.02	.02	-	.02
unique, one, and only one	.03	.01	-	.01
patriotism, proud	-	.03	.02	.05
social feelings: duty, conscience	.07	-	-	-
skepticism: barrack, nothing,	.04	.01	.01	.02
habit	.13	.18	.13	.31
Bulgaria	.05	-	.01	.01
Negation: nonsense, devaluation, <i>mess</i>				

\*The numbers represent the percentage of all reactions. The total sum is not equal 100 because not all reactions are included into the semantic groups.

### Foreigner

In 1989 the foreigner was an *interesting* and *attractive* figure (.20%). There is a significant decrease in the interest towards him after 25 years. The “magic” currency is not up to date any more. The central semantic group in 2015 is *alien* (.12%). The image of the foreigner become more concrete and his social status decreases: he is not any more the *investor*, the *uncle from America* who has the financial power to solve any problem, now he is the *emigrant*, *prisoner*, *negro*.

The foreigner is still more attractive for women. He is *aristocrat* and *investor*, holder of *high standard and money* (.04%) *culture* (.06%), *intellect* and *education*. He evokes *curiosity* (.04%) and wish for *acquaintance*. For those who are not successive women reveal empathy in reaction like *loneliness* (.02%) and *rejected*.

Men are more reserved: for some of them the foreigner is *interesting*, can be *friend* (.04%), but the majority of answers are indifferent: just a *man* (.04%), he can be *guest* (.04%), *tourist* (.04%) but also *emigrant* (.05%), looking for job. Men give few isolated negative reaction as well: *intruder*, *parasite* and *rubbish*.

**Table 2.** Distribution of reactions to the stimulus word *foreigner*

Semantic groups	1989 Bulgarian	2015 man	2015 women	2015 all
foreign, alien, different	.04	.05	.07	.12
interest, curiosity	.20	.03	.04	.07
contact	.03	.01	.01	.02
European, American, Italian	.05	.05	.03	.08
Emigrant, Gipsy, prisoner	-	.01	.02	.03
tourist	.03	.04	.03	.07
emigrant, negro	-	.05	.03	.08
guest	.01	.02	.01	.03
friend	.05	.04	-	.04
be on the alert, spy	.02	-	-	-
arrogant	-	-	.01	.01
appearance: sun glasses, nice dress	.02 .14	- .01	- .03	- .04
currency	-	.04	.02	.06
man	-	.01	.03	.04
culture, education	-	.03	-	.03
negative: parasite, intruder alone, loneliness	-	-	.02	.02

### Level of stereotypical reactions

After Zalevskaya<sup>1</sup> we use two ways to measure the level of stereotypical reactions: the average quantity of different (not coinciding) reactions and the percentage of the first three most frequent reactions.

In 1989 both methods show low level of stereotypical reactions of Bulgarians in comparison with the Russian ones (at that trial we have provided comparative analysis with Russian data). The average value of different reactions of Russian answers on one stimulus was 51.62, and for Bulgarians - 70.17. The percentage of the first most often repeated reaction was 32.51% for Russians and 24.14 for Bulgarians. According to

---

<sup>1</sup> Zalevskaya, A. Dynamics of meaning of the «live word» in science and in common knowledge Gisap: Philological Sciences, 2014 [http://Journals.Gisap.Eu/Index.Php/Philological/Article/No 3, 2014](http://Journals.Gisap.Eu/Index.Php/Philological/Article/No%203,2014)).

Zalevskaya the level of stereotypes correlates with the quantity of syntagmatic reaction. Our data confirm this hypothesis: Bulgarian syntagmatic associates are more.

The level of stereotypes however grows up during the last two stages. The diversity of answers decreases. It seems a paradox that during the time of regimentation and leveling (*уровниловка*) of the totalitarian regime the level of stereotypical reactions was lower. Perhaps young Bulgarians deliberately distance themselves from the cliché, they were striving for originality and gave diverse answers.

**Table 3.** Dynamics in the level of stereotypical reactions

Stimulus words	1989	2015
Motherland	Bulgaria (.13) fatherland (.10) love (.05)	Bulgaria (.31) home (.10) country (.07)
foreigner	interesting (.09) interest (.06) friend/man/currency (.05)	culture (.04) tourist / friend / man/ other / stranger/ (.03)

### Discussion

During the years of democratic transition when the level of social freedom increases the diversity of reactions paradoxically decreases. In the time of destabilization and stratification of society the associative reactions show the opposite tendency to group together and the level of stereotypical reactions increased. This result may reflect a compensatory unconsciousness reaction of non-acceptance of the dogma of the totalitarian regime in 1989 and the same mechanism lead them to consolidation in time of plurality of opinions and crisis of ideas.

Another possible interpretation is connected with the fact that nowadays some young people occur adults earlier without any help by parents and government. The metaphorical reactions and play with words (characteristic for the data of 1989) are replaced by neutral and sober reaction.

The intensity of positive connotation to the foreigner in 1989 can be explained as a reaction of the hostile official politic of the socialist regime towards the different West. The intensive positive feeling of Bulgarians and their striving for contact with the foreign culture contrasted with the

Russian reactions. For Russians the foreigner was most of all *not ours* (не наш) and evoked *irritation* and *anxiety*.

In 2015 the attractiveness of the foreign decreases. Young people's reactions are more balanced and the image of the foreign is more concrete. Now the foreigner is not any more representative of the West. He is just *human*, can be *emigrant*, *homeless*, *black*. The opening of the borders evokes new viewpoints: many students experience themselves as foreigners. The personal experience changes the view point and the distance between the own and the foreign. There is also one answer *I am a foreigner in my own country*.

During the last stage of the test the amount of the emotional reactions to the stimulus word *motherland* are approximately one third of all. Young people have new view towards the motherland maybe enriched through their own experience abroad. There is almost no negativism among the latest answers unlike those of 1989. Only one reaction expresses painful feeling – *nothing*. This might be paradoxically on the background of constantly growing social criticism and radical attitude in our societies (Bouzov<sup>1</sup> 2013: 20). The strong negativism towards the government in mass media and in the public space has not affected the subconscious attitude towards the concept of motherland. Young people keep the sacred notion of motherland distinct from the evaluation of government and express some not very enthusiastic patriotism, waving national flags on the antigovernment demonstration.

### **Conclusions**

The semantic groups arranged in particular configuration trace the modification in word meaning characteristic for the different stages of the longitudinal test. The skeptical and critical attitude towards the own national identity is replaced by a more moderate and calm patriotic attitude. The skeptical and negative feelings expressed in 1989 are reduced and replaced by neutral and positive reactions amid unrestrained criticism in the social space.

It is noteworthy that in both phases of the test main focus of the reactions is contrary to the dominant social mood: in 1989 amid formally

---

<sup>1</sup> Bouzov, Vihren "Europe 2020": Some problems of development in Romania and Bulgaria, In: Maximizing Comparative advantages of cross-border Regions, Express Ltd., Gabrovo, 2013, pp. 15-32.



imposed counterfeiting patriotic pathos, young people expressed negativity. Now amid strong social critique to the state the emotional reactions are relieved and even more positive.

When it seems that the concept of homeland is threatened and when deficit of values is felt, it appears that the defilement does not penetrate at depth level. According to Drobnitski the very nature of the value is not in the current state but the state which "should be" (Дробницкий<sup>1</sup> 1967).

As Gal Ariely pointed out in the situation of globalization two opposite tendencies can be observed in respect of the feeling of national identity: increase and reduction of the sense of identity (Ariely<sup>2</sup> 2012). Our data show moderate consolidation on subconscious level.

## REFERENCES

- Ariely G. Globalization and decline of national identity? An exploration across sixty – three countries, In: *Nation and Nationalism*, 18 (3), ACEN/Blackwell Publishing, 2012, p 461-482.
- Bouzov, Vihren, "Europe 2020": Some problems of development in Romania and Bulgaria, In: Maximizing Comparative advantages of cross-border Regions, Ex-press Ltd., Gabrovo, 2013, p. 15-32.
- Gottlob, Frege "On Sense and Reference" in Geach and Black .1892a. "Über Sinn und Bedeutung" in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100: 25–50. Translation.
- Kindt, W. Dynamische Semantik, in Riegel, B.(Hg.) *Dynamik in der Bedeutungskonstitution*, Hamburg, 1980; Kindt, Walther. 1985. *Dynamische Semantik*. In Burghard B. Rieger (ed.), *Dynamik in der Bedeutungskonstitution*. (Papiere zur Textlinguistik 46). 95-141. Hamburg: Buske.
- Katz, J.; Jerry A. Fodor The Structure of a Semantic Theory Jerrold Language, Vol. 39, No. 2. (Apr. - Jun., 1963), pp. 170-210.
- Trakslar M. Introduction to Psycholinguistics: Understanding Language Science, Wiley-Blackwell, 2011.
- Wittgenstein L. *Philosophische Untersuchungen*. Kritisch-genetische Edition. Joachim Schulte. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Frankfurt, (2001).

---

<sup>1</sup> Дробницкий, О. Мир оживших предметов, Проблема ценности, М. ИПЛ, 1967.

<sup>2</sup> Ariely G. Globalization and decline of national identity? An exploration across sixty – three countries, In: *Nation and Nationalism*, 18 (3), ACEN/Blackwell Publishing, 2012, pp. 461-482.

Zalevskaya, A. Dynamics of meaning of the «live word» in science and in common knowledge Gisap: Philological Sciences, 2014 [http://Journals.Gisap.Eu/Index.Php/Philological/Article/No 3, 2014](http://Journals.Gisap.Eu/Index.Php/Philological/Article/No3,2014)).

Дробницкий, О. Мир оживших предметов, Проблема ценности, М. ИПЛ, 1967

Пацева, М. Динамика на когнитивното значение (психолингвистическо изследване), В: Littera et Ligua, Пролет 2011, <http://slav.uni-sofia.bg/naum/lilijournal/2011/8/1>.

Пацева М., Момов М. Ценностно инициране на 90-те години в България, С. Агата, 1998.

## ON THE SOCIAL BENEFITS OF KNOWLEDGE

VIHREN BOUZOV<sup>1</sup>

**Abstract:** *Knowledge is one of the most important factors determining the development of global economy and overcoming the present existing inequalities. Humankind needs a fair distribution of the potential of knowledge because its big social problems and difficulties today are due to the existence of deep-going differences in its possession and use. This paper is an attempt to analyze and present certain philosophical arguments and conceptions justifying cooperative decision-making in the searching for fair distribution of the benefits of knowledge in the globalized world. Made individually or collectively, these decisions do not worsen the status of anyone - rather they can lead to the use of benefits of knowledge in the interest of all people. A fair distribution of resources and achievements of a knowledge-based economy is of key importance for the future of humankind. There exist three significant roads to justification of cooperative decision-making in a global aspect. The main problem here is that of how to ensure equal access of all members of the global society to benefits of knowledge. In this paper are considered communitarianism, J. Habermas` theory of communicative action and public choice theories. The right to participate in activities of the knowledge society and to share in its wealth is related to the use of social and economic benefits. A distributive justice, including such right, could be based on communitarian political and moral values and principles. Any violation of such principles means existence of social injustice, with lasting consequences, including loss of access to natural goods, such as food and water.*

**Keywords:** *knowledge and society, global justice, wealth of knowledge society.*

---

<sup>1</sup> "St. Cyril and St. Methodius" University of Veliko Turnovo, Bulgaria.

## Introduction

The social benefits of knowledge are not in the center of the present-day discussions in social and political philosophy. These discussions are focused mostly on political justice, freedom and human rights. Problems of the benefits of knowledge and their fair distribution are usually omitted in the better part of more influential critical studies of social justice in a global aspect<sup>1</sup>. To have an access to the achievements of knowledge and technologies is a very important human right – it is of one and the same order with all positive human rights.

Knowledge is one of the most important factors determining the development of global economy and society. Humankind needs a fair distribution of resources of knowledge because its major social problems and difficulties today are due to existing deep-going differences in their possession and use. This paper is an attempt to present and analyze certain philosophical arguments and conceptions justifying the importance of collective cooperative decision-making in searching for fair distribution of the benefits of knowledge. The cooperative decisions made individually or collectively do not worsen the status of anyone<sup>2</sup> – they can lead to the use of benefits of knowledge in the interest of all people. The fair distribution of resources and achievements of a knowledge-based economy is of key importance for the future of humankind.

Today, we are living in an imbalanced and insecure world. Global insecurity and global threats, such as terrorism, refugee flows, regional and global conflicts, global economic and ecological crises and social contradictions, arise out of existing inequalities and clash of different social and political interests. It is a very important task of social-philosophical analyses to explain these phenomena and to define main trends in the development of the present-day world. R. Roussev is completely right that today “the concern for the future of humanities has attained global

---

<sup>1</sup> Thomas Pogge. “Real World Justice”. In *Current Debates in Global Justice*, Brock, G., D. Moellendorf (eds.), Springer, 2005, pp.29-53.

<sup>2</sup> Frederik Schick, *Making Choices. A Recasting of Decision Theory*, Cambridge University Press, 1997, pp.106-109.

dimensions”<sup>1</sup>. It is necessary to find a way of overcoming such threats and critical analyses could be an effective tool to this end.

### 1. The Global Rivalry in the Field of Knowledge

It is true that abysmal imbalances exist in the spheres of knowledge and technological innovations in our days. Social and economic inequalities dividing our world are prerequisites for the existence of lasting inequalities in the field of knowledge. Knowledge and its technological advantages is the subject of intensive worldwide economic and political rivalry. At present- and during the past two centuries too, the most developed countries are, and have been, dominating in the spheres of high technologies and scientific innovations. Poor countries and poor people are completely deprived of access to the wealth of knowledge, both scientific and technological.

The large and ever-widening gap between rich and poor countries and between West and East has its roots in developments in the 18<sup>th</sup> century - the era of a great scientific and industrial revolution. The first scientific revolution of the 17-18<sup>th</sup> centuries was the result of the development of new technology and machines, coupled with aggressive capitalist expansion<sup>2</sup>. It is the era of appearance of the new expansionist type of human and its transformations in the activist philosophy of Modernity – from Descartes to Kant. At the same time it would be just to highlight that the great scientific and technological progress of the rich colonial countries is based on the using of material, human and natural resources from all over the world.

The unique, rapid scientific and technological progress in the world today, within a lifetime or even in a shorter period of time, stems from the appearance of innovations based on high level knowledge. New information and communication technologies are among the most

---

<sup>1</sup> Rossen I. Roussev, “Philosophy and the Transition from Theory to Practice: A Response to Recent Concerns for Critical Thinking”. In *Telos*, Vol. 148, Fall 2009, p. 103.

<sup>2</sup> Vihren Bouzov, “Modernata nauka kato kreativen product na evropeiskata kultura [Modern Science as a Creative Result of European Culture “]. In *Mreji i institucii na znaniето v Rannomoderna Evropa [Networks and Institutions of Knowledge in the Early Modern Europe]*. (Ed. Vihren Bouzov), Veliko Turnovo: Abagar Publishing House, 2010, pp.205-231 (in Bulgarian).

powerful tools of progress on a worldwide scale. Their development is dominated by rich countries and big corporations. Now the established tradition to use material and human resources of the poor countries is going in the extreme. One can say that the existing inequalities in the sphere of knowledge and unfair distribution of the wealth of knowledge are obstacles hampering a balanced development of the world and that its secure future is at stake.

The now deepening economic imbalance on our planet is a lasting result of the ongoing neoliberal globalization. This process is masterminded and streamlined by global financial and political elites in the interest of the richest people. It could be said that in this context the skepticism expressed by classical liberal thinkers as J. Rawls<sup>1</sup> to the project of building up a system of international relations based on social justice and cosmopolitan moral principles is completely justified.

Shaping of a knowledge-based society is a great project of the most developed countries, their coalitions and world organizations. It may become a successful alternative to the neoliberal globalization now going on because it visualizes a rich society based on knowledge and up-to-date technologies. The knowledge society can solve most of the global problems facing mankind – poverty, hunger, diseases and ecological threats. For its construction it is very important to perceive of knowledge as a communitarian social value, as solidarity, cooperation and mutual assistance. This means that the access of all humans to wealth of the knowledge society could become a reality some day on the basis of a morally justified consensus. Humankind should aim to secure opportunity for everybody to benefit from the existing scientific and technological progress, at a reasonable price. But in the world of global capitalism knowledge has turned into a commodity and the subject of fierce rivalry. The development of neoliberal society stems from the relations of mutual enmity and heartless rivalry.

Indeed, one can say that humankind is now living through a deep going crisis in the realization of universal values upheld by the knowledge society. As a strategic resource, knowledge is a subject of intensive world rivalry. The worldwide rivalry in science and innovations is far more

---

<sup>1</sup> Thomas Pogge, “Cosmopolitanism”. In *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. V.I., (Eds. Robert Godin, Philip Pettit and Thomas Pogge), Malden: Blackwell Publishing, 2007, pp.316-317.

intensive than that over natural resources, such as fuel, energy and water, and the control over trade routes. Innovations in science and technology have become a strategic resource that brings huge profits in the long run, which however, divides – rather than unites and improves – the standards of peoples and countries in the world. The uneven distribution of the products of knowledge and corporate ownership of them widens the gap between wealth and poverty and boosts up social and economic imbalances. Paradoxically, the scientific progress incessantly puts restraints on life chances and labour market.

## 2. Three Ways of Justification of Cooperative Decisions

The crisis featured above could be overcome by means of cooperative political decision-making. Its results should improve the situation of each actor without worsening the status of anyone. Cooperative decisions could be initiated, controlled and imposed by world organizations and a global civil society through the development of a new consciousness of humankind. Nowadays there is a real chance some great countries like Russia and China to realize an initiative for building an alternative economic order based on investments in poor countries. A dominating factor in these efforts to overcome the neoliberal worldwide order should be activity in the interest of people, not in the interest of economic elites.

The analysis offered in this paper is a brief overview of specific methodological problems facing up social thinkers and mankind in efforts to find out justification of cooperative decision-making in all cases and especially in the field of knowledge. A political game theory can be used as methodological tool, but its formal schemes need a philosophical interpretation. Games are models of social relationships where persons or groups of people vie with each other in the quest for resource-apportioning<sup>1</sup>. Choices could be motivated by personal selfishness or by an idea of action in favor of the interest of a given group of individuals. Games could be a good model for international relations with nation-states, international organizations and individuals as actors.

The principal problem here is how to reach a consensus between conflicting interests of individual and group actors. Two alternative

---

<sup>1</sup> John Elster, *Explaining Social Behavior. More Nuts and Bolts for the Social Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p.312.

viewpoints could be outlined in the interpretation of the ways and means of solving conflicts between individual and community. They have different philosophical justifications. Cooperative strategies rely on a social welfare function in their attempts to find out values of individual utility functions – i.e. maximization of benefits or utilities in respect of different individuals. Cooperative strategies rely on holism; corporate strategies rely on methodological individualism. The latter perceives of society as a sum total of atomized individuals. According to holism in social studies “the general” is more important than “the individual”; it meets a ruling social interest.

Efforts to correlate these two types of strategies in an uncontroversial way come up against considerable logical and methodological difficulties, formally expressed in the Paradox of Social Choice. It says that it is impossible to get to maximization of a social welfare function on the basis of satisfaction of certain individual utility functions. It could be demonstrated through an analysis of two familiar choice situations – the Prisoner’s dilemma and the Paradox of vote behavior. The latter example justifies the conclusion that preferences of a group of voters do not correspond to the rational requirement of transitivity. On this basis K. Arrow proves the validity of General possibility theorem for social welfare functions<sup>1</sup>. According to it, in order to achieve maximization of a social utility function, a given choice must be subjected to five living conditions of moral nature. They bear on relatively simple cases with two options; however they do not overcome the Paradox of social choice.

When used corporate strategies lead to the formation of coalitions and their domination in the allocation of resources. These strategies cannot find a stable social way-out, one living up to a variety of differing interests. They cannot solve social problems and the problem of fair distribution of knowledge wealth. Use of these strategies in international relations and the distribution of wealth will lead to further growth of the power of rich global elites and powerful countries.

Cooperative strategies are based on a common interest of a certain social group, community or society. Their decisions are oriented to the realization of this interest as a collective aim or commonly-shared good.

---

<sup>1</sup> Kenneth Arrow, *Social Choice and Individual Values*. New York: John Wiley&Sons, 1963, pp.22-60.



Cooperative strategies lead collective actors to seeking for realization of their preferences and to achieving maximization of existing social utility functions in a successful way on the basis of some communitarian values like solidarity, mutual aid and support.<sup>1</sup>

One can note that contradictions between the two types of strategies outlined correspond to the existing discussion on liberalism and communitarianism in the contemporary political philosophy. They are not alternatives – the latter is a project of revision of some unfavorable social consequences of the first one. These consequences became ever clearer in analyzing the failures of the liberal project for justification of cosmopolitanism in the process of neoliberal globalization.<sup>2</sup>

There are three significant roads to justification of cooperative decisions-making in a global aspect. The problem here is that of ensuring equal access of all members of the global society to the benefits of knowledge.

The first of them is the so-called “moral economy” or cosmopolitanism as a new form of this project in the Globalization era. The main idea of the “moral economy” stems from the assumption that there are communities based on institutions and practices developed in common interest. It is an “economy”, based on commonly-shared good, mutual aid and justice; an economy completely opposed to political economy. Yet it can only regulate relationships in small social communities, under specific natural conditions<sup>3</sup>. Cosmopolitanism is an attempt to recover this idea in the context of contemporary liberal philosophy, upholding the view that each human being can make a choice with regard to an interest of humankind and universal moral principles.

Now, how can one justify a transition from moral economy to cosmopolitan morale? One of the most important methodological problems pertains to the justification of the existence of a new global altruism or a universal code of cosmopolitan moral norms. How could we justify a universal cosmopolitan set of principles accepted in all cultures and active

---

<sup>1</sup> Vihren Bouzov, *Rationality, Decisions and Norms in the Globalization Era (Essays in Practical Logic)*. Veliko Turnovo: IVIS Publishing House, 2011, pp.61-62.

<sup>2</sup> Vihren Bouzov, “Globalization and Cosmopolitanism: Some Challenges”. In *Dialogue and Universalism* N 2, 2015, pp.236-244.

<sup>3</sup> Edward Thompson. *Customs in Common. Studies in Traditional Popular Culture*. New Yourk: New Press, 1991.

in intercultural communication<sup>1</sup>? This is of great importance for present-existing political practices, because according to globalist-philosophers cosmopolitanism “defines forms of political regulation and law-making that create powers, rights and constraints transcending claims of nation-states and having far-reaching consequences in principle. This is the domain between national and global law and regulation. It is embedded in rule systems and institutions that have already transformed state sovereignty in many ways”<sup>2</sup>.

These problems of justification have become more complicated owing to the fact that cosmopolitanism can be used by economic and political elites as an ideology justifying world domination of the richest countries and aggressive wars vaunted as “humanitarian” interventions of the global community (Iraq, former Yugoslavia, Syria). Certain cosmopolitan norms purport in the policy of the EU, UN initiatives against global poverty, and worldwide activities of some great NGO’s (World Social Forum).

The cosmopolitan principles could be justified in the context of liberal philosophy. As a conception of social justice cosmopolitanism “is individualistic by focusing exclusively on how human beings fare or are treated: on each person’s human rights and socioeconomic share”<sup>3</sup>.

Cooperative decisions could be also justified taking into account the advantage of common interests in the context of communitarianism. In a recent publication by me I set out the view that mankind should take on to create institutions through which cooperative justice could be realized in the distribution of specific goods of the knowledge economy<sup>4</sup>. I mean a cooperation that is not in the field of trade alone “but is production of public goods, too, such as world peace, prevention of damaging climate

---

<sup>1</sup> Anna M. Ivanova, *Understanding Others: The Coherentist Method in Intercultural Communication*. In *Dialogue and Universalism* N 2, 2015, p.203.

<sup>2</sup> David Held. *Cosmopolitanism: Taming Globalization*. In *The Global Transformations Reader. An Introduction to the Globalization Debate*. (Ed. David Held, Anthony McGrew), Cambridge: Polity Press, 2005, p.514.

<sup>3</sup> Thomas Pogge, *Ibidem*, pp.318.

<sup>4</sup> Vihren Bouzov, *The Knowledge Society in Global Perspective*. In *Limits of Knowledge Society. Anthropology and Cultural Studies (2). Ethics, Social and Political Philosophy*. (Eds. Irina Frasin, Codrin Dinu Vasiliu Iasi), Romania: Colectia Societate&Cunoastere, Institutul European, 2012, pp. 91-105.

change, guaranteeing of mutual aid in case of natural disasters”<sup>1</sup>. Shared use of scientific and technical achievements belongs to these goods as well.

The right to participate in activities of the knowledge society and to share in its wealth is related to the use of social and economic benefits. A distributive justice, including such right, could be based on communitarian political and moral values and principles. We need debates and “reasoning together” on the advantages of good life, mutual aid and human solidarity<sup>2</sup> – it is the best way to defend the communitarian values as a basis for a construction of a new project for realization of common good through fair distribution of the benefits of knowledge. We can stress on the fact that this project could have its support from the poor countries, socially responsible citizens and their NGO’s, and responsible nation’s states governments. Any violation of such principles means existence of social injustice, with lasting consequences, including loss of access to natural goods, such as food and water. Hungry people can be fed, homeless ones can receive shelter, but lagging behind in science and technology brings forth multiple degrees of inequality and difference between the richest and the poorest regions in our world.

Knowledge can be considered as a communitarian social value. World organizations, governments of poor and developing countries, alter-globalist NGO’s and the global civil society as a whole could bring a certain pressure to bear in efforts to foster a democratic accessibility to goods produced by high-level science and technology. We can add here the poor countries and their alliances interested in finding out new dynamic incentives for their development.

Global inequalities between peoples in the world today have their repercussions on inequalities between countries – we are witnessing the existence of new intensive conflicts between rich and poor countries. There is a new trend of building up new alliances of nation-states, jointly seeking to react to challenges of the globalization process and trying to counter negative consequences of neoliberal economic experiments. Examples are the development of the EU and new alliances in Latin America built up

---

<sup>1</sup> Philip van Parijs. “International Distributive Justice”. In *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, V.II. (Eds. Robert Godin, Philip Petit and Thomas Pogge), Oxford: Blackwell, 2007, p.640; pp.638-652.

<sup>2</sup> Michael Sandel. *Justice: What’s the Right Thing to Do.*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2010, pp135-136.

through efforts made by countries like Brazil and Argentina. Also, mention should be made of the integration of developing countries to counter dictate by rich ones especially in the field of environmental challenges and ecological constraints on economic growth (the Copenhagen Summit 2009 and the Kyoto process after). Another unifying idea of developing countries could be the securing of equitable access to benefits of the knowledge economy-it could be a more serious source of future conflicts than cultural differences. It could hardly be asserted that rich countries will continue to exploit, unpunished, resources, experts and labor of poor countries, without any reaction.

It could be said that the attainment of a consensus ensuring such accessibility to the products of knowledge could be steady enough, if it is based on shared respect for values and is realized by people in a global community, not by rich countries and their elites only.

Other vehicles of justification of cooperative decision making in the field of knowledge economy and shared use of its goods could be the critical communicative theory of Jurgen Habermas and the public choice theories.

Individualist and cooperative strategies of decision making are opposed to each other in the conception of Habermas<sup>1</sup>. The first correspond to corporate decisions and have a justification in the context of instrumental rationality. Communicative action is based on moral values and rules defining the framework of a discourse – they are accepted in an inter-subjective way in the holding of a free discussion. Habermas rightfully binds the cooperative strategies to the efforts of all participants in public communication to achieve a consensus or a democratic association of citizens based on collectively accepted values. His humanist criticism of neoliberal capitalism could be a good road to social and political justification of the cooperative models of rational decision-making.

According to the public choice theorists it would be more advantageous in some situations of decision-making if an agent chose a social utility function and did not seek an individual maximization.<sup>2</sup> They

---

<sup>1</sup> Jurgen Habermas. *The Theory of Communicative Action*. Cambridge: Polity Press, 1984-1987.

<sup>2</sup> James Buchanan, Gordon Tullock. *The Calculus of Consent. Logical Foundations of the Constitutional Democracy. The Collected Papers of J. M. Buchanan, V.3*. Indianapolis: Liberty Fund, 1999, pp.31-40.

argue that such organic entities as “society”, “community” and “people” do not exist. The choice made according to the social utility function is thus subjected to individual models of decision-making. This type of individualism and nominalism could not be successful in searching for justification of a collective decision. Alternatively, a collective or some community could be taken in as a basic unit of an analysis and a cooperative choice could be bound up to common goals and principles of common interest. So, we can define a social utility function as an expression of group interests.

In conclusion, one could say that cooperative decisions could be justified in different ways which could be the basis for reconsidering the present-day global policy of uneven distribution of the benefits of knowledge economy. This process could open up new prospects for the existence of a balanced, sustainable and dynamic development of humankind.

## REFERENCES

- Anna M. Ivanova, “Understanding Others: The Coherentist Method in Intercultural Communication”. In *Dialogue and Universalism* N 2, 2015, pp.191-204.
- David Held. “Cosmopolitanism: Taming Globalization” In *The Global Transformations Reader. An Introduction to the Globalization Debate*. Ed. David Held, Anthony Mcgrew, Cambridge: Polity Press, 2005, pp.514-530.
- Edward Thompson. *Customs in Common. Studies in Traditional Popular Culture*. New Yourk: New Press, 1991.
- Frederik Schick, *Making Choices. A Recasting of Decision Theory*, Cambridge University Press, 1997.
- James Buchanan, Gordon Tullok. *The Calculus of Consent. Logical Foundations of the Constitutional Democracy. The Collected Papers of J. M. Buchanan, V.3*. Indianapolis: Liberty Fund, 1999.
- John Elster, *Explaining Social Behavior. More Nuts and Bolts for the Social Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Jurgen Habermas. *The Theory of Communicative Action*. Cambridge: Polity Press, 1984-1987.
- Kenneth Arrow, *Social Choice and Individual Values*. New York: John Wiley&Sons, 1963.

- Michael Sandel. *Justice: What's the Right Thing to Do.*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2010.
- Philip van Parijs,. "International Distributive Justice". In *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, V.II. (Eds. Robert Godin, Philip Petit and Thomas Pogge), Oxford: Blackwell, 2007, pp.638-652.
- Rossen I. Roussev, "Philosophy and the Transition from Theory to Practice: A Response to Recent Concerns for Critical Thinking". in: *Telos*, Vol. 148, Fall 2009, pp. 86-110.
- Thomas Pogge, "Real World Justice". In *Current Debates in Global Justice*, Brock, G., D. Moellendorf (eds.), Springer, 2005, pp.29-53.
- Thomas Pogge, "Cosmopolitanism" – in: *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. V.I., (Eds. Robert Godin, Philip Pettit and Thomas Pogge), Malden: Blackwell Publishing, 2007, pp.312-332.
- Vihren Bouzov, "Modernata nauka kato kreativen product na evropeiskata kultura [Modern Science as a Creative Result of European Culture]" – in: *Mreji i institucii na znaniето v Rannomoderna Evropa [Networks and Institutions of Knowledge in the Early Modern Europe]*. (Ed. Vihren Bouzov), Veliko Turnovo: Abagar Publishing House, 2010, pp.205-231 (in Bulgarian).
- Vihren Bouzov, *Rationality, Decisions and Norms in the Globalization Era (Essays in Practical Logic)*. Veliko Turnovo: IVIS Publishing House, 2011;
- Vihren Bouzov, "The Knowledge Society in Global Perspective". In *Limits of Knowledge Society. Anthropology and Cultural Studies (2). Ethics, Social and Political Philosophy*. (Eds. Irina Frasin, Codrin Dinu Vasiliu) Iasi, Romania: Colectia Societate&Cunuastere, Institutul European, 2012, pp. 91-105.
- Vihren Bouzov, "Globalization and Cosmopolitanism: Some Challenges". In *Dialogue and Universalism N 2*, 2015, pp. pp.236-244.

# ΕΤΕΡΗΣΙΣ: PRIVATIVE NEGATION IN ARISTOTLE AND PSEUDO-DIONYSIUS THE AREOPAGITE

DANIEL JUGRIN<sup>1</sup>

***Abstract:** The theology of alpha privative flourishes in the late Hellenistic thinking. Aristotle identifies the use of the alpha privative with the logic of privation, and this is the place where the negative theology begins, despite the refusal of Late Platonism to associate the notion of steresis with *via negativa*. The “apohatic” will eventually be contrasted with the “steretic”, but this distinction is not as clearly emphasized in Aristotle: „Privation (steresis) has as many meanings as there are negations (apophasis) by the alpha privative” (Metaphysics 1022b33). It is noticeable that the privation is equaled with a form of negation, and the alpha privative is included in the logic of privation. In Dionysius we have the first clear tendency to limit privation to the ontological spectrum. The key sequence is the one in the Mystical theology IV, where the “Cause of all” is not and does not contain “alteration, destruction, privation, diminution, or anything else which pertains to what is sensed”. In this context, privation explicitly addresses the sensible world and is associated with various concepts which denote the change of state.*

***Keywords:** Aristotle, Dionysius the Areopagite, alpha privative, privation, negation, privative negation.*

## **Alpha privative**

Greek and Christian philosophy are characterized by massive utilization of *alpha-privative* within the scope of the adjectives applied to the supreme deity. This way, it can be said about God that He is “invisible” (ἀόρατος), “unnamable” (ἀνονόμαστος), and many other negations are added to these to create a picture – or rather a non-picture – of divinity. The prevalence of these negative adjectives marks a clear tendency in the religious sensibility of the Late Greek period and illustrates the increasing belief that divinity was hidden, difficult to grasp, remote from human experience. The late Hellenistic period is therefore one of “theology of the alpha privative”. This popularity of alpha privative represents the proof of

---

<sup>1</sup> Independent researcher, Ph.D. of “Al. I. Cuza” University of Iasi, Romania.

a *new transcendentalism* in religious thinking. These expressions of transcendence could be qualified as a “proto-negative theology”, because, as Mortley felt, “they do no more than adumbrate the considerable technical achievement of the later Platonists”<sup>1</sup>.

Alpha associated with negative theology is described as alpha στερητικόν (privative) and denotes the *absence* of a given quality. However, the same prefix has another use, and is classified as alpha ἀθροιστικόν – “the accumulative alpha”. The prefix in question can thus express both removal, as well as multiplying of characteristics<sup>2</sup>.

Apollo – the Greek patron of wisdom and culture – will become the symbol of negative theology, making use of the unfortunate morphology of his name<sup>3</sup>. The word was regarded as deriving from α and πολλά, and it was thought to mean “the absence of many things”: ‘Apollo’ thus contained a mysterious reference to *the absence of multiplicity* and *the absolute unity* of the highest principle<sup>4</sup>. The Pythagorean etymology of the name „Apollo” (α-privative and πολλά)<sup>5</sup> will subsequently be advanced also by

<sup>1</sup> See R. Mortley, *From Word to Silence*, vol. 1: *The rise and fall of logos*, Hanstein, Bonn, 1986, p. 138 and vol. 2: *The Way of Negation*, Hanstein, Bonn, 1986, p. 14.

<sup>2</sup> Liddell and Scott distinguish three uses of the alpha prefix: στερητικόν, ἀθροιστικόν, ἐπιτατικόν (*A Greek-English Lexicon*, compiled by H.G. Liddell and R. Scott, with a revised supplement, revised and augmented throughout by H. S. Jones, new (ninth) edition, Oxford University Press, 1996, s.v. α, p. 1 sq.). The last two could be classified together as being intensive. G.P. Shipp (*Modern Greek Evidence for the Ancient Greek Vocabulary*, Sydney, 1979, s.v. Α ἢ ἀνα-) suggests that some alpha prefixes had no semantic significance, and this category of “unmotivated” alphas may be added to the three distinguished by Liddell and Scott. Cf. R. Mortley, „The fundamentals of the *Via Negativa*”, *The American Journal of Philology*, vol. 103, no. 4, 1982, p. 429, n. 1 and Idem, „What is Negative Theology? : The Western Origins”, *Prudentia*, Supplementary Number, 1981, *Via Negativa* Conference (University of Sydney, 1981), p. 9.

<sup>3</sup> R. Mortley, *The rise and fall of logos*, p. 156. Cf. Idem, „What is Negative Theology?”, p. 9.

<sup>4</sup> Cf. Idem, „The Fundamentals of the *Via Negativa*”, *The American Journal of Philology*, Vol. 103, No. 4, 1982, p. 430.

<sup>5</sup> Plutarh, *De Iside et Osiride* 354 sq. [*Plutarchi moralia*, vol. 2.3, W. Sieveking (ed.), Teubner, Leipzig, 1971] identifies the One with Apollo on the ground that the name Apollo means “not many”, i.e. “one” (α-privative and πολλά). We meet the same etymology elsewhere in Plutarch, in Clement of Alexandria, in Plotinus, in Porphyry etc. Cf. J. Whittaker, “Ammonius on the Delphic E”, *The Classical*



Plotinus<sup>1</sup> within the discussion about the complete *ineffability* of the highest principle. For the Neo-Pythagoreans, the name „Apollo” was not only a periphrastic way to express *the unity* of the first principle, but more than that: it was an indication of *the transcendence* of the prime principle in relation to all qualities, even the one of unity<sup>2</sup>.

As claimed by R. Mortley<sup>3</sup>, it is very possible that also an early writer like Plato had been aware of the capricious etymology and the meaning of the term „Apollo”, which he deliberately satirized by exploiting the opposite sense of the alpha prefix. Plato discusses the practice of this etymology in *Cratylus*<sup>4</sup>: he assures that *alpha* often refers to an accumulation of characteristics (τὸ ὁμοῦ<sup>5</sup>) and infers that the name “comprehends each of the powers of the god, who is a single minded, always shooting washer, who makes things move together” (ἀπλοῦ, ἀεὶ βάλλοντος, ἀπο λούοντος, ὁμοπολοῦντος)<sup>6</sup>. There is here a deliberate inversion from the Greek philosopher of Pythagorean etymology which remained generally unnoticed. Plato replaced *alpha-privative* with *alpha accumulative* and reached the conclusion that the name “Apollo” refers to many things rather than the absence of many things. This fact does nothing but warn us of the possibility of a certain degree of ambiguity which the prefix *alpha* can sneak in<sup>7</sup>.

Aristotle – the author who defined, most of all, although maybe not intentionally the technical terms of negative theology – also makes comments on the meaning of *alpha privative*: ‘The words with the negative prefix *alpha* are generally used to express *contraries*’<sup>8</sup>. Aristotle deems this specification necessary when noting than an adjective such as “unmoved”

*Quarterly*, New Series, vol. 19, no. 1, 1969, p. 187 and Idem, „Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute”, *Symbolae Osloenses*, vol. 47, 1973, p. 85, n. 21.

<sup>1</sup> Cf. Plotinus, *Enneads* 5.5.6.26 sq.

<sup>2</sup> See J. Whittaker, “Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute”, p. 79.

<sup>3</sup> See R. Mortley, „What is Negative Theology”, p. 9-10.

<sup>4</sup> Plato, *Cratylus* 405b-406a.

<sup>5</sup> *Ibidem* 405c.

<sup>6</sup> *Ibidem* 406a2-3 (trans. C.D.C. Reeve, in Plato, *Complete Works*, J.M. Cooper (ed.), Hackett Publishing Co., Indianapolis, 1997, p. 124).

<sup>7</sup> Cf. R. Mortley, “The Fundamentals of the *Via negativa*”, p. 430.

<sup>8</sup> Cf. Aristotle, *De Xenophane, de Zenone, de Gorgia* 978b22-23: ὥς καὶ σχεδὸν οἱ ἀπὸ τοῦ α ἀποφάσεις ἐπὶ ἐναντίοις λέγονται (trans. T. Loveday, E. S. Forster, in *The Complete Works of Aristotle*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1991, p. 12).

(ἀκίνητον<sup>1</sup>) can assign a certain positive quality. One might infer from this statement that the *prefix alpha* would produce an adjective negative in *form*, but positive in *significance*<sup>2</sup>.

Moreover, Aristotle ascertains – in *Metaphysics* V.22 – that a considerable semantic range can be linked to *alpha-words*:

...a privative term may be used because the thing has little of the attribute (and this means having it in a sense imperfectly), e.g. kernelless (ἀπύρηνον); or because it has it not easily or not well (e.g. we call a thing indivisible (ἄτμητον) not only if it cannot be divided but also if it cannot be easily or well divided)<sup>3</sup>.

*Alpha privative* may “deprive” a thing of a quality which it could naturally possess; or, just as well, it might deprive a thing of characteristics which it does not naturally possess. By “invisible” (ἀόρατος), we might consider an object that lacks colour completely or, maybe, is just a little colourless: by “footless” we could think about something that has no legs or that barely has legs. Therefore, Aristotle seems to refer to the use of hyperbole through alpha privative adjectives: we can call a thing “uncuttable” (ἄτμητον) to emphasize the difficulty encountered in the cutting process. In this case, alpha does not produce the strict opposite, or contrary<sup>4</sup>, and Aristotle concludes section V.22 of *Metaphysics* with the following revealing remark: „Thus not every man is good or evil, just or unjust, but there is also the intermediate state”<sup>5</sup>.

This conclusion draws our attention to the very vast semantic repertoire of *alpha privative* adjectives, and the reasoning seems to be that although through such an adjective the *opposite* of the term might be suggested, it is not necessarily taken into account. “Invisibility” refers to *various degrees of visibility*, and alpha privative should not be viewed as indicating *the opposite* of the positive form of the adjective. All that can be stated about alpha privative is that it *diminishes* the degree to which a certain characteristic is present in an entity. Such an adjective is intended to help imagination change the perspective on a certain entity:

---

<sup>1</sup> Aristotle, *De Xenophane, de Zenone, de Gorgia* 978b20.

<sup>2</sup> Cf. R. Mortley, *The rise and fall of logos*, p. 139.

<sup>3</sup> Aristotle, *Metaphysics* 1023a1 (trans. W.D. Ross, in *The complete Works of Aristotle*, J. Barnes (ed.), vol. II, Princeton University Press, NJ, 1984, p. 79).

<sup>4</sup> Cf. R. Mortley, *The rise and fall of logos*, p. 139.

<sup>5</sup> Aristotle, *Metaphysics* 1023a6 (trans. W.D. Ross, p. 79).

it is not necessarily created in the direction which would determine it to think in opposites<sup>1</sup>.

If we applied this criterion in the case of God and we stated that “He is unknowable”, this would only bring to mind the fact that “knowledge of God is difficult to come by, or that it is dissimilar to any other form of knowledge”. An adjective denied by an alpha could evoke only *varying degrees of hyperbola* and only the use of alpha privative does not entail negative theology: the semantic range would be too vast<sup>2</sup>.

The transition from the pre-Christian to the Christian era was marked by a proliferation of alpha-privatives in the theological language, which proves a tendency to increase the mystery of God. The accumulation of negative adjectives merely expresses respect for the transcendent, albeit vaguely and ambiguously. Even so, this must be the decisive moment from which we can reclaim the subsequent systematic development of the way of negation. Aristotle identifies the use of alpha privative with the logic of privation, and this is where negative theology comes into play, despite the refusal of late Platonism to accept the notion of στέρησις<sup>3</sup> as a correlative of *via negativa*<sup>4</sup>.

The apophatic will later be contrasted with the “steretic”, but the distinction has no meanings in such an emphatic register, in the time of Aristotle: “There are just as many kinds of privations as there are of words with negative prefixes (καὶ ὅσαχῶς δὲ αἰ ἀπὸ τοῦ α ἀποφάσεις λέγονται, τοσαυταχῶς καὶ αἰ στέρησεις λέγονται)”<sup>5</sup>. We notice in this fragment that privation is treated as a form of negation and that privative alpha is included in the logic of privation. Here we find out the basis for the negative theology: to discover the essence of a thing by the negative method, one withdraws a characteristic and continues along this line until the unessential content is *removed* from the conceptual process. What is revealed is a “step by step removal of elements in a composite entity”<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Cf. R. Mortley, *The rise and fall of logos*, p. 139.

<sup>2</sup> Cf. Idem, “The Fundamentals of the *Via negativa*”, p. 432.

<sup>3</sup> στέρησις: 1. deprivation, loss, of a thing; 2. confiscation. 3. negation, privation. Cf. *A Greek-English Lexicon*, p. 1640.

<sup>4</sup> Cf. R. Mortley, “The Fundamentals of the *Via negativa*”, p. 433.

<sup>5</sup> Aristotle, *Metaphysics* 1022b33 (trans. W.D. Ross, p. 78).

<sup>6</sup> Cf. R. Mortley, “The Fundamentals of the *Via negativa*”, p. 433.

### στέρησις – a subdivision of negation in Aristotle

H.A. Wolfson<sup>1</sup> claimed that ἀπόφασις, in the strictly technical sense of logical negation, would oppose the term στέρησις (privation) – or ἀπόφασις στερητική. The resistance displayed by Whittaker<sup>2</sup> before such a presumption is based on the reason that when στέρησις is used to denote a type of sentence (*viz.* the privative one), it is not *opposed* to ἀπόφασις, but *subordinate* to it: ἀπόφασις is the general Aristotelian term for negation<sup>3</sup>, while στέρησις – or, perhaps, more correctly ἀπόφασις στερητική<sup>4</sup> – is a *subdivision* of it:

Now since it is impossible that contradictories (ἀντίφασιν) should be at the same time true of the same thing, obviously contraries (ἐναντίων) also cannot belong at the same time to the same thing. For of the contraries, no less than of the contradictories, one is a privation (στέρησις) – and a privation of substance; and privation is the denial (ἀπόφασις) of a predicate to a determinate genus<sup>5</sup>.

Moreover, it seems that not even the quotation from Alexander of Aphrodisias<sup>6</sup>, which Wolfson brings in support of his thesis, does not seem to contain any further enlightenment showing that στέρησις was regarded otherwise than a subdivision of ἀπόφασις<sup>7</sup>.

Aristotle establishes the status of privation in *Metaphysics* V.22, where we distinguish three functions of στέρησις:

We speak of privation (1) if something has not one of the attributes which a thing might naturally have, even if this thing itself would not naturally have it, e.g. a plant is said to be deprived of eyes. – (2) If, though either the thing itself or its genus would naturally have an attribute, it has it not, e.g. a blind

<sup>1</sup> See H.A. Wolfson, “Albinus and Plotinus on Divine Attributes”, *The Harvard Theological Review*, vol. 45, no. 2, 1952, p. 120.

<sup>2</sup> See J. Whittaker, „Neopythagoreanism and Negative Theology”, *Symbolae Osloenses*, vol. 44, 1969, p. 119 sq.

<sup>3</sup> Cf. Aristotle, *On Interpretation* 17a25 sq.

<sup>4</sup> Cf. Idem, *Metaphysics* 1056a.24.

<sup>5</sup> *Ibidem* 1011b19: ἐπεὶ δ' ἀδύνατον τὴν ἀντίφασιν ἅμα ἀληθεύεσθαι κατὰ τοῦ αὐτοῦ, φανερόν ὅτι οὐδὲ τὰναντία ἅμα ὑπάρχειν ἐνδέχεται τῷ αὐτῷ τῶν μὲν γὰρ ἐναντίων θάτερον στέρησις ἐστὶν οὐχ ἦττον, οὐσίας δὲ στέρησις ἢ δὲ στέρησις ἀπόφασις ἐστὶν ἀπὸ τινος ὠρισμένου γένους (trans. W.D. Ross, p. 57).

<sup>6</sup> Alexander of Aphrodisias, *In Aristotelis metaphysica commentaria* 327.12-24 [M. Hayduck (ed.), Reimer, Berlin, 1891].

<sup>7</sup> Cf. J. Whittaker, „Neopythagoreanism and Negative Theology”, p. 120.

man and a mole are in different senses deprived of sight; the latter in contrast with its genus, the former in contrast with his own normal nature.— (3) If, though it would naturally have the attribute, and when it would naturally have it, it has it not; for blindness is a privation, but one is not blind at any and every age, but only if one has not sight at the age at which one would naturally have it. Similarly a thing suffers privation when it has not an attribute in those circumstances, or in that respect and in that relation and in that sense, in which it would naturally have it.—(4) The violent taking away of anything is called privation<sup>1</sup>.

E. Zeller<sup>2</sup> was the first who felt that στέρησις could be an equivalent of ἀπόφασις (because “blind” = “non-seer”). However, W. Ross<sup>3</sup> makes the observation that, in certain situations, privation is not identical to negation, as in the case of some attributes which cannot be possessed by anything, e.g., according to the Aristotle’s doctrine, “actually infinite”. However, J. Whittaker prevents us that Ross’ interpretation seems difficult to confirm in the context of the statements in *Metaphysics* 1046a31 sq. and *Metaphysics* 1055b3 sq. – which seem to cover both the example “A is not actually infinite”, and “the wall is not seeing”<sup>4</sup>:

Privation has several senses; for it means that which has not a certain quality and that which might naturally have it but has not got it, either in general or when it might naturally have it, and either in some particular way, e.g. when it completely fails to have it, or when it in any degree fails to have it<sup>5</sup>. But privation is a kind of contradiction (ἀντίφασις); for what suffers privation, either in general or in some determinate way, is either that which is quite incapable of having some attribute or that which, being of such a nature as to have it, has it not<sup>6</sup>.

When Aristotle inventories the series of meanings of στέρησις, the one that emerges first is the broad meaning of the term<sup>7</sup>. This priority of

<sup>1</sup> Aristotle, *Metaphysics* 1022b.22-32 (trans. W.D. Ross, p. 78).

<sup>2</sup> E. Zeller, *Aristotle and the Earlier Peripatetics*, trans. B.F.C. Costelloe, J.H. Muirhead, vol. I, Longmans, Green and Co., London/ New York, 1897, p. 226, n. 6.

<sup>3</sup> Cf. W. Ross, *Aristotle’s Metaphysics*, vol. I, Oxford University Press, Oxford, 1975, p. 337.

<sup>4</sup> Cf. J. Whittaker, „Neopythagoreanism and Negative Theology”, p. 121.

<sup>5</sup> Aristotle, *Metaphysics* 1046a31-33 (trans. W.D. Ross, p. 124).

<sup>6</sup> *Ibidem* 1055b3-6: ἡ δὲ στερησις ἀντίφασις τίς ἐστίν· ἢ γὰρ τὸ ἀδύνατον ὅλως ἔχειν, ἢ ὃ ἂν πεφυκὸς ἔχειν μὴ ἔχει, ἐστέρηται ἢ ὅλως ἢ πῶς ἀφορισθέν (trans. W.D. Ross, p. 142).

<sup>7</sup> In *Prior Analytics*, στειρητικὴν appears as an equivalent for ἀποφατικῶν. Cf. Aristotle, *Prior Analytics* 25a14: “First then take a universal negative (στερητικὴ

more general use of the term seems to prevail in Chrysippus<sup>1</sup> – the one who analyzed the topic more in detail than Aristotle, dedicating an entire treatise to it<sup>2</sup>.

Mortley<sup>3</sup> especially retains the aspect of absence in the definition of privation: it is decisive that privation be understood as “the absence of a quality from a substratum or entity”. If we say that “a vegetable does not have eyes”<sup>4</sup>, then we legitimately refer to a *privation*, because – while it is unnatural for a vegetable to have eyes – the latter exist in the realm of nature, and the statement that they are lacking from one or the other of the entities which populate nature has an informative and clear character. In the case chosen by Ross, “a vegetable is not infinite”, infinity could not be preached about anything, so that its absence from the universe of vegetables cannot be seen as a *privation*, but as a *negation*. However, through his very ambiguous expression, Aristotle broadens the semantic range of the term privation to identify it with negation in general, so that the non-infinite vegetable could also be included in the scope of privation<sup>5</sup>.

---

καθόλου) with the terms A and B.” (trans. A. J. Jenkinson, in *The complete Works of Aristotle*, J. Barnes [ed.], vol. I, Princeton University Press, NJ, 1984, p. 4). Cf. *Ibidem* 25a6; 25a12.

<sup>1</sup> Simplicius, *In Aristotelis categorias commentarium* 100b (K. Kalbfleisch [ed.], Reimer, Berlin, 1907) 8.395.24-25: οὕτως τὰ φυτὰ ἐστειρηθῆσθαι λέγομεν αἰσθήσεως τῶ μὴ πεφυκέναι ἔχειν αἰσθησιν – (cf. *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. 2, II.177, *Chrysippi Fragmenta, Logica et Physica*, B.G. Teubner, Stuttgart, 1964<sup>2</sup>, p. 51).

<sup>2</sup> Cf. J. Whittaker, „Neopythagoreanism and Negative Theology”, p. 121.

<sup>3</sup> R. Mortley, „The Fundamentals of the *Via Negativa*”, p. 434.

<sup>4</sup> Aristotle, *Metaphysics* 1022b23.

<sup>5</sup> In Aristotle judgments are divided with respect to quality into two types, the affirmative and the negative, of which the propositions “A is B” and “A is not B” are the respective examples. But under affirmative judgments Aristotle mentions two other types of judgments, which though affirmative in quality are negative in meaning. First, a proposition in which the predicate is what he calls a privation (*steresis*), such as the terms “blind” and “toothless”. Second, a proposition in which the predicate is what Aristotle calls an “indefinite term”, but which through Boethius has been known in the history of philosophy as an infinite term, as, for instance, the term “not-just” in the proposition “the man is not-just”. See H.A. Wolfson, „Infinite and Privative Judgments in Aristotle, Averroes, and Kant”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 8, no. 2, 1947, p. 173-187.

The distinction between *negation* and *privation* is drawn by Aristotle in the debate regarding unity and multiplicity from *Metaphysics*<sup>1</sup>. The passage ratifies that the application of negation in the case of unity entails claiming the fact that unity is no longer present. This corresponds to *the indefinite character* initiated by the term ἀπόφασις – which in fact demonstrates one of its exemplary virtues. If the negation of one simply hides an *absence*, things are not the same in the situation of privation, “there is also implied an underlying nature of which the privation is predicated”<sup>2</sup>. Aristotelian “privation removes a specific entity from a specific entity, whereas negation simply opens a range of possibilities from which one is excluded”<sup>3</sup>.

For the peculiar situation of “not-one”, the result of negation may refer to plurality, which does not necessarily apply for the expression “non-white” – which may cover any other colour. In this special circumstance, privation – or “the deletion of the specific from the specific” – delivers the same result as negation, *viz. plurality* in “a certain substrate”. We have here one of the situations when privation and negation lead to the same result, which does not usually happen (negation and privation of “alterity” would provide an identical result, *viz. the one of “identity”*). The position is similar in the case of numbers – which are obtained by „the negation (ἀποφάσει) of continuity”<sup>4</sup>: such a negation can only result in pluralization. In other circumstances, the analysis does not work in this manner, and Aristotle invents the “privative negation” to deal with the concept of the notion of the relation of equal compared to greater and smaller<sup>5</sup>: “It remains, then, that it is opposed either as negation or as privation. It cannot be opposite to one of the two; for why to the great rather than to the small? It is then the privative negation (ἀπόφασις στερητική) of both. Therefore also ‘whether’ is said with reference to both—not to one of the two”<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Aristotle, *Metaphysics* 1004a10.

<sup>2</sup> *Ibidem* 1004a15-16: ἐν δὲ τῇ στερήσει καὶ ὑποκειμένη τις φύσις γίγνεται καθ’ ἧς λέγεται ἡ στέρησις (trans. W.D. Ross, p. 43).

<sup>3</sup> See R. Mortley, *The rise and fall of logos*, p. 139-140.

<sup>4</sup> Cf. Idem, *De Anima* 425a19: ὁ δ’ ἀριθμὸς τῆ ἀποφάσει τοῦ συνεχοῦς (trans. J.A. Smith, in *The Complete Works Aristotle*, J. Barnes [ed.], vol. I, Princeton University Press, 1991, p. 44).

<sup>5</sup> Cf. R. Mortley, *The rise and fall of logos*, p. 140.

<sup>6</sup> Aristotle, *Metaphysics* 1056a17-20 (trans. W.D. Ross, p. 143).

R. Mortley<sup>1</sup> is not accustomed with the attempt of J.C.M. van Windem<sup>2</sup> to decidedly limit the Aristotelian negation to the ontological spectrum. The Australian Professor warns us that Aristotle was not necessarily interested in bordering very accurately the territory between the logical and ontological use – as some researchers might have wanted. Rather, in Aristotle, privation seems to function both in the ontological regime<sup>3</sup>, and also in the logical spectrum<sup>4</sup> – being, in the latter sense, “a sub-class of negation in general”<sup>5</sup>.

### The ontological status of στέρησις in Dionysius the Areopagite

The notion of „privation” (στέρησις) will undergo certain changes starting with the Dionysian Corpus. Previously – especially in Neoplatonism and Neoplatonism – privation had been discussed in the context of *via negativa*: did negation fulfill a privative function? If so, would have meant to suggest a diminution. Dionysius answers implicitly to this problem by declaring God “beyond privations” (ὕπὲρ τὰς στέρησεις<sup>6</sup>), as well as “beyond *thesis* and *aphairesis*”. By linking the three ideas, Dionysius seems to see privation as an *epistemological* process, with the intention of asserting that none of the three (*postulation, abstraction, privation*) can be used to refer to God<sup>7</sup>.

Nevertheless, we find in Dionysius the first clear tendency to limit privation to the ontological spectrum. The key sequence is the one in

---

<sup>1</sup> R. Mortley, „Appendix I – The meaning of privation: a reply to J.C.M. van Windem”, in Idem, *The Way of Negation*, p. 258-260.

<sup>2</sup> Review article: *Reallexikon für Antike und Christentum*, in *Vigiliae Christianae*, vol. 36, no. 1, 1982, p. 70-76.

<sup>3</sup> Cf., e.g., Aristotle, *Metaphysics* 1022b22: “We speak of privation if something has not one of the attributes which a thing might naturally have, even if this thing itself would not naturally have it, e.g. a plant is said to be deprived of eyes” (trans. W.D. Ross, p. 78).

<sup>4</sup> Cf., e.g., *Ibidem* 1022b33: “There are just as many kinds of privations as there are of words with negative prefixes” (trans. W.D. Ross, p. 78).

<sup>5</sup> Cf. R. Mortley, „Appendix I – The meaning of privation: a reply to J.C.M. van Windem”, in Idem, *The Way of Negation*, p. 260 and 262.

<sup>6</sup> Dionysius the Areopagite, *Mystical theology* I.2, 1000B (143.7; *Corpus Dionysiacum*, vol. II, G. Heil, A.M. Ritter [ed.], Walter de Gruyter, Berlin, 1991).

<sup>7</sup> See R. Mortley, „Appendix I – The meaning of privation”, in Idem, *The Way of Negation*, p. 255-263, esp. p. 258 sq.



*Mystical theology* IV, where reference is made to the *Cause of everything* which is *not* and *does not contain* “alteration, destruction, privation (ἡ στέρησις), diminution, or anything else which pertains to what is sensed (αἰσθητῶν)”<sup>1</sup>. In this sentence, privation explicitly addresses the sensible world and is associated with various concepts which denote the change of state. R. Mortley<sup>2</sup> detects, in this passage, a change of perspective in building privation: henceforth, it will be limited to ontology and will be assimilated to the idea of a *lack-in-being*. The fact that its logical expression – through alpha privative – reminded of the ordinary form of negation, marked its link with negation starting with Aristotle<sup>3</sup>.

Dionysius gives rise to a current which announces the rupture of privation from the sphere of logic and epistemology, excluding it from language-related operations. This seems to be the root of the Medieval notion of privation, thought as “evil”: “for the good (τὸ ἀγαθόν) gives being to the privation (στέρησις) of itself [with a view] towards the whole participation of itself.”<sup>4</sup> In this text, Dionysius secures the foundation for the subsequent Thomist idea which regarded evil<sup>5</sup> as *privation*<sup>6</sup> of good: is understood as an *incomplete* state, “damaged” by its lack of goodness.

<sup>1</sup> *Mystical Theology* IV, 1040D (148.7-8 Heil/ Ritter): οὐδὲ ἀλλοίωσιν ἢ φθορὰν ἢ μερισμὸν ἢ στέρησιν ἢ εὐεῖσιν οὔτε ἄλλο τι τῶν αἰσθητῶν οὔτε ἐστὶν οὔτε ἔχει (trans. J.D. Jones, p. 219).

<sup>2</sup> See R. Mortley, *The way of negation*, p. 234 sq.

<sup>3</sup> Aristotle is not really interested in the distinction between logic and ontology, though many subsequent interpreters might have wished him to be. And in particular, he shows no desire to separate categorially privation and negation. The fact is that privation is sometimes used by Aristotle of propositions. Some passages of Aristotle (e.g. *Metaphysics* 1022b33) have *steresis* used simultaneously in an ontological and logical sense. (R. Mortley, „Appendix I. The meaning of privation...”, p. 259-260).

<sup>4</sup> *Divine Names* IV.20, 721 A (168.4-5; *Corpus Dionysiacum*, vol. I, Beate Regina Suchla [ed.], Walter de Gruyter, Berlin/ New York, 1990) (trans. J.D. Jones, p. 152).

<sup>5</sup> On the problem of evil in Thomas Aquinas, see Mary Edwin De Coursey, *The theory of evil in the metaphysics of St. Thomas and its contemporary significance*, Catholic University of America Press, Washington, 1948 and H. McCabe, *God and evil in the theology of St Thomas Aquinas*, Continuum International Publishing Group, London/ New York, 2010.

<sup>6</sup> It is probably the *Physics* which dominates Thomas’ account of *privation*. See Thomas’ discussion in his *Commentary on the Physics* 190b23 sq. and *Summa* 1a, 66.22. See also E. Gilson, *Le Thomisme. Introduction a la philosophie de Saint Thomas*

Ch. Schäfer makes two capital observations on the problem of evil. Firstly, evil is not an absolute or totally inexistent “nothing”, because, as Dionysius declares, it would be unnecessary to guard or fight against something that does not exist, *i.e.* against nothing. However, we rightfully prevent, run from and fight against evil<sup>1</sup>. Secondly, evil therefore implies a substantial being of which it can cling and on which it can nourish like a parasite. For if seen as a defect, a diminution or a privation, it must logically assume a *positive* “something” upon which it acts “negatively”. Moreover, as soon as evil would entirely destroy the being it attacks, weakens or deprives, evil would disappear itself. Like a disease that weakens and corrupts a living organism, it necessarily disappears at the very moment of the destruction of that life<sup>2</sup>:

If the good were wholly annihilated there would be neither being, life, desire, motion, or anything else. Hence the genesis which emerges from destruction is not a power of evil but is the presence of a lesser good. In this respect, disease is a lack of order, but not of every order. For if this were so the disease itself would not subsist<sup>3</sup>.

The classic formulation of “evil as *privation* of good” is found in Plotinus, in *Enneads* I.8: “But how could anyone imagine that evil (τὸ κακὸν) is a Form when it appears in the absence of every sort of good (ἀπουσία παντὸς ἀγαθοῦ)?”; “the better is Form, and the worse is not, but rather privation (στέρησις) of form.”<sup>4</sup>

A Platonic text which is fundamental for the Plotinian conception is *Theaetetus* 176a-c:

But it is not possible, Theodorus, that evil should be destroyed – for there must always be something opposed to the good; nor is it possible that it should have its seat in heaven. But it must inevitably haunt human life, and

*d’Aquín*, J. Vrin, Paris, 1983<sup>6</sup>, p. 245. Cf. also R. Mortley, „Appendix I. The meaning of privation...”, p. 261, n. 27.

<sup>1</sup> Cf. *Divine Names* 716D-717A.

<sup>2</sup> Cf. Ch. Schäfer, *Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the structure and the content of the treatise on the Divine Names*, E.J. Brill, Leiden/ Boston, 2006, p. 138.

<sup>3</sup> See *Divine Names* 720C (trans. J.D. Jones, p. 151).

<sup>4</sup> Cf. *Enneads* 1.8.1 (trans. A.H. Armstrong, in Plotinus, *Ennead* I, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1989<sup>3</sup>, p. 279).

prowl about this earth (...) way. In God there is no sort of wrong whatsoever; he is supremely just...<sup>1</sup>

In opposition to Aristotle, Plotinus understands matter as privation, the ontological deficiency of sensible in relation to purely intelligible realities. Matter, or evil, is the partial non-being which belongs to sensible things in that they are not reality itself but images or appearances<sup>2</sup>. Plotinus distinguishes the evil which is matter from another kind of evil, namely “evil in the soul”<sup>3</sup>. This “moral evil” implies the soul’s descent from intellectual contemplation to sense perception and it is also a kind of privation, a “privation of intellectuality” in the soul<sup>4</sup>.

Proclus, in *On the existence of evils*, follows – largely, but not completely – the Plotinian description of evil<sup>5</sup>. Proclus agrees with Plotinus that there can be no absolute evil<sup>6</sup>. Whatever is evil must also be in some way good, or it would not be at all. The evil is not a positive attribute but only a partial privation of goodness:

It will appear, however, to be the most difficult of all things to know the nature of evil in itself, since all knowledge is contact with form and is a form, whereas evil is formless and like a kind of privation (ἀνείδεον καὶ οἶον στέρησις). (...) For just as the primary good surpasses all things, so evil itself is destitute of all good things – I mean insofar as it is evil – and is a lack and privation of these (ἔλλειψις ἐκείνων καὶ στέρησις)<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Trans. M. J. Levett, M. Burnyeat, in J.M. Cooper (ed.), *Plato, Complete Works*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/ Cambridge, 1997, p. 195. Cf. E.R. Wolfson, “Light through Darkness: The Ideal of Human Perfection in the Zohar”, *The Harvard Theological Review*, vol. 81, no. 1, 1988, p. 73-74, n. 2.

<sup>2</sup> See *Enneads* 2.4.16. Cf. E.D. Perl, *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, SUNY, Albany, 2008, p. 54.

<sup>3</sup> *Enneads* 1.8.5.30.

<sup>4</sup> E.D. Perl, *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, p. 55.

<sup>5</sup> See „The problem of Evil”, in E.D. Perl, *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, State University of New York Press, Albany, 2007, p. 53-65; and „Evil and Beings”, in J.D. Jones, *The Divine Names and Mystical Theology*, p. 73-88. See also C. Steel, „Proclus et Denys : de l’existence du mal”, in Ysabel de Andia (ed.), *Denys l’Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Paris, 1996, p. 89-108.

<sup>6</sup> 9.4-6.

<sup>7</sup> Proclus, *On the Existence of Evil*, 51.1-8, trans. J. Opsomer, C. Steel, Cornell University Press, Ithaca/ New York, 2003, p. 96).

Proclus explains the fact that evil is found neither in gods, nor in angels, neither in daimons, nor in heroes, but in that souls which have fallen from intellectual contemplation. Evil is thus in the soul not an attribute or a positive activity, but a weakness, “a lack of power”, “a deprivation of contemplative activity of true being”<sup>1</sup>, “a deficiency in the life according to reason”<sup>2</sup>.

The big change that Dionysius marked in the theory of Proclus was to extend the doctrine of evil as partial privation of good to all levels of reality. He follows the Proclean procedure of searching evil at every level, from angels or intellects (minds), down to the matter. But, while Proclus finds evil as a deficiency only at the level of human souls and natural bodies, Dionysius uses this procedure to explain, on the one hand, the fact that evil is not a positive reality in anything and, on the other hand, that it cannot appear as a deficiency of perfection itself, at any level of existence. Dionysius expressly follows the footsteps of Proclus – by denying the famous position of Plotinus that: “evil is in matter as matter. For even matter has a share in the world, in beauty, and in form”<sup>3</sup>. Dionysius first argues that “for if it in no manner whatever is, it is neither good nor evil. But if it is somehow be-ing and all beings are from the good, then even matter is from the good.”<sup>4</sup> Then, he takes over the conclusive argument of Proclus, according to which if the matter is necessary, it can not be evil: “If someone says that matter is necessary for the completion of this world how is matter evil? For evil is one thing and what is necessary is another.”<sup>5</sup> Nothing is thus evil to the extent that it is an existence. Instead, anything is evil to the extent that it fails to exist. The Dionysian doctrine about evil as non-being must be understood in light of the principle that the being exists according to its own determinations or perfections – which represents its way of being good and thus its way of existing. Any entity is evil – *i.e.* not good – to the extent that it lacks its own goodness –

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, 23, trans. J. Opsomer, C. Steel, p. 73-75.

<sup>2</sup> See *Ibidem*, 56 (trans. J. Opsomer, C. Steel, p. 99-100). Cf. E.D. Perl, *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, p. 56.

<sup>3</sup> *Divine Names* 4.28, 729A (trans. J.D. Jones, p. 157).

<sup>4</sup> *Ibidem*, 729A (trans. J.D. Jones, p. 157).

<sup>5</sup> *Ibidem*, 729B (trans. J.D. Jones, p. 157).

which is a constitutive determination of it; and it equally fails in *being itself* and – thus – in existence<sup>1</sup>.

Evil is thus a “non-complete good” (ἀτελής ἐστὶν ἀγαθόν<sup>2</sup>). Privation is understood here as a form of *deficiency* and becomes an explanation on how good can be diminished without contradicting itself, and of the manner in which good can exist *in* and *with* evil<sup>3</sup>: “Evil is not in bodies. For ugliness and disease are a lack (ἔλλειψις) of form and a privation (στέρησις) of order. For these are not wholly evil but they are among what is less beautiful.”<sup>4</sup>

The fragment continues, stating the idea of evil as a *defect*, but underlines that privation is not a force warring against the good. A privation has no power (δύναμις): any power which could subsist in a *defective* being must come from the being itself and from its *source* (origin)<sup>5</sup>. In this way, privation explains evil, but it does not appear reified. Evil does not have existence (μηδὲν ὄν<sup>6</sup>). Evil is presented as “contrary (παρὰ) to path (ὁδόν), contrary to nature (φύσιν), contrary to cause (αἰτίαν), contrary to source (ἀρχήν), contrary to end (τέλος), ...contrary to subsistence (ὑπόστασιν) etc.”<sup>7</sup> Evil therefore reflects *the absence* of what has form and substance: it is a *defect* in the way of being of a thing: privation is now definitively excluded from the epistemology of the *via negativa* and is held to represent deficiency on the ontological level only<sup>8</sup>.

This judgement of R. Mortley comes to contradict the description J. Vanneste<sup>9</sup> makes to privation: he attaches the “privative” label to virtually every type of negation that occurs in the Dionysian illustration of *the*

<sup>1</sup> Cf. D. Perl, *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, p. 57-58.

<sup>2</sup> *Divine Names* IV.20, 721 A (168.7 Suchla) (trans. Jones, p. 152).

<sup>3</sup> Cf. R. Mortley, *The way of negation*, p. 234. This will become a classic part of the Thomist analysis of evil. See R. Mortley, „Appendix I”, in Idem, *The way of negation*, p. 255-263.

<sup>4</sup> *Divine Names* IV.27, 728C-D (173.1718 Suchla): Ἄλλ' οὐδὲ ἐν σώμασι τὸ κακόν. Αἴσχος γὰρ καὶ νόσος ἔλλειψις εἶδους καὶ στέρησις τάξεως. Τοῦτο δὲ οὐ πάντη κακόν, ἀλλ' ἦττον καλόν (trans. Jones, p. 157).

<sup>5</sup> See *Divine Names* IV.29, 729C (trans. Jones, p. 158).

<sup>6</sup> *Divine Names* IV.32, 732D (177.15 Suchla) (trans. Jones, p. 160).

<sup>7</sup> *Divine Names* IV.32, 732 D (177.7-10 Suchla) (trans. Jones, p. 160).

<sup>8</sup> See R. Mortley, *The way of negation*, p. 234-235.

<sup>9</sup> See J. Vanneste, *Le mystère de Dieu : essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Desclée de Brouwer, Paris, 1959, p. 101-120.

*negative way*. The use of alpha privative in negative constructions seems to be the reason for which Vanneste overlooks the distinction transmitted by the Greek philosophical tradition between privation and negation: „Il [Denys] a donc introduit par ce troisième terme (ἐν ὑπεροχῇ<sup>1</sup>) une rapide allusion à l'exégèse des noms privatifs de Dieu dans le sens d'une éminence, telle qu'elle est présentée par lui dans le premier paragraphe de ce chapitre (DN VII.1).”<sup>2</sup>

Invoking the word “privative” in the context of this discussion can only arouse confusion: Mortley claims that here “it is negations which are at stake”. It is true that Dionysian negations could be interpreted as *transcendent negations*, in the form of Proclean *hyper-negations*. But Dionysius explicitly excludes privation from the range of application of this technique, as in the case when he refers to *ignorance* (non-knowledge) of God: “These things are to be received *preeminently* (ὑπεροχικῶς) and not according to *privation* (μὴ κατὰ στέρησιν)”<sup>3</sup>.

Another attempt to obtain a response to the problem could be the statement from *Divine Names* VII.2: „For one must order non-intellect (ἄνοον) and non-sensibility (ἀναίσθητον) to God in terms of *preeminence* (καθ' ὑπεροχῆν) and not in terms of defect (οὐ κατ' ἔλλειψιν)”<sup>4</sup>.

This is but a Dionysian explanatory formula for the same problem of *privation* – as it was understood in the Neoplatonic tradition. By the fact that he highlights only *the privative way*, Vanneste installs himself in a reductionist position in an attempt to assess privation in relation to *via negativa*. In response to this issue, Dionysius will restrict the functioning of *steresis* only in the ontological regime, making privation the centerpiece of a vigorous philosophy of evil<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> DN VII.3, 872A (198.2 Suchla).

<sup>2</sup> J. Vanneste, *Le mystère de Dieu*, p. 113-114.

<sup>3</sup> *Epistles* I, 1065A (1.1.2-3 Heil/ Ritter) (trans. Jones, p. 225). Cf. R. Mortley, *The way of negation*, p. 235.

<sup>4</sup> *Divine Names* VII.2, 869A (196.8-9 Suchla) (trans. J.D. Jones, p. 177).

<sup>5</sup> Cf. R. Mortley, *The way of negation*, p. 236.

## FORMELE SUBSTANȚIALE ÎNTRE REALITATE ȘI FICȚIUNE

ADRIAN NIȚĂ<sup>1</sup>

**Abstract:** *In this paper, I deal with the issue reality-fiction from the following perspective: substantial forms appear in some of Leibniz's writings as a part of a substantial whole, and in others as the whole as such; more precisely, the souls is both the form and the substance. In the first part of the paper, I give an historical presentation, in the second and third parts, I focus on the influence that Aristotle and Thomas Aquinas had on Leibniz, and in the last part, I will present, briefly, a solution for the problem I raised in the beginning of the study.*

**Keywords:** *Leibniz, substance, substantial forms, soul, body, Aristotle, Thomas Aquinas.*

În scrisoarea sa către principele Johann Friedrich prin care anunța restabilirea formelor substanțiale, Leibniz arată că acestea au trecut drept himerice la spiritele cele mai înzestrate. În special, în legătură cu natura corpului, cartezienii susțin că nu e nevoie de forme substanțiale, câtă vreme corpul este o substanță întinsă.

„Mai există un lucru foarte important în filosofia mea, care-i va da acces la iezuiți și la alți teologi, și anume că restabilesc formele substanțiale, pe care atomiștii și cartezienii pretind că le-au exterminat. Dar este evident că fără aceste forme și fără diferențele ce există între ele și între accidentele reale, este imposibil de menținut misterele noastre; căci, dacă natura corpului constă în întindere, după cum pretinde Descartes, implică o contradicție, fără îndoială, a susține un corp existent în mai multe locuri simultan. Dar cum ceea ce s-a spus până acum despre esența corpului nu a fost inteligibil, nu trebuie să ne mirăm dacă aceste forme substanțiale au trecut drept himerice la spiritele cele mai înzestrate; în schimb, ceea ce voi spune

---

<sup>1</sup> University of Craiova, Romania, and "Constantin Rădulescu-Motru" Institute of Philosophy and Psychology, Bucharest, Romania.

eu despre asta va fi la fel de inteligibil ca tot ceea au propus vreodată cartezienii în alte chestiuni.”<sup>1</sup>

La o privire superficială ideile lui Leibniz pot fi luate în sensul că formele substanțiale sunt realități autentice ce mobilează existența ca întreg. Dar e o impresie destul de înșelătoare, iar dacă o privim în context istoric vom observa că este chiar eronată. Raportarea lui Leibniz la formele substanțiale a fost nu numai sinuoasă prin timp, cu perioade când el le-a respins, le-a acceptat sau a ezitat să le accepte, dar mai ales spectaculoasă dacă avem în vedere perioada monadologică - atunci când le-a admis dar le-a lăsat în umbră, după cum vom vedea mai departe.

Pesemne că atitudinea lui Leibniz cu privire la formele substanțiale, din perspectiva problematicii ficțiune-realitate, nu este cu mult diferită de cea cu privire la numeroase teme metafizice. Am putea chiar spune că

---

<sup>1</sup> Leibniz către principele Johann Frierich von Hannover (1679), în *Metafizica*, pp. 309-310. Vom folosi în textul de față următoarele prescurtări: A: Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe I-VII, Herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Berlin, Akademie Verlag, 1923-; GM = *Leibnizens mathematische Schriften*, hrsg. CJ Gerhardt, 7 vols., Berlin, 1849-1863 (repr. Hildesheim, Olms, 1962); GP = *Die Philosophischen Schriften von Leibniz*, hrsg. C.I. Gerhardt, 7 vols., Berlin, 1875-1890 (repr. Hildesheim, Olms, 1960-1961); Metafizica: Leibniz, *Opere. Metafizica*, coord. Adrian Niță, traducere de Rucsandra Dascălu, Dana Dinu, Magdalena Indrieș, Adrian Niță, Delia Șerbescu, Elena Emilia Ștefan, București, Editura Univers Enciclopedic Gold, 2015; Corespondența: Leibniz, *Opere*, vol. 17, *Corespondența cu Foucher, Nicaise, Bossuet, Sophie și Sophie Charlotte*, coord. Adrian Niță, traducere de Adrian Niță, Delia Șerbescu, București, Editura Univers Enciclopedic Gold, 2015; Opere filosofice: GW Leibniz, *Leibniz, Opere filozofice*, trad. Constantin Floru, introducere Dan Bădărău, note Constantin Floru, Dan Bădărău, București, Editura Științifică, 1971; Scrieri filosofice: GW Leibniz, *Scrieri filosofice*, trad., studiu introductiv, notițe introductive și note de Adrian Niță, București, All, 2001; Teodicee: Leibniz, *Eseuri de teodicee asupra bunătații lui Dumnezeu, a libertății omului și a originii răului*, coord. Nicolae Râmbu, trad. de Diana Morărașu, Ingrid Ilinca, Iași Polirom, 1997; NS = *Nou sistem cu privire la natura și comunicarea substanțelor precum și la uniunea care există între suflet și corp*; DM = *Disertație metafizică*; PNG = *Principiile naturii și harului întemeiate pe rațiune*; Despre suflet: Aristotel, *Despre suflet*, trad. de Alexander Baumgarten, ediția a doua, București, Editura Univers Enciclopedic Gold, 2013; Întrebări disputate: Thomas Aquinas, *Întrebări disputate despre suflet*, trad. Gabriel Chindea, București, Humanitas, 2006.



Leibniz se folosește de ficțiuni tot așa cum Platon se folosește de mituri: sunt creații utile pentru argumentarea metafizică, adesea oferind argumente în favoarea unei teze, alții dând temei pentru a respinge o teză. Așa e cazul cu viteza cea mai mare<sup>1</sup> sau cu numărul cel mai mare<sup>2</sup>; chiar și infinitul este tratat din perspectiva ficțiunii<sup>3</sup>, iar din acest punct de vedere mă întreb dacă nu cumva Leibniz ar trebui considerat mai degrabă formalist (asemenea lui David Hilbert), decât logicist, după cum este azi considerat în ceea ce privește raportul dintre logică și matematică.<sup>4</sup>

Pe de altă parte, nu trebuie uitat că el a creat ficțiuni în care a crezut cu tărie: așa e cazul enciclopediei, un proiect la care a lucrat mult în tinerețe, ulterior fiind nevoit să-și schimbe ținta.

De asemenea, există în lucrările sale numeroase contrafactice extrem de provocatoare. Mă limitez la a spune câteva cuvinte despre două din ele. Mai întâi, cum ar fi lumea dacă o ființă necesară nu ar exista? Să ne imaginăm lumea drept una din numeroasele (infinitele) lumi posibile, astfel încât o ființă necesară poate fi înțeleasă drept acea ființă care există în fiecare dintre lumile posibile. Or, este evident că fără o ființă necesară, totul ar fi lovit de contingență, de efemeritate, hazard și instabilitate.

Contrafactualul existenței unui lumi exclusiv de suflete sau exclusiv de corpuri, ca și cum în lume nu ar exista decât suflete sau decât corpuri<sup>5</sup>, este folosit pentru a se arăta necesitatea îmbinării armonioase a regnului naturii cu regnul harului. O lume făcută numai din corpuri, din obiecte fizice studiate cu ajutorul legilor fizicii, ar fi o lume lipsită de dimensiunea spirituală, lipsită de dimensiunea moralității și inteligibilității. În schimb, o lume exclusiv a sufletelor nu ar putea da seama de eficiență, mișcare, devenire.

Îmi propun în textul de față să abordez chestiunea realitate-ficțiune din perspectiva problemei următoare: formele substanțiale apar în unele

---

<sup>1</sup> Vezi DM XXIII, în *Metafizica*, pp. 388-389.

<sup>2</sup> Vezi *Despre secretele sublimului sau despre ființa supremă*, în *Metafizica*, p. 227; DM 1, în *Metafizica*, p. 356;

<sup>3</sup> Vezi scrisoarea lui Leibniz către Varignon din 2 februarie 1702, GM IV, 91-95.

<sup>4</sup> Bertrand Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1900; Louis Couturat, *La logique de Leibniz d'après documents inédits*, Paris, Alcan, 1901.

<sup>5</sup> „Potrivit acestui sistem, corpurile acționează ca și cum (prin imposibil) n-ar exista suflete; iar sufletele, ca și cum n-ar exista corpuri; și că ambele acționează ca și cum unul l-ar influența pe celălalt” (Monadologie 81; *Metafizica*, p. 504).

pasaje drept parte a unui întreg substanțial, iar în altele drept întregul ca atare; sau, mai concret, sufletul apare atât ca formă cât și ca substanță:

„Aș dori să mă pot explica tot atât de limpede și de precis în ce privește cealaltă chestiune, care se referă la formele substanțiale. Prima dificultate pe care o indicați este aceea că sufletul și corpul nostru sunt două substanțe real distincte, și una nu pare să fie forma substanțială a celeilalte. Răspunsul meu este că, după opinia mea, corpul nostru luat în el însuși, lăsând sufletul la o parte, așadar simplul *cadaver*, nu poate fi numit o substanță decât în mod abuziv, întocmai ca și o mașină sau o grămadă de pietre, care nu sunt decât ființe prin agregare; căci aranjamentul regulat sau neregulat nu contribuie cu nimic la unitatea substanțială. De altfel, ultimul Conciliu din Latran declară că sufletul este cu adevărat forma substanțială a corpului nostru”.<sup>1</sup>

„Dacă vrem să numim suflet tot ce posedă *percepții* și *apetiții*, în sensul general pe care tocmai l-am explicat, toate substanțele simple sau monadele create ar putea fi numite suflete; dar cum simțământul este ceva mai mult decât o simplă percepție, sunt de acord să ne mulțumim cu numele general de monade și de entelehii pentru substanțele simple care nu au decât asta, și să numim *suflete* numai pe acelea a căror percepție este mai distinctă și însoțită de memorie”<sup>2</sup>.

În prima parte a textului voi face o scurtă privire istorică, în părțile a doua și a treia voi spune câteva cuvinte despre influențele venite dinspre Aristotel și Toma de Aquino, iar în ultima parte voi spune câteva cuvinte despre rezolvarea problemei pe care am ridicat-o.

### 1. Forme substanțiale, suflete și monade

Adoptarea formelor substanțiale, din 1678-1679, este subordonată intenției declarate a lui Leibniz de a-i reconcilia pe antici cu modernii. Și aici găsim același irenism caracteristic pentru întreaga activitate a lui Leibniz. Pe de altă parte, Leibniz vrea reconcilierea lui Aristotel cu Descartes și alți moderni, pe care îi califică drept reformatori, restauratori

<sup>1</sup> Leibniz către Arnauld, 8 decembrie 1686; GP II; 75; *Opere filosofice*, p. 212.

<sup>2</sup> *Monadologie* 19; *Metafizica*, p. 492.

dată fiind simpatia sa pentru ideea cunoașterii lumii corporale plecând de la primele atribute ale corpurilor, și anume mărimea, figura și mișcarea.<sup>1</sup>

Dacă problema debutului acestei metafizici centrate pe realitatea formelor substanțiale este destul de bine pus în evidență în scrierile sale, nu același lucru este valabil pentru durata sa (sau cu privire la interpretarea dată afirmațiilor lui Leibniz). Mai mult, punând la baza metafizicii sale realitatea mnaadelor, după 1695-1696, se ridică o problemă disputată cu privire la continuitatea/discontinuitatea dintre metafizica substanței corporale și metafizica monadologică.<sup>2</sup> Cum intenția noastră nu este de a zăbovi asupra acestor probleme, vrem numai să arătăm câteva aspecte care s-ar putea lua în calcul în această dispută.

Există două posibilități de a aborda această problemă tensionată: fie se consideră că formele substanțiale sunt reale numai până în 1695-1696, fie se acceptă că Leibniz susține realitatea formelor substanțiale până la sfârșitul carierei, în 1716.

În perioada de maturitate a metafizicii leibniziene, mijlocie din punct de vedere tematic, atât textele pregătite pentru tipar, în revistele vremii, cât și corespondența abundă în detalii cu privire la realitatea formelor substanțiale. Sistemul categorial are în centru substanța corporală, adică ceea ce rezultă din uniunea unei forme substanțiale cu materia primă.<sup>3</sup>

Faptul că formele substanțiale sunt utilizate de Leibniz numai pentru explicații metafizice, și nu pentru detaliile fizice ale existenței arată continuitatea și simultan discontinuitatea cu sensul aristotelico-scolastic: formele substanțiale apar drept ficțiuni din perspectiva lumii fizice.<sup>4</sup>

Departate de a fi substanță întinsă, corpul are în sine ceva analog sufletului, și anume forma substanțială, căci numai în acest fel corpul are unitate și identitate.

„Dar, ca să reiau firul considerațiilor noastre, cred că cine va medita asupra naturii substanței, pe care am explicat-o mai sus, va găsi fie că corpurile nu sunt substanțe în sens metafizic riguros (ceea ce reprezenta opinia platonicienilor), fie că natura corpului nu consistă

---

<sup>1</sup> *Confesiunea naturii împotriva ateilor* (1668).

<sup>2</sup> Dan Garber susține discontinuitatea; vezi, de exemplu, excelenta sa lucrare *Leibniz: Body, Substance, Monad* (Oxford University Press, 2009).

<sup>3</sup> DM X-XII.

<sup>4</sup> DM X.

doar în întindere, adică în mărime, figură și mișcare, ci trebuie cu necesitate să recunoaștem într-însa ceva ce are legătură cu sufletele, și este numit de obicei formă substanțială, deși aceasta nu schimbă nimic în fenomene, nu mai mult decât sufletul animalelor, în caz că acestea au suflet. Se poate chiar demonstra că noțiunea mărimii, figurii și mișcării nu este atât de distinctă cât ne închipuim, și că ea cuprinde într-însa ceva imaginar și relativ la percepțiile noastre, precum fac de asemenea (deși în măsură mult mai mare) culoarea, căldura și alte calități asemănătoare, despre care ne putem îndoii că se găsesc cu adevărat în natura lucrurilor dinafara noastră. De aceea, aceste feluri de calități nu pot alcătui o substanță.”<sup>1</sup>

Leibniz folosește acum un contrafactual extrem de provocator: dacă nu ar exista nici un alt principiu de identitate în corp, cu excepția formei substanțiale, atunci un corp nu ar subzista mai mult de un moment.

„Și dacă nu ar exista nici un alt principiu de identitate în corp, decât cel pe care l-am spus, atunci niciodată un corp nu ar subzista mai mult de un moment. Totuși, sufletele și formele substanțiale ale celorlalte corpuri sunt cu totul deosebite de sufletele inteligente, care singure au cunoștință de acțiunile lor și care nu numai că nu pier în chip natural, dar chiar păstrează veșnic fundamentul cunoașterii a ceea ce sunt; asta le face, pe ele singure, susceptibile de pedeapsă și de recompensă, și cetățene ai republicii universului, al cărei monarh este Dumnezeu; de aici urmează că tot restul creaturilor trebuie să le servească, lucru despre care vom vorbi în curând mai pe larg.”<sup>2</sup>

Deși nu se explică de ce corpul poate subzista chiar și un singur moment, se poate presupune că Leibniz vrea să sublinieze efemeritatea corpurilor: la scara unei existențe milenare, o existență de 70 de ani (vârsta la care s-a stins Socrate) este echivalentă cu o existență de o clipă.

Amplul sistem categorial leibnizian se bazează pe imaginea de cutie în cutie la nesfârșit, în acord cu legea continuității: la orice nivel am privi, o ființă vie este alcătuită din formă substanțială și materie primă, sau în termenii dinamicii, este alcătuită din forță activă și forță pasivă primitivă. Nu numai corespondența cu Arnauld<sup>3</sup> sau De Volder<sup>1</sup> se bazează pe acest

<sup>1</sup> DM XII; *Metafizica*, pp. 368-369.

<sup>2</sup> DM XII; *Metafizica*, p. 369.

<sup>3</sup> Vezi de exemplu scrisoarea din 9 octombrie 1687; *Opere filosofice*, p. 258.

model metafizic, dar și scrieri sau scrisori mai puțin cunoscute sau editate. Voi exemplifica cu câteva rânduri dintr-o scrisoare, din 23 octombrie 1693 către Bossuet:

„Se vede, astfel, că natura corpului conține două puteri, cea pasivă, care este în acord cu el prin materie; și cea activă, care este în acord cu el prin formă. Prin materie este corpul capabil să sufere, adică să reziste, fiindcă, dacă nu ar fi impenetrabil, el nu ar rezista și nu ar suferi. Dar forma substanțială este aceea prin care corpul tinde întotdeauna să acționeze. Vorbesc despre un corp care nu este un simplu agregat de alte corpuri, cum ar fi o turmă, sau un iaz plin de pești, ci care e o substanță înzestrată cu o unitate adevărată, ceea ce filosofii numesc *unum per se*, cum este animalul. Nu înseamnă că această formă face să acționeze corpul său altfel decât conform legilor mecanicii, ci, o dată cu aceasta, acțiunea internă a acestei forme, care se numește simțământ la animale și gândire la om, își are jurisdicția sa aparte, deși ea își are paralelismul său cu acțiunile corpului.”<sup>2</sup>

A doua opinie, după care Leibniz acceptă realitatea formelor substanțiale până în 1716, presupune tratarea perioadei 1696-1716 cu câteva importante specificații. Deși este adevărat că Leibniz nu le-a negat realitatea, este un fapt că prezența formelor substanțiale a devenit tot mai redusă, spre deloc; dacă în corespondența din perioada 1686-1694 formele substanțiale apar în 16 contexte, în perioada 1695-1700 se observă numai 4 contexte (sau numai 3, dacă facem distincție între menționare și folosire). Leibniz nu mai simte nevoia să facă apel la formele substanțiale, căci sistemul categorial centrat pe monade (începând cu 1695-1696) și ulterior pe ideea de monadă dominantă-nenumărate monade subordonate (începând cu 1692-1696<sup>3</sup>) este suficient de puternic pentru a explica

---

<sup>1</sup> Vezi de exemplu scrisoarea din 23 iunie 1699; *Opere filosofice*, pp. 376-377.

<sup>2</sup> Leibniz către Bossuet (23 octombrie 1693); A II, 2, 746; *Corespondența*, pp. 209.

<sup>3</sup> Vezi Adrian Nita, *Mind-Body Problem: the Controversy between Leibniz and Pierre Bayle* (*Revue roumaine de philosophie*, în curs de apariție); aici am arătat că ideea distincției dintre monadă dominantă și monadă subordonată este prezentă în corespondența cu Pierre Bayle încă de la începutul ultimei decade a secolului 17 (am avansat anii 1692-1696). Pentru un alt punct de vedere, vezi Brandon Look, ce notează că „*monas dominans*” apare în scrisoare către De Volder din 1703 (Brandon Look, “On monadic domination in Leibniz’s Metaphysics”, *British Journal for the History of Philosophy*, 10, 3 (2002), pp. 379-399). Alți comentatori, de exemplu,

existența. Mai mult, Leibniz poate trece acum de la explicația lumii vii (centrată pe substanță corporală, pe mașină divină) la explicația existenței ca întreg; în această perioadă a spune că peste tot există monade este diferit de ideea existenței peste tot a sufletelor. Diferența este dată nu numai de lărgimea mai mare a noțiunii, fiind acum pe măsura existenței ca întreg, dar și de structurarea diferită a existenței.

Faptul că Leibniz nu respinge realitatea formelor substanțiale, în sensul că nu le consideră ficțiuni, așa cum fac mulți din contemporanii lui, este un argument în favoarea continuității dintre substanța corporală și monadă; dar cum se explică utilizarea tot mai redusă a categoriei formă substanțială? Aș vrea să propun distincția (făcută în alt text<sup>1</sup>) între metafizica dezvăluită și metafizica ascunsă - o distincție ce se bazează pe luarea în calcul a contextului istorico-sistematic: în unele scrieri, Leibniz vrea să testeze terenul<sup>2</sup>; în altele nu vrea să-i deranjeze pe cartezienii mai sensibili; în altele, din cauza noutății ideilor, ține să nu i se publice numele<sup>3</sup> etc.

O parte din ideile metafizicii ascunse nu se dezvăluie deoarece aici se întâlnesc elemente considerate de unii din contemporanii lui Leibniz drept fictive, și anume formele substanțiale. Deși, se păstrează modelul metafizic de cutie în cutie, carnea teoriei metafizice este dată acum de uniunea dintre monada dominantă și monadele subordonate; în acest fel, corpul are un statut eminent, căci, deși nu este substanță, este o pluralitate de substanțe. În acest fel, formele substanțiale rulează în fundal, sunt și nu sunt reale.

Această teorie metafizică extrem de complexă pare să nu fie nici idealistă, nici fenomenalistă, sau, invers, pare să ia ceva și din idealism și din fenomenalism, tot la fel cum vedem că e cazul din perspectivă ontologică: nici complet monistă, nici complet pluralistă, dar parcă este simultan monistă și pluralistă. În ce mă privește, am optat pentru quasi-monism, adică susțin că abordarea lui Leibniz cu privire la relația suflet-

A.M. Nunziante, susțin că nu este ușor de găsit momentul în care apare această expresie, dar unele referințe pot fi aflate încă din 1695-1700 (A.M. Nunziante, "Continuity or discontinuity? Some remarks on Leibniz's concept of 'substantia vivens' and 'organism'", în Justin Smith, Ohad Nachtomy (eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht, Springer, 2011, pp. 131-143).

<sup>1</sup> Adrian Nita, „Leibniz's quasi-monism”, *X International Leibniz Congress*, iulie 2016.

<sup>2</sup> Vezi, de exemplu, scrisoarea către Bossuet din 3 iulie 1694; *Corespondența*, p. 213.

<sup>3</sup> Vezi corespondența cu Bayle (19 ianuarie 1687; GP III, 39), Bossuet (3 iulie 1694, *Corespondența*, p. 213).

corp este extrem de puțin pluralistă, având în vedere că nu se susține ideea că sufletul ar fi un anumit fel substanță iar corpul ar fi alt fel de substanță (cum este cazul la Descartes), dar că cu greu ar putea fi numită monistă. Sufletul și corpul au o asemenea natură încât se pune problema de fi privite în profunzime, atât pe orizontală, cât și pe verticală, respectiv atât în sincronie cât și în diacronie. Într-un studiu anterior<sup>1</sup>, am interpretat teoria lui Leibniz drept *quasi-monism*, adică aproape monism, sau din altă perspectivă, un monism de un fel special. Teza quasi-monistă este următoarea: omul este o monadă, adică o substanță simplă înzestrată cu percepție, apetitie, memorie și rațiune; privind în profunzime, omul este suflet și corp; mai în profunzime, găsim formă și materie; mai în profunzime, avem o formă substanțială unită cu o materie primă; sau, din altă perspectivă, avem forță activă și forță pasivă primitivă, și așa mai departe la infinit.

În fine, în ceea ce privește perioada premergătoare reabilitării formelor substanțiale (1666-1678), Leibniz respinge realitatea formelor substanțiale, apoi ezită, apoi le admite. Este însă posibil să existe și o altă perioadă, imediat premergătoare momentului reabilitării, în care le respinge, astfel încât reabilitarea să aibă printre semnificații o rechemare a lor din perspectiva faptului că el însuși le-a considerat într-o perioadă anterioară fictive. De exemplu, într-un fragment din schițele inițiale ale demonstrațiilor catolice, datat 1671, el scrie că formele substanțiale sunt entități fictive și monstruoase la care au recurs filosofii scolastici.<sup>2</sup>

Un alt aspect important este că efortul său cu privire la realitatea/ficțiunea formelor substanțiale conduce și la păstrarea lor, dar cu un sens diferit de cel aristotelico-scolastic. Considerând că corpul nu este substanță, și că își primește realitatea de la realitatea minții concurente, el arată în *De transubstantione* (1668) o serioasă îndepărtare în raport cu Aristotel și tradiția scolastică, chiar dacă, susține el în propria apărare, sunt vizate numai cuvintele, nu și conținutul; vom reda textul în întregime, căci pe lângă inedit (nefiind tradus până în momentul de față în limba română), este de o importanță capitală:

„Căci nici conceptul de identitate, nici cel de transubstanțiere, nici cel de accidente sau aparențe nu au fost înnoite. Și acest lucru se

<sup>1</sup> Adrian Nita, „Mind-Body Problem: The Controversy Between Leibniz and Pierre Bayle”, in *Revue Roumaine de Philosophie* (în curs de apariție).

<sup>2</sup> A VI, 1, 516.

deduce din demonstrația precedentă. Căci demonstrez identitatea numerică a substanței din identitatea numerică a formei substanței, în acord cu principiile celor mai cunoscuți printre scolastici și continuatori ai lui Aristotel, chiar aceia pentru care forma substanțială este principiul individuației. Definesc transsubstanțierea ca schimbarea formei substanțiale. Numesc aparențe ceea ce nu poate să fie gândit în corpul real, lipsit de formă substanțială; adică materia este luată cu accidentele. Numesc substanță ființa subzistând în sine. Ființa subzistând în sine, secta scolasticilor fiind de acord, este același lucru cu *suppositum*. Căci *suppositum* este un individ substanțial (la fel precum persoana este un individ substanțial rațional) sau o substanță anume în particular. Însă chiar Școala a stabilit în general propriu pentru *suppositum* ca el însuși își ia numele de la acțiune; de aici regula: acțiunile depind de *supposita*. De aici reiese că *suppositum*, substanța, ființa subzistând în sine, care sunt unul și același lucru, sunt definite corect chiar cu sensul dat de scolastici: anume ceva care are în sine principiul acțiunii, căci altfel nu ar acționa, ci ar fi instrumentul unui agent. Din aici urmează apoi: că forma substanțială este însuși principiul acțiunii, iar pentru corpuri: mișcarea. Aceeași accepțiune a formei substanțiale decurge din alt principiu al lui Aristotel însuși și al scolasticilor, astfel că armonia apare cu atât mai mare. Căci forma substanțială este natura, ceea ce însuși Aristotel a indicat îndeajuns de clar precum și cei mai cunoscuți urmași ai săi. Natura este principiul mișcării și al repaosului. Așadar, forma substanțială este principiul mișcării și al repaosului, chiar în sensul aristotelic.”<sup>1</sup>

Dincolo de acest versant teologic, dat de problematica eucharistiei, se află încercarea de a pune întreaga discuție în termenii filosofiei moderne.<sup>2</sup> Nu vom fi deci surprinși să vedem cum forma nu este considerată nimic

---

<sup>1</sup> *Despre transsubstanțiere*, trad. Elena Emilia Ștefan (în Leibniz, *Scriseri teologice*, în curs de publicare).

<sup>2</sup> Vezi *Confesiunea naturii împotriva ateilor* și *Scrisoarea către Thomasius* din 30 aprilie 1669.



altceva decât figura,<sup>1</sup> astfel încât geometria apare ca fiind știința formelor substanțiale.<sup>2</sup>

## 2. Suflet și substanță la Aristotel

Odată ajunși la Aristotel, ca să urmărim jocul metafizic dintre aparența și realitatea formelor substanțiale, să notăm că Stagiritul își are punctul de plecare în problematica ființei: el este interesat în mod eminent de ființă și apoi susține că întrebarea despre ființă ne conduce în mod natural la întrebarea despre substanță:

„obiectul veșnic al tuturor cercetărilor trecute și prezente, întrebarea ce se pune întotdeauna, adică: Ce este Ființa? se reduce de fapt la întrebarea: Ce este Substanța? Acesta e elementul despre care unii afirmă că e unitar, alții că e multiplu, pentru unii elementele fiind în număr limitat, iar pentru alții nelimitat. Iată de ce și pentru noi ținta de căpetenie, primă, și, ca să zic așa, unică, va fi să studiem ce este Ființa considerată din acest punct de vedere.”<sup>3</sup>

În acord cu cele patru sensuri ale ființei (ființa după categorii, ființa în sine - accident, ființa după adevăr, ființa după act și potență), a susține că ceva există înseamnă în primul rând a se susține că este o fie substanță primă, fie o substanță secundă. Cu substanță primă, ce există în mod mai propriu decât substanța secundă, avem delimitat universul lucrurilor particulare. Acest accent pus de Aristotel pe individual, pe particular face ca existența ca întreg să fie centrată pe o metafizică a indivizilor, a particularilor, iar de aici obsesia lui Aristotel împotriva oricărei concepții metafizice nefenomenaliste, sau idealiste (cum am zice azi).

Faptul că individualul în sens de substanță primă, este substanță în mod eminent explică apropierea lui Aristotel, și ulterior Leibniz, de o metafizică centrată pe unități: orice ființă vie, sau în general orice existență, este o unitate în sensul că este o substanță alcătuită din materie și formă; forma este responsabilă de activitate, de actualitate, iar materia de pasivitate, rezistență, potențialitate.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> A II, 1, 16.

<sup>2</sup> A II, 1, 20.

<sup>3</sup> Aristotel, *Metafizica*, 1028b, traducere St Bezdechi, București, Editura Academiei, 1965, p. 218.

<sup>4</sup> Aristotel, *Metafizica*, cartea VII.

Am spus deja că Leibniz concepe formele substanțiale atât ca parte cât și ca întreg; este acum timpul să notăm sensurile sufletului (*l'ame*), căci termenul este extrem de echivoc și avem nevoie să vedem cadrul conceptual pentru a putea înțelege relația cu Aristotel; așadar, după Leibniz, sufletul este formă<sup>1</sup>, este principiu<sup>2</sup> sau substanță<sup>3</sup>, sufletul oferă înțeles analogic pentru forma substanțială<sup>4</sup>, sufletul este monadă<sup>1</sup>, sufletul apare de asemenea ca entelehie dominantă.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> „Am văzut că aceste forme și aceste suflete trebuie să fie indivizibile, întocmai ca spiritul nostru, și îmi aminteam că într-adevăr asta era părerea sfântului Thoma în ceea ce privește sufletul animalelor” (Leibniz, NS 3; *Metafizica*, p. 432). „Corpul aparținând unei monade, care îi este entelehie sau suflet, alcătuieste împreună cu entelehia ceea ce putem numi o *vietate*, și împreună cu sufletul, ceea ce numim *animal*. Corpul unei vietăți sau al unui animal însă este întotdeauna organic; căci fiecare monadă fiind în felul ei propriu o oglindă a universului, iar universul fiind rânduit într-o ordine perfectă, trebuie să existe ordine și în ceea ce îl reprezintă, adică în percepțiile sufletului și, prin urmare, în corpul potrivit căruia universul e reprezentat în suflet” (*Monadologia* 63; *Metafizica*, p. 501).

<sup>2</sup> „Se poate spune așadar că nu numai sufletul (oglinză a unui univers indestructibil) este indestructibil, dar chiar animalul însuși, deși mașinăria lui piere adesea în parte, părăsind și adăugându-și resturi organice. Principiile acestea mi-au dat mijlocul de a explica în chip natural uniunea sau conformitatea dintre suflet și corpul organic. Sufletul își urmează legile sale proprii și corpul, tot la fel, pe ale sale; și totuși ele se întâlnesc în virtutea *armoniei prestabilite* între toate substanțele, de vreme ce toate sunt reprezentări ale aceluiași univers” (*Monadologie* 77-78; *Metafizica*, p. 504).

<sup>3</sup> „Dar nu trebuie să ne închipuim, așa cum au făcut unii care au luat greșit ideea mea, că fiecare suflet are o masă, adică o porțiune proprie de materie ce i-a fost afectată pentru totdeauna, și că posedă prin urmare alte vietăți inferioare destinate să-i servească întotdeauna. Căci corpurile sunt toate într-un flux perpetuu, ca niște pâraie; încontinuu intră și ies părți din ele” (*Monadologia* 71; *Metafizica*, pp. 502-503).

<sup>4</sup> „La început, după ce m-am eliberat de jugul lui Aristotel, am îmbrățișat vidul și atomii, căci acestea satisfac mai bine imaginația. Dar revenindu-mi, am înțeles după multe meditații că în simpla materie, adică în ceea ce este numai pasiv, nu e cu putință să găsim *principiile unei unități adevărate*, de vreme ce în aceasta totul e numai colecție sau acumulare de părți, la infinit. Dar multitudinea nu-și poate deține realitatea decât *de la unități adevărate*, care au altă proveniență și sunt cu totul altceva decât punctele matematice, din care *continuuul* cu siguranță nu poate fi alcătuit. Așadar, pentru a găsi *aceste unități reale*, am fost nevoit să recurg la un punct real și însuflețit, ca să zic așa, sau la un atom de substanță care trebuie să conțină ceva formal sau activ pentru a constitui o ființă completă. A fost nevoie,

În tratatul aristotelic despre suflet vom găsi că una din ideile de bază este înțelegerea sufletului drept act prim (*entelecheia*) al corpului natural înzestrat cu organe.<sup>3</sup> Cu alte cuvinte, sufletul trebuie să fie văzut numai cu referire la statutul său propriu pentru o ființă vie. Dat fiind faptul că sufletul nu se poate separa de corp, el trebuie caracterizat *numai prin* unitatea sa cu corpul. Concluzia lui Aristotel este extrem de ingenioasă: sufletul este act prim al (sau entelehia primă a) corpului. Cu alte cuvinte, nu trebuie să vedem aici numai dispoziția pentru mișcare, hrănire, înțelegere etc., dar și rezultatul obținut la capătul acestui drum. După Aristotel, caracterul substanțial al sufletului ține de faptul că acesta este o formă, așadar, nu este substanță în sensul în care ceva din formă și materie este substanță. Formă fiind, din perspectiva altei caracterizări a substanței - și anume actul și potența -, sufletul este actul prim al corpului în sensul că este ceea ce pune în mișcare corpul, el însuși nefiind în mișcare. Corpul nu

---

așadar, să rechem și oarecum să reabilitez *formele substanțiale*, atât de compromise astăzi, însă într-un chip *care* să le facă inteligibile și să separe uzul ce trebuie făcut, de abuzul care s-a comis cu privire la ele. Am găsit, așadar, că natura lor constă în forță și că de aici decurge ceva analog simțământului și apetitiei; ceea ce înseamnă că ele trebuie concepute prin analogie cu noțiunea pe care o avem despre *suflete*. Dar, după cum sufletul nu trebuie folosit pentru a da seama de detaliul economiei corpului animal, în același fel am socotit că nu trebuie să ne folosim de aceste forme pentru a explica problemele particulare ale naturii, deși ele sunt necesare la stabilirea unor adevărate principii generale. Aristotel le denumește *entelehiile* prime, eu le numesc, poate cu mai multă claritate, *forțe primitive*, ele conținând nu numai existența în *act*, sau complementul posibilității, dar și o *activitate* originală” (NS (1695); GP IV, 479; *Metafizica*, p. 432).

<sup>1</sup> „Dacă vrem să numim suflet tot ce posedă *percepții* și *apetiții*, în sensul general pe care tocmai l-am explicat, toate substanțele simple sau monadele create ar putea fi numite suflete; dar cum simțământul este ceva mai mult decât o simplă percepție, sunt de acord să ne mulțumim cu numele general de monade și de entelehiile pentru substanțele simple care nu au decât asta, și să numim *suflete* numai pe acelea a căror percepție este mai distinctă și însoțită de memorie” (*Monadologia* 19; *Metafizica*, p. 492).

<sup>2</sup> „De aici se vede că fiecare corp viu are o entelehie dominantă, care constituie în animal sufletul; însă membrele acestui corp viu sunt pline de alte vietăți, plante, animale, având la rândul lor fiecare entelehia sau sufletul ei dominant” (*Monadologia* 70; *Metafizica*, p. 502).

<sup>3</sup> Despre suflet 412b, p. 79.

se poate mișca de la sine, iar fără legătura indisociabilă cu sufletul, corpul ar fi un simplu cadavru, după cum vor spune mai târziu Toma și Leibniz.

În acest fel, Aristotel prezintă mai multe caracterizări ale sufletului: sufletul este substanță în sens de act<sup>1</sup>; sufletul este actul prim (entelehia) al corpului natural având ca potență viața<sup>2</sup>; sufletul este actul prim (entelehia) al corpului natural înzestrat cu organe<sup>3</sup>; în fine, sufletul este formă, esență pentru un anumit corp.<sup>4</sup>

Se observă că relația corp-suflet se bazează la Aristotel pe două idei esențiale: sufletul este actul prim (entelehia) corpului, adică forma corpului; sufletul este cel care pune în mișcare corpul, îi dă principiul de acțiune iar prin asta îi dă ființa și realitate.

### 3. Sufletul ca formă și ființă la Toma d'Aquino

Chiar dacă fondul discuției este păstrat, Toma d'Aquino reușește să folosească ideile Stagiritului pentru a genera o filosofie creștină a relației dintre suflet și corp. Punând formele substanțiale în centrul acestei metafizici, Toma își are punctul de plecare în categoria *esse*, considerând că Primul Motor, adică Dumnezeu creștin, este *Esse*, iar toate celelalte ființe și lucruri create sunt *esse*. În acest fel, se observă cum continuitatea vine pe linia formelor substanțiale, iar individuația, obținută pe baza distincției dintre *materia signata - materia non-signata*, se poate susține mai simplu. A spune, de exemplu, că un înger este diferit de alt înger nu este același lucru cu a spune că Socrate este diferit de Platon; după Toma diferența nu ține de note individuale, ci de trăsături de ordinul speciei, deci între individuali din specii diferite.<sup>5</sup>

În prima din întrebările disputate despre suflet, Toma arată că sufletul omenesc este formă și în același timp este ceva anumit, adică ceva ce are caracter de ființă. Deși mâna sau piciorul sunt părți ale corpului, nu se poate susține că sunt substanțe în sens propriu al termenului. În schimb, sufletul rațional, ale cărui operații cerute pentru cunoașterea universalului constau în înțelegerea și abstragerea speciilor din materie este o substanță. Sufletul intelectual acționează prin sine și de la sine, fără să aibă nevoie de

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, 412a, p. 77.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 412a, p. 79.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 412b, p. 79.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 412b, p. 79.

<sup>5</sup> Întrebări disputate 7.

participarea corpului. Vedem că, deși este o parte propriu-zisă, sufletul intelectual are caracter de ființă, adică este ceva de sine stătător.<sup>1</sup> Sufletul este ceva anumit încât poate subzista în sine, dar nu pentru că ar aparține unei specii, ci în calitatea sa de principiu care, ca formă a corpului, conduce spre perfecțiune specia umană.<sup>2</sup>

Ideea că sufletul și corpul nu sunt două substanțe ce există în act este analizată explicit de Toma în cea de-a doua întrebare disputată: sufletul nu este separat de corp în privința actului de a fi. Dacă un om simte uneori în act, alteori în potență, înseamnă că trebuie admis un principiu care să fie în potență pentru lucrurile sensibile; dacă omul ar simți mereu în act formele lucrurilor sensibile s-ar găsi în principiu simțirii întotdeauna în act. Este deci nevoie de un principiu intelectual care să fie în potență pentru cele inteligibile, iar asta Toma (și mai înainte sa, Aristotel în *De anima* III) numește intelect posibil.<sup>3</sup>

#### 4. Sufletul ca formă și substanță

Observăm că în metafizica leibniziană realitatea formelor substanțiale are la bază o serie de idei aristotelico-tomiste, prezente în special în perioada de maturitate (1679-1695). Concepând formele substanțiale prin analogie cu sufletul, Leibniz ajunge în mod natural să le echivaleze. De aici și până la a se susține că forma substanțială este atât parte cât și întreg nu mai este decât un mic pas: sufletul este forma substanțială a corpului și în același timp numai în virtutea sufletului ca formă substanțială se poate susține că o ființă vie este o unitate adevărată. Acest joc dintre parte și întreg se suprapune peste jocul aparență-realitate: corpul lipsit de un principiu de unitate este supus alterării, deci mai degrabă nu este decât este, mai degrabă este o aparență fenomenală lipsită de demnitate metafizică.

Leibniz este conștient că aceste idei sunt aristotelico-tomiste, după cum se observă în multe scrieri; de exemplu, în scrisoarea către Arnauld din 28 noiembrie/8 decembrie 1686 în care scrie că „admit că forma substanțială a corpului este indivizibilă, și mi se pare că aceasta este și părerea Sfântului Toma; și admit de asemenea că orice formă substanțială este indestructibilă și chiar ingenerabilă, ceea ce era și opinia lui Albert cel

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 21-22.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 34.

Mare, și printre cei vechi, a autorului cărții *De Diaeta*, care i se atribuie lui Hipocrate. Ele nu se pot naște deci decât printr-o creație”.<sup>1</sup>

Pe de altă parte, Leibniz nu este de acord cu ideea tomistă cu privire la natura corpului (ce este un simplu cadavru la moarte), astfel încât simte nevoia să facă și din acesta o substanță, după modelul sufletului, dar fără a cădea în dualism. Din acest punct de vedere, adoptarea monadelor (și organismului) i-au oferit o soluție metafizică elegantă pentru dezlegarea misterioasei naturi a corpului.

Ca să încheiem, să spunem că afirmația că sufletul este atât parte cât și întreg poate să însemne susținerea unei contradicții, adică a unui temei pentru a se considera non-realitatea formelor substanțiale. Dar această contradicție este numai aparentă, căci, după Leibniz (la fel cum era cazul pentru Aristotel și pentru Toma), avem nevoie să privim lucrurile în context: după cum am văzut deja, forma substanțială ca suflet este parte dacă o privim din perspectiva relației (uniunii) cu corpul; numai împreună, un suflet și un corp formează o ființă vie; în plus, nicăieri în lume nu există nici suflete fără corpuri, nici corpuri fără suflete. Forma substanțială este întreg din perspectiva faptului că oferă un principiu de unitate pentru orice ființă vie.

Vedem astfel cum sistemul categorial leibnizian se strânge sub categoria de unu-multiplu: un individ uman este un unu-multiplu în sensul că în sufletul său se află adunate o infinitate de percepții, idei etc. Din altă perspectivă, omul este unu-multiplu pentru că un organ, de exemplu, este alcătuit dintr-o mulțime nenumărată de țesuturi, nervi, celule și așa mai departe la infinit.

---

<sup>1</sup> Leibniz către Arnauld, 28 noiembrie/8 decembrie 1686; *Opere filosofice*, pp. 212-213.

# DACĂ TĂCEAI, FILOSOAF RĂMÂNEAI! (scurtă istorie a unei spuse)

ANTON ADĂMUȚ<sup>1</sup>

**Abstract:** *In the present text it will be about Boethius and the silences of philosophy regarding Plato. A well written text, therefore silent, helps me in this place, and not only. Briefly, I am considering a disagreement between Plato's philosophy and that of Boethius regarding the definition and delimitation of the activity of the true philosopher in comparison to the fake philosopher. For Plato, the fake philosopher is the one that, just like the sophist, the poet, the legislator or the logographer puts to sleep his thinking in and by means of writing; the true philosopher practices, on the contrary, his thinking by means of orality. For Boethius, the fake philosopher practices the oral speech in an evanescent manner. The other one, the true philosopher, on the contrary! The issue is that of noticing the disparity between platonic valorization of orality and Boethius' valorization of silence.*

**Keywords:** *anámnesis, phármakon, hypomimnéskomai.*

## 1. De unde se pleacă? De la tăcere/scriitură

În proza 7, cartea II-a din *Consolarea Filosofiei*, Filosofia, făcând diferența între filosoful fals („părerile deșarte ale lumii”) și adevăratul filosof („superioritatea conștiinței și a virtuții”), povestește lui Boethius următoarea întâmplare: „Ascultă cât de sarcastic a luat cineva în derâdere superficialitatea acestui fel de aroganță. Cineva l-a asaltat cu injurii pe un om care își atribuia, nu pentru practicarea adevăratei virtuți, ci pentru vanitatea gloriei, numele fals de filosof și a adăugat că va ști că acela este filosof dacă va suporta cu ușurință și răbdare jignirile aduse. Acesta, după ce a avut răbdare prea puțin timp, s-a adresat într-un mod zeflemitor: «Acum înțelegeți că sunt filosof?» Iar celălalt, foarte mușcător, i-a spus: «Aș fi

---

<sup>1</sup> “Alexandru Ioan Cuza” University, Iasi, Romania.

înțeles dacă tăceai»<sup>1</sup> (*Intellexerum, inquit, si tacuisses*). De altfel, prezența frecventă a ocurenței „tăcere” este simptomatică în *Consolările* lui Boethius. Câteva exemple: *cum tacitus* (cartea I, proza 1), *guid taces; modo tacitum* (cartea I, proza 2), *modesta taciturnitate* (cartea II, proza 1), *tacita consenesceret* (cartea II, proza 7), *nostra tacitus* (cartea III, proza 1). Ideea este următoarea: “În limba latină se face deosebirea între două forme de tăcere: *tăcerea* este un verb activ al cărui subiect este o persoană și care indică încetarea sau absența vorbirii cu referire la un om. *Silere* este un verb intransitiv care se aplică nu numai la om, ci și la natură, la obiecte și animale; el desemnează mai curând liniștea, o tonalitate calmă a prezenței neîntreruptă de nici un zgomot. În limba greacă se face de asemenea distincția între *σιôπαν* (a tăcea) și *σιγân* (a fi cuprins de tăcere) (...). *Silere* trimite mai curând la singurătatea individului ori la apartenența sa la un grup în care faptul de a fi prezent nu prea are urmări. Nimănui nu-i pasă de tăcerea sa. În schimb, ea este un fel de refugiu în afara limbajului, o voință de a nu-și mai spune cuvântul și de a da de înțeles celui alt acest lucru. *Tăcerea* intervine în cadrul unui schimb, utilizarea lui presupune că unul din protagoniști păstrează *tăcerea*”<sup>2</sup>. Unde ajungem? La faptul că “*tăcerea* este o garanție a securității colective”<sup>3</sup> sau, cu spusa lui M. Blanchot, la situația în care, fatalmente, vorbăria distruge limbajul. În concluzie, “cel învins este redus la tăcere”<sup>4</sup>.

Prin urmare se pleacă de la tăcere și, anticipez, locul în care vreau să ajung este scrierea, nu ca să rămân acolo ci ca să văd cum funcționează cele două registre unul în raport cu celălalt. Povestea este veche, personaje

---

<sup>1</sup> Boethius, *Consolările Filosofiei*, traducere de Otinel Vereș, Editura Polirom, Iași, 2011, p. 125. Într-o altă traducere textul sună astfel: “Ascultă cum a râs cineva de ușurătatea unei aroganțe de această speță. Un oarecare adresase insulte unui om care-și dădea numele fals de filosof, nu pentru practica adevăratei virtuți, ci pentru o glorie încredutată, și adăugase că el va ști dacă acela e filosof, de va suporta cu ușurință și răbdare insultele ce-i aducea. Acela a răbdat puțin și apoi, fălindu-se cu acceptarea insultei, a zis: «Acum, în sfârșit, înțelegi că sunt filosof?». Atunci el i-a răspuns mușcător: «Aș fi înțeles dacă ai fi tăcut»” (Boethius, *Mângâierile Filosofiei*, traducere de David Popescu, EIBMBOR, București, 1992, pp. 96-97).

<sup>2</sup> David Le Breton, *Despre tăcere*, traducere de Constantin Zaharia, Editura ALL, București, 2001, pp. 25-26.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 96.



principale sunt Platon și Boethius. Câteva exemple despre tăcere mă ajută acum. Iată-le:

*Proverbe 11, 12: Qui despicit amicum suum, indigens corde est, vir autem prudens tacebit* (“cine defaimă pe aproapele său este fără minte, dar omul cu pricepere primește și tace”).

*Proverbe 17, 28: Stultus quoque, si tacuerit, sapiens reputabitur et, si compresserit labia sua, intellegens* (“chiar și un prost ar trece de înțelept dacă ar tăcea și de priceput dacă și-ar ține gura”).

*Ecclesiasticul 20, 5. 6. 7: Est tacens, qui invenitur sapiens, et est odibilis, quia procax est ad loquendum. Est tacens non habens responsum, et est tacens sciens tempus aptum. Homo sapiens tacebit usque ad tempus, lascivus autem et imprudens non servabunt tempus* (“Și este unul care tace, pentru că n-are ce să răspundă, și altul care tace, pentru că știe că este vremea să tacă. Omul înțelept va tăcea până la vreme, iar cel îngâmfat și nebun va trece peste vreme. Cel care înmulțește cuvintele se va face urât tuturor, și cel înfumurat de asemenea”).

Plutarch, în *De vitioso pudore*, ne amintește că “Euripide disait que le silence était une réponse pour les gens sages (“tăcerea este răspunsul filosofilor”)<sup>1</sup>, iar Macrobius, în *Saturnalii*, perorează despre privilegiul filosofiei: “Et c'est ici un privilège particulier à la philosophie : car tandis que l'orateur ne peut persuader qu'en parlant, le philosophe met son art en pratique, autant en se taisant à propos qu'en parlant” (“și acesta este un privilegiu particular al filosofiei: căci în timp ce oratorul nu poate persuadea decât vorbind, filosoful își pune arta în practică mai curând tăcând decât vorbind”)<sup>2</sup>. De altfel, cartea VII, cap. I tratează despre când anume avem a filosofa în timpul mesei și asupra căror subiecte.

## 2. Despre ce este vorba, în fond?

Despre Boethius și tăcerile filosofiei în raport cu Platon. Un text bine scris, prin urmare tăcut, mă ajută în acest loc, și nu numai<sup>3</sup>. Pe scurt, textul

---

<sup>1</sup> Plutarch, *De vitioso pudore*, în *Oeuvres Morales de Plutarque*, traduit du Grec par Ricard, Tome Deuxième, A Paris, Chez Lefèvre, Éditeur, 1844, p. 567.

<sup>2</sup> Macrobes, *Saturnales*, în Macrobe Varron Pomponius Méla, *Oeuvres Complètes*, avec la traduction en Français publiées sous la direction de M. Nisard, Paris, M DCCC LXXV, VII, I, 11.

<sup>3</sup> Gaëlle Jeanmart, *Boèce ou les silences de la philosophie*, în “Philosophes Médiévaux”, Tome XLIV, “Boèce ou la chaîne des savoirs”, Actes du Colloque International de

invocat și frecventat are în vedere un dezacord între filosofia lui Platon și aceea a lui Boethius față cu definirea și delimitarea activității adevăratului filosof în raport cu filosoful fals. Pentru Platon, filosoful fals este acela care, loc comun de altfel în filosofia platoniciană, asemenea sofistului, poetului, legislatorului sau logografului își adoarme gândirea în și prin scris; adevăratul filosof își exersează, dimpotrivă, gândirea prin oralitate. Pentru Boethius, filosoful fals practică discursul oral evanescent, acesta este felul lui, al falsului filosof. Celălalt, adevăratul filosof, tot dimpotrivă! Ce vrea autoarea invocată, prin scris de data aceasta!, este sesizarea disparității între valorizarea platoniciană a oralității și valorizarea boethiană a tăcerii, asta poate pentru că și unul (Platon - vândut ca sclav de Dionysos cel Bătrân) și celălalt (Boethius – executat prin decapitare la Pavia din ordinul regelui Theodoric) au cultivat, vrând-nevrând instituții mai mult sau mai puțin penitenciare, măcar că nu din voia lor!, dar cu rezultate pe măsură! Să urmăresc textul lui Gaëlle Jeanmart și să vedem unde ajungem, asta dacă se va întâmpla să ajungem undeva!

### 3. Ideea este că de la Platon la Boethius lectura devine tăcută

Două chestiuni sunt în joc. Prima: critica platoniciană a scriiturii și asimilarea filosofiei dialecticii orale (mitul lui Teuth). A doua: valorizarea tăcerii, a scriiturii și lecturii la Boethius.

Să începem cu prima, urmând logica autorului frecventat. Este invocat un loc clasic din *Phaidros*. Dau textul în întregime, este de tot semnificativ și tocmai de aceea nu mă zgârcesc.

SOCRATE - „Am auzit, așadar, că undeva, în apropiere de Naucratis, în țara Egiptului, trăia una din vechile divinități de prin partea locului; acestui zeu îi e închinată pasărea sfântă căreia egiptenii îi zic ibis, iar zeul însuși se numește Teuth. Se spune că el a descoperit numerele și socotitul, geometria și astronomia, ba și jocul de table și zarurile, în sfârșit, literele (...). Mergând Teuth la rege, i-a arătat artele inventate de el și i-a spus că trebuie să le răspândească printre toți egiptenii. Regele l-a întrebat atunci asupra folosului pe care l-ar aduce fiecare dintre artele acestea, și în timp ce zeul dădea lămuriri asupra fiecăreia în parte regele avea cuvinte de laudă pentru una, pentru alta nu, după cum fiecare artă îi părea bună sau dimpotrivă, de nici un folos (...). Au ajuns, iată, la litere, și Teuth a spus:

«Privește, rege, știința aceasta îi va face pe egipteni mai înțelepți și mai cu ținare de minte; găsit a fost leacul uitării și, deopotrivă, al neștiinței». La care regele a răspuns: «Tu, acum, ca părinte al literelor, și de dragul lor, le-ai pus în seamă tocmai contrariul a ceea ce pot face ele. Căci scrisul va aduce cu sine uitarea în sufletele celor care-l vor deprinde, lenevindu-le ținerea de minte; punându-și credința în scris, oamenii își vor aminti din afară, cu ajutorul unor icoane străine, și nu dinlăuntru, prin cauză proprie. Leacul pe care tu l-ai găsit nu e făcut să învârtoseze ținerea de minte, ci doar readucerea aminte<sup>1</sup>. Cât despre înțelepciune, învățăceilor tăi tu nu le dai decât una părelnică, nicidecum pe cea adevărată. După ce cu ajutorul tău vor fi aflat o grămadă de prin cărți, dar fără să fi primit adevărata învățătură, ei vor socoti că sunt înțelepți nevoie mare, când de fapt cei mai mulți n-au nici măcar un gând care să fie al lor. Unde mai pui că sunt și greu de suportat, ca unii ce se cred înțelepți fără de fapt să fie».

PHAIDROS – Cât de lesne îți este ție, Socrate, să născocești, după cum îți e voia, povești din lumea egipteană sau mai știi eu de unde!

SOCRATE – (...).

PHAIDROS – Mă dojenești pe drept, Socrate; eu unul cred că, în privința scrisului thebanul are dreptate.

SOCRATE – Așadar, cel care își închipuie că în urma sa rămâne, turnată în cuvinte scrise, o artă, cât și cel care, la rându-i, o primește pe aceasta încredințat că scrisul îi va oferi ceva deslușit și sigur, sunt, amândoi, naivi nevoie mare și, în realitate, nu au habar de cele prezise de Ammon dacă își închipuie că vorbele ce-s scrise pot oferi celui care scrie, mai mult decât prilejul de a-și reaminti lucrurile pomenite în scrierea aceea.

PHAIDROS – Foarte adevărat!

SOCRATE – Scrierea, dragul meu Phaidros, seamănă într-adevăr cu pictura, și tocmai aici stă toată grozăvia. Aceste figuri cărora le dă naștere pictura se ridică în fața noastră asemenea unor ființe însuflețite. Dar dacă le încerci cu o întrebare, ele se învâluiesc într-o solemnă tăcere. La fel se

---

<sup>1</sup> Iată acest pasaj în traducerea lui Andrei Cornea: „Căci scrisul va aduce cu sine uitarea în sufletul celor care îl vor deprinde, dat fiind că oamenii, punându-și credința în scris, nu-și mai aduc aminte dinlăuntru (*anamimneskoménous*) și prin puterea lor, ci din afară, cu ajutorul unor întipăriri străine. Leacul pe care tu l-ai găsit nu e pentru memorie (*mnéme*), ci doar pentru aducere aminte (*hypómnesis*)”, Andrei Cornea, *Scriere și oralitate în cultura antică*, Editura Cartea Românească, București, 1988, p. 13. În finalul textului se vede de ce am apelat și la traducerea lui A. Cornea.

petrece și cu gândurile scrise; ai putea crede că ele vorbesc, însuflețite de spirit. Dar dacă le pui vreo întrebare, vrând să te lămurești asupra vreunei afirmații, ele nu îți răspund decât un singur lucru, mereu același. Și de îndată ce a fost scrisă, odată pentru totdeauna, fiecă cuvântare colindă pretutindeni păstrând aceeași înfățișare și pentru cei ce o pricep, și pentru cei cărora nu le spune nimic. Ea nu știe în fața cui se cuvine să vorbească și în fața cui să tacă. Iar dacă a fost disprețuită sau pe nedrept hulită, ea trebuie, de fiecare dată, să-și cheme în ajutor părintele; singură, nu e în stare nici să se apere, nici să își vină în ajutor.

PHAIDROS – Toate acestea sunt, deopotrivă, cum nu se poate mai adevărate.

SOCRATE – Însă ce zici? Oare nu trebuie să avem acum în vedere cealaltă cuvântare, soră bună cu cea dinainte, și să vedem în ce chip se naște și cu cât este ea mai bună și mai puternică decât aceasta prin chiar natura ei?

PHAIDROS – Despre ce cuvântare vorbești? Și cum se naște ea?

SOCRATE – Despre aceea care, însoțită de știință, este scrisă în sufletul omului ce prinde învățătura; despre aceea care e în stare să se apere singură și care știe în fața cui trebuie să vorbească și a cui să tacă.

PHAIDROS – Ai în vedere cuvântarea celui care *știe*, vie și însuflețită, față de care cuvântarea scrisă ar fi pe bună dreptate dreptate numită un simplu simulacru<sup>1</sup>.

Este vorba deci despre mitul lui Teuth și despre critica scriiturii. Lucrurile nu se pot împăca. Ceva este în joc, anume disputa asupra memoriei. Chestiunea care apropie pe Teuth și pe Thamus este faptul că scriitura e *pharmakon*-ul memoriei. Ceea ce îi desparte are în vedere memoria ca atare. Pentru Teuth memoria este privilegiu al scriiturii, pentru Thamus memoria este privilegiu al cercetării interioare. Ce se întâmplă la locul unirii? Teuth susține că *pharmakon* este leac, remediu, încât scriitura conservă spusele pe ruloul de papirus devenind leac față cu deficiențele și carențele inerente ale memoriei. Scriitura are un avantaj enorm, ea conservă știința și înțelepciunea celor de demult. Thamus nu este de acord! *Pharmakon* nu este leac, nici pe departe. Este chiar otravă. Ce face *pharmakon*-ul? Conservă cuvântul și gândurile și în felul acesta scriitura

---

<sup>1</sup> Platon, *Phaidros*, în *Opere*, vol. IV, traducere, lămuriri preliminare și note de Gabriel Liiceanu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, 274c-276a.

devine otravă pentru memorie. De ce? Pentru că având un suport scris pentru toate cunoștințele, oamenii nu mai au dorința de a cunoaște<sup>1</sup>.

Replica lui Thamus este: se prea poate ca scriitura să fie otravă pentru memorie, numai că acest lucru se petrece în ceea ce-l privește pe cititor, nu pe autor. Iar lectorului, otrava i se induce astfel: textul scris îi apare lectorului ca un text străin, caz în care nici nu mai putem vorbi de scriitură decât în raport cu lectura/cititura. Raportul acesta vizează critica platoniciană a scriiturii *vs.* critica platoniciană a lecturii<sup>2</sup>.

Scriitura nu poate fi destinată decât lecturii, lectura nu poate fi decât orală, încât este ușor de văzut în scriitură o copie a cuvântului. Pentru Platon, lucru binecunoscut, lectura și scriitura sunt derivate ale oralității și totul merge și se termină în comparația stabilită de Socrate între scriitură și pictură. Ce spune comparația e simplu. După cum pictura este o copie a realului, la fel scriitura este o copie de rangul doi a limbajului. *Eidolon* este scriitura, un simulacru al oralității<sup>3</sup>. Neajunsurile scriiturii? Nu este altceva decât imitația limbajului oral, scriitura nu se poate apăra tocmai pentru că este inanimată și, în fine, scriitura nu poate răspunde la întrebări exact din același motiv<sup>4</sup>.

Un splendid paradox apare aici, e drept, destul de previzibil. Îl formulează și Gaëlle Jeanmart: dacă Platon este un filosof adevărat, scrierile pe care ni le-a lăsat nu sunt altceva decât jocuri, amuzamente în comparație cu adevărata sa concepție<sup>5</sup>.

A doua chestiune, reamintesc, dacă tot suntem platonicieni, are în vedere valorizarea tăcerii, a scriiturii și lecturii la Boethius. Problema se pune în felul următor: dacă la Platon filosofia trebuie să se păzească de scriitură pentru a conserva gândirea în cuvânt, la Boethius este oare invers?, filosofia are a se feri de a vorbi prea mult pentru a enunța prin scris gândirea sa? Altfel sus, tăcerea este legata scriiturii?, acompaniază actul

---

<sup>1</sup> Ce înseamnă critica scriiturii la Platon? Înseamnă că scrisul/scriitura depozitează autorul de propriul său cuvânt, cuvânt care, scris fiind, se expatriază în urechile și mintea unui public necunoscut și, prin urmare, de necontrolat și de nestăpânit – Gaëlle Jeanmart, *loc cit.*, nota 1, p. 115. Asta vrea să spună că oralitatea este o formă, fie și perversă, de control asupra auditoriului.

<sup>2</sup> Gaëlle Jeanmart, *loc cit.*, p. 115. De avut în vedere faptul că în Grecia lectura era totdeauna orală, așa numită *Voces Paginarum*, ca și în spațiul latin de altfel, mai apoi.

<sup>3</sup> Platon, *Phaidros*, 275e - 276a; *Republica*, cartea a V-a.

<sup>4</sup> Gaëlle Jeanmart, *loc cit.*, p. 116.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 118.

scriiturii în așa fel încât să se ajungă la o devalorizare platoniciană a scriiturii și la o dublă valorizare a tăcerii și a scriiturii la Boethius<sup>1</sup>? În locul acesta, spune Jeanmart, urmând pe Boethius<sup>2</sup>, Filosofia (femeia - *mulier*) însăși pare o urgență a actului tăcut și meditativ al scriiturii. Pare că Boethius devalorizează oralitatea zgomotoasă în profitul scriiturii tăcute, în vreme ce Platon pare a devaloriza scriitura în beneficiul oralității<sup>3</sup>. Au dreptate separat sau poate împreună? Sau în nici un fel? Pentru ca problema revine la a fi formulată astfel: deține scriitura la Boethius virtuți mnemotehnice contestate de Platon<sup>4</sup>?

În sinteză:

- dacă Platon opune părții vii a cuvântului litera moartă a scriiturii, Boethius opune partea caldă a cuvântului recei și lucidei înțelegeri pe care o permite lectura;

- dacă Platon refuză scriiturii capacitatea de a vehicula adevărul, memoria scripturală a lui Boethius este singura care face posibilă cronologia adevărată;

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 120.

<sup>2</sup> Boethius, *Consolările Filosofiei*, Editura Polirom, Iași, 2011, cartea I, proza 1, p. 45.

<sup>3</sup> Platon, în *Scrisoarea a VII-a*, 344c-d, *Scrisori, Dialoguri suspecte, Dialoguri apocrife*, traducere, introducere și note de Ștefan Bezdechi, Editura IRI, București, p. 106 spune: „De aceea orice om serios se va feri din răspuseri să aștearnă vreodată în scris părerile sale despre probleme serioase, ca apoi să le arunce pradă invidioasei nepriceperi a vulgului. Într-un cuvânt, (...) de câte ori vedem un tratat scris (...) să căutăm să fim încredințați că autorul cu pricina, dacă e om într-adevăr serios, n-a pus în scrierea sa gândurile care-i sunt cele mai scumpe, căci acestea zac ascunse undeva în cel mai frumos ungher al sufletului său. Dar dacă este adevărat că el și-a așternut în scris reflexiile sale cele mai de preț, apoi – ca să parafrazăm versul poetului – nu zeii, ci „Muritorii-l făcură să-și piardă de-a binelea mintea” (Asta spune Homer în *Iliada*, VII, 360 – n. m).

<sup>4</sup> Gaëlle Jeanmart, *loc. cit.*, p. 121, identifică la Boethius două texte aparent contradictorii în această privință: cartea I, proza 4: „Și pentru ca să nu rămână necunoscute posterității cursul lucrurilor și adevărul, le-am lăsat în scris spre reamintire (s.m.)” și cartea II, proza 7: „Dar pe câți oameni, cei mai renumiți în timpul lor, nu i-a făcut uitarea să dispară, dacă le-au lipsit scriitorii! (s.m.)”. Autoarea, pe bună dreptate, remarcă faptul că textele nu sunt necesar contradictorii pentru că Boethius însuși distinge, asemenea lui Platon, între două tipuri de memorie și anume: *reminiscența* – memoria vie, înrudită oralității și *reamintirea* – memoria moartă înrudită scriiturii.

- dacă la Platon scriitura nu se poate apăra și sfârșește prin a fi un discurs orfelin, pentru Boethius scriitura nu are a se apăra pentru că orice atac ajunge *după*, când acțiunea este deja terminată<sup>1</sup>.

Concluzia este că, opuși sau nu, Platon și Boethius pleacă de la o doctrină comună: practica lecturii. Mai mult, în epoca imperială, creșterea numărului de biblioteci publice, și deci o lectură făcută după propriile interese intelectuale dar în compania altor cititori, a favorizat apariția și generalizarea lecturii interiorizate. De la Platon la Boethius, lectura devine tăcută<sup>2</sup>.

#### 4. Concluzie

Dacă ar fi să-i dau dreptate lui Andrei Cornea, avem, să-i spun, următorul desfășurător:

- ținere de minte – reminiscența – dinlăuntru – verbul *anamimnėskomai* – substantivul *anámnesis* – anamneza;
- aducere aminte – rememorare – *phármakon* – din afară („sprijinită de dedesubt”);
- verbul *hypomimnėskomai* (a-și aduce aminte) – substantivul *hypómnesis* („o specie a aducerii aminte”) – hypomneza.

Comentează A. Cornea: „cele două verbe, ca și substantivele derivate sunt formate de la aceeași rădăcină, ba chiar de la aceeași temă cu sensul general de «a ține minte». Dar prefixele diferite *ana* și *hypo* imprimă celor două verbe cu sens general asemănător, conotații diferite și bine departajate. Particula *ana* semnifică, atât în utilizările sale ca prefix verbal, cât și atunci când este folosită ca prepoziție, în principiu «în sus», «înspre în sus». (...). *Hypo* înseamnă «sub», «dedesubt». Or, spre a face ca obiectele să stea, să rămână acolo unde au fost așezate atunci când echilibrul lor se dovedește a fi precar, obișnuim să le asigurăm cu ajutorul unui *sprijin*, al unei *susțineri* introduse, de cele mai multe ori de dedesubt, precum un soclu, un postament etc. Sprijinul nu aparține lucrului susținut, el îi rămâne cumva exterior, străin<sup>3</sup>”. Dar oare chiar este Platon un adversar feroce al

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 122. Privat de acțiune, Boethius este privat de cuvânt și redus astfel la tăcere (*Ibidem*), iar tăcerea este, la Boethius, tăcere a lecturii (*Ibidem*, p. 125).

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>3</sup> Andrei Cornea, *op. cit.*, pp. 19, 20. Iar tehnicile memorizării și redării sunt hypomneza al cărui instrument este scrisul și anamnaza instrumentată de coerența discursului/oralității.

scrisului, el care ne spune prin scris lucrul acesta ! Sau poate altceva este în joc, o teamă anume. Și adevărul este că „lui Platon nu scrisul în sine i se pare ceva condamnat, ci posibilitatea ca tehnica hypomnestică să se substituie tehnicii anamnastice”<sup>1</sup>.

Pe scurt, este vorba la Platon de două tipuri de scriere, unul condamnat, celălalt nu. Problema este în cazul scrisului “bun” de a nu separa cuvintele de lucruri, chestiune tratată în *Cratylus*. Așa că dacă Platon și Boethius nu au dreptate separat, au cu siguranță dreptate împreună.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 23.



# RETHINKING OPEN SCIENCE: THE ROLE OF COMMUNICATION

EMANUEL KULCZYCKI<sup>1</sup>

**Abstract:** *The aim of this study is to present discourses on Open Science. My reconstruction emphasizes the role of communication in science. I use two models of communication for the analysis: the transmission model and the constitutive model. By reconstructing the main method of defining Open Science, I demonstrate that the role of communication in science has been reduced to the dissemination of the knowledge produced. Such theorizing is typical of the transmission model and ignores the stage of the social construction of knowledge. However, it is possible to consider this stage when the constitutive model of communication is used. My findings show that the constitutive understanding of communication is more useful in analyzing the Open Science phenomenon if we focus on the communicative dimension of scientific practices.*

**Keywords:** *Open Science; openness; models of communication; knowledge dissemination; metatheory.*

## 1. Introduction

Open Science is enormously rich in terms of the range of scientific forms that fall within its nominal scope. “Open Science” is an umbrella term that is used to designate scientific and social practices that are based on principles of openness (e.g., open access, open source, open archiving, open data and citizen science). Moreover, this term is used in the literature to characterize a process of knowledge, creation and dissemination that focuses on “new technologies of communication.” Therefore, the term “Open Science” is often identified with other buzzwords, such as “e-science” and “Science 2.0.”

However, the term “Open Science” evokes quite different understandings of what science is or should be. Policymakers, publishers

---

<sup>1</sup> Adam Mickiewicz University in Poznan, Poland.

and researchers have their own interpretations of the meaning of Open Science. Nevertheless, the idea of openness in science and scholarly communication is promoted and described in various publications. This discursive ambiguity is caused by the various ontological and epistemological principles on which the contemporary understanding of the term “Open Science” is based. Although Open Science is not yet a theoretically elaborated concept, I believe it can and should become one. The opening of science is both a socially important goal and a question that cuts across various fields and disciplines.

In 2010, Peters analyzed the themes and metaphors that characterize the development and direction of open global science (Peters 2010). Fecher and Friesike (2014) identified the predominant thought patterns in the current Open Science discourse and described five distinct schools of thought. Both of these metatheoretical works show how we can provide an overview of the main discourses on Open Science and identify the major assumptions. However, these analyses focus on the concept of openness and the concept of technology. Thus, these studies have only examined the economic, technological, or bibliometric aspects of the process of opening science, whereas the present work focuses on the communicative dimension of the phenomenon. For this reason, we need a new metatheory because the existing theories are inadequate for the purposes of communication studies. The aforementioned purposes can be understood as constructing an interpretation of the socio-cultural reality through the category of communication. This approach derives from a cultural approach to communication (Carey 2009) and a cultural history that focuses on media (Eisenstein 1979/2005; Darnton 2008).

In this paper, I outline some assumptions for a new metatheoretical perspective of Open Science that fulfills the demand for a communicative approach. I argue that “Open Science” is based on communication practices that are the foundation of the openness of science and the new communication technologies in science. “Communication” is a conceptual construct that is more fruitful than the openness concept for describing the social reality of knowledge creation and dissemination. It should be noted that a new metatheory must connect with the “body of assertions” in the field of Open Science. Therefore, when referring to the diversity of discourses on Open Science, I argue that all discourses on Open Science can be reduced to one primary discourse, which I call *the openness and technology discourse*. This discourse contains some “communicative components.”

However, within this discourse, communication is understood as a process of transferring knowledge. Consequently, “communication” is not the primary concept, which means that communication practices are not the foundation but the result of Open Science.

There are two basic claims in this paper. First, when we write and publish scientific publications (in other words, when we communicate science), we produce and organize our social reality (Tuominen and Savolainen 1996: 82). Second, the openness of science and new media use in science is possible thanks to communication. These claims – which originate from a cultural approach to communication – remain in opposition to the openness and technology discourse, which is based on different concepts of communication, even though it describes scientific practices in similar terms. I argue that the major discourse’s metatheoretical assumptions are connected to views of communication theory (the so-called transmission model of communication, or the conduit metaphor) that define communication as an information or knowledge transfer (Reddy 1993; Short 2013; Wiseman 2007). Therefore, in this paper, the prerequisites of a new metatheory are presented. The results of this presentation demonstrate how we can rethink the concept of Open Science in terms of constructing scientific knowledge instead of using the transmission approach to communication practices. It is argued here that communication is not only a process of knowledge dissemination; it is also the *sine qua non* of knowledge production and may be seen as constitutive of scientific knowledge. In effect, communication can be understood as one of the foundations of Open Science. On this basis, the communication discourse is suggested.

The paper is structured as follows: In Section 2, the discourses on Open Science and their metatheoretical assumptions are presented. In Section 3, the role of communication in science is described through the openness and technology discourse. In Section 4, the new metatheoretical assumptions and the communication discourse are presented. Finally, in Section 5, conclusions are provided, and the communication discourse is discussed.

## 2. Open Science and Metatheory

The term “Open Science” has become an all-purpose word that is used to describe various phenomena in science. Indeed, discussions of

“what Open Science really is” are rare. The Open Science concept is instead treated as a justification for the revolution in scholarly communication, although the meaning that underlies the term is ambiguous. Nonetheless, Open Science is analyzed in various articles and books, especially in the context of open source tools and open access publishing (Grand et al. 2012; Cribb and Hartomo 2010; Caulfield, Harmon, and Joly 2012; Suber 2012; Laakso et al. 2011). This issue is widely discussed in information sciences (Hu 2012) and scientometrics (Eysenbach 2006; Kriegeskorte 2012). The authors primarily focus on the economic and technological aspects of the changes that have resulted due to the emergence of digital information. However, most of these publications focus only on the practical side of opening science: the best tools for open access, how to use social media in science, how to re-use and share open data, and how to evaluate research through post-publication peer review.

Open Science has thus become a cross-disciplinary topic, and scholars from various disciplines need a common denominator to ground the concept. Is this common denominator a set of rules for scientific practices, or is it perhaps just a description of science after the popularization of the Internet? It should be stressed that Open Science can be understood as a tool for describing contemporary science and as a normative concept that serves to regulate and evaluate scientific results. How exactly this concept is understood depends on the metatheoretical assumptions that are behind the theoretical and practical work in this field. The aforementioned publications investigate Open Science on a theoretical level, which means that they indicate which phenomena fall within its nominal scope and how to construct open solutions for science. A proper review of these publications and subsequent discussions would make adequately discussing the perspective proposed in this paper impossible. However, there is still a need to provide an overview of the major discourses and the main terms and approaches. A brief review of the common metatheoretical approaches is presented and discussed below.

According to Bates, metatheory can be understood as “the philosophy behind the theory, the fundamental set of ideas about how phenomena of interest in a particular field should be thought about and researched” (Bates 2005). Implicit philosophical assumptions lie behind the work of Open Science theorists and open source producers and users. Therefore, bringing these assumptions into view is fruitful for describing

the transformation of science and scholarly communication in the age of the Internet and social media.

The most interesting metatheoretical works on Open Science include various approaches to the openness of science. Three important topics pervade these papers. Typically, the Open Science concept is coupled with the concept of the *public character of knowledge*. In this first approach, the historical origins of Open Science have been investigated (Eamon 1985), and the economic dimension of this process has been highlighted (David 2008). In the second approach, Open Science has been examined through the concept of *openness* from various perspectives (Peters 2010). In the last approach, authors have structured the *overall discourses* on Open Science and highlighted preexisting problems in the theorization of this concept (Fecher and Friesike 2014).

The *public character of knowledge* is a crucial quality of science. As Merton (1973: 273) wrote, “substantive findings of a science are a product of social collaboration and are to be assigned to the community (...) [and] property rights in science are whittled down to a bare minimum by rationale of the scientific ethic.” Ziman (2000: 33) added, “the fruits of academic science should be regarded as public knowledge.” Moreover, Eamon noted that “one of the essential features of modern science is its public character, its commitment to co-operative research and to free sharing of information among specialists (...) ‘scientific objectivity’ is determined by consensus, arrived at through peer review, repetition of experimental findings, and criticism by competent and disinterested investigators. Such a consensus is possible only where there is free and open communication of the results of research” (Eamon 1985: 321). As Leydesdorff (2015) has argued, this understanding of science and its purpose appeared due to the recognition of the Book of Nature not as God’s Revelation, but as an enterprise that is open to debate because, at its birth in modernity, science was based on discussions, sharing public (not forbidden) knowledge and communication. In this first metatheoretical approach, the public character of knowledge is the key concept. Knowledge, however, is founded on communication between thinkers and researchers.

*Openness* is a very broad idea that has been part of the understanding of Western culture. Peters analyzed the idea of openness as a philosophical, political, social and psychological metaphor. He argued that the concept of openness has its origins in Enlightenment thought,

which “emphasizes freedom in its universal aspects” (Peters 2010, 108). Thus, openness in science can be identified as the freedom to read scientific publications, the freedom to disseminate information, and the freedom to reuse scientific results. From this perspective, Open Science is based on the idea of equal rights and knowledge sharing. All Open Science tools should serve to implement these values. Peters’ work is one of the few that examines contemporary science and scholarly communication through the philosophical idea of openness. In this way, he shows that this sort of reflection on social practices can be found in Karl Popper’s *The Open Society and Its Enemies* or in Ludwig Wittgenstein’s *Philosophical Investigations*.

The analysis of *overall discourses* on Open Science is a strictly metatheoretical enterprise. Fecher and Friesike (2014) reviewed the literature on Open Science and proposed five schools of thought: the infrastructure school (“efficient research depends on the available tools and applications”), the public school (“science needs to be made accessible to the public”), the measurement school (“scientific contributions today need alternative impact measurements”), the democratic school (“the access to knowledge is unequally distributed”) and the pragmatic school (“knowledge creation could be more efficient if scientists worked together”). They concluded that the definition of Open Science varied so widely that it might be better theorized through the assumptions, goals, and keywords that are appropriate for a specific school of thought. Thus far, Fecher and Friesike’s work is the only research that has investigated the concept of Open Science and presented an overview of the predominant thought patterns in the current Open Science discourse.

These metatheoretical studies suggest that Open Science can be understood in various ways. The studies can be distinguished analytically; however, it should be noted that these approaches are interrelated. When we reconstruct these considerations, however, we can reduce them to one main discourse, which I call *the openness and technology discourse*. Thus, it is a *prescriptive* sort of discourse.

This discourse focuses on the openness of science, which can be achieved through the use of new technologies. The spread of the Internet has provided an opportunity to return to the practice of free and open communication based on scientific publications. Theorists and practitioners who work with such an approach define Open Science as a set of specific instructions and rules. These rules are used to indicate what science should be, what scientists ought to do, and why public knowledge and open access

to this knowledge are some of the most important values in contemporary science (e.g., “the access to scientific publications should be open”, “the results of taxpayer-funded research should be open”, “openness is a prerequisite of science; therefore, scientists have to be open in the research process”). In the openness and technology discourse, Open Science is perceived as a goal that scientists should achieve (because it is good for science, the economy, and the public). Scientists fulfill this task by using new communication technologies. Therefore, Open Science is not so much a “new science”; it is instead a restoration of an inherent feature of openness in scholarly communication. This goal is presented in all of the aforementioned approaches, in which Open Science is perceived as a way to ensure the public character of knowledge in open societies. New media (new communication technologies) are identified as solutions for Open Science, especially in the infrastructure and measurement schools (Fecher and Friesike 2014). However, such media serve not only scholarly communication but also research evaluation.

Although the role of communication in science has been examined in the openness and technology discourse, it has rarely been mentioned explicitly, even though new communication technologies are treated as a crucial means of achieving the openness of science. In accordance with the purpose of this article, I argue that when we research, write and publish scientific texts, we produce and organize our social reality and science. Thus, I understand “the sciences as processes of communication” (Leydesdorff 2015: 3) and “configurations of modes of communication” (Nielsen 2012: 2068), and I assume that we can define “science as a form of communication” (Secord 2004: 654). For this reason, I believe that the role of communication in science should be emphasized to a greater degree. The constitutive role of communication in Open Science cannot be reduced to the transfer of knowledge because communication is not only a crucial part of this transfer but is also a crucial part of the knowledge-making process (Nielsen 2012; Secord 2004).

In the next section, I examine how the role of communication in Open Science is defined in the openness and technology discourse. Reconstructing the main perspectives, I use two classic models of communication as heuristic tools. I thereby suggest that the openness and technology discourse understands communication in terms of the transmission model of communication. I then move on to propose how we can use the constitutive model of communication to define the role of

communication in Open Science. Thus, I attempt to show how we can present the concept of communication in the ongoing metatheoretical debate on the communication perspective in science studies.

### **3. The Role of Communication in Science**

The role of communication in science derives from, among other things, our understanding of what communication is. The scope of the communication concept is continually negotiated, which means that its understanding is determined by the socio-cultural context. Theorizing is a difficult task because “communication” is one of the most commonly used terms in the social sciences. Clevenger demonstrated that the creation of a universal definition of communication has failed. The task is not feasible because the term “communication” is used in so many different ways that it is impossible to satisfactorily identify what it relates to (Clevenger 1991: 351). Similarly, an attempt to identify a set of conceptual components on which the “concept” of communication is based has failed (Dance 1970). Therefore, it is worth noting that in characterizing the role of communication in science, we always have to accept some assumptions. Thus, we use metatheoretical examination to analyze how communication and its role in science are defined in the discourses of science.

Craig (1999) has demonstrated that all contemporary communication theories can be reduced to seven distinct traditions (in response to related critiques, he admitted that an eighth – the pragmatic tradition – can also be distinguished). However, this categorization can be even further simplified (Carey 2009; Kirtiklis 2011; Kulczycki 2014; Littlejohn and Foss 2011). Indeed, we can demonstrate that theorizing communication can be reduced to two fundamental models: (1) the transmission model of communication and (2) the constitutive model of communication. The transmission model of communication defines communication as a process of transferring information, knowledge, and ideas. Concepts such as Claude Shannon’s mathematical information theory (1948) and Michael Reddy’s conduit metaphor (1993) can be mentioned here. The constitutive model of communication defines communication as a social creation of meanings and a symbolic interaction between the participants in the process. In this model, the emphasis is placed not so much on the transmission of the message, but on its construction and the consequent co-creation of social relations. James



Carey's cultural understanding of communication (Carey 2009) and Barnett W. Pearce and Vernon E. Cronen's theory of coordinated management of meaning (Pearce and Cronen 1980) may be considered classic examples of the constitutive model. Based on the transmission metaphor, the first model focuses primarily on the dissemination and transfer of knowledge, the sharing of information, and the technological and media-related dimensions of the process (who sends a message, through what channels, what obstacles hinder communication, what the effect of communication is, to whom the message is directed, and who can receive the message). The second model emphasizes the fact that communication is a social activity that involves knowledge production and the co-creation of the symbolic dimension of our reality. Thus, the transmission model of communication can be reduced to the economic and technological dimensions of the analyses (for example, how much it costs to propagate knowledge and what media should be used to obtain the best efficiency). From this perspective, the communicative nature of the dissemination of knowledge is secondary to economic and technological factors. In contrast, the constitutive model demonstrates that communication is the foundation of every other dimension of social processes.

The transmission model of communication dominates the discourses on Open Science, which results from, among other things, its privileged position in information studies (Tuominen and Savolainen 1996: 83). Naturally, this model stems from a particular way of understanding the role of communication in science. Examining the reconstructed discourses in metatheoretical works (Fecher and Friesike 2014; David 2008) reveals the technological and disseminating nature of communication. Scholarly communication may be defined as a process of "knowledge transfer" or "knowledge dissemination." In this way, production processes are separated from the communication of scientific knowledge. According to the transmission approach, scientists produce knowledge in their laboratories and seminars and then send it to other scientists. Thus, we think about publications as "finished products" whose understanding does not depend on the socio-cultural context. Effective dissemination is of primary importance.

The role of communication in the discourses on Open Science is reduced to the "dissemination" of knowledge that has already been produced. In an analysis of the historical sources of openness in science, David wrote that because "open science (*qua* social organization) calls for

liberal dissemination of new information, it is more conducive to both the maximization of the rate of growth of society's stocks of reliable knowledge and to raising the marginal social rate of return from research expenditures" (David 2008: 22). Peters added, "Open source initiatives have facilitated the development of new models of production and mass innovation. The public and nonprofit sectors have called for alternative approaches dedicated to public knowledge redistribution and dissemination" (Peters 2010: 133). In contrast, in the introduction to a handbook published by the European Commission entitled *Open Access – Opportunities and Challenges – A Handbook*, Janez Potočnik noted, "We live in a digital age that has opened up unprecedented opportunities for the dissemination of scientific knowledge. Sharing this knowledge efficiently is crucial for the future of European research. One much debated way of sharing scientific information, and in particular peer-reviewed academic publications, is open access" (Potocnic 2008: 9). However, if we consider how communication is defined in the five main schools of thought presented by Fecher and Friesike, we see that the process of knowledge and information dissemination is the predominant way of understanding the role of communication in science. According to Fecher and Friesike, "[as] the scientific audience becomes broader and the topics more specific, the academic dissemination of knowledge needs to adapt" (Fecher and Friesike 2014: 24). In addition, because "the current journal system (...) works against the maximum dissemination of scientific data that underlies publications" (Fecher and Friesike 2014: 26), Open Science is a "method to make research and knowledge dissemination more efficient" (Fecher and Friesike 2014: 32). In reconstructing the discourses of the five schools of thought, Fecher and Friesike often used the phrase "knowledge creation and dissemination" to define the scope of Open Science. However, it appears that the production of knowledge is almost negligible. Only the pragmatic school mentions the use of Web 2.0, which "allows virtually anyone to participate in the process of knowledge creation" (Fecher and Friesike 2014: 35). Of course, one could say that the production of knowledge is implied in the process of its dissemination, which is an acceptable assumption if we adopt the transmission model of communication – we can focus on the dissemination of research results, not on their production. However, if we consider communication processes to be a production of knowledge and regard science itself as a type of communication, our definition of the role of Open Science should change. Secord (2004: 655) emphasized that we can

only find an answer to the questions of why and how knowledge circulates when the social nature of knowledge is recognized. I therefore agree with Kimmo Tuominen and Reijo Savalainen, who wrote, “Although the transfer metaphor may be useful in the study of specific questions of information retrieval, the analysis of information use as constructive action requires alternative viewpoints” (Tuominen and Savolainen 1996: 83). Such an analysis is possible when we accept other assumptions about communication itself and its role in science.

#### 4. The Assumptions of the Communication Discourse

As proposed in this paper, the communication discourse on Open Science is based on a fundamental assumption: communicative actions co-produce science. Naturally, one of the key functions of communication is the dissemination of research results. However, as correctly observed by Nielsen, “Communication is an important part of scientific practice and, arguably, may be seen as constitutive to scientific knowledge (...) knowledge transfer no doubt is part of what science communication is all about, but there is much more to it” (Nielsen 2012: 2067-2068). Therefore, the role of communication in Open Science should not be limited to the provision of open communication technologies and the possibility of accessing, modifying, and distributing publications. Such an approach reduces the basic concept of openness to the idea of (1) equal rights and (2) knowledge sharing (Peters 2010, 108). Communication instead becomes a mechanism for the implementation of these two conditions. In other words, communication enables the transfer and dissemination of scientific knowledge to allow everyone to access and share said knowledge. However, communication practices in science are much more complex and cannot merely be reduced to publishing and sharing magazines, books, and preprints. Peters (2010) argued that the category of Open Science can be addressed through various philosophies of openness that emphasize the communicative dimension of openness (e.g., Ludwig Wittgenstein’s category of *family resemblances* or Umberto Eco’s *open work*). Therefore, when theorizing about Open Science, it is worth moving beyond conclusions about how openness affects the transfer of knowledge. The matter should be examined from a broader perspective to also analyze how openness influences the very process of constructing scientific knowledge (i.e., the perspective offered by the constitutive model of communication).

The process of publishing research results includes multiple phases: (1) the generation (production) of knowledge, (2) the distribution (dissemination) of the published results, (3) the accumulation of knowledge, and (4) the reception and processing of knowledge. In the openness and technology discourse – i.e., within the dominant methods of theorizing about Open Science – only the last three stages are emphasized. In fact, the process of knowledge production is treated as something separate, which assumes the following approach: knowledge should be produced earlier to ensure that it can be transferred within Open Science. It is enough to examine the construction of knowledge within the so-called Citizen Science (Silvertown 2009). Citizen Science projects (e.g., *Galaxy Zoo*) involve nonprofessional scientists who cooperate at the stage of data collection and the production of scientific knowledge. Knowledge is therefore discursive and involves, among other things, negotiating meanings. Leydesdorff (2015) demonstrated that we can talk about the communication of meaning, the communication of information, and the communication of knowledge in the process of knowledge production.

According to Leydesdorff, the consequence of this perspective is the perception of a third context; in addition to the contexts of discovery and justification, he suggested a context of mediation that mediates between the first two contexts. In this way, “the communication turn in the philosophy of science adds to the linguistic turn (...) a sociological perspective” (Leydesdorff 2015, 8). Therefore, sciences are regarded as communication systems through which discursive knowledge is constructed. Only later is this knowledge transferred, e.g., through publications. However, this knowledge could not have been created without the communication process.

Communication is an action that reproduces the socio-cultural reality; therefore, communication in science is fundamental because it constructs meanings and enables an interpretation of scientists’ work and of scientific results. Jacob emphasized that “to speak about the social construction of science should be just another way of saying that people make science” (Jacob 1999: 115). Therefore, the cultural approach to communication shares many assumptions with social constructionism: “When adopting the viewpoint of social constructionism to the analysis of information use, one is not studying internal and subjective but discursive constructions of information” (Tuominen and Savolainen 1996: 82). Thus, science is understood as “part of a distinct world of symbols, whose

meaning is determined by a network of relations with other symbols” (Secord 2004, 659). Of course, the analysis of science and Open Science will be subject to the same problems that researchers of cultural history and philosophy of culture face. However, thus far, the Open Science concept has been defined in a clearly one-sided way: from the perspective of the transfer and sharing of knowledge, not from the perspective of the rules that guide the production and validation of knowledge. According to Nielsen, “the meaning of scientific knowledge is not only established by its internal qualities or the method by which it has been produced, it also depends on what other scientists make of it, that is, how scientific knowledge is being communicated” (Nielsen 2012: 271).

The communication discourse changes the way that Open Science is defined. It shifts the emphasis from the transfer and dissemination of already produced knowledge to the process of scientists’ co-production of knowledge. Therefore, openness cannot be understood as the mere absence of technological obstacles and the creation of tools for the effective dissemination of publications. The openness of science must also grapple with the fundamental phase of the *production of knowledge*. Therefore, I do not believe that Open Science is a “new science” or Science 2.0. Such confluences would mean that we are facing a paradigm shift or a re-evaluation of the context of discovery and validation. Open Science is instead a research perspective through which the inherent feature of openness in science is to be restored. Openness was born alongside modern science itself, and the rejection of scientific knowledge as a secret must be safeguarded. Eamon noted, “the rejection of secrecy in science in the seventeenth century was, in part, a reaction against what was perceived to be a closed, self-contained, and hierarchical system of knowledge, and against the official policies and institutions that maintained its exclusiveness (...) The debate over secrecy versus openness in science continues” (Eamon 1985: 346). Of course, scientific publications are the means through which such openness is implemented. However, communication is the prerequisite of such openness. Scientific knowledge is produced through communication: in the processes of determining meanings, negotiating perspectives, creating conceptual apparatuses, and discussing, commenting and reviewing. These activities are the actions and processes that “cannot be seen” in the final publications, although they are the foundation of this type of openness in science.

## 5. Conclusion

Communication plays a fundamental role in Open Science at every stage of the production and dissemination of scientific knowledge. Such a perception of the role of communication leads to science being understood as a process of negotiation and communication of information, meanings and socially constructed knowledge. In the introduction, I indicated that I would describe how we could rethink the concept of Open Science. To this end, I referred to the two major models of communication (the transmission and constitutive models). I used these findings to demonstrate that the main discourse on Open Science is based on the understanding that communication is the transmission of knowledge. I decided that such metatheoretical assumptions disregarded the role of communication in the process of constructing scientific knowledge. Therefore, I proposed the assumptions of a communication discourse in which communication plays a fundamental role in science and is not solely the result of scientists' work.

The metatheoretical dimension of this proposal is its limitation. The description and analysis of defining Open Science require metatheoretical tools. Therefore, if we want to describe how the role of communication in science is perceived in these discourses, we need to employ an appropriate solution. I have used two main models of communication and thus have recognized the dominant transmission approach within the openness and technology discourse. I have adopted a cultural approach to communication, and I have therefore indicated that the constitutive approach will be more useful for communication studies purposes. This approach will help describe the phenomenon of Open Science from the perspective of the construction of socio-cultural reality. Such metatheoretical assumptions lead to consequences in the form of a whole range of problems that plague almost all cultural perspectives: the imprecision of the concept of communication, discussions on the nature of the social construction of reality, the status of symbols and signs, and the social dimension of scientific knowledge. However, as I have tried to demonstrate, accepting such assumptions is a way of incorporating the issue of communicative knowledge production – as a fundamental stage for all scholarly communication – into reflections on Open Science.

My suggestion can be applied to analyze scientific practices that appear with the use of new communication technologies, such as *altmetrics*, in the evaluation of research and in *open notebook science*, such as an “online” research diary. However, the fundamental consequence of the

communicative approach to Open Science is the ability to consider a scientific work's intangible effects in the analyses. In other words, Open Science not only concerns the maximum dissemination of scientific publications but also the communicative activities that contribute to the development of scientific knowledge, even though their effects are not publishable (discussions of negative results, arguments and debates that are open to new interpretations, the method of selecting relevant research subjects, and the values shared by scientists).

## REFERENCES

- Bates, M. J. 2005. An introduction to metatheories, theories and models. In K. E. Fisher, S. Erdelez, & L. McKechnie, *Theories of information behavior: A researcher's guide*. Medford, NJ: Information Today.
- Carey, J. W. 2009. *Communication as Culture*. New York: Taylor & Francis.
- Caulfield, T., Harmon, S. H., & Joly, Y. 2012. Open science versus commercialization: a modern research conflict? *Genome Medicine*, 4(2), 17. <http://doi.org/10.1186/gm316>.
- Clevenger, T., Jr. 1991. Can one not communicate? A conflict of models. *Communication Studies*, 42(4): 340–353.
- Craig, R. T. 1999. Communication Theory as a Field. *Journal of Communication*, 9(2): 119–161. <http://doi.org/10.1111/j.1468-2885.1999.tb00355.x>
- Cribb, J., & Hartomo, T. S. 2010. *Open Science*. Collingwood: CSIRO PUBLISHING.
- Dance, F. E. X. 1970. The “concept” of communication. *Journal of Communication*, 20(2): 201–210.
- Darnton, R. 2008. An Early Information Society. News and the Media in Eighteenth-Century Paris. *The American Historical Review*, 105(1), 1–35.
- David, A. 2008. The Historical Origins of “Open Science”: An Essay on Patronage, Reputation and Common Agency Contracting in the Scientific Revolution. *Capitalism and Society*, 3(2): 1–103. <http://doi.org/10.2202/1932-0213.1040>
- Eamon, W. 1985. From the Secrets of Nature to Public Knowledge: The Originis of the Concept of Openness in Science. *Minerva*, XXIII(3), 321–347.
- Eisenstein, E. L. 1979/2005. *The Printing Press as an Agent of Change. Communications and cultural transformations in early-modern Europe* (11 ed., Vol. I and II, pp. 1–815). Cambridge University Press.
- Eysenbach, G. 2006) Citation Advantage of Open Access Articles. *PLoS*

- Biology*, 4(5), e157. <http://doi.org/10.1371/journal.pbio.0040157>
- Fecher, B., & Friesike, S. 2014. Open Science: One Term, Five Schools of Thought. In S. Bartling & S. Friesike, *Opening Science*. Springer.
- Grand, A., Wilkinson, C., Bultitude, K., & Winfield, A. F. T. 2012. Open Science: A New "Trust Technology"? *Science Communication*, 34(5): 679–689. <http://doi.org/10.1177/1075547012443021>.
- Hu, D. 2012. The availability of open access journals in the humanities and social sciences in China. *Journal of Information Science*, 38(1): 64–75. <http://doi.org/10.1177/0165551511428919>.
- Jacob, M. C. 1999. Science Studies after Social Construction. The Turn toward the Comparative and the Global. In V. E. Bonnell & L. Hunt, *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture* (pp. 95–120). Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Kirtiklis, K. 2011. Not by Communication Alone. Epistemology and Methodology as Typological Criteria of Communication Theories. *Informacijos Mokslai/Information Sciences*, (58), 42–55.
- Kriegeskorte, N. 2012. Open evaluation: a vision for entirely transparent post-publication peer review and rating for science. *Frontiers in Computational Neuroscience*, 1–18. <http://doi.org/10.3389/fncom.2012.00079/abstract>
- Kulczycki, E. 2014. Communication History and Its Research Subject. *Analele Universitatii din Craiova, Seria Filosofie*, 33/1: 132–55.
- Laakso, M., Welling, P., Bukvova, H., Nyman, L., Björk, B.-C., & Hedlund, T. 2011. The Development of Open Access Journal Publishing from 1993 to 2009. *PLoS ONE*, 6(6). <http://doi.org/10.1371/journal.pone.0020961.t004>
- Leydesdorff, L. 2015. The Sciences are Discursive Constructs: The communication perspective as an empirical philosophy of science. In L. Cantoni & J. A. Danowski, *Communication and Technology* (forthcoming). De Gruyter Mouton. Accessed on 11 January 2015: [http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=2499221](http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2499221).
- Littlejohn, S. W., & Foss, K. A. 2011. *Theories of Human Communication*. Long Grove,: Waveland Press.
- Merton, R. K. 1973. *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Nielsen, K. H. 2012. Scientific Communication and the Nature of Science. *Science & Education*, 22(9), 2067–2086. <http://doi.org/10.1007/s11191-012-9475-3>.
- Pearce, B. W., & Cronen, V. E. 1980. *Communication, Action, and Meaning*.



- The Creation of Social Realities. New York: Praeger Publishers.
- Peters, M. A. 2010. On the Philosophy of Open Science. *Review of Contemporary Philosophy*, (9): 105–142.
- Potočnik, J. 2008. "Introduction. " In *Open Access. Opportunities and Challenges. a Handbook*. Directorate-General for Research Science, Economy and Society.
- Reddy, M. J. 1993. The Conduit Metaphor - A case of Frame Conflict in Our Language about Language. In A. Ortony, *Metaphor and Thought* (pp. 284–324). Cambridge: Cambridge University Press.
- Secord, J. A. 2004. Knowledge in Transit. *Isis*, 95(4): 654–672.
- Shannon, C. E. 1948. A Mathematical Theory of Communication. *The Bell System Technical Journal*, 27(3): 379–423.
- Short, W. M. 2013. "Transmission" Accomplished?: Latin's Alimentary Metaphors of Communication. *American Journal of Philology*, 134(2): 247–275. <http://doi.org/10.1353/ajp.2013.0025>
- Silvertown, J. 2009. A new dawn for citizen science. *Trends in Ecology & Evolution*, 24(9), 467–471. <http://doi.org/10.1016/j.tree.2009.03.017>
- Suber: 2012. Open Access. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Tuominen, K., & Savolainen, R. 1996. A social constructionist approach to the study of information use as discursive action. In P. Vakkari, R. Savolainen, & B. Dervin, *Information Seeking in Context: Proceedings of an International Conference on Research and Information Needs, Seeking and Use in Different Contexts* (pp. 81–96). London: Taylor Graham.
- Wiseman, R. 2007. Ancient Roman Metaphors for Communication. *Metaphor and Symbol*, 22(1): 41–78. <http://doi.org/10.1080/10926480709336753>
- Ziman, J. 2000. Real Science: What it is, and What it Means. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

## IN SCIENCE WE TRUST. REALLY?

ANA BAZAC<sup>1</sup>

**Abstract:** *The paper sketches the attitudes towards a specific cultural activity that is universal/ has trans-local features: science. This specific of science generates ambivalent feelings: there is trust, just because of its universal standards and aims, but at the same time there is disbelief and doubt because of some public effects of the instrumentalization of some scientific behaviors and researchers. The trust in science is a modern attitude and has a methodological significance, especially on the trend of secularization substituting the religious pattern of the social consciousness. However, neither people are satisfied only with science, nor the trust in science does supplant their need of human values. On the one hand, the trust in science does not supersede the trust in the social arrangement as such: there is as much trust in science – as a vector of optimism and social cohesion – as trust in the social organization and relations. Though the influence of the trust in science on the human capital still has to be studied, this human capital concerns rather different aspects. On the other hand, just because the cultural activities do not overlap perfectly (they only intertwine), one cannot reduce the need of the modern man (in any of its post-modern versions) to one activity or another. And, concretely, people need more than only science, they need social ideals. The sentiments of human communion (then of strength of man and his control over future) are provided by both universalistic and particularistic values and cultural activities, but these values and activities must not only converge but also be consistent. From this standpoint, the analysis of the behaviour of the present science is welcomed.*

**Keywords:** *science, optimism, pessimism, trust, social epistemology.*

---

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

## Introduction

Though historical, the trust in science is not an attitude arisen from a particular cultural area, but has a *universalist* cultural tradition and meaning. It does not depend on the cultural differentiation (there is no national science), and it corresponds to the “scientific style” – an unconscious pattern of behaviour related to the scientific endeavour, as Blaga has said – that is universal in this endeavour and is the basis of the results of science. These *results* and the *scientific approach* of the problems are the reason of the trust in science.

By the way: if, reminding again Blaga, the “scientific style” gives the “stylistic matrix” of the scientific creation as the “permanent substrate of the creation of an individual throughout his life”<sup>1</sup>, this style would be strong enough to counter any adverse temptations. In fact, the transcendental explanation of science through its style (or “essence” or “specific” towards all the other human activities) is not sufficient for the analysis of the scientific behaviour and attitudes towards science. If science is “super-rationalist” (*surrationaliste*)<sup>2</sup> in Bachelard’s formula – i.e. it is based on a permanent doubt (concerning all its instruments and exploits, or the “normal science” (Kuhn)) but even on its non-conformism and aggressive hardihood – it depends, however, on the historical cultural contexts it develops. As a result – and since it supposes not only *individual curiosity and focus*, as well as *individually assumed methods and rigor*, but also *collective standards, financing and organization* of the whole process of *choice of themes, support of research* and its *publicity, diffusion and capitalization*, briefly the social *institution* of science/science as social institution –, it (science) is constrained by the social relations: which (letting aside both some concrete manifestations related to the historical level and the concrete conditions of a country or another, and our images equating these appearances with the “cause” of the state of things concerning both science and society) are not specific to a certain cultural area, but are *structural* to the world social system we live in.

---

<sup>1</sup> Lucian Blaga, *Orizont și stil* (1934), in *Opere 9. Trilogia culturii*, Ediție îngrijită de Dorli Blaga, Studiu introductiv de Al. Tănase (București, Editura Minerva, 1985) p. 177 [Horizon and style].

<sup>2</sup> Gaston Bachelard, *La philosophie du non: essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique* (1940), Quatrième édition (Paris, PUF, 1966) p. 37, taking over the formula of Jules Romains, 1939, and p. 39, assuming this term.

Therefore, in order to fathom all aspects of the functioning of science we need not only general models, but also a critical approach of the empirical data related to these aspects.

### Science

The present rapid focus on the topic of trusting in science is useful either we consider science in a *broad* sense – as rational knowledge, ἐπιστήμη, opposed to δόξα, opinion about what appears (at the surface of things) and acceptance of this appearance related rather to the personal interest of the viewer than to logical reasoning and trans-personal proofs – or in a *narrow* sense as professional activity of production of science. Science is authoritative over people because *its results are universally valid* – science is universal, while the opinions not – constituting a *special level of reality*, that of *knowledge* (precise, publicly verifiable): ultimately, only with and through science do we learn “the way things are”<sup>1</sup>. If people trust in the *benefits of the rational reasoning* and try to practice it, they show a deep respect towards science (and scientists). And if people respect and trust science – i.e. its conclusions – they try to behave “according to” these conclusions and try to think about the causes of things and facts and to choose in a rationalist manner “all the way”.

Since the methodological specific of science is historical – and, of course, there is no “science”, but sciences –, people know/presume/imagine different appearances of what science could mean. But they retain the core of this specific human activity: the *rationalist consistence* – realized through rationalist debates, through experiments and proofs and critique – that leads to enormous advantages for civilization. *People trust just in this rationalist consistence.*

And perhaps the most important aspect – and proof – of the rationalist consistence is that of *better consequences* to people when science is applied. *People trust in science just because of these better consequences: they trust that scientists, just by developing the scientific rigour –*

- a. analyse of proofs and theories according to the principle of falsification;
- b. questioning of every concept, theory, data and method;

---

<sup>1</sup> Karl Jaspers, *Philosophy of Existence* (1937/1938), Translated with an Introduction by Richard F. Grabau (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971), p. 5.

- c. goal of giving solid proofs related to the analysed phenomenon, and not of modelling the proofs and their interpretation according to the initial suppositions;
- d. a severe attitude towards all of these sides, i.e. a severe learning from errors and a statistical appreciation of error;
- e. consideration of adverse theories in the same severe manner;
- f. honesty of researchers in all the moments of their research, including their communication and dialogue with their fellow professionals and the lay public – are carefully considering both the direct and indirect consequences of the scientific work.

This is not a too Romantic view about science and its insertion in society, since it supposes the basic *epistemic standards* of the scientific enterprise.

### **But what does trust mean?**

It is the most probable that trust is the first human feeling<sup>1</sup>. It is related to the stability (predictability) and friendliness of the environment surrounding the little child. If so, trust takes place first of all towards the mother/ and the human beings who care the new human soul to fulfil. And later on, when the child grows up, he learns from experience that trust is a *reciprocal* feeling: even to the extent that it supposes and leads to a *mutual dependency*. Indeed, people need other people they trust. The common model of spouses and the philosophical model of Kant's categorical imperative treating the other always as an end and not only as a means may explain the feeling and attitude of trust. Concerning people, they trust in their trustworthy fellows.

But the child and man trust not only in their human confreres, but also in the objects they use. However, is this exactly trust? We may call it in this manner, since the feelings are close enough and we have no distinctive nouns related to them. In fact, it is about *feeling comfortable* with those objects: feeling the entire environment as *sure* and *safe*<sup>2</sup> thanks to those

---

<sup>1</sup> Knud Ejler Løgstrup, *The Ethical Demand*, Introduction by Hans Fink and Alasdair MacIntyre (Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1997).

<sup>2</sup> One of the first objects – namely, not *things* existing in folks' surrounding environment and not having been able to capture their attention, things not especially named thus not known, but *objects*, already known, recounted, transfigured as myths, even constructed – felt as "safety" was the

objects. People may or may not construct those objects – and in the first case they are proud of their exploit, including of their results – but if they use them, they expect to benefit from them. And since people want to experience permanently the feeling comfortable with objects, they want to “possess” them: to have them at their fingertips so as to be free from the preoccupation towards those objects and to be able to develop more and more authentic human dreams. Obviously, it is about the good *use* of objects, and not about their juridical possession sanctioning some historical human relationships.

Therefore, the relations between men and objects take place within the social relations. Because of the mediation of the power relations, the above-mentioned *functional* possession has been transformed into *private* possession: the objects became means of power of some folks over other ones, thus weapons of domination. This framework of the social relations has generated a de-formation of the initial sentiment of feeling comfortable with objects: some ones, as Molière’s *The Miser (L’Avare, 1668)*, have dissolved the functional character of objects, reducing them only to “safety”. But this reduction is only the aspect of private possession, and later on it has generated the complex and general sentiment of alienation.

The feeling of estrangement from the world – from the world of objects, thus including of tools and the activities leading to their constitution – was, however, the result of the estrangement from the social relations which have forced both the working people and the strata of masters to consider society as a dangerous milieu where either were constrained to bear painful works and sufferings dissolving the sentiment of dignity or were endowed with exterior means capable to avoid these works and sufferings. In both cases, people were alienated from objects because they were alienated from the other people, i.e. from the social organization/relations; and as they saw that men were considered as a means (some ones living themselves their own reduction to mere means,

---

dwelling/shelter/house: as “glade” between the history of nature and history of culture, from which men could look “outside” and learn to contemplate, to theorize; but, at the same time, the house as “clearing” was a battlefield between decision and, on the other hand, selection and domestication: Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus* (Frankfurt am Main: Sonderdruck, Edition Suhrkamp, 1999).

From this standpoint, the feeling of safety is very vulnerable.

while other ones regarding from the top of their power all the other fellow men as a means), i.e. as they felt that they did not have a consistent, permanent and warm support from and inside the social relations, as they have relied on the safety provided by objects. The power relations became objectified (namely, transformed into means/objects possessed and used in an asymmetric and restrictive manner), and the *objects* have captured both the entire need and ontogenetic superabundance of trust, and the despair and hate towards the surrounding social relations.

The economic logic of capitalism has lead – in order to strengthen the feeling comfortable with the objects – to the exacerbation of the ideology and practice of *consumerism*: dissolving the functional character of objects in an ocean of both false needs and waste<sup>1</sup>, and scarcity and oppression<sup>2</sup>. It is about a *superseding of inter-human relationships with man-objects relations*. Within this substitution, the objects become a *fetish* in the conscience of people because they think that the objects are those which would create them, while they depending on the objects (“like a parasite” – Günther Anders): they being only the mirror of objects since these ones have a logic *exterior* to their need to create and develop freely. But the man-objects relations are a fetish because the social relations are *reified*, i.e. seeming to be exterior objects, thus foreign and hostile, outside ordinary men’s capability to control them.

Therefore, the trust of people in objects is related to their trust in inter-human relations. Since they do not trust too much because within these relationships they are reduced to objects/used as means, they look at the objects in the same way: and since the final worth of the objects is the safety of the individual in front of the hostile environment, people are taught to think that the real and especially abstract possession of objects would be not only the key of their safety, but even the ultimate essence of their human nature. Thus: *to have, not to be*.

---

<sup>1</sup> Jean-François Lyotard, *Économie libidinale* (Paris: Éditions de Minuit, 1974).

<sup>2</sup> See the hypocrisy of “minimalist architecture” of “apartments” of 24,15 m<sup>2</sup> and 33,44 m<sup>2</sup> (<http://www.amny.com/real-estate/nyc-micro-apartments-my-micro-ny-thinks-small-to-solve-housing-crisis-1.10300125>).

*Intermezzo: in God we trust*

As we know, the above formula, with an interesting history,<sup>1</sup> is today the motto of the United States. But what is the significance of God in this fundamental figure of man's position in the world (as trusting in God)? As it was explained long ago<sup>2</sup>, God is a *perfect metaphor* of man's both contradictory state of intelligent being (finite, but at the same time conceiving of the infinity) and human/social being (needing love – and trust – and help/solidarity, i.e. “moral perfection”), and at the same time lacking all of these just because of his historical and social constitution. In the human conscience of the poor human animal fighting for his survival – and especially for his humanity/human survival –, God substitutes man as man's dearest fellow and support: He is his witness, his friend, his “society”, his ideal model, his reason of his “field of possible” (to borrow Pindar's formula), of transformation and hope, of his reliance upon his future. Indeed, the *trust in God substitutes the trust in humans*: and from this standpoint, the splendid perfect metaphor of deity is – irrespective of the cultural significances emphasized by the interpretation of cohorts of intellectuals – a sad sign of man's historical weakness and solitude.

However, God also means *universalism*, i.e. the possibility of man to transcend his random particular framework: in fact, to dream not only to something higher and inaccessible but rather to horizontal human relationships, the only ones allowing his arrow piercing the higher horizons and transforming them into the accessible world of man. Beyond all the historical types of particularism of all the religious ideologies, God represents the *value of man and his power just and only through his trans-particular and moral unity and solidarity*. This value is alive not only in Christianity<sup>3</sup>, but in all religions all over the world (this gives the *ecumenical* value of religion).

Since man can not trust in man/in the human society – on the contrary, he experiences fear of man and is desperate of being in this situation – he needs God: because he needs to trust. He needs to be able to

---

<sup>1</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/In\\_God\\_we\\_trust](http://en.wikipedia.org/wiki/In_God_we_trust).

<sup>2</sup> Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, 1841, <https://www.marxists.org/reference/archive/feuerbach/works/essence/index.htm>.

<sup>3</sup> Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (1997), Quatrième édition (Paris : PUF, 2009).



decide, to create, to love – beyond a particular natural sentiment – to reason, and to show and receive benevolence.

But as we know, the development of modernity and Enlightenment has led to “incredulity towards metanarratives”<sup>1</sup>: and from this standpoint, yes, just the whole process and spirit of Enlightenment was that which sowed incredulity towards the meta-narrative of God. But this is not the place to follow this topic.

If trust in God is a transfiguration of both trust in man and disbelief in man – since man is both the only *subject*, able of decision and creation, of reason and love and benevolence, and the speaking entity *destitute of decision ability, of free manifestation of creativity, of reason, love and benevolence* –, this is because the historical conditions of the constitution of the human beings have led to their contradictory development. These conditions 1) might be transposed into ontological concepts as *rarity*<sup>2</sup>, *weakness* and the countering *sociality*, articulated *language* and *logics* related to *fabrication*, to *praxis*, in general; and 2) require *alternative* meta-narratives to religion when this one fails to offer a coherent and convincing answer to humans’ nostalgia for the absolute<sup>3</sup>.

It’s just because of the Western modernizing processes realized in the trail of Enlightenment<sup>4</sup> and even long before, of Reformation<sup>5</sup>, that the trust in God has been replaced with distrust: this was the *secularization*, part of modernization as well as its consequence, since the scientific and the modern economy and the industrial revolution have brought the necessity of literacy, education and *critical spirit*. People have experienced this critical spirit at both the theoretical level allowed by education and the practical level emphasized by the *social problem* arising just from the development of capitalist principles. Yes, to not believe in God was an unbelievable idea until modernisation, but this idea has developed not as a simple

---

<sup>1</sup> Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (1979), Translated by Geoff Bennington and Brian Massumi, Foreword by Fredric Jameson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).

<sup>2</sup> Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique, I, Questions de méthode* (Paris: Gallimard, 1960).

<sup>3</sup> George Steiner, *Nostalgia for the Absolute* (1974) (Toronto: House of Anansi Press, 2004).

<sup>4</sup> Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (1975) (Cambridge University Press, 2000).

<sup>5</sup> Charles Taylor, *A Secular Age* (The Belknap Press of Harvard University Press, 2007).

substitution of the belief<sup>1</sup>, but as a *construction* together with the ideas of altruism and public service, made possible by alternative social relationships and institutions, only sketched/ *à venir* in Derrida's formula. This alternative framework brought about the trust in the new *vectors* of *humanistic relationships*: and between these vectors, it was science.

### **In science we trust**

As in the anterior religious faith, people have invested trust in science developing an entire *social imaginary* related to a possible activity made by man and concretely useful for man. Science in its narrow sense has been represented as the "quintessence" of knowledge without which society cannot fulfil, nor the human being flourish. All the big discoveries in the 19<sup>th</sup> century, as in an avalanche, all the scientists who have popularized the scientific discoveries and the scientific coherent image of the world, have contributed to change the general Western view about the world. This change did not consist of and did not lead to a cold simplification of man forgetting the miraculous aspect of the world, it was not a "loss", a "disenchantment"<sup>2</sup>, but on the contrary, just a closer situating to the infinite miracle of the universe, a closer and optimistic situation. I repeat what I already was saying elsewhere: the "positivist" scientists never have induced the idea that the development of science will cover all the facts<sup>3</sup> with absolute and definite knowledge<sup>4</sup>, but only that the scientific knowledge, based on proofs and public verification, is more valuable for humans than the mythical imagination; and though the scientific knowledge arrives to truth by fragmenting the things/the approach of things and thus provides cognisance about these fragments of reality, this approach is more exact and efficient than a vague universal integration; but, at the same time, that science itself leads to the integration and understanding of more and more fragments of reality, and of their relationships: and thus, the common trust in science has never erased neither the feeling of infinity nor the evidence that there are phenomena –

---

<sup>1</sup> From this standpoint, it is worth to note that atheism is not a religion, but an alternative worldview.

<sup>2</sup> As correctly Richard Taylor has observed.

<sup>3</sup> Since the facts as such are constructions, or object-subject relations.

<sup>4</sup> But neither religion is covering all the facts, is it?

as values and policies, for example – which must be approached beyond the “natural” consideration separating and isolating them. But at the same time, just because of the trust in science have people trusted their own power to understand and control the world.

Obviously, this entire process was and is not abstract, between heaven and earth, but took place in both a concrete social system, capitalism, and in concrete historical moments of knowledge. For example, the excessive exploitation of natural resources was the result of the capitalist rush for profit, to which some concrete scientific conclusions were adapted: although some scientists have warned against the destruction of nature<sup>1</sup>.

The trust in science has developed in the 19<sup>th</sup> century Western world due to the obvious improvement of life the ordinary people have experienced and the mainstream ideology of enthusiastic attitude towards science. This ideology was promoted by both the Enlightenment imbued intellectuals and the liberal political actors. More: since all the political attitudes have focused on science (and technology) – the liberal one considering science as the *only* panacea of the social problems – it seemed that these ones (science and technology) would be the most safe means of progress, a guarantee of the teleology of humanism<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Ray Lankester, Chapter XXIV.

<sup>2</sup> One should note that Marx, imbued not only with the Enlightenment's trust in knowledge but also with its appetite for criticism, has constructed an *integrated* theory where neither science nor the social structural relations were the only and last elements which could explain the human existence and history/progress, but where both science and the social relations took part from the objective conditions of society – whose interrelated development, with all their apparent isolated paths, could not lead automatically to structural change but – which need, in order to transform, the subjective conditions of consciousness and action (organisation). And things are more complicated: being artificial, all the objective and subjective phenomena taking place in the human society are for Marx both objective and subjective (for example, science is an intellectual construct containing objective, and material, elements; tools and social institutions imply material elements and consciousness and its manifestations). Briefly, as science cannot be the only vector of transformation and progress, as the structural social relations cannot be transformed in any time (or cannot be the only vector of transformation and progress), but only on the basis of the objective conditions of civilisation created and accumulated as a result of science/technology.

But what missed and still is missing to this optimistic but simplistic ideology was just the conscience of the *fragmented* view about science it supposed, as if science would not have been intertwined with all the other human creations – cultural instruments, social relations and institutions – and as if it would have been an abstract tool, a neutral object floating above class, geopolitics, space and time determinants: a true *deus ex machina*<sup>1</sup>. Unlike the classical positivism for which science was only the single *technical* tool necessary to the mastery of reality, but – for the solving of the relations between man and its environment – only together with social reforms, nowadays, and somehow continuing the former liberal optimism, there is a reduction of the human (i.e. artificial) means of improvement and realisation of the human condition only to science (and technology, obviously); and to religion as the only means countering the first.

Nowadays, this “asexual” optimism is promoted forwards from within the *mainstream* ideology, as the only way to solve the world problems: if not with the Silicon Valley gadgets, at least with AI, and drugs<sup>2</sup> enhancing the human being itself until its beneficial transformation in a new kind of being. And from the same mainstream ideology a same “asexual” feeling arises, but opposite to the former: the techno-pessimism/phobia of science. Both – the optimism and pessimism concerning science (and technology) – prove an epistemological lack/*reductionism*, just because they assume an ideological default: the incapacity to consider the present system as historical as the former ones were. And since “Policies like carbon taxes and practices like recycling won’t prevent massive drought, flooding, tsunamis, catastrophic sea-level rise, pandemics, food and fuel shortages, and, most of all, the warfare that could arise from these crises”, but “the mechanisms to prevent and cope with these crises can only be technological”<sup>3</sup>, it is so because in the *mainstream* ideology: 1) there is no place for thinking alternative social organisation

---

<sup>1</sup> David Auerbach, (*Ignore the Tech Skeptics*) *Dismissing the digital era amid the empty buzz of Silicon Valley is easy. But our lives will depend on technology soon enough*, [http://www.slate.com/articles/technology/bitwise/2015/05/paul\\_krugman\\_on\\_the\\_big\\_meh\\_why\\_the\\_nyt\\_columnist\\_is\\_completely\\_wrong\\_about.html](http://www.slate.com/articles/technology/bitwise/2015/05/paul_krugman_on_the_big_meh_why_the_nyt_columnist_is_completely_wrong_about.html).

<sup>2</sup> Julian Savulescu, Anders Sandberg, and Guy Kahane, “Well-Being and Enhancement”, in *Enhancing Human Capacities*, Eds J. Savulescu, R. t. Meulen and G. Kahane (Blackwell Publishing Ltd, Oxford, 2011), ch.1.

<sup>3</sup> David Auerbach, *ibidem*.

and 2) the lines of evolution and change within the human society are conceived of as absolutely separated and autonomous to each other. Or, more correctly, the mainstream ideology contains two contradictory ideas: a) the evolution of science would not depend on the social organisation of economy and society, and b) society would transform according to the scientific and technological innovation. This manner of thinking reflects a “naturalistic” view about science, as if it would be a natural phenomenon, like rain and wind, and not a social one. While from a social and historical standpoint, science and technology are only means, only instruments<sup>1</sup> to enhance, or to nullify the human being.

But it is worth to note that both – optimism and pessimism<sup>2</sup> – have in view the feeling of trust, “operate” on this one in order to harness it as a

---

<sup>1</sup> As IT in the process of education: if those education systems which invested in large amounts in computers in the classroom did not improve significantly the intellectual skills of pupils (Andreas Schleicher (Director, OECD Directorate for Education and Skills), *Students, Computers and Learning: Making the Connection*, <http://www.slideshare.net/OECD/edu/students-computersand-learningmaking-the-connection-andreas-schleicher-director-oecd-directorate-for-education-and-skills>; and <http://www.oecd.org/education/students-computers-and-learning-9789264239555-en.htm>), it means that IT cannot substitute the human relationships between students and teachers.

<sup>2</sup> See Nick Bostrom (for example, “The Future of Humanity”, in Jan Kyrre Berg Olsen, Evan Selinger, and Søren Riis (Eds.), *New Waves in Philosophy of Technology* (New York, Palgrave MacMillan, 2009), pp. 15, 16 – see <http://www.nickbostrom.com/papers/future.pdf>), Stephen Hawking ([https://www.reddit.com/r/science/comments/3nyn5i/science\\_ama\\_series\\_stephen\\_hawking\\_ama\\_answers/](https://www.reddit.com/r/science/comments/3nyn5i/science_ama_series_stephen_hawking_ama_answers/)); *Technology Is Making Income Inequality Worse*, [http://www.newsmax.com/Finance/StreetTalk/Stephen-Hawking-Technology-Income Inequality/2015/10/12/id/695833/](http://www.newsmax.com/Finance/StreetTalk/Stephen-Hawking-Technology-Income-Inequality/2015/10/12/id/695833/); <https://agenda.weforum.org/2015/10/stephen-hawking-technology-seems-to-drive-ever-increasing-inequality/>; *Technocapitalism driving world inequality*, <http://www.presstv.ir/Detail/2015/10/13/433218/global-inequality-technology-capitalism-hawking->), Ray Kurzweil (*The Law of Accelerating Returns*, 2001); or Erik Brynjolfsson, Andrew McAfee, *The Second Machine Age: Work, Progress, and Prosperity in a Time of Brilliant Technologies* (New York, London, W. W. Norton & Company, 2014); David H. Autor, “Why Are There Still So Many Jobs? The History and Future of Workplace Automation”, *Journal of Economic Perspectives*, 9(3), Summer 2015, pp. 3-30. Also <http://www.technologyreview.com/feature-story/531726/technology-and-inequality/>.

means of political control, of domination-submission. Because trust, as all the other feelings, is not outside the social relationships, interests and positions.

And more: science itself is not outside the social relationships, interests and positions. Consequently, since science is unfolding within the framework of private property that subordinates everything to the private quest for profit and that considers everything from the standpoint of selling-buying, she, science, is a battlefield of her two forms: the *privatized science*, mainly a private instrument, and *science as a common good*, in the service of the human community.

But though this opposition is all the more strong today – and to support one form or another means to be involved within the larger struggle for the preservation or transformation of the structural relations of the *status quo* – science cannot be seen only as an instrument (irrespective of whose can it be), but also as a relatively autonomous construction, having its own logic and developing specific problems. The *making of complexity*, the *rhythm of innovation*, the *treatment of proofs and examples* are only some of these ones. And people trust science just because the approach and solving of these problems seem to offer an objective *Gestell* for their endeavours.

Well, but what does this objective *Gestell* mean? Does it not mean just a truth that may support the common good? Does this truth not have in itself the public verification, i.e. the ultimate *telos* of things created by humans? And if this verification turns to be a fake, does trust in all the aspects of science not shake? Therefore, the autonomy of science – as if it would be a cold and objective Out-There<sup>1</sup> – is not a guarantee against distrust, since it appears as the territory of movement, thus of insecurity of knowledge (of stupidity, as Roszak said). The scientific autonomy is fruitful only when the scientific effort has no obstacles to put order – and to use this order humanly – into the (known) world: namely, only when the human logic and its material proofs and tools are free from any exterior (social/ political) constraint.

---

<sup>1</sup> Theodor Roszak, *The making of a counter-culture: Reflections on the Technocratic Society and its Youthful Opposition*, New York, Doubleday & Co., 1969, p. 217.

### Trust in front of the inner logic of science

As it is usually known, science is a publicly proved knowledge, thus providing truth related to the object selected and studied with all the means necessary for valid reasoning: i) plausible hypotheses, ii) inalterable logic of theory, iii) material and ideal repeatable experiments, iiiii) openness in front of data, iiiii) critical assessment of the state-of-the-art cognisance. But it's easier to say about than to make science.

For example, the first atomists, Democritus and Leucippus, only have *imagined*, i.e. *invented*, their theory. And indeed, it was a theory, not a hypothesis; but it was a philosophical theory, and not a scientific one, because it was not demonstrated with measurement and physical and chemical experiments, but only at the level of philosophical plausibility: that the lesser parts (ἄτομος, indivisible) of all primary and resulted substances – parts which already do not bear the specific characteristics of the concrete elements or substances (earth, water etc.) but only the general characteristic of being matter/pertaining to matter and able to combine and multiply – are more suitable to explain the constitution of the world than the concrete substances; or – if Democritus would have been the contemporary of Aristotle and not his predecessor – more suitable than the abstract form fitted with a concrete matter made from concrete material elements. Democritus theory belonged to what we could call *philosophia naturalis*, while that of Aristotle, rather to a highly *metaphysical* one: where the concepts of constitutive causes of things – the material, the formal, the efficient and the *telos* – were considered as better explaining the universal structure of things (so different in an ocean of continuum) than the reduction to the ultimate matter. However, both' – Democritus' and Aristotle's – theories were philosophical.

Science began when the philosophical theories became scientific hypotheses: based on more than philosophical deduction and reclaiming their demonstration, with both logical and material instruments (experiments, measurements, repetitions, criticism, modelling and formulation with scientific concepts and in a scientific language).

Then, once demonstrated, the scientific hypotheses have become scientific theories. But how can we explain retrospectively this becoming? It was certainly a *historical* accumulation of facts focused on, and of scientific tools (calculus, instruments, communication, formalisation, dialogue and criticism) between which the refinement of related theories and of the main

theory took place: the *dialectical simplification* of the complex architecture of theories. At least in turning moments, scientists have confronted the intermediary results and the process of construction of these results. They did not refuse new facts and evidence that seemed to contradict their theories, but rather they did reformulate them: their search for truth was so resolute, that they heeded both the new facts and theories. Because, though any scientific theory may be refuted on the basis of a fact that contradict it radically, a fact as such is important only if it has theoretical significance and relevance, i.e. from the standpoint of another theory – or, at least, plausible hypothesis – that is competing the former theory.

Only the falsification of a scientific theory through empirical facts but, ultimately, by a criticism using logical reasoning and empirical proofs – namely, an *ad hoc* “theory” or a theoretical tool having the role of a theory – leads to the advancement of science. And only if a theory could be criticised – through the above-mentioned means – is it scientific, and not a mythical tackling, as Popper has asserted. And if the scientific theory is not invalidated by all the experiences already made<sup>1</sup> – and the basic premise or

---

<sup>1</sup> Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (1934) (London and New York: Routledge, 2004), Preface, 1959, p. 7, explained that the scientific induction – inference of the general from particular facts, i.e. not “strictly valid” – should be rather worked over as “deductive method of testing”. More clearly, if the scientific induction seems to lead to truth and validity, in fact the particular experiences only test the hypothesis, and if this test is positive the hypothesis is verified (while if they falsify it, the hypothesis does not transform into a theory): but this does not mean it being true (p. 10).

However, as every apparently contradictory experiment and competing theory should be taken into account because of their falsification power – if there is one single empirical fact/experiment dismissing the theory, this one turns to be invalid – thus *should be taken seriously*, as a scientific theory already proven as valid ought to be considered as a constituent element of the unfolding of the scientific research. Namely, though a valid theory is not true in an absolute meaning, it is true from the standpoint of the rich contents of demonstration and arguments without which one cannot develop the other elements (experiments) and the concepts of error, data, error statistical account etc. (For the criterion of severity in judging/taking seriously all the elements of scientific research, and a recent example of the transgenic pollen, see Deborah G. Mayo, “Review of Alan F. Chalmers, *What is this Thing Called Science?* (1976) Second revision, 1999”, Australasian Society for the History, Philosophy and Social Studies of Science *AAHPSSS*, 2000, pp. 179-188).



principle here is to criticise it and them, as in a model of *reductio ad absurdum*, trying not only to “overthrow” them and “rather to defend”<sup>1</sup> them, but to imagine the opposite theory and experiences and their fitting with the scientific coherence and the remainder of the other theories of at least the respective scientific domain – it is true or truer than the anterior scientific or non-scientific representations. Obviously, all scientists and philosophers know that truth is historical, but at the same time they do not assume that the verification through the important experiences already made would not demonstrate the truth of the theory – but only its verisimilitude, as Popper has stated : because a theory is proven not only through its demonstration and verification made during its construction, but also through its efficiency to explain the surrounding scientific and real world. Consequently, this means that science advances when a new *better* theory is created after all the adventures of the scientific research.

This new theory is never the last one, the ultimate best, or the only truth science could arrive to in that domain, but only a moment in the scientific understanding of the world, and depending on the level of the scientific theories, truths and instruments of the moments. More: the best scientific theory in a field of research *does not reduce the explanation of phenomena to that scientific theory*, does not ignore other, at least related, fields of research and afferent theories. When a scientific theory is worked, it and the researchers are focusing on the fragment of reality they cut out and thus are bracketing all the remainder, including the near ones. But when a theory is ready, the researchers become interested of other fragments of reality, near or even far away, in order to better test the validity of theory. New hypotheses are constructed and thus a more and more integrated view about the world becomes a new object of science. The inter- and trans-disciplinary perspective was emphasised by the contemporary philosophy of science, but already it has entered the present notable research: not in order to substitute the precise circumscribing of problems – in the “normal science” (Kuhn) or the “paradise type knowledge”, as Blaga said – but just for new (and larger) definitions of the scientific domains or, let quote again Blaga – for a non-conformist “Lucifer type knowledge”. And this, because: science is not a collection of exact information, but a construction of an accurate image about the world.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. XIX.

However, this image cannot exist if it is not constructed through modelling, measuring and verifying every aspect. As a result, the accurate image about the world is a scientific reality (constructed by science) and only when this reality is well made, is it approaching to the objective reality. In this scientific moment, the objective reality is *discovered* or *disclosed* – as in the Platonic model of truth –. But when there is about difficult hypothetical entities like the atoms and their components, how can they be accounted? Do not forget that before measurements and experiments, a theory/hypothesis must exist. And there were famous modern rejections of the atomist theory on the methodological basis that one cannot accept indemonstrable entities only for they would be useful in ulterior demonstrations (Poincaré (1854-1912), Mach (1838-1916), Ostwald (1853-1932), Duhem (1861-1916))<sup>1</sup>.

Well, we can manage these objections. The arguments concern *the fitting of the theory with the remainder of scientific theories and the world they construct*: or, that without our theory, the remainder of scientific theories and the coherence of the world they depict are absolutely shaken. This fact leads also to the rejection of some hypotheses as false *ab initio* and without testing them. But obviously, they remain in the history of science: and either they may again be taken into account when new data and patterns/paradigms have appeared in the scientific world, or they will remain forever (i.e. for a foreseeable interval) as exotic moments in the past struggle of science.

The above arguments send us again to consider the *historical* dimension of science. But with her entire historicity, science has an inner logic that is not that of its language but that of its *structural development*: or that of the aspects (methods, means, instruments, paradigms, concepts) pertaining to the “growth of scientific knowledge”, as Popper has formulated this most interesting epistemological problem of science. Just by considering the *historical* dimension of science can we surpass the “narrow specialization” and the “obscurantist faith in the expert’s special skill, and in his personal knowledge and authority”<sup>2</sup>: i.e. can we enlarge in an inter- and trans-disciplinary manner the scientific perspective about the world.

---

<sup>1</sup> Referred to in Hubert Krivine, Annie Grosman, *De l’atome imaginé à l’atome découvert. Contre le relativisme*, Préface Etienne Klein, (Paris, De Boeck, 2015).

<sup>2</sup> Karl Popper, *ibid.*, p. XXVI.

Indeed, if first people trust science just because of the huge successes of the scientific research, then they trust science because they intuit – including because of the scientific education they received, but also because the scientific and common-sense knowledge are related each other and at least some aspects of their growth is common – the rigour of researchers in doing their job.

### **Present empirical “proofs” that science has not the greatness the modern traditional imagination depicted**

Nevertheless, some information about controversial phenomena and scientific research has shaken the trust in science.

In the last twenty five years people have learned about transgenic plants and animals that are not only directly harmful for humans<sup>1</sup> but they destroy the natural equilibrium and evolution of the whole environment (as the killing of bees and other pollinators<sup>2</sup>). There are scientific studies acknowledging this, as well as governments which have prohibited the GMOs (genetically modified organisms) but the official policy in USA and Romania, for example, is that of large scale GMOs production.

In the last twenty five years people became aware of the huge climate and environment crisis<sup>3</sup>: and at the same time they faced with the scientists who have minimised these crises, offering a “scientific” basis to the continuous market driven politics of savage exploitation of nature. Methodologically speaking, this science did and do not integrate the

---

<sup>1</sup> Rural Advancement Foundation International, *Destroying Biodiversity: The US Department of Agriculture Says Yes to GMO “Terminator Seed” Technology*, 3 August 2001, <http://www.globalresearch.ca/the-us-department-of-agriculture-says-yes-to-gmo-terminator-seed/5474098>; Christina Sarich, *Over 40 Rodent Feeding Studies Show Genetically Modified Food is Disastrous to Health*, October 09, 2015, <http://www.globalresearch.ca/over-40-rodent-feeding-studies-show-genetically-modified-food-is-disastrous-to-health/5481036>.

<sup>2</sup> *Pollinators Vital to Our Food Supply Under Threat*, 26 February, 2016, <http://www.ipbes.net/article/pollinators-vital-our-food-supply-under-threat>.

<sup>3</sup> Rosemary A. Mason, “The sixth mass extinction and chemicals in the environment: our environmental deficit is now beyond nature’s ability to regenerate”, *Journal of Biological Physics and Chemistry*, 15, 2015, pp. 160-176, doi:10.4024/10MA15F.jbpc.15.03.

aspects of the human activity, separating, for example, the war and its tools and experiments from the problems of the environment<sup>1</sup>.

In the last twenty five years people have heard about useless drugs and harmful drugs prescribed to patients<sup>2</sup>, as well as excessive mandatory vaccination with insufficiently tested vaccines<sup>3</sup>, the honest scientific studies

<sup>1</sup> Marta G. Rivera-Ferre, "Framing of Agri-food Research Affects the Analysis of Food Security: The Critical Role of the Social Sciences", *International Journal of Sociology of Agriculture and Food*, Volume 19, issue 2 (2012), pp. 162-175; Prof. Michel Chossudovsky, Climate Change versus the Dangers of Nuclear War. "Three Minutes to Midnight", July 04, 2015, <http://www.globalresearch.ca/climate-change-versus-the-dangers-of-nuclear-war-three-minutes-to-midnight/5460440>.

<sup>2</sup> Peter C. Gøtzsche, *Deadly Medicines and Organised Crime: How Big Pharma Has Corrupted Healthcare*, Forewords by Richard Smith, former Editor-in-chief *BMJ*, Drummond Rennie, Deputy editor *JAMA* (London, New York: Radcliffe Publishing, 2013); Peter C. Gøtzsche, *Deadly Psychiatry and Organised Denial* (People's Press, 2015); Dr. Gary H. Kohls, "Big Pharma Dangerous Drugs and 'Drug-Injured Patients'", <http://www.globalresearch.ca/big-pharma-dangerous-drugs-and-drug-insured-patients/5485012>, and "Big Pharma and the Money-Making Business of Medicine", <http://www.globalresearch.ca/big-pharma-and-the-money-making-business-of-medicine/5485017>; Richard Smith, "Medical Journals Are an Extension of the Marketing Arm of Pharmaceutical Companies", *PLoS Med* 2(5), 2005, e138. doi:10.1371/journal.pmed.0020138; Anne Guland, "World Health Assembly hears warnings over WHO's relationship with industry", *BMJ*, 2015; 350 doi: <http://dx.doi.org/10.1136/bmj.h2909> (Published 27 May 2015).

<sup>3</sup> According to Carmen Liliana Barbacariu, "Parents' Refusal to Vaccinate Their Children: An Increasing Social Phenomenon Which Threatens Public Health", *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 149 (2014), pp. 84-91, "Most of the concerns were related to vaccine safety, and this is an important issue to discuss. Every parent involved in the vaccination decision-making process was frightened due to the controversial information coming from doctors who reported thousands of serious adverse vaccine reactions each year, including hundreds of deaths and permanent disabilities. Parents have read about the compensations for vaccine injuries in the United States.

Hundreds of persons who filed a claim were paid money by the National Vaccine Injury Compensation Program (VICP), secondary to the decision of the United States Court of Federal Claims (Court). There are serious fears in relation to toxic components in vaccines. Such fears include the beliefs that their additives/adjuvants (thiomersal, aluminium, and phenoxyethanol) induce brain injury, autism, and other developmental disorders and that cell culture fluids with foreign DNA (Deoxyribonucleic acid) are considered to be the cause of the "cancer

revealing strong counterarguments, but the official policy in almost all countries still act, on the basis of studies written by researchers in conflict of interest<sup>1</sup>, as it would be the servant of a “medical nemesis”<sup>2</sup>. And at the same time most of people cannot afford the lifesaving drugs because of their expense<sup>3</sup>. In the last twenty five years people have experienced the

---

epidemic” or even AIDS. Moreover, autoimmune diseases such as asthma and other allergic diseases, multiple sclerosis, and sudden death in children were thought to have been caused by vaccination. Some parents refused to have their children vaccinated, not because they feared autism, but because they mistrusted drug companies, government ministers, public health officials, and health policies. This attitude was observed mainly in association with big scandals related to adverse reactions secondary to BCG administrated in 2012”.

<sup>1</sup> Marcia Angell, “Drug companies and doctors: A story of corruption”, January 15, 2009. *The New York Review of Books* 56. Available: <http://www.nybooks.com/articles/archives/2009/jan/15/drug-companies-doctors-a-story-of-corruption/>; Harvey Marcovitch, “Editors, Publishers, Impact Factors, and Reprint Income”, *PLoS Med* 7(10), 2010: e1000355. doi:10.1371/journal.pmed.1000355; A. Lundh, Barbateskovic M, Hróbjartsson A, Gøtzsche PC. Conflicts of interest at medical journals: The influence of industry-supported randomised trials on the journal impact factor. *PLoS Med*. 2010;7:e354. doi: [10.1371/journal.pmed.1000354](https://doi.org/10.1371/journal.pmed.1000354); Shanil Ebrahim, Sheena Bance, Abha Athale, Cindy Malachowski, John P.A. Ioannidis, *Meta-analyses with industry involvement are massively published and report no caveats for antidepressants*, September 20, 2015, DOI: <http://dx.doi.org/10.1016/j.jclinepi.2015.08.021>; and after many scandals related to the accuracy of the scientific control in the “big pharma” (see Marcia Angell, M.D., *The Truth About Drug Companies: How They Deceive Us and What to Do About It*, New York, Random House, 2004; Monique L. Anderson et al., “Compliance with Results Reporting at ClinicalTrials.gov”, *The New England Journal of Medicine*, 372/ 11, March 12, 2015, pp. 1031-1039), even the WHO had to call for the publication of all trials, and not only of the favourable ones: *WHO Statement on Public Disclosure of Clinical Trial Results*, [http://www.who.int/ictrp/results/WHO\\_Statement\\_results\\_reporting\\_clinical\\_trials.pdf?ua=1](http://www.who.int/ictrp/results/WHO_Statement_results_reporting_clinical_trials.pdf?ua=1).

<sup>2</sup> Ivan Illich, *Limits to Medicine. Medical Nemesis: The Expropriation of Health* (London: Marion Boyars Publisher, [1976], 2000).

<sup>3</sup> Germán Velásquez, “The grant of patents and the exorbitant cost of “lifesaving” drugs”, *SouthViews*, No. 121, 12 November 2015; Brad Dixon, *Doctors protest high prices of cancer drugs in US*, 14 September 2015, <http://www.wsws.org/en/articles/2015/09/14/cancer-s14.html>; <https://s3.amazonaws.com/assets.fiercemarkets.net/public/005-LifeSciences/ifhpreport.pdf>; Brad Dixon, *US drug makers blocking generic competition to inflate prices*, 1 October 2015, <http://www.wsws.org/en/articles/2015/10/01/drug-o01.html>.

passing by in silence of the convergence between the official science and politics<sup>1</sup>, and these two important social institutions do not discuss the importance of decent conditions for health, fact known for a long time<sup>2</sup>.

One may illustrate the contradistinction between the obedient research and the non-conformist one in many area of research. But since the former is provided as a “proof” by the mainstream policies which treat most of people as a means, and not as an end, it is not surprising that these ones do not admire too much the researchers – whose bureaucratic

---

<sup>1</sup> Denis Hallyday, *WHO Refuses to Publish Report on Cancers and Birth Defects in Iraq Caused by Depleted Uranium Ammunition*, 13 septembre 2013, <http://www.globalresearch.ca/who-refuses-to-publish-report-on-cancers-and-birth-defects-in-iraq-caused-by-depleted-uranium-ammunition/5349556>; Patrick Martin, *Pediatricians group calls for screening all US children for hunger*, 24 October 2015, <http://www.wsws.org/en/articles/2015/10/24/food-o24.html>; Anne Case, Angus Deaton, “Rising morbidity and mortality in midlife among white non-Hispanic Americans in the 21st century”, *PNAS*, early edition, 2015, doi:10.1073/pnas.1518393112.

<sup>2</sup> But see Charles Gide, *Principes d'économie politique* (Paris : L. Lerose et Forcel, [1883] 1884) p. 415 ; also Richard A. Miech, Avshalom Caspi, Terrie E. Moffitt, Bradley R. Entner Wright, Phil A. Silva, “Low Socioeconomic Status and Mental Disorders: A Longitudinal Study of Selection and Causation during Young Adulthood”, *AJS*, Volume 104, Number 4, January 1999, pp. 1096–1131; Christopher G. Hudson, “Socioeconomic Status and Mental Illness: Tests of the Social Causation and Selection Hypotheses”, *American Journal of Orthopsychiatry*, Vol. 75, No. 1, 2005, pp. 3-18; Yun-Mi Song, Robert L. Ferrer, Sung-il Cho, Joon Sung, Shah Ebrahim, and George Davey Smith, “Socioeconomic Status and Cardiovascular Disease Among Men: The Korean National Health Service Prospective Cohort Study”, *Am. J. Public Health*, 96 (1), 2006 January, pp. 152–159, doi: [10.2105/AJPH.2005.061853](https://doi.org/10.2105/AJPH.2005.061853); Hannah Kuper, Hans-Olov Adami, Töres Theorell, Elisabete Weiderpass, “The Socioeconomic Gradient in the Incidence of Stroke. A Prospective Study in Middle-Aged Women in Sweden”, *Stroke*, 38, 2007, pp. 27-33, doi: [10.1161/01.STR.0000251805.47370.91](https://doi.org/10.1161/01.STR.0000251805.47370.91); and Richard Wilkinson and Kate Pickett, *The Spirit Level: Why Greater Equality Makes Societies Stronger* (2009), Foreword by Robert Reich (2010), New York, Bloomsbury Press, 2011; see also Igor C. Johansen, Roberto Luiz do Carmo & Maria do Carmo D. Bueno, “Water, sanitation and health: an intra-urban comparison in the municipality of Caraguatatuba, Brazil”, *Water International*, Volume 38, Issue 7, 2013, Doi: [10.1080/02508060.2013.856834](https://doi.org/10.1080/02508060.2013.856834); David Cooper, W.D. McCausland & Ioannis Theodossiou, “Is unemployment and low income harmful to health? Evidence from Britain”, *Review of Social Economy*, Volume 73, Issue 1, 2015, pp. 34-60, DOI: [10.1080/00346764.2014.986969](https://doi.org/10.1080/00346764.2014.986969).

character is seen as not departing from the ordinary and subordinated people searching for their means of vital security – and science as such. Because in the common-sense wisdom – that, do not forget, is historical and social, the result of formative messages issued within the power relations –: science is a tool and offers means to man, “ultimately not differing from other means”.

### **What is strengthening the relativist distrust in science**

In the mainstream ideology, science is only a partner of dialogue with other vectors of the structural power relations: of submission, of calm, of social consensus.

For example, a vector is the (frenetic) *consume*. In the present consumerist ideology, this frenzied consume gives value only to those who can buy. Therefore, in order to be solvable – and at the highest level possible –, people are educated to do everything they can: to sell one’s own body could be similarly justifiable as to write fake articles or to support unsustainable tenets.

At the same time, as consumers within the process of consume, people have in front of them only objects: and whose use value passes through their market value<sup>1</sup>, i.e. the objects are reduced to their market value. Their complexity and the fact that there are use values which are not marketable – as science, love, help, and solidarity, for example – are not important for the consumerist ideology that assimilates all the use values with market dependence. As a result, science is dethroned from its dado and becomes only an ensemble of things that could be sold. But more: since the objects are offered only at the level of marketable use, they are perceived – or they have significance – only as exterior appearances which can be valued. People are educated to not be too insistent to go inside these appearances, namely also inside the whole logic comprising them: that’s why one could speak about an “intellectual sloth”<sup>2</sup> of the present so many people using the last mobile phones and IT gadgets but ignorant about the stakes and consequences of their consumerist IT alignment. In fact, if they cannot master these stakes, why would they be curious about them?

---

<sup>1</sup> And not vice versa: because people buy also things which are not useful for them; on the contrary, only their market value seems to give to these things some use value.

<sup>2</sup> Etienne Klein in Hubert Krivine, Annie Grosman, *op. cit.*

*Religion* is another vector. Opposing to the Enlightenment spirit of rationalism/criticism, the present mainstream neo-liberal ideology is pressing for the “dialogue”<sup>1</sup> between two equal partners: religion and science. This equality and “dialogue” mean that both religion and science would offer valid representations about the world, and about different, non-competing aspects of the world. Consequently, science and religion would not compete each other, but would complete each other: science providing rather precision related to precise fragments of reality, while religion giving a deeper understanding of the ultimate cause of the human existence within the infinite encompassing.

In this way, it would be a question of subjective choice to assume a religious or scientific worldview, and the need to rationally understand all these problems is shrinking. *Amor scientiae* – in the broad sense of this last word – is no longer an absolutely necessary determination of the average man of the neo-liberal era: not to know, but to use frantically the world is the emblem of this era. If so, in front of all of these the *trust in science* is not a simple subjective standpoint and an abstract feeling phenomenologically tackled, but becomes a slogan and a programme of both knowledge and political action for knowledge: *just for the world to not become non-manageable by the entire human community*. Trust in science means *trust in the rational instruments of knowledge and in the capability of people to control in a human manner their environment*.

### **The exogenous reason of science**

The more intuitive use of experiments and data in order to *prove* the theory one is based on – and not in order to falsify it, as Popper has pointed out<sup>2</sup> – has certainly a role in forbidding the researchers to consider seriously every fact that would contradict the theory. But the social – economical, political – condition of science, lesser taken into account by the epistemologists of science, has a far greater role. And just because there is

---

<sup>1</sup> See a critique of this “dialogue” in Ana Bazac, Philosophy and reform: a word about the current philosophy-religion dialogue within the Romanian educational system, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, ISSN 1583-0039, Vol 10, No 28 (2011), p. 108-128.

<sup>2</sup> But, it must be said, generally the researchers are not trained in the philosophy of science, but only in the logic of their own disciplines and fields.



no democratic/popular social control over the structural economic relations, and over the political ones (for no one could seriously consider as public control the periodical elections between the representatives of the same "1%"), there is no social control over science and its realisations<sup>1</sup>.

The above-mentioned examples of obedient science supporting the GMOs and drugs giving states of sickness are possible because science unfolds in a privatised society, where the research is supported and paid when it is productive and advantageous for the creditors. And this fact manifests also in the entire process of scientific education and of training of researchers. This process belongs to and is managed by the academic bureaucracy<sup>2</sup> forming its staff according to the neo-liberal presumptions (the exchange value as more valuable than the use value; the use value as not determined by the direct and indirect effort but by the demand; the demand as only solvable – the demand is not tantamount with the need – and as pertaining to those able to pay more for their demand: for this reason, the productions of guns is more lucrative than that of butter, to use Sartre's formula). As a result – a not automatic result, of course, since from ancient times men, or at least the philosophers, knew that their choice between good and evil has a bifurcating power<sup>3</sup>, irrespective of gods' predetermination – there is an avalanche of scientific researches and papers

---

<sup>1</sup> This is the reason of the opportunistic shirk by the classical sociology of knowledge of the problems of the "consumption of science", Nico Stehr, "The Social and Political Surveillance of Knowledge in Modern Societies" in Gotthard Bechmann, Vitaly Gorokhov, Nico Stehr (eds.), *The Social Integration of Science: Institutional and Epistemological Aspects of the Transformation of Knowledge in Modern Society*, Berlin, Edition Sigma, 2009, pp. 123-146 (123).

<sup>2</sup> See also Ana Bazac, "Esprit de corps: Old and New Values of a Significant Social Identity", *Analele Universității din Craiova. Seria Filosofie*, Nr. 36 (2/2015), pp. 179-205.

<sup>3</sup> Plato, *Phaedo*, 99a and b: "If anyone were to say that I could not have done what I thought proper if I had not bones and sinews and other things that I have, he would be right. But to say that those things are the cause of my doing what I do, and that I act with intelligence but not from the choice of what is best, would be an extremely careless way of talking", in *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 1 translated by Harold North Fowler; Introduction by W.R.M. Lamb (Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1966).

of uneven value<sup>1</sup> and, as a characteristic, of a specialised focusing that forgets and loses the ensemble, the interdependent relationships and, for defining it philosophically, the *telos* of science. The above-mentioned examples do not contribute – except in an upside down manner – to the better understanding of the world nor to the more human life of man.

Consequently, and since people are reduced to be only the users of so many sophisticated objects but not having any control over them, they neither do need to know them beyond the appearances.

The scientific relativism – the promotion of the idea of equal value of the scientific research and results and of indifference in front of them – is a kind of entropy paralysing the inner power of science and its efficiency. However, not science is relativistic but its private beneficiary/the private interest's ideology, transmitting to the common people a mixture of reverence and disdain towards science together with the ignorance of the scientific curiosity and rigorous effort. This is the reason that optimism, the trust in science<sup>2</sup> may well coexist with political passivity, in fact resignation that

- scientists are deformed by the power relations and
- that science is placed in the service of the private restrictive interest – including of that related to war – and not of the scientific rigour and humanist standpoints,
- that the scientific education is not accessible to all,
- that the social atmosphere is imbued with mythical and not scientific thinking,
- that the formidable scientific imagination and discoveries are not put into practice and not affordable by the ordinary people.

---

<sup>1</sup> Mark Bauerlein, Mohamed Gad-el-Hak, Wayne Grody, Bill McKelvey, and Stanley W. Trimble, *We Must Stop the Avalanche of Low-Quality Research*, 2010, <http://chronicle.com/article/We-Must-Stop-the-Avalanche-of/65890/?sid=at>. The authors are researchers in natural and exact sciences.

<sup>2</sup> See Ana Bazac, "IT and the 'Gay Science'", *Noesis*, XXXVI, 2011, pp. 165-174, where there is a discussion of *A Future Full of Promise*, 1999, The Pew Research Center, <http://people-press.org/reports/display.php3?PageID=257>, accessed 10-VII-2010, and *A Research Report Commissioned by Microsoft Corporation and Conducted by Forrester Research, Inc.*, 2003, <http://www.microsoft.com/enable/research/computerusers.aspx>, accessed 7-X-2006: two polls showing the techno-optimism of Americans.

And the problem is that not only the common people have this mixed attitude, but also many intellectuals and even scientists. To know something in their own domains and to preserve their status seems to be their main goal. The present neo-liberal direction seems to not giving room to alternatives. That's how it is?

### **Instead of conclusions**

As in the whole history, the novelty appears within the existing structure and represents at the beginning only a tendency. This tendency is promoted and supported by few, but this fact does not annul the truth of the novelty, its superiority towards the past structure.

Concerning our problem, first, the *inner logic* of scientific growth brings the *critical* view about theories and scientific tools, as well as an inter- and trans-disciplinary curiosity and approach. These scientific attitudes comfort science as such.

Secondly, the inner logic of science does not lead automatically an in an anonymous manner to scientific breakthroughs, revolutionary attitude of scientists, and thus nor to a significant social efficiency of their exertion felt and answered by common people as trust in science. The *subjective choice* of scientists is always needed: a choice between their carriers within the academic bureaucratic institution, or their scientific accuracy and hardihood *doubled with civic activism*.

The above disjunction is not the result of a political idealism, but of facts occurred in the present scientific world. Scientists *learn from their own research* that: 1) a bold scientific endeavour, the more this one is bold, is not exterior to the management of the world problems, because science has only *autonomous* standards absolutely necessary to meet, but is not indifferent towards the social realisation of its recommendations<sup>1</sup>; (Max

---

<sup>1</sup> This active position – opposing to the indifference – in front of the social realizations of the conclusions of science meant for Max Weber that science has not only its own *Wertrationalität*/value rationality related to its own internal functioning and interested only about this functioning, but also a *Zweckrationalität*/instrumental rationality related to the practical results of science. If we translate this theory in the terms of the Aristotle's *telos*, we understand that science has an instrumental rationality because ultimately it is interested of not only better understanding the world but also to contribute to a better world for the humans. See Max Weber, *Economy and Society* (1922), Eds. Guenther Roth and

Weber's value free (*Wertfreiheit*) research meant just the autonomy of scientific standards towards politics and the imperative of these standards in front of different worldviews, including the researchers'<sup>1</sup>); and 2) only to give information to decision-makers and let these ones to act as they want is not only insufficient for science as such and for the world, but highly harmful. Scientists learn that they have to construct a humanistic, open to culture, systemic and holistic science<sup>2</sup>.

And doing this, scientists begin to promote *publicly* their scientific conclusions –as “groups of citizens, analogous to the anti-slavery and civil rights movements of the past” – and to consider “resistance as our ‘best and only hope’ because all other variables are ‘too embedded in the dominant economic system’”<sup>3</sup>. Nothing is strange: the contradistinction *opportunistic scientists versus engaged/radical scientists* is not new at all and is not a simple historical deviation.

Therefore, the phenomenology of the trust in science requires, in order to better understanding this specific modern attitude, both an epistemological and sociological analysis of the scientific world. The significances raised in this manner contribute to the eternal, but rather most ardent nowadays, debate concerning the meanings of the human life<sup>4</sup> and the *telos* of the human endeavour.

Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978), pp. 21-25-26; and “‘Objectivity’ in Social Science and Social Policy” (1904), in Edward A. Shils and Henry A. Finch (Eds.) *The Methodology of the Social Sciences* (New York: Free Press, 1949), pp. 50-112.

<sup>1</sup> See Max Weber, “The Meaning of ‘Ethical Neutrality’” (1913) in Edward A. Shils and Henry A. Finch (Eds.), *Max Weber on The Methodology of the Social Sciences* (New York: Free Press, 1949), pp. 1-49; Max Weber, “Science as a Vocation” (1919/1922), in H. H. Gerth and C. Wright Mills (Eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford University Press, 1958), pp. 129-156.

<sup>2</sup> Wojciech J. Cynarski, “The New Paradigm of Science Suitable for the 21st Century”, *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 149, 2014, pp. 269 – 275.

<sup>3</sup> “‘Is Earth Fucked?’ asks geophysicist Brad Werner”, November 25, 2013, <https://citizenactionmonitor.wordpress.com/2013/11/25/is-earth-fucked-asks-geophysicist-brad-werner/>. But see also Naomi Klein, *How science is telling us to revolt*, 29 October 2013, <http://www.newstatesman.com/2013/10/science-says-revolt>.

<sup>4</sup> As every human creation – like the social ideals, for example, or the moral values – science gives meanings to life. The ignorance of this attribute of science issues from the mainstream ideology which, continuing the tradition of separation of

## REFERENCES

- [1] Anderson, Monique L. et al., "Compliance with Results Reporting at ClinicalTrials.gov", *The New England Journal of Medicine*, 372/ 11, March 12, 2015, pp. 1031-1039.
- [2] Angell, Marcia. M.D., *The Truth About Drug Companies: How They Deceive Us and What to Do About It*, New York, Random House, 2004.
- [3] Angell, Marcia. "Drug companies and doctors: A story of corruption", January 15, 2009. *The New York Review of Books* 56. Available: <http://www.nybooks.com/articles/archives/2009/jan/15/drug-companies-doctors-a-story-of-corruption/>.
- [4] Auerbach, David. (*Ignore the Tech Skeptics*) *Dismissing the digital era amid the empty buzz of Silicon Valley is easy. But our lives will depend on technology soon enough*, [http://www.slate.com/articles/technology/bitwise/2015/05/paul\\_krugman\\_on\\_the\\_big\\_meh\\_why\\_the\\_nyt\\_columnist\\_is\\_completely\\_wrong\\_about.html](http://www.slate.com/articles/technology/bitwise/2015/05/paul_krugman_on_the_big_meh_why_the_nyt_columnist_is_completely_wrong_about.html).
- [5] Autor, David H. "Why Are There Still So Many Jobs? The History and Future of Workplace Automation", *Journal of Economic Perspectives*, 9(3), Summer 2015, pp. 3-30.
- [6] Bachelard, Gaston. *La philosophie du non: essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique* (1940), Quatrième édition (Paris, PUF, 1966).
- [7] Badiou, Alain. *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (1997), Quatrième édition (Paris : PUF, 2009).
- [8] Barbacariu, Carmen Liliana. "Parents' Refusal to Vaccinate Their Children: An Increasing Social Phenomenon Which Threatens Public Health", *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 149 ( 2014 ), pp. 84-91.
- [9] Bauerlein, Mark., Mohamed Gad-el-Hak, Wayne Grody, Bill McKelvey, and Stanley W. Trimble, *We Must Stop the Avalanche of Low-Quality Research*, 2010, <http://chronicle.com/article/We-Must-Stop-the-Avalanche-of/65890/?sid=at>.
- [10] Bazac, Ana. Philosophy and reform: a word about the current philosophy-religion dialogue within the Romanian educational system, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, ISSN 1583-0039, Vol 10, No 28 (2011), p. 108-128.
- [11] Bazac, Ana. "IT and the 'Gay Science'", *Noesis*, XXXVI, 2011, pp. 165-174.

---

science from the social values and activism, considers science only as an object and is focusing only on the growth of its production and private profitability.

- [12] Bazac, Ana. "Esprit de corps: Old and New Values of a Significant Social Identity", *Analele Universității din Craiova. Seria Filosofie*, Nr. 36 (2/2015), pp. 179-205.
- [13] Blaga, Lucian. *Orizont și stil* (1934), in *Opere 9. Trilogia culturii*, Ediție îngrijită de Dorli Blaga, Studiu introductiv de Al. Tănase (București, Editura Minerva, 1985) [Horizon and style].
- [14] Bostrom, Nick. "The Future of Humanity", in Jan Kyrre Berg Olsen, Evan Selinger, and Søren Riis (Eds.), *New Waves in Philosophy of Technology* (New York, Palgrave MacMillan, 2009).
- [15] Brynjolfsson, Erik., Andrew McAfee, *The Second Machine Age: Work, Progress, and Prosperity in a Time of Brilliant Technologies* (New York, London, W. W. Norton & Company, 2014).
- [16] Case, Anne. Angus Deaton, "Rising morbidity and mortality in midlife among white non-Hispanic Americans in the 21st century", *PNAS*, early edition, 2015, doi:10.1073/pnas.1518393112.
- [17] Chadwick, Owen. *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (1975) (Cambridge University Press, 2000).
- [18] Chossudovsky, Prof. Michel. Climate Change versus the Dangers of Nuclear War. "Three Minutes to Midnight", July 04, 2015, <http://www.globalresearch.ca/climate-change-versus-the-dangers-of-nuclear-war-three-minutes-to-midnight/5460440>.
- [19] Cooper, David., W.D. McCausland & Ioannis Theodossiou, "Is unemployment and low income harmful to health? Evidence from Britain", *Review of Social Economy*, Volume 73, Issue 1, 2015, pp. 34-60, DOI: 10.1080/00346764.2014.986969.
- [20] Cynarski, Wojciech J. "The New Paradigm of Science Suitable for the 21st Century", *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 149, 2014, pp. 269 – 275.
- [21] Dixon, Brad. *Doctors protest high prices of cancer drugs in US*, 14 September 2015, <http://www.wsws.org/en/articles/2015/09/14/canc-s14.html>.
- [22] Dixon, Brad. *US drug makers blocking generic competition to inflate prices*, 1 October 2015, <http://www.wsws.org/en/articles/2015/10/01/drug-o01.html>.
- [23] Ebrahim, Shanil., Sheena Bance, Abha Athale, Cindy Malachowski, John P.A. Ioannidis, *Meta-analyses with industry involvement are massively published and report no caveats for antidepressants*, September 20, 2015, DOI: <http://dx.doi.org/10.1016/j.jclinepi.2015.08.021>.
- [24] Feuerbach, Ludwig. *The Essence of Christianity*, 1841, <https://www.marxists.org/reference/archive/feuerbach/works/essence/index.htm>.

- [25] Gide, Charles. *Principes d'économie politique* (Paris : L. Lerose et Forcel, [1883] 1884).
- [26] Gøtzsche, Peter C. *Deadly Medicines and Organised Crime: How Big Pharma Has Corrupted Healthcare*, Forewords by Richard Smith, former Editor-in-chief *BMJ*, Drummond Rennie, Deputy editor *JAMA* (London, New York: Radcliffe Publishing, 2013).
- [27] Gøtzsche, Peter C. *Deadly Psychiatry and Organised Denial* (People's Press, 2015).
- [28] Guland, Anne. "World Health Assembly hears warnings over WHO's relationship with industry", *BMJ*, 2015; 350 doi: <http://dx.doi.org/10.1136/bmj.h2909> (Published 27 May 2015).
- [29] Hallyday, Denis. *WHO Refuses to Publish Report on Cancers and Birth Defects in Iraq Caused by Depleted Uranium Ammunition*, 13 septembre 2013, <http://www.globalresearch.ca/who-refuses-to-publish-report-on-cancers-and-birth-defects-in-iraq-caused-by-depleted-uranium-ammunition/5349556>.
- [30] Hawking, Stephen. [https://www.reddit.com/r/science/comments/3nyn5i/science\\_ama\\_series\\_stephen\\_hawking\\_ama\\_answers/](https://www.reddit.com/r/science/comments/3nyn5i/science_ama_series_stephen_hawking_ama_answers/).
- [31] Hawking, Stephen. *Technology Is Making Income Inequality Worse*, [http://www.newsmax.com/Finance/StreetTalk/Stephen-Hawking-Technology-Income Inequality/2015/10/12/id/695833/](http://www.newsmax.com/Finance/StreetTalk/Stephen-Hawking-Technology-Income-Inequality/2015/10/12/id/695833/).
- [32] Hawking, Stephen. *Technocapitalism driving world inequality*, <http://www.presstv.ir/Detail/2015/10/13/433218/global-inequality-technology-capitalism-hawking->
- [33] Hudson, Christopher G. "Socioeconomic Status and Mental Illness: Tests of the Social Causation and Selection Hypotheses", *American Journal of Orthopsychiatry*, Vol. 75, No. 1, 2005, pp. 3-18.
- [34] "'Is Earth Fucked?' asks geophysicist Brad Werner", November 25, 2013, <https://citizenactionmonitor.wordpress.com/2013/11/25/is-earth-fucked-asks-geophysicist-brad-werner/>.
- [35] Ivan Illich, Ivan. *Limits to Medicine. Medical Nemesis: The Expropriation of Health* (London: Marion Boyars Publisher, [1976], 2000).
- [36] Jaspers, Karl. *Philosophy of Existence* (1937/1938), Translated with an Introduction by Richard F. Grabau (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971).
- [37] Johansen, Igor C., Roberto Luiz do Carmo & Maria do Carmo D. Bueno, "Water, sanitation and health: an intra-urban comparison in the municipality of Caraguatatuba, Brazil", *Water International*, Volume 38, Issue 7, 2013, Doi: 10.1080/02508060.2013.856834.

- [38] Naomi Klein, How science is telling us to revolt, 29 October 2013, <http://www.newstatesman.com/2013/10/science-says-revolt>.
- [39] Kohls, Dr. Gary H. "Big Pharma Dangerous Drugs and 'Drug-Injured Patients'", <http://www.globalresearch.ca/big-pharma-dangerous-drugs-and-drug-insured-patients/5485012>.
- [40] Kohls, Dr. Gary H. "Big Pharma and the Money-Making Business of Medicine", <http://www.globalresearch.ca/big-pharma-and-the-money-making-business-of-medicine/5485017>.
- [41] Krivine, Hubert., Annie Grosman, *De l'atome imaginé à l'atome découvert. Contre le relativisme*, Préface Etienne Klein, (Paris, De Boeck, 2015).
- [42] Kuper, Hannah., Hans-Olov Adami, Töres Theorell, Elisabete Weiderpass, "The Socioeconomic Gradient in the Incidence of Stroke. A Prospective Study in Middle-Aged Women in Sweden", *Stroke*, 38, 2007, pp. 27-33, doi: 10.1161/01.STR.0000251805.47370.91.
- [43] Kurzweil, Ray. *The Law of Accelerating Returns*, 2001.
- [44] Lankester, Ray. *More Science from the Easy Chair* (1913), (Lond., Methuen & Co., 1920).
- [45] Lundh A. Barbateskovic M, Hróbjartsson A, Gøtzsche PC. "Conflicts of interest at medical journals: The influence of industry-supported randomised trials on the journal impact factor", *PLoS Med.*, 2010;7:e354. doi: [10.1371/journal.pmed.1000354](https://doi.org/10.1371/journal.pmed.1000354).
- [46] Lyotard, Jean-François. *Économie libidinale* (Paris: Éditions de Minuit, 1974).
- Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (1979), Translated by Geoff Bennington and Brian Massumi, Foreword by Fredric Jameson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).
- [47] Løgstrup, Knud Ejler. *The Ethical Demand*, Introduction by Hans Fink and Alasdair MacIntyre (Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1997).
- [48] Marcovitch, Harvey. "Editors, Publishers, Impact Factors, and Reprint Incom", *PLoS Med* 7(10), 2010: e1000355. doi:10.1371/journal.pmed.1000355.
- [49] Martin, Patrick. *Pediatricians group calls for screening all US children for hunger*, 24 October 2015, <http://www.wsws.org/en/articles/2015/10/24/food-o24.html>.
- [50] Mason, Rosemary A. "The sixth mass extinction and chemicals in the environment: our environmental deficit is now beyond nature's ability to regenerate", *Journal of Biological Physics and Chemistry*, 15, 2015, pp. 160-176, doi:10.4024/10MA15F.jbpc.15.03.



- [51] Mayo, Deborah G. "Review of Alan F. Chalmers, *What is this Thing Called Science?* (1976) Second revision, 1999", Australasian Society for the History, Philosophy and Social Studies of Science AAHPSSS, 2000, pp. 179-188.
- [52] Miech, Richard A., Avshalom Caspi, Terrie E. Moffitt, Bradley R. Entner Wright, Phil A. Silva, "Low Socioeconomic Status and Mental Disorders: A Longitudinal Study of Selection and Causation during Young Adulthood", *AJS*, Volume 104, Number 4, January 1999, pp. 1096-1131.
- [53] Plato, *Phaedo*, in *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 1 translated by Harold North Fowler; Introduction by W.R.M. Lamb (Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1966).
- [54] *Pollinators Vital to Our Food Supply Under Threat*, 26 February, 2016, <http://www.ipbes.net/article/pollinators-vital-our-food-supply-under-threat>.
- [55] Popper, Karl. *The Logic of Scientific Discovery* (1934) (London and New York: Routledge, 2004).
- [56] Rivera-Ferre, Marta G. "Framing of Agri-food Research Affects the Analysis of Food Security: The Critical Role of the Social Sciences", *International Journal of Sociology of Agriculture and Food*, Volume 19, issue 2 (2012), pp. 162-175.
- [57] Roszak, Theodor. *The making of a counter-culture: Reflections on the Technocratic Society and its Youthful Opposition*, New York, Doubleday & Co., 1969.
- [58] Rural Advancement Foundation International, *Destroying Biodiversity: The US Department of Agriculture Says Yes to GMO "Terminator Seed" Technology*, 3 August 2001, <http://www.globalresearch.ca/the-us-department-of-agriculture-says-yes-to-gmo-terminator-seed/5474098>.
- [59] Sartre, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique, I, Questions de méthode* (Paris: Gallimard, 1960).
- [60] Sarich, Christina. *Over 40 Rodent Feeding Studies Show Genetically Modified Food is Disastrous to Health*, October 09, 2015, <http://www.globalresearch.ca/over-40-rodent-feeding-studies-show-genetically-modified-food-is-disastrous-to-health/5481036>.
- [61] Savulescu, Julian., Anders Sandberg, and Guy Kahane, "Well-Being and Enhancement", in *Enhancing Human Capacities*, Eds J. Savulescu, R. t. Meulen and G. Kahane (Blackwell Publishing Ltd, Oxford, 2011).
- [62] Schleicher, Andreas (Director, OECD Directorate for Education and Skills). *Students, Computers and Learning: Making the Connection*, <http://www.slideshare.net/OECD/EDU/students-computersand->

learningmaking-the-connection-andreas-schleicher-director-oecd-directorate-for-education-and-skills.

[63] Sloterdijk, Peter. *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus* (Frankfurt am Main: Sonderdruck, Edition Suhrkamp, 1999).

[64] Smith, Richard. "Medical Journals Are an Extension of the Marketing Arm of Pharmaceutical Companies", *PLoS Med* 2(5), 2005, e138. doi:10.1371/journal.pmed.0020138.

[65] Stehr, Nico. "The Social and Political Surveillance of Knowledge in Modern Societies" in Gotthard Bechmann, Vitaly Gorokhov, Nico Stehr (eds.), *The Social Integration of Science: Institutional and Epistemological Aspects of the Transformation of Knowledge in Modern Society*, Berlin, Edition Sigma, 2009, pp. 123-146.

[66] Steiner, George. *Nostalgia for the Absolute* (1974) (Toronto: House of Anansi Press, 2004).

[67] Song, Yun-Mi., Robert L. Ferrer, Sung-il Cho, Joo-hon Sung, Shah Ebrahim, and George Davey Smith, "Socioeconomic Status and Cardiovascular Disease Among Men: The Korean National Health Service Prospective Cohort Study", *Am. J. Public Health*, 96 (1), 2006 January, pp. 152–159, doi: [10.2105/AJPH.2005.061853](https://doi.org/10.2105/AJPH.2005.061853).

[68] Taylor, Charles. *A Secular Age* (The Belknap Press of Harvard University Press, 2007).

[69] Velásquez, Germán. "The grant of patents and the exorbitant cost of "lifesaving" drugs", *SouthViews*, No. 121, 12 November 2015.

[70] Weber, Max. "'Objectivity' in Social Science and Social Policy" (1904), in Edward A. Shils and Henry A. Finch (Eds.) *The Methodology of the Social Sciences* (New York: Free Press, 1949), pp. 50-112.

[71] Weber, Max. "The Meaning of 'Ethical Neutrality'" (1913) in Edward A. Shils and Henry A. Finch (Eds.), *Max Weber on The Methodology of the Social Sciences* (New York: Free Press, 1949), pp. 1-49.

[72] Weber, Max. "Science as a Vocation" (1919/1922), in H. H. Gerth and C. Wright Mills (Eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford University Press, 1958), pp. 129-156.

[73] Weber, Max. *Economy and Society* (1922), Eds. Guenther Roth and Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978).

[74] WHO Statement on Public Disclosure of Clinical Trial Results, [http://www.who.int/ictip/results/WHO Statement results reporting clinical trials.pdf?ua=1](http://www.who.int/ictip/results/WHO%20Statement%20results%20reporting%20clinical%20trials.pdf?ua=1).

[75] Wilkinson, Richard and Kate Pickett, *The Spirit Level: Why Greater Equality Makes Societies Stronger* (2009), Foreword by Robert Reich (2010), New York, Bloomsbury Press, 2011.

# PREJUDECATA, SOCIETATEA ȘI TRADIȚIA ÎN FILOSOFIA POLITICĂ A LUI EDMUND BURKE

DARIUS BOROVIC<sup>1</sup>

**Abstract:** *At a first level of interpretation Burke's work might be considered a masterpiece of the conservatory ideology, but thanks to its profound reflections about the human nature, the state, history, and society, it becomes an authentic political philosophy. Burkes political philosophy is built on two fundamental conceptual pillars: prejudice and emotional rationality. These pillars ensure a logical and systematic unit to the diverse themes of his writings. The study is going to interpret the Burke's philosophical contributions in the context of the conservative ideology. By questioning metaphysics through emotional rationality and not through transcendental criticism, Burke finds a genuine way to establish his political philosophy leaving an open gate for liberty and progress.*

**Keywords:** *Burke, conservatorism, prejudice, ideology, emotional rationality, social organicism, political philosophy.*

## I. Ideologia conservatoare ca orizont hermeneutic al interpretării filosofiei politice a lui Edmund Burke

Edmund Burke este considerat unul dintre întemeietorii ideologici ai conservatorismului englez. Din acest motiv o analiză a filosofiei sale politice trebuie să aibă ca punct de plecare o trecere în revistă a elementelor de bază ale concepției conservatoare. Mai întâi, trebuie să ne oprim asupra termenilor *conservatorism* și *conservator* pentru a clarifica semnificația acestora. Ca majoritatea termenilor ce se referă la curente sociale, politice sau culturale și *conservatorismul* este un concept politetic. El surprinde o serie de semnificații care se referă la domenii diferite. Totuși putem surprinde două semnificații principale ale acestui termen, una specifică cunoașterii și limbajului comun iar cea de-a doua referitoare la sfera

---

<sup>1</sup> West University of Timișoara, Romania.

politicului. În accepția comună *conservatorismul* este centrat în jurul ideii de a conserva, de a menține ceva intact, păstrându-i forma inițială. Semnificația această este susținută și de gânditorii conservatori mai radicali care o transpun prin analogie în politică.

Ar fi exagerat să considerăm că există un consens deplin cu privire la definiția conservatorismului sau că există o singură ideologie conservatoare bine precizată din punct de vedere teoretic la care ar putea să adere toți conservatorii. Dimpotrivă, există o multitudine de interpretări ale semnificației *conservatorismului*. Andrew Vincent sistematizează aceste interpretări ale conservatorismului grupându-le în jurul a 5 concepții principale: o ideologie a aristocrației; o poziție pragmatic-ideologică; o perspectivă situațională sau pozițională; o dispoziție a minții sau a comportamentului și în final interpretarea ideologică.<sup>1</sup> Studiul se raportează la termenul *conservatorism* cu precădere în interpretarea acestuia ca ideologie. Astfel, conservatorismul este considerat un corp de idei politice mai mult sau mai puțin sistematic, care urmărește anumite țeluri politice și care propune un anumit comportament politic.

Unele texte sau programe politice elaborate de susținătorii conservatorismului încercă să ascundă caracterul lor ideologic. Dorința de a ascunde caracterul ideologic al unui anumit tip de gândire și practică politică nu este specific doar conservatorismului ci este folosit pe scară largă de reprezentanții curentelor ideologice. Edmund Burke este considerat drept întemeietorul ideologiei conservatoare. Astfel scopurile urmărite de gândirea lui conțin multe trăsături ideologice specifice conservatorismului. În acest studiu voi arăta că în pofida faptului că gândirea lui Edmund Burke poate fi considerată la un prim nivel de lectură ca fiind o ideologie, prin profundele reflecții asupra naturii umane, a statului, a istoriei și a societății, aceasta se ridică la nivelul unei adevărate filosofii politice.

În cadrul acestei lucrări vom aborda conservatorismul lui Burke în special ca ideologie. Concomitent cu evidențierea trăsăturilor ideologice vor fi analizate elementele filosofice veritabile ale concepției sale. Studiul integrează și moduri ne-ideologice de interpretare a conservatorismului, acolo unde asemenea interpretări pot fi fertile din punct de vedere teoretic. În cazul lui Burke conservatorismul și principiile care fac parte din corpul

---

<sup>1</sup> Vincent, A., *Modern Political Ideology*; Blackwell Publishers, Cambridge 1992; retipărit 1995; p. 56.

ideologic propriu-zis sunt adesea pretexte prin care se exprimă o puternică viziune filosofică, ireductibilă la câteva principii simple. Din acest motiv voi evidenția prin studiul de față structura conceptuală și filosofică a gândirii lui Burke în contextul sistemului ideologic conservator. Având în vedere implicarea filosofului în disputele politice ale vremii este benefic pentru acest studiu să considerăm ideologia conservatoare ca un orizont hermeneutic al interpretării filosofiei politice a lui Edmund Burke. În acest fel putem să explorăm legături mai profunde dintre practica politică trăită atât de intens de Burke și concepția sa filosofică.

## II. Gândirea lui Burke în contextul ideologiei conservatoare

În ceea ce privește originea conservatorismului, putem constata o oarecare uniformitate de opinii. Majoritatea politologilor consideră că Revoluția Franceză este principala sursă a conservatorismului ca ideologie. Se pot găsi o serie de gânditori cu viziuni mai mult sau mai puțin conservatoare care au inspirat formarea ideologiei conservatoare, dar trebuie precizat că momentul în care conservatorismul devine conștient de sine ca ideologie autonomă poate fi înțeles ca o reacție la Revoluția Franceză. În acest mod a apărut faimosul turnir lansat de Edmund Burke împotriva Revoluției Franceze. Inspirați de cartea lui apar reacțiile altor scriitori și gânditori "asociați conservatorismului, de pildă Coleridge, Maistre, Bonald, Lammenais, Chateaubriand, Novalis și Müller, care și-au clarificat ideile în raport cu evenimentele revoluționare călăuzindu-se după modelul lui Burke."<sup>1</sup>

Edmund Burke atacă valorile centrale ale Revoluției Franceze: ideea că toți oamenii ar fi egali și perfectibili prin cultivarea rațiunii, prin educație și prin reforma instituțiilor sociale și politice. Pentru Burke asemenea idei aveau profunde implicații politice. Tocmai aceste implicații politice au condiționat apariția reacțiilor sale și cele ale altor conservatori. "Rezistența pe care conservatorii au opus-o realizării idealurilor Revoluției Franceze este de fapt adevăratul catalizator al gândirii conservatoare."<sup>2</sup> Începând cu Burke istoria conservatorismului este marcată de o serie de teme negative, de reacții la diferite evenimente politice și sociale: democratizarea vieții politice, extinderea dreptului de vot și introducerea

---

<sup>1</sup> Vincent, A., *Modern Political Ideologies*, p. 60.

<sup>2</sup> *Ibidem*; p. 60.

sufragiului universal, industrializarea etc.. Pentru conservatorism această perioadă în care se succedau reacțiile nu era prea lină, dar treptat ideologia conservatoare s-a conturat din ce în ce mai bine<sup>1</sup>. Succesul conservatorismului în secolele 19-20 se datorează adaptării sale la cerințele progresului industrial și a creșterii democratice<sup>2</sup>.

Analiza modurilor de abordare a conservatorismului ne arată că există trei grupe principale: abordarea "istorică"<sup>3</sup>, "cronologică"<sup>4</sup> și "conceptuală"<sup>5</sup>. Cea mai utilă pentru studiul conservatorismului lui Burke ca ideologie este abordarea conceptuală. Vincent constată că sunt două tipuri generale de abordare conceptuală. Prima susține și argumentează că "există o singură doctrină conservatoare pură"<sup>6</sup>. Pluralismul în cadrul aceleiași ideologii cedează în fața unui monism conceptual. "Nu există mai multe curente conservatoare chiar dacă există rădăcini filosofice diferite. Este deci inutil să clasificăm tipurile de conservatorism"<sup>7</sup>. Cel de-al doilea tip de abordare conceptuală susține existența mai multor școli diferite de conservatorism, în pofida unei unități relative a valorilor și ideilor fundamentale. Această abordare, ca de altfel și cea istorică, ne conduce la o explozie de concepții conservatoare îngreunând analiza.

Pentru a evita aceste situații Vincent propune o clasificare a conservatorismului în cinci orientări principale: "tradiționalist, romantic, paternalist, liberal și Noua Dreaptă"<sup>8</sup>. *Conservatorismul tradiționalist* este de obicei asociat concepției lui Edmund Burke. Acest curent pune accentul pe caracterul natural și organic al statului și al instituțiilor politice. Practicile politice, autoritatea, leadership-ul și ierarhia socială sunt de asemenea produse naturale, moștenite și transmise prin intermediul tradiției istorice și verificate în practică de-a lungul generațiilor succesive.

---

<sup>1</sup> Honderick; T.; *Conservatism*; Penguin; Harmondsworth; 1991; p. 124.

<sup>2</sup> Blacke; R.; *The Conservative Party from Peel to Thatcher*; Fontana, Collins; London; 1985; pp. 24-25.

<sup>3</sup> Vincent, A., *Modern Political Ideologies*, p. 61.

<sup>4</sup> *Ibidem*; p. 61.

<sup>5</sup> *Ibidem*; p. 61.

<sup>6</sup> *Ibidem*; p. 62.

<sup>7</sup> Graham, G.; *Politics in its Place*; Clarendon Place; Oxford; 1986; p. 172.

<sup>8</sup> Vincent, A., *Modern Political Ideologies*, p. 63.

### III. Istoria, tradiția și progresul

Un loc important în filosofia politică a lui Burke îl ocupă tradiția și istoria. Concepția despre istorie a lui Burke devine cu trecerea timpului un punct focal pentru toate sistemele de gândire conservatoare. Esența acestei concepții poate fi rezumată în câteva fraze: "trecutul a modelat dar nu a predeterminat societatea contemporană. Tradiția însă modelează și viitorul"<sup>1</sup>. De aceea, în viziunea filosofului cunoașterea trecutului și a tradiției este foarte importantă pentru înțelegerea prezentului și a acțiunilor politice ale momentului.

Concepția lui Burke despre istorie îl leagă de conservatorii germani și de viziunea romantică germană asupra istoriei, în special de cea a lui Hegel. Toate aceste curente de gândire "interpretează istoria din punct de vedere teleologic ca întrupare a unor scopuri mai adânci și mai spirituale."<sup>2</sup> Cu toate acestea Burke și ceilalți conservatori nu reușesc să înlăture complet relativismul istoric deoarece spre deosebire de viziunea romantismului german ei sunt preocupați de aspecte particulare ale vieții politice și sunt nevoiți să admită că există situații "în care gândirea umană și acțiunea devin pur și simplu expresia unui moment istoric particular neavând nici o semnificație și nici un scop aflat deasupra sau dincolo de acel moment"<sup>3</sup>.

Conceptul de schimbare în istorie, nu apare descris integral într-o singură lucrare a lui Burke, ci trebuie reconstruit din diferite fragmente ale operei sale<sup>4</sup>. În acest context ideea de imitație ocupă un loc central în viziunea despre istorie, dar și în concepția epistemologică a filosofului. Principala modalitate de cunoaștere, cea care duce la formarea experienței omenești este prin imitație. Imitația este mult mai eficientă decât cunoașterea conceptuală și permite învățarea mult mai plăcută și eficace<sup>5</sup>. Dacă ar fi să ne bazăm doar pe imitație ne-am situa însă într-un cerc vicios în care progresul nu ar mai fi posibil. Pentru a evita această situație Burke introduce în filosofiei sa conceptul de ambiție. Ambiția, sădită de

<sup>1</sup> Baker, K., *Conservatorism*, Faber and Faber Ltd.; London 1993; p. I.

<sup>2</sup> Vincent, A., *Modern Political Ideologies*, p. 73.

<sup>3</sup> Ibidem; p. 73.

<sup>4</sup> Sato, S. *Edmund Burke's ideas on historical change*. History of European Ideas, 40(5), 675–692; 2013; <http://doi.org/10.1080/01916599.2013.867651>.

<sup>5</sup> Burke, E. (1958). *Philosophical enquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful*. London: Routledge.p. 49.



providența divină în spiritul omenesc<sup>1</sup> permite progresul omenirii și a cunoașterii prin spargerea acestui cerc vicios. Astfel prin intervenția divină devine posibil progresul omului și al societății<sup>2</sup>. Influențat de apartenența sa la Biserica Anglicană, Burke va considera creștinismul ca forța motrice a progresului multor civilizații și a cunoașterii<sup>3</sup>.

#### **IV. Prejudicata și raționalismul emoțional, pilonii filosofiei politice a lui Burke**

Baza acțiunilor umane este în viziunea lui Burke nu rațiunea teoretică, ci obiceiurile, tradiția și prejudecățile. Toate acestea implică rațiunea practică. Puntea de legătură dintre rațiunea practică și acțiunea umană o constituie în viziunea lui Burke prejudicata. "Asemenea prejudecăți și obiceiuri provin din circumstanțele istorice și sociale ale individului. Prejudicata nu este doar un comportament orb sau irațional, dimpotrivă ea este o pre-judecată, o distilare a experienței de-a lungul generațiilor. Este un mod de a ști ce să faci, care în mod natural este superior rațiunii abstracte."<sup>4</sup>

Prejudicata ocupă un rol important în gândirea lui Edmund Burke. Considerând că sentimentele și afectivitatea nu pot fi modelate de rațiune, că "în general noi suntem bărbați cu sentimente pe care nu le-am învățat"<sup>5</sup>, singurul lucru care ne poate călăuzi sentimentele este prejudicata: "în loc să îndepărtăm toate prejudecățile noastre vechi, noi le cultivăm tocmai pentru că sunt prejudecăți; și cu cât durează mai mult și au o răspândire mai generală cu atât mai mult le vom cultiva."<sup>6</sup> Doar prejudicata are în acest context puterea de a modela și de a ține sub control afectivitatea umană.

Prin opera sa de căpătâi, considerată o reacție la ideile de tip luminist și la încrederea acestuia în puterea rațiunii teoretice, Burke va ataca însăși fundamentele filosofiei moderne printre a cărei întemeietori pot fi numiți Francis Bacon și David Hume. Bacon susținea că rațiunea este

---

<sup>1</sup> Ibidem. p. 50.

<sup>2</sup> Sato, S. *Edmund Burke's ideas on historical change*.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> Vincent, A., *Modern Political Ideologies*, p. 73.

<sup>5</sup> Burke, E., *Reflections On The Revolution In France*, ediție digitală preluată de pe site-ul <http://socserv2.mcmaster.ca/%7Eecon/ugcm/3ll3/burke/revfrance.pdf>, accesat la data 23.09.2015, p. 72.

<sup>6</sup> Ibidem, p. 72.

îngreunată și deturnată de la găsirea adevărului tocmai din cauza prejudecăților care s-au infiltrat pe căi diferite în spiritul uman. Prejudecățile denumite "idoli" vor fi clasificate de Bacon în patru grupe. Idolii tribului sunt acele prejudecăți care se imprimă spiritului pe calea educației, a cărților citite, a experienței personale și a tendinței de a ne conduce rațiunea după sentimente. Idolii peșterii provin din opiniile, cunoștințele și amintirile proprii, iar idolii pieței provin din răstălmăcirea, deturnarea și neînțelegerea semnificației cuvintelor și a raportului lor cu realitatea. În fine, idolii teatrului reprezintă acele prejudecăți care ne sunt inoculate de religie, de sistemele și de partidele politice și de mediul educațional. Simpla enumerare a idolilor și a surselor acestora ne arată că lupta pe care Bacon o duce împotriva lor ar putea să echivaleze cu prăbușirea întregului edificiu al gândirii lui Burke. Dacă avem în vedere și faptul că scopul eliberării de idoli era pregătirea terenului pentru dezvoltarea științei și răspândirea binefacerilor ei – ceea ce s-ar traduce în termenii secolelor următoare prin 'progresul științei' și 'industrializare' – putem constata cu ușurință că Bacon reprezintă un pericol nu numai pentru valorile și idealurile conservatorismului tradițional, dar și pentru scopurile sale politice imediate: menținerea privilegiilor aristocrației agrariene.

Luând în considerare cele de mai sus, importanța și rolul pe care îl acordă Burke prejudecăților în *Reflecții...* nu trebuie să ne surprindă. Împotriva ideilor baconiene și luministe, că rațiunea trebuie curățată de prejudecăți pentru ca să ajutăm cunoașterea să ajungă la adevăr, Burke afirmă că ar trebui să ne fie frică să lăsăm oamenii să acționeze și să trăiască după propriul lor "stoc"<sup>1</sup> de rațiune "deoarece noi suspectăm că acest stoc este atât de mic în fiecare dintre oameni, iar indivizii ar face mai bine să se ghideze după banca generală de capital a națiunilor și a veacurilor."<sup>2</sup> În loc să înlăture, să "dinamiteze"<sup>3</sup> prejudecățile, oamenii ar trebui "să descopere înțelepciunea latentă care predomină în ele."<sup>4</sup> Prejudecata și rațiunea esențializată pe care aceasta o conține implicit este o sursă sigură pentru generarea unor acțiuni pozitive. Cu atât mai mult, în situații critice sau în cazuri de urgență prejudecata "angajează dinainte mintea într-un curs stabil

---

<sup>1</sup> Burke, E., *Reflections On The Revolution In France*, p. 72.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 72.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 72.

<sup>4</sup> Ibidem, p. 72.

de înțelepciune și virtute fără să lase omul aflat în clipe importante de decizie într-o stare sceptică, de derută și lipsită de soluții."<sup>1</sup>

Prejudecățile dau un sens acțiunii umane înscriindu-le pe făgașul sigur al obiceiurilor. În absența lor acțiunea umană nu este decât un amestec haotic, "o serie de acte lipsite de orice legătură."<sup>2</sup> Pentru Burke și confrății săi conservatori prejudecata face legătura între datorie și natura umană. Astfel, datoriile încetează să mai fie constrângeri exterioare impuse prin lege și prin autoritate politică devenind "o parte a naturii umane."<sup>3</sup> În afară de totalitatea obiceiurilor și tradițiilor care călăuzesc mersul vieții, Burke identifică o serie de prejudecăți fundamentale: religia, statul și sistemul de guvernământ moștenit, aristocrația și privilegiile transmise pe cale ereditară. Acestea reprezintă valorile și temele centrale ale concepției lui Burke, dar și a ideologiei conservatoare. Prin intermediul acestor prejudecăți omul iese din circumstanțele aleatorii ale prezentului devenind parte organică a tradiției seculare și a mersului istoriei. "Când un om acționează din tradiție el vede că ceea ce face acum îl leagă prin participare la o schemă care transcende interesul său prezent spre cele realizate anterior cu succes."<sup>4</sup> Fiind atât de durabile prejudecățile formează "substanța tradiției și acțiunii umane"<sup>5</sup>.

Putem desprinde că prejudecățile și rolul lor pentru acțiunea umană ocupă o poziție centrală în gândirea lui Burke. Conceptul de prejudecată face legătura între principalele teme care, în absența acestuia, ar rămâne doar o ideologie conservatoare: viziunea despre istorie, despre rațiune și rolul afectivității, despre caracterul de știință practică al politicii și modul ei de a acționa și, nu în ultimul rând, viziunea despre stat și instituții politice. Putem vorbi despre o filosofie politică a lui Burke numai datorită acestui concept cheie care face ca teme aparent fără legătură să primească o conexiune logică și sistematică. Legătura dintre prejudecată și istorie se realizează cu ajutorul ideii că prin acțiunile politice, sociale și morale la care prejudecata ne angajează se păstrează continuitatea, adică se reactualizează o schemă comportamentală transmisă pe cale istorică. Astfel legătura prejudecății cu natura devine și mai evidentă: insuficiența rațiunii umane și disponibilitatea noastră de a

---

<sup>1</sup> Ibidem, p. 72.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 73.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 73.

<sup>4</sup> Sru-ton, R., *Meaning of Conservatism*, p. 42.

<sup>5</sup> Vincent, A., *Modern Political Ideologies*, p. 73.

aționa emotiv conform schemelor tradiționale se manifestă tocmai prin prejudecată – arhiva comportamentelor sigure validate de experiența veacurilor. În ceea ce privește legătura cu instituțiile și sistemul politic, prejudecata ca depozitar al esenței tradiției le oferă legitimitate.

Burke vede în prejudecată o forță cu valențe în general pozitive, cu toate că o minte limpede este uneori echivalată cu cea lipsită de afecțiunea prejudecății<sup>1</sup>. Prejudecățile sunt sentimente neînvățate care au în centrul lor un punct de vedere moral<sup>2</sup>. Doar prin dimensiunea morală a prejudecății se face posibilă înțelegerea și cunoașterea<sup>3</sup>. Burke oferă prejudecății o dimensiune rațională. Chiar dacă sentimentele și prejudecățile par a fi în contradicție cu raționalitatea, pe un plan mai profund acestea sunt purtătoare de rațiune<sup>4</sup>. Pentru Burke căutarea unei transcendențe obiective, metafizica rațională fac din filosof un monstru. Metafizica rece și rațională produce mai degrabă răutate în plan moral decât pasiunile și sentimentele omului<sup>5</sup>. În *A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, Burke trece în revistă principalele cauze ale pervertirii judecății omenești rezumându-le la pasiuni și vicii. Acestea produc diferențe majore în opinii cu privire la toate obiectele posibile ale cunoașterii. Din pluralitatea nemărginită a opiniilor cu privire la cunoștințele adevărate, Burke deduce că nu există principii stabile ale rațiunii. Din acest punct de vedere, cunoștințele adevărate sunt mai degrabă de acord cu descrierile estetice excelente ale lui Vergiliu decât cu teoria adevărului lui Aristotel. Aceasta ne permite să concludem că produsele rațiunii creează un dezacord foarte mare, chiar mai mare decât diferența gustului estetic<sup>6</sup>.

Cu toate că accentuează latura emoțională a omului Burke nu poate fi văzut ca un filosof care repudiază forța rațiunii<sup>7</sup>. Dimpotrivă filosoful

---

<sup>1</sup> Dwan, D. Edmund Burke and the emotions. *Journal of the History of Ideas*, 72(4), 571–593; 2011; <http://doi.org/10.1353/jhi.2011.0027>.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

Dwan, D. Edmund Burke and the emotions. *Journal of the History of Ideas*

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful; with an Introductory Discourse Concerning Taste*.

<sup>7</sup> Hall, L.. *Rights and the heart: Emotions and rights claims in the political theory of Edmund Burke*. *The Review of Politics*, 73(04), 609–631.; 2011; <http://doi.org/10.1017/s0034670511003664>.

englez observă o conexiune mai profundă între rațiune și afectivitate<sup>1</sup>. Lipsa de claritate, ambiguitatea cu privire la relația dintre rațiune și prejudecată provine din dorința de a echilibra individul și societatea, rațiunea și emoțiile<sup>2</sup>.

## V. Natura umană și societatea

Edmund Burke, ca de altfel și contemporanii săi conservatori, au o concepție relativ unitară în ceea ce privește natura umană. Aceștia consideră în general că altruismul omenirii este foarte limitat restrângându-se în special la mediul familial, la prieteni și la cunoscuții apropiați. Cu toate acestea pentru Burke omul nu este complet egoist, dar este puternic influențat în acest sens de instinctul său de proprietate. Pe de altă parte însă, plăcerea omului de a merge pe căi băătorite, de a se baza pe practici încercate de-a lungul timpului, limitează posibilitatea naturii umane de a se corupe prin instinctul de posesiune, prin simțul de proprietate înăscut.

O trăsătură împărtășită de Burke și de celelalte curente conservatoare este ideea conform căreia natura umană nu ar fi exclusiv rațională. Dimpotrivă, omul este o ființă plină de sentimente, de emoții și de gânduri adesea contradictorii. De aceea emoțiile și sentimentele motivează mult mai puternic acțiunile umane decât deliberarea rațională abstractă.

Atât ideea liberală a individualismului atomar, cât și ideea de umanitate sau de societate a maselor stârnește reacții critice în rândul conservatorilor. Educația individuală este un proces complex de interacțiune istorică și socială. Astfel, libertatea individuală nu semnifică absența și detașarea de orice regulă și tradiție ci, dimpotrivă, este privită drept rezultat a mai multor secole de dezvoltare socială în cadrul tradiției naționale. Limbajul, obiceiurile și ideile omului nu sunt rezultatul unei achiziții individuale, ci se formează în strânsă legătură și interacțiune cu familia, cu grupurile sociale, cu instituțiile și cu mediul social din care individul face parte. "Individualitatea ... este un artificiu, o realizare care depinde de viața socială a omului."<sup>3</sup>

Contrar rolului important pe care Burke îl acordă istoriei și spiritului istoric, "viziunea lui despre natura umană este una universală și

---

<sup>1</sup> *Ibidem*.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Scruton, R., *Meaning of Conservatism*, Penguin; Harmondsworth; 1980; p. 34.

a-istorică"<sup>1</sup>. Acest tip de concepție este mai degrabă specific ideilor filosofice și metafizice, acestea tinzând către generalitate și a-temporalitate. Trecând uneori cu vederea transformările de mentalitate și a modului de viață caracteristice fiecărei epoci, Burke și alți reprezentanți ai doctrinei conservatoare consideră că fundamentele naturii umane și motivațiile esențiale ale omului rămân neschimbate în timp. Se observă o incompatibilitate flagrantă între viziunea despre istorie și cea despre natura umană; cea din urmă fiind concepută în mod static. "Gânditorii conservatori doresc câștigul pe care îl aduce conștiința istorică, dar nu și costurile pe care aceasta le implică."<sup>2</sup>

Faptul că omul este o ființă determinată social și istoric legitimează punctul de vedere conservator asupra inegalității în ceea ce privește facultățile omului și statutul său social. Inegalitățile sunt rodul unui proces natural și istoric. Conservatorii au susținut că întotdeauna trebuie să existe unii care să poruncească și alții care să primească ordine și să se supună. Fenomenul autorității este de asemenea natural și implică inegalitatea socială. Mai mult decât atât, trebuie să existe elite sociale –Burke le denuște "aristocrație naturală"<sup>3</sup> – menite să-i conducă pe ceilalți oameni. Se observă o evidentă dorință de legitimare a unei ordini sociale tradiționale. De abia în secolul al XX-lea conservatorii vor renunța parțial la unele dintre ideile despre aristocrație dând o importanță mult mai mare egalității șanselor și a cetățenilor.

O altă temă împărtășită de Burke și de ideologia conservatoare se referă la imperfecțiunea universală și de neînvins a naturii umane. Sursa originară a acestei idei este una teologică. Din cauza păcatului originar omul va rămâne întotdeauna o ființă imperfectă. Astfel, numai autoritatea politică este în măsură să țină în frâu această imperfecțiune care duce la coruperea individului și a societății umane. În secolul al XX-lea viziunea teologică asupra imperfecțiunii umane va fi înlocuită treptat de concepții referitoare la "imposibilitatea practică"<sup>4</sup> de a dobândi perfecțiunea. Acestea sunt legate de caracterul limitat al resurselor epistemologice de care dispune omul. Din punct de vedere al cunoașterii, al surselor de informație, al valorilor morale și politice, orizontul la care au acces ființele

---

<sup>1</sup> Vincent, A., *Modern Political Ideologies*, p. 68.

<sup>2</sup> *Ibidem*; p. 69.

<sup>3</sup> Burke, E., *Reflections On The Revolution in France*, p. 134.

<sup>4</sup> Vincent, A., *Modern Political Ideologies*, p. 69.

umane este foarte limitat. În vreme ce orizontul cunoașterii se lărgeste neconținut și inevitabil prin progresul științelor, cunoașterea umană devine din ce în ce mai limitată. Perfectibilitatea ființei umane este, deci, exclusă în mod principal.

Conservatorul nu numai că are unele rezerve în ceea ce privește capacitățile raționale și intelectuale ale omului, dar acestea implică și presupuziții pesimiste asupra naturii umane: "omul este o făptură imperfectă cu o tendință atât spre rău, cât și spre bine, care provine dinlăuntrul naturii sale"<sup>1</sup>. Robert Leach accentuează legătura puternică dintre gândirea conservatoare și credința religioasă creștină. Din cauza păcatului originar omului i-a fost dat să moștenească o slăbiciune și o răutate de care nu se poate elibera prin efort propriu ci numai prin credință și cu ajutorul lui Isus Cristos. O slăbiciune asemănătoare caracterizează și relațiile sociale, societatea în ansamblul ei deoarece aceasta este compusă la urma urmei din indivizi. Astfel, pentru a menține ordinea și structura societății este "nevoie de autoritate și de un guvernământ puternic"<sup>2</sup>

Cu toate că există o puternică legătură între viziunea conservatoare asupra naturii umane și creștinism, cel din urmă nu este singura sursă a conservatorismului. Anthony Quinton deosebește în gândirea conservatoare engleză sursele religioase ale conservatorismului, "de tradiția de gândire conservatoare laică"<sup>3</sup> inițiată de Halifax, Hume și Bolingbroke. Leach consideră că prin modul în care Thomas Hobbes descrie natura umană, societatea naturală originară și nevoia de autoritate și ierarhie, acesta este adevăratul inițiator al tradiției conservatoare laice. "Cu toate că pesimismul generalizat cu privire la natura umană este împărțit de majoritatea gânditorilor conservatori, foarte rar Hobbes a fost considerat un conservator"<sup>4</sup>

Ca și în cazul lui Hobbes, pentru Edmund Burke societatea este de asemenea un contract, care diferă însă în mod esențial de cele comerciale semnate "dintr-un mărunț interes temporar și care pot fi dizolvate după bunul plac al părților"<sup>5</sup>. Societatea este "un parteneriat între știință și artă,

---

<sup>1</sup> Hogg, Q., *The Case for Conservatism*, 1947, retipărită *The Conservative Case*, Penguin, London 1959, p.11.

<sup>2</sup> Leach, R., *British Political Ideologies*, Philipp Allan; New York-Toronto-London-Sydney-Tokyo-Singapore; 1991; p. 99.

<sup>3</sup> Quinton, A., *The Politics of Imperfection*, Faber and Faber Ltd., London, 1978; pp. 9-16.

<sup>4</sup> Leach, R., *British Political Ideologies*, p. 99.

<sup>5</sup> Burke, E., *Reflections On The Revolution In France*, p. 80.

între virtute și perfecțiune"<sup>1</sup> ce nu poate fi dizolvat una cu două dată fiind dimensiunea sa istorică. Aceasta din urmă este dată de partenerii contractului: "cei care trăiesc în prezent, cei care au murit și cei ce nu s-au născut încă"<sup>2</sup>. Contractul acesta nu este făcut în scopul unor interese mărunte, ci în lumina valorilor eterne ale societății, făcând legătura între natura fizică și cea spirituală a omului.

În concluzie, se poate spune că pentru Burke societatea umană este un factor de corecție care aduce ființele umane slabe și imperfecte în lumea valorilor și a moralei.

## VI. Neîncrederea în forțele rațiunii și acțiunea politică

Rolul rațiunii ca facultate de cunoaștere și de călăuzire a acțiunii politice este puternic atacat de curentele ideologice conservatoare. Din cauza reacțiilor inițiate de Burke cu privire la Revoluția Franceză și la ideile ei luminate despre rațiune ca forță egal distribuită tuturor oamenilor, care necesită doar cultivare pentru a-și manifesta întregul potențial, s-a răspândit o opinie generală care consideră conservatorismul antirațional. Burke are rezerve în ceea ce privește rolul principal al rațiunii în politică, dar aceasta nu ne permite să catalogăm conservatorismul drept iraționalism lipsit de o filosofie proprie. "Faptul că nu există o politică conservatoare universală a dus la iluzia că nu ar exista o gândire conservatoare"<sup>3</sup>. Referindu-se la reacția conservatorismului față de rațiune, Robert Leach consideră că acesta "nu este în mod deliberat irațional ca, de exemplu, fascismul. Gânditorii conservatori amplifică mai degrabă limitarea rațiunii"<sup>4</sup>. Această tendință are surse religioase și anume concepția conform căreia rațiunea este un dar al lui Dumnezeu, dar spre deosebire de rațiunea divină, cea umană este imperfectă. De aceea, ea trebuie să se ghideze după percepțiile bisericești și să se supună autorității existente.

Edmund Burke face distincție între adevăratele principii provenite din tradiție și principiile abstracte la care ajunge gândirea pe cale metafizică. "Noi nu am pierdut generozitatea și demnitatea gândirii secolului al XIV-lea și nici nu ne-am elevat în sălbatici. Noi nu suntem

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>3</sup> Sru-ton, R., *Meaning of Conservatism*, p. 11.

<sup>4</sup> Leach, R., *British Political Ideologies*, p. 96.



adeptii lui Rousseau, nici discipolii lui Voltaire, iar Helvetius nu prea a făcut progrese cu noi ..."<sup>1</sup>. Aceasta nu înseamnă că Burke pledează pentru anularea forței rațiunii. În schimb, el reacționează față de principiile și valorile raționale și teoretice ale căror consecințe s-au putut observa în Franța de după Revoluție. Anularea instituțiilor existente în numele rațiunii și aducerea țării într-o stare nemaiîntâlnită de haos și dezordine este principalul cap de acuzare a Revoluției Franceze. În viziunea lui Burke în politică trebuie să ne bazăm pe rațiunea practică care se întemeiază pe repetabilitatea obiceiurilor și practicilor politice. Tocmai repetabilitatea transmisă odată cu tradiția este cea care conferă valorilor politice adevăratul caracter de principii. Contrar tradiției filosofice prin care Platon este considerat unul dintre întemeietorii conservatorismului, la Burke se observă o clasificare aristotelică a politicii ca știință practică. Caracterul concret al ideilor politice nu poate fi înțeles în afara relației lor permanente cu practica, obiceiurile și evenimentele vremii. Pentru mulți exegeți dornici de un principiu simplu, această abordare este mult prea complexă motivând aplicarea nejustificată a etichetei de conservatorism pe întreaga operă filosofică a lui Burke<sup>2</sup>.

În *Reflexii asupra Revoluției Franceze*, Burke analizează faimoasa lege a lui Charles I, denumită *Petition of Right - Petiția Dreptului*, argumentând și susținând legitimitatea eredității tronului. Referindu-se la acei "bărbați cu învățătură profundă care au elaborat *Petiția Dreptului*"<sup>3</sup>, Burke presupune de bună seamă că aceștia cunoșteau toate ideile despre libertățile omului, aflate în circulație la vremea respectivă "fiind fără îndoială la fel de familiarizați cu toate teoriile generale despre drepturile oamenilor"<sup>4</sup>. Ceea ce îi deosebește totuși de liderii spirituali ai Revoluției Franceze este faptul că nu s-au lăsat înșelați de aparența de adevăr pe care o induce rațiunea teoretică, ci s-au condus după rațiunea practică, singura în măsură să legitimizeze comportamentul, instituțiile și drepturile politice. Burke evidențiază diferența dintre tipurile de raționalitate, cea practică și cea teoretică, considerând că politicienii englezi s-au lăsat conduși de prima: "Dar din rațiuni demne de înțelepciunea practică care se află deasupra

---

<sup>1</sup> Burke, E., *Reflections On The Revolution In France*.

<sup>2</sup> Harris, Ian, "Edmund Burke", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/burke/>.

<sup>3</sup> Burke, E., *Reflections On The Revolution In France*, p. 27.

<sup>4</sup> Ibidem, p. 27.

științei teoretice, ei preferă titlul ereditar, pozitiv și cunoscut [...] celui drept speculativ și vag care expune în fața spiritelor sălbatice și litigioase ereditatea sigură spre distrugere și disoluție."<sup>1</sup> Argumentele lui Burke în favoarea eredității tronului și a privilegiilor sunt în subtext o pledoarie pentru puterea rațiunii practice, a experienței și a tradiției – izvoarele și căile de asigurare a rațiunii. Unitatea dintre drepturile individuale și ereditatea coroanei este principiul de la care nu s-a abătut niciodată tradiția engleză. Această unitate apare și în *Declaration of Right* fiind sursa principiilor și valorilor Revoluției engleze din 1688 și rezultatul activității unor "mari avocați și oameni de stat și nu a unor entuziaști efervescenti, dar neexperimentați"<sup>2</sup>

După Burke toate drepturile pe care le au englezii, libertățile, constituția, instituțiile politice, ereditatea coroanei și a privilegiilor "provin de la strămoșii noștri și vor fi transmise posterității [...] fără nici un fel de referire la vreun alt drept mai general sau anterior"<sup>3</sup>. Ele nu sunt rezultatul unor principii a priori, generale și teoretice, obținute pe cale speculativă, ci rezultatul înțelepciunii practice a cărei trăinicie este garantată de tradiție. Toate sofisticările luminiștilor nu pot aduce mai multă libertate decât sistemul englezesc al drepturilor și privilegiilor moștenite. Efectul raționalității speculative poate fi măsurat direct prin consecințele nefaste ale Revoluției Franceze care s-a condus în exclusivitate după 'lumina rațiunii'. "Urmând acea falsă lumină, Franța a cumpărat calamitățile nedisimulate la un preț cu mult mai mare decât ar fi cumpărat orice națiune binefacerea cele mai lipsite de echivoc! Franța a cumpărat sărăcia prin crimă! Franța nu și-a sacrificat virtutea interesului, ci și-a abandonat interesul pentru a-și prostitua virtutea"<sup>4</sup>. Excesul de rațiune teoretică fiind cauza unor asemenea consecințe nedorite, un adevărat conservator nu va alege niciodată speculațiile și invențiile în detrimentul celor ce provin din 'natura' noastră și din 'inimile' noastre. În pofida criticilor efervescente și pline de patos aduse Revoluției Franceze, Berkowitz vede în Burke un politician echilibrat, preocupat de reconcilierea cu America, a cărui conservatorism este influențat de tradițiile liberale a iluminismului

---

<sup>1</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>4</sup> Burke, E., *Reflections On The Revolution In France*, p. 27.

secolului al 18-lea<sup>1</sup>. Opera lui Burke pune în echilibru principiile care favorizează libertatea, o valoare atât de necesară pentru succesul conservatorismului său<sup>2</sup>.

## VII. Politica și statul, autoritatea și democrația

Burke împărtășește cu adepții curentelor conservatoare o trăsătură comună cu privire la viziunea organică asupra vieții politice. Societatea nu este un produs artificial sau un mecanism, ci un produs natural, un organism al cărui părți se află într-o "interrelație de dependență reciprocă."<sup>3</sup> Edmund Burke observă că drepturile și libertățile de care se bucură cetățenii regatului britanic și care au fost proclamate de-a lungul timpului începând cu *Magna Charta* și până la *Declaration of Right*, sunt considerate "moșteniri legitime provenite de la strămoșii noștri și care vor fi transmise urmașilor noștri."<sup>4</sup> În această legătură transmisă prin moștenire de-a lungul veacurilor, Burke vede unitatea și caracterul organic, natural, al sistemului politic și al constituției. În pofida elementelor aparent eterogene care formează sistemul politic și constituția engleză, ele alcătuiesc un organism unitar și natural. Acest organism nu este rezultatul unor profunde deliberări raționale "ci mai degrabă efectul fericit al conformității cu natura, este înțelepciune fără reflexie și superioară acesteia."<sup>5</sup> Caracterul natural și organic al sistemului politic este deci strâns legat de caracterul său irațional sau – mai precis – supranațional. Indivizii au o poziție bine precizată în organismul politic uriaș. De aceea orice schimbare trebuie să se facă în acord cu întregul organism. Ulterior lui Burke, ideea organicistă a statului ajunge la o culme a dezvoltării sale prin legătura cu temele religioase și mistice realizată mai ales prin reprezentanții conservatorismului romantic, Lammenais, Maistre, Müller și Novalis. În scrierea sa, *Christentum* sau *Europa*, Novalis vede statul ca pe un organism uriaș cu trăsături antropomorfe, un *makroantropos*.

Pe lângă caracterul organicist al statului și al sistemului politic și social, Burke consideră că există o ordine a lumii care subordonează viața

---

<sup>1</sup> Berkowitz, P. *The Liberalism of Edmund Burke*. Policy Review; Dec 2012 Jan 2013; 176; Pro Quest Central. 2012. p. 51.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Vincent, A., *Modern Political Ideologies*, p. 74.

<sup>4</sup> Burke, E., *Reflections On The Revolution In France*, p. 28.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 28.

politică și socială. Din acest motiv ordinea politică nu poate fi impusă de o voință arbitrară și nici prin vot democratic. Burke critică ideile franceze din epocă, care se refereau la votul universal prin care s-ar fi putut alege tipul de guvernare. Concomitent critica sa se îndreaptă asupra Revoluției Franceze care, promovând asemenea idealuri, a distrus o ierarhie și o "ordine divină"<sup>1</sup>

Instituțiile politice și constituția nu sunt create de om ci sunt, în viziunea conservatoare a lui Burke, "daruri ale providenței"<sup>2</sup>. Sistemul politic astfel moștenit este "într-o perfectă corespondență și simetrie cu ordinea lumii"<sup>3</sup>. Organismul politic în care se îmbină în mod armonios elemente efemere cu înțelepciunea supranaturală nu este supus îmbătrânirii, ci se află "într-o condiție de o imuabilă constanță."<sup>4</sup> Garantarea continuității nealterabile se face prin respectare tradițiilor și a fundamentelor moștenite. Nimic nu poate fi mai rău decât demolarea fundamentelor, susține lordul Claredon într-o scrisoare adresată filosofului John Berkeley. "Abandonează-ți principiile și nu mai rămâne nici o judecată a rațiunii, ci doar un număr de voturi și forța brațelor."<sup>5</sup>

Viziunea organicistă asupra societății are o serie de implicații. În primul rând, ea imprimă conservatorismului tendințe comunitariste și anti-individualiste. În al doilea rând organicismului social se identifică cu respectul necondiționat pentru obiceiuri și tradiție. Tradiția conține mai multă înțelepciune decât individul deoarece cuprinde sinteza experienței de viață a multor generații. Pe de altă parte, această experiență cumulată este liantul societății, sângele organismului social.

Existența organismului social și a ordinii politice ierarhizate implică respectul pentru această ordine și "acceptarea ierarhiei naturale și a inegalității sociale."<sup>6</sup> Dar orice ordine socială implică și ideea unor clase sau grupuri sociale aflate în vârful piramidei ierarhice și care au un rol conducător. "Ordinea socială va legitima întotdeauna autoritatea și

---

<sup>1</sup> Burke, E., *Reflections On The Revolution In France*, p. 28.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>5</sup> Lordul Claredon, scrisoare adresată lui John Berkeley; din Baker, K., *Conservatorism*, p. 3

<sup>6</sup> Burke, E., *Reflections On The Revolution In France*, p. 145.

existența unui grup natural de lideri sau a unei elite.”<sup>1</sup> Edmund Burke denumesc această elită conducătoare “aristocrație naturală”<sup>2</sup>

Criticând idealul de egalitate al Revoluției Franceze, Burke susține în *Reflexii...* inegalitățile, deosebiriile naturale dintre oameni și dintre profesiile pe care aceștia le pot avea. Astfel, împotriva părerii că “toate ocupațiile sunt onorabile”<sup>3</sup> Burke argumentează că, de exemplu, “profesia de frizer sau de lumânărar nu poate fi o onoare pentru nimeni, ca să nu mai vorbim de alte profesii cu mult mai servile.”<sup>4</sup> Pe de altă parte, existența ierarhiei naturale și a aristocrației este nemijlocit legată de ideea continuității istorice, condiționată de principiul eredității coroanei, a privilegiilor și a formei de guvernământ. Acest principiu nu este ceva artificial și exterior, ci se bazează pe tendința naturală, pe instinctul omului de a a-și conserva proprietatea. “Lupta puternică din interiorul fiecăruia pentru a-și conserva proprietatea asupra celor pe care consideră că îi aparțin și îl evidentiază, este unul dintre mijloacele de protecție împotriva nedreptății și a despotismului implantat naturii noastre. Ea operează ca un instinct de protejare a proprietății și de conservare a comunității unui stat.”<sup>5</sup> Pentru Burke existența aristocrației este una dintre “prejudecățile veacurilor”<sup>6</sup>, adică unul dintre temeiurile societății organice. Desființarea aristocrației naturale și a privilegiilor acesteia legate de posesiunea pământului duc la disoluția societății.

Datorită ideii de imperfecțiune a ființei umane care se prelungește prin extrapolare și asupra societății, existența unui guvernământ devine obligatorie. Guvernământul apare ca o necesitate a vieții menită să ofere “un cadru puternic de reguli procedurale și de obiceiuri care mențin pacea, dreptatea, libertatea și proprietatea.”<sup>7</sup> Valorile citate anterior constituie trăsăturile esențiale ale ideilor conservatoare despre guvernământ. Vom examina în cele ce urmează mai pe larg aceste valori și idealuri pe care trebuie să le înfăptuiască guvernământul.

Libertatea este una dintre valorile centrale ale guvernământului în viziune conservatoare. Despre libertate vorbesc cei mai de seamă

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>7</sup> Vincent, A., *Modern Political Ideologies*, p. 75.

teoreticieni și întemeietori ai ideologiei, aceasta ocupând un loc important și în gândirea lui Burke. Garantarea libertății este legată și de alte trei concepte fundamentale: proprietatea, constituția, și legea. Libertatea este însă opusă manifestării necontrolate a voinței și a bunului plac. Legea bunului plac nu ne duce decât la starea de război a tuturor împotriva tuturor descrisă de Hobbes sau la crimele Revoluției Franceze, care l-au indignat atât de mult pe Burke. Libertatea trebuie să fie în acord cu legile și cu prevederile constituționale, să se armonizeze într-o unitate indisolubilă cu legea. Unirea libertății cu legea este o barieră atât împotriva concentrării puterii în mâna unei singure persoane sau a unui grup restrâns, dar și împotriva mișcărilor populare violente. Legătura indisolubilă dintre lege și libertate apără sistemul politic de tiranie, dar și de anarhie, garantând proprietatea și libera circulație a mărfurilor și a capitalului. Și totuși, legile nu sunt produsul pur rațional al deliberărilor intelectuale, ci rezultă în mod organic din obiceiurile și din tradițiile poporului respectiv. Obiceiurile și tradiția nu numai că determină, după cum susține Burke, conținutul legilor, dar ele dau colorit vieții umane influențând în mod hotărâtor aplicarea legii și atitudinea poporului în fața acesteia.

Examinând legătura dintre constituție și libertate și având în vedere faptul că legea se întemeiază juridic pe constituția statului, Burke consideră stabilitatea constituției o problemă cheie a guvernării și politicii. Burke privește conservarea constituției drept credință solemnă de care trebuie să țină seama fiecare generație. Singura posibilitate reală de a garanta libertatea este "menținerea inviolabilității constituției"<sup>1</sup> sau "readucerea ei la principiile pe care s-a fundamentat inițial."<sup>2</sup> Numai în acest mod putem avea certitudinea că generațiile viitoare se vor bucura de aceeași libertate. Ideea conservării constituției se face prin raportarea la generațiile viitoare cu scopul de a garanta și acestora stabilitatea politică și libertatea de care s-au bucurat strămoșii și de care se bucură generația contemporană. Preocuparea intensă a lui Burke despre stabilitatea sistemului politic, condiționată de stabilitatea constituției implică o serie de restricții în ceea ce privește reforma constituțională. Aceste idei privind necesitatea unor legi și a unei constituții stabile care nu pot fi schimbate cu una cu două sunt de sorginte aristotelică și pot fi regăsite în *Politica* și în *Constituția Ateniană*. Pentru Aristotel schimbarea prea rapidă a legilor și a constituției nu ar

---

<sup>1</sup> Vincent, A., *Modern Political Ideologies*; p. 23.

<sup>2</sup> *Ibidem*; p. 24.

produce decât confuzii în mentalitatea poporului, ducând la necunoașterea acestora. Consecința firească ar fi anarhia.

Proprietatea este alt concept fundamental al conservatorismului care ocupă un loc important și în preocupările lui Burke. După cum am arătat în paragrafele anterioare principiul eredității drepturilor și a privilegiilor este expresia dreptului de proprietate și a transmiterii lui. Cu alte cuvinte, proprietatea trebuie să fie reală pentru că întemeiază din punct de vedere economic privilegiile aristocrației naturale și ereditatea coroanei. Dar proprietatea este legată în mod indisolubil de libertate, o condiționează pe aceasta. "Nici un om nu este pe deplin liber decât atâta timp cât are niște drepturi de proprietate."<sup>1</sup> Proprietatea este esențială pentru asigurarea stabilității sociale și politice, "o garanție a societății împotriva amenințării politice și a imixiunilor personale."<sup>2</sup> De aceea, este foarte importantă protecția libertății individuale și a proprietății. Dar manifestarea libertății trebuie să se oprească atunci când interesele comunității sunt în joc. "Libertatea nu este o valoare absolută. Ea este relativă la limitele impuse de comunitate."<sup>3</sup> Spre deosebire de liberali, care acordă o mare importanță justificării teoretice a proprietății pe baza principiilor dreptului natural, al muncii și al utilității, "conservatorii au acordat mult mai puțin spațiu justificării proprietății private, pentru simplul fapt că această temă nu este o problemă pentru ei."<sup>4</sup> Drepturile de proprietate și inegalitățile în ceea ce privește distribuția proprietății sunt o parte integrantă a sistemului social tradițional și ca atare nu necesită modificări.

În pofida faptului că reflecțiile privitoare la libertate ocupă un loc important în filosofia politică a lui Burke, acestea sunt marcate de "o nu prea mare simpatie pentru valoarea democrație."<sup>5</sup> Excesul democratic nu face decât să implice anarhia și despotismul popular, așa cum îl vede Burke în Franța postrevoluționară. Participarea nelimitată la viața politică și scrutinul universal este adesea corelat cu "doctrină războinică ale suveranității poporului"<sup>6</sup>. Oamenii au nevoie de guvernarea înțeleaptă care se realizează cu ajutorul elitei politice naturale și prin călăuzirea prejudecății. În general se poate spune că Edmund Burke, ca

---

<sup>1</sup> Hogg, Q., *The Case for Conservatism*, p. 99.

<sup>2</sup> Baker, K., *Conservatism*; p. 75.

<sup>3</sup> Vincent, A., *Modern Political Ideologies*, p. 77.

<sup>4</sup> Leach, R., *British Political Ideologies*, p. 102.

<sup>5</sup> Vincent, A., *Modern Political Ideologies*, p. 77.

<sup>6</sup> Burke, E., *Reflections On The Revolution In France*, p. 77.

de altfel "mulți conservatori, au acceptat o democrație limitată, controlată și reprezentativă"<sup>1</sup>.

### VIII. Schimbare graduală și organicism social

Nici o filosofie politică nu poate evita tema schimbării și a modificărilor sociale pe care inevitabil le implică acțiunea politică. În cazul filosofiei politice de tip conservator această temă trebuie tratată cu o deosebită atenție deoarece însăși denumirea acestora ne duce cu gândul la o serioasă reticență față de schimbare și la opoziție față de orice tip de reformă. Cu toate acestea, lucrurile nu stau chiar așa în orice situație. Considerând că o viziune conservatoare provine dintr-un temperament de tip conservator, putem spune că prin mentalitatea sa acesta va aproba și va adera la ideile despre schimbarea graduală și organică. "Omul cu un temperament conservator are credința că un bine pe care îl cunoaște nu trebuie să capituleze ușor în fața unui mai bine ascuns de vălul necunoașterii"<sup>2</sup>.

Atitudinea conservatoare a lui Burke în fața schimbărilor politice și sociale provine din fundamentele sale filosofice. Inițial, conservatorii nu erau preocupați să aducă schimbări în ordinea socială, ci să o mențină pe cât posibil fiind în directă legătură tendința aristocrației cu privilegiu și proprietăți funciare de a-și păstra poziția favorizată și conducătoare în societate. Una dintre pericolele cele mai mari erau revoluțiile de genul celei din Franța anilor 1789. Din acest motiv, *Reflecțiile...* lui Burke conțin un atac ațintit asupra Revoluției Franceze, dar care este de fapt un atac asupra Revoluției în genere, de vreme ce o asemenea revoluție ar fi putut să amenințe și Anglia. Revoluția este prototipul de schimbare socială violentă care poate avea și o serie de consecințe nedorite și imprevizibile. Pentru a accentua acest aspect al revoluțiilor, Burke prezintă cu lux de amănunte efectele, uneori traumatizante, ale Revoluției Franceze. Concepția lui Burke, ca de altfel întreg conservatorismul secolelor 18-19, poate fi înțeles ca "o reacție împotriva schimbărilor majore și a evoluției lumii occidentale din acea perioadă"<sup>3</sup>. Reacția vizează în special efectele luminismului European și ale Revoluției Franceze și Americane, dar mai ales industrializarea și capitalismul de tip industrial.

---

<sup>1</sup> Vincent, A., *Modern Political Ideologies*, p. 78.

<sup>2</sup> Leach, R., *British Political Ideologies*, p. 94.

<sup>3</sup> *Ibidem*; p. 92.



Concepția față de schimbare este legată din punct de vedere teoretic de viziunea organicistă despre societate și despre stat. Pentru un organism o schimbare bruscă produce aproape întotdeauna reacții nedorite. Dacă reacția este prea violentă se poate produce chiar și distrugerea acestuia. Similar, schimbările bruște ale organismului social produc dezordine socială, iar schimbările prea violente pot duce până la dezagregarea organismului social și la anarhia politică. De aceea, orice schimbare prea violentă a organismului social trebuie evitată în mod fundamental. "Problema pentru conservator este deci modul în care schimbarea trebuie tratată, asimilată, influențată și controlată. O persoană sau o instituție cu un puternic simț al identității și cu încrederea în sine care decurge din aceasta poate interacționa mult mai eficient cu schimbarea decât unul care se schimbă ca un cocoș de vânt în mod indefinit acomodându-se cu orice suflu din orice direcție."<sup>1</sup> Atitudinea față de schimbare poate fi evidențiată și în modul în care conservatorii concep transformările constituționale și modificările legilor. "Preferința pentru o reformă graduală, în dauna unei schimbări radicală este una dintre caracteristicile conservatorismului englez"<sup>2</sup> și poate fi regăsită cu prisosință în filosofia politică a lui Burke.

În concluzie, se poate spune că încercarea lui Edmund Burke de a introduce sentimentul în judecata practică de tip politic a generat o veritabilă filosofie politică. Aparent fără temeuri în rațiune, pe un plan mai profund gândirea lui Burke aduce raționalitate în sensibilitatea și sentimentele umane. Pe plan moral acțiunile pozitive, repetate în timp, care se justifică din punct de vedere practic reprezintă, pe lângă religie un temei pentru o veritabilă etică. Aducând în prim plan valențele benefice ale prejudecății, Burke evidențiază faptul că dacă s-ar separa din acțiunile omenești depozitarul cultural transmis din generație în generație, acestea ar deveni dezlănate și amorale. Conservatorismul filosofiei lui Burke lasă însă suficient loc pentru progres și pentru libertatea umană făcând din aceasta o importantă opțiune pentru întemeierea unor doctrine politice contemporane importante.

---

<sup>1</sup> Baker, K., *Conservatorism*; p. 39.

<sup>2</sup> Leach, R., *British Political Ideologies*, p. 94.

# PRINCIPIUL CARITĂȚII ȘI PROBLEMA ATRIBUIRII ÎN LOGICA INFORMALĂ

CĂTĂLIN STĂNCIULESCU<sup>1</sup>

**Abstract:** *Somehow contrary to the intuition, partially correct, that, if the attempt of reconstructing an argument as deductively correct (according to a variant of the principle of charity) may result either in the impossibility of attributing an argument at all, due to the weak inferential relation between the statements considered (in relation to the standard deductive one), or in attributing of a fallacious argument, due to the possibility of using of a potentially false statement (an absolute generalization or a material conditional) as added material in the reconstruction, then using other standards than the deductive ones, such as those used in evaluating presumptive arguments by appeal to argumentation schemes and critical questions, may make the application of the principle of charity useless, the present paper tries to suggest that the option for the appropriate standards in context may be seen as an instance of applying the principle of charity itself.*

**Keywords:** *attribution problem, principle of charity, validity, argumentation schemes, defeasible arguments, critical questions.*

## I. Introducere

Unul dintre principiile interpretării textelor sau discursurilor în logica informală și teoria argumentării este principiul carității (PC)<sup>2</sup>. Cele mai multe dintre formulările PC sunt variante ale noțiunii lui Scriven de PC, potrivit căreia, atunci când interpretăm din punct de vedere argumentativ un paragraf, ar trebui să urmărim identificarea celui mai puternic argument care poate fi atribuit autorului, „pentru că altfel, acesta ar putea fi ușor reformulat astfel încât să facă față obiecțiilor noastre” (Scriven, 1976, p. 72). Prin cel mai puternic argument se înțelege adesea un argument valid (un argument pentru care *dacă* premisele sunt adevărate, atunci concluzia *nu*

---

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

<sup>2</sup> Pentru o variantă a evoluției principiului carității în filosofia limbajului, logicii informale și teoria argumentării, vezi Lewiński (2012).

poate fi falsă) cu premise adevărate (Jacquette, 1996). Unele obiecții la adresa acestei variante a aplicării PC au avut în vedere limitarea aplicării PC chiar acolo unde interpretarea cu mijloacele logicii informale ar trebui să fie cea mai utilă, în analiza textelor, discursurilor și argumentelor formulate în limbajul natural, neformalizat, ca în cazul interpretării presupuselor relații inferențiale dintre enunțurile unei „secvențe discursive” (Sălăvăstru) prin adăugarea de enunțuri care nu sunt formulate explicit în textul sau discursul din care a fost extrasă. Aceasta este așa-numita problemă a atribuirii (Walton, 2005, pp. 361-364; Walton, Reed, Macagno, 2008, p. 213-216), un caz particular al problemei reconstrucției argumentelor formulate în limbajul comun. A reconstrui un argument din ceea ce este explicit formulat presupune, potrivit PC, modificarea a ceea ce este explicit formulat astfel încât să obținem cel mai puternic argument. Dar, ar putea fi formulată una dintre obiecții, dacă atribuirea celui mai puternic argument înseamnă atribuirea unui argument valid, iar argumentul reformulat nu este concludent (adică, deși valid, nu are toate premisele adevărate), atunci fie PC nu se aplică în cazul argumentelor falacioase (cel puțin în cazul argumentelor care sunt eronate pentru că au cel puțin o premisă falsă, chiar dacă sunt structural corecte (Boone, 1999)), fie standardele de evaluare nu trebuie să fie neapărat deductive (validitate) sau, în orice caz, universale, și atunci, așa cum se întâmplă, spre exemplu, în cazul argumentelor prezumtive (Walton, Reed, Macagno, 2008), aplicarea PC nu este necesară în atribuirea argumentelor, pentru că atribuirea celui mai puternic argument în context poate presupune alte mijloace (spre exemplu, încercarea de a răspunde la întrebările critice atașate schemelor de argumentare folosite în scopul reconstruirii argumentelor (Godden, Walton, 2007, p. 277-282)). O posibilitate prin care aceste dificultăți pot fi evitate, se va arăta, ar putea fi aceea în care problema atribuirii (reconstrucției) argumentelor într-un caz concret este abordată în limitele PC mai curând decât invers, opțiunea pentru standardele de corectitudine potrivite în context fiind parte a aplicării PC.

## II. Deductivism și problema atribuirii

Problema atribuirii poate fi ilustrată folosind următorul exemplu analizat de Sălăvăstru (2009, p. 35):

- Ce crezi despre vinovăția acuzatului?
- Cred că va scăpa de pedeapsă.

- De ce?
- Fiindcă are o familie numeroasă.

În acest dialog pot fi identificate două enunțuri aflate în relație de inferențialitate: „Acuzatul va scăpa de pedeapsă” și „Acuzatul are o familie numeroasă”. Prezența cuvântului „fiindcă” înaintea celui de-al doilea enunț sugerează, ca un posibil indicator de premisă, că argumentul formulat în dialog este:

- (1) Acuzatul are o familie numeroasă.

Prin urmare, acuzatul va scăpa de pedeapsă.  
Intuitiv (fără a folosi noțiuni teoretice pentru evaluarea argumentelor), relația de inferențialitate dintre cele două enunțuri este slabă, pentru că posibilitatea ca un acuzat să nu fie pedepsit, concluzia fiind astfel adevărată, doar pentru că are o familie numeroasă, pare să fie foarte mică (în general, în afara unor eventuale informații contextuale suplimentare disponibile celui care formulează argumentul într-un anumit caz). Din punct de vedere al standardelor deductive de corectitudine, „enunțul «Acuzatul are o familie numeroasă» nu este nici pe departe un argument, așa cum este prezentat de fapt, în susținerea tezei: «Acuzatul va scăpa de pedeapsă». Avem aici de-a face cu un argument aparent și nu cu unul real, deoarece enunțul «Acuzatul are o familie numeroasă» nu este o condiție suficientă a tezei «Acuzatul va scăpa de pedeapsă» (în sensul că adevărul primului nu atrage după sine adevărul celei de-a doua)” (Sălăvăstru, 2009, p. 35).

Vocabularul condiționării suficiente din acest paragraf poate fi redat în forma unui condițional material ( $p \rightarrow q$ ) în două moduri: în logica aristotelică a propozițiilor categorice și în logica simbolică propozițională. În logica propozițiilor categorice, (1) poate fi considerat o entimemă, un argument oarecum (Gough, Tindale, 1985) incomplet (din punct de vedere teoretic), care poate fi completat prin adăugarea unui enunț universal (Hurley, 2000, pp. 244-246, pentru traducerea propozițiilor din limbajul natural în cel al propozițiilor categorice), astfel:

- (2) Toate cazurile în care acuzatul are o familie numeroasă sunt cazuri în care el scapă de pedeapsă.

Acesta este un caz în care acuzatul are o familie numeroasă.

Prin urmare, acesta este un caz în care acuzatul scapă de pedeapsă.  
Astfel reconstruit, argumentul este structural valid (un silogism de figura întâi în care premisa majoră este universală, iar premisa minoră este

afirmativă), dar neconcludent (slab) pentru că premisa majoră (universală) este falsă. Însă dacă premisa majoră ar fi adevărată, atunci, împreună cu premisa minoră ar fi o condiție suficientă pentru adevărul concluziei (concluzia nu ar putea fi falsă). În termenii unui condițional material, argumentul poate fi scris  $p \rightarrow q$ , unde  $p = r \ \& \ s$ , iar  $r$  și  $s$  reprezintă premisele lui (2). În limbajul propozițiilor categorice, ceea ce face ca premisele să constituie, împreună, o condiție suficientă pentru adevărul lui  $q$ , pe lângă adevărul lor, este faptul că premisa majoră este o propoziție universală absolută, care nu admite excepții.

Corespunzător, în logica propozițiilor, argumentul poate fi scris adăugând, ca premisă, un condițional ce redă relația de inferențialitate între premisa inițială și concluzia lui (1):

(3) Dacă acuzatul are o familie numeroasă, atunci el va scăpa de pedeapsă.

Acuzatul are o familie numeroasă.

Prin urmare, el va scăpa de pedeapsă.

Argumentul este structural valid, pentru că dacă premisele ar fi adevărate, atunci concluzia nu ar putea fi falsă. Însă, dacă premisa condițională este interpretată ca un condițional material ( $p \rightarrow q$ ), în sensul că el este adevărat, dat fiind adevărul antecedentului ( $p$ ), doar atunci când consecventul ( $q$ ) este adevărat (adevărul antecedentului este o condiție suficientă pentru adevărul consecventului), atunci, desigur, ea este falsă, iar argumentul este neconcludent.

### III. Deductivism și argumente prezumtive

Reconstrucția (3) a lui (1) presupune, în general, ca relația de inferențialitate să fie evaluată ca un condițional material. Dar este necesar ca argumentul să fie reconstruit folosind un condițional material sau o generalizare absolută? Cu alte cuvinte, este întotdeauna întrebuițarea condiționalului în limbajul natural (*Dacă..., atunci...*) identică cu cea a condiționalului material? Trebuie presupusă întotdeauna, sau cel puțin ca o regulă generală, o relație necesară între antecedent și consecvent? Corespunzător, este întotdeauna generalizarea presupusă în relațiile inferențiale de tipul (1) un enunț universal absolut, fără excepții? Și dacă nu, mai este PC necesar sau cel puțin util în atribuirea unui argument a cărui reconstrucție nu folosește adăugarea unei generalizări absolute sau a unui condițional material (și, deci, a cărei evaluare nu presupune standarde

deductive sau universale de evaluare)? Pentru Godden și Walton, „condiționalii folosiți în argumentele formulate în limbajul natural pot fi cel mai bine înțeleși în termeni ai asertării unei legături puternice dar anulabile (*defeasible*) între antecedent și consecvent” (Godden, Walton, 2004, pp. 223-224).

O astfel de legătură poate fi descrisă pornind de la relația dintre o generalizare absolută și un condițional material. Ca și o generalizare absolută, un condițional material poate fi falsificat de (cel puțin) un singur contraexemplu. Un enunț de forma „Toți S sunt P” poate fi falsificat de (cel puțin) un S care nu este P, iar un enunț „Dacă p, atunci q” poate fi falsificat de un caz în care p este adevărat, iar q este fals. Dar dacă o generalizare de forma „Toți S sunt P” este înlocuită cu generalizarea anulabilă „În general (dar nu fără excepții), toți S sunt P”, iar condiționalul „Dacă p, atunci q” este înlocuit printr-un condițional „În general, dacă p, atunci q”, atunci o astfel de falsificare nu mai este posibilă (enunțul universal ar fi falsificat dacă nu ar exista niciun S care să fie P, iar enunțul condițional ar putea fi falsificat doar dacă nu ar exista nicio instanță a condiționalului pentru care antecedentul și consecventul ar fi adevărați). În schimb, forța relației de inferențialitate dintre premise și concluzie într-un argument care conține o generalizare anulabilă sau un condițional anulabil este într-un fel o funcție (inversă) de numărul sau ponderea instanțelor ce le pot falsifica. Dacă interpretăm în acest fel generalizarea „Toate cazurile în care acuzatul are o familie numeroasă sunt cazuri în care el scapă de pedeapsă” din (2), respectiv condiționalul „Dacă acuzatul are o familie numeroasă, atunci el va scăpa de pedeapsă” din (3), este evident că forța argumentului, evaluată după gradul de generalizare al acestor enunțuri (cu cât gradul de generalizare este mai mare cu atât forța relației inferențiale este mai mare), nu este deloc puternică, pentru că, nu ne putem imagina, nici măcar în general, cu atât mai puțin fără excepții, situația în care cazurile în care acuzatul are o familie numeroasă să fie cazuri în care el scapă de pedeapsă. Dar nu putem exclude a priori, totuși, posibilitatea unor excepții.

Diferența dintre cele două abordări, cea deductivă și cea bazată pe argumente prezumtive (argumente ce conțin o generalizare prezumtivă sau un condițional prezumtiv, ceea ce este într-un fel același lucru, dat fiind că un enunț universal ca „Toți S sunt P” poate fi scris în formă condițională ca „Dacă x este S, atunci x este P” sau, mai puțin formal, „Dacă ceva este S, atunci acel ceva este P”) ar putea fi ilustrată printr-un exemplu în care diferența dintre o generalizare prezumtivă, respectiv un condițional prezumtiv, pe de o parte, și o generalizare absolută, respectiv un

condițional material, pe de altă parte, depinde într-adevăr de posibilitatea unor excepții. În secvența discursivă (Sălăvăstru, 2009, p. 35):

- Ce crezi despre vinovăția acuzatului?
- Cred că va scăpa de pedeapsă.
- De ce?
- Fiindcă nu sunt probe concludente.

enunțurile între care putem presupune că există o relație de inferențialitate sunt „Acuzatul va scăpa de pedeapsă” și „Nu sunt probe concludente”, iar argumentul ce poate fi atribuit autorului este:

(4) Nu sunt probe concludente.

Prin urmare, acuzatul va scăpa de pedeapsă.

Din punct de vedere deductivist, argumentul poate fi considerat un argument bun pentru că „enunțul «Nu există probe concludente în favoarea acuzării» este condiția suficientă pentru a susține enunțul «Acuzatul va scăpa de pedeapsă»” (Sălăvăstru, 2009, p. 35). Ceea ce poate fi reformulat prin adăugarea generalizării absolute „Toate cazurile în care nu există probe în favoarea acuzatului sunt cazuri în care acuzatul scapă de pedeapsă”, astfel:

(5) Toate cazurile în care nu există probe în favoarea acuzatului sunt cazuri în care acuzatul scapă de pedeapsă.

În acest caz, nu există probe concludente.

Prin urmare, în acest caz, acuzatul scapă de pedeapsă.

Intuitiv, argumentul (4) este un argument puternic, pentru că este în general admis că atunci când nu există probe concludente în favoarea acuzării, acuzatul nu este pedepsit. Totuși, putem observa că în (5) generalizarea adăugată poate fi falsificată de existența (a cel puțin) unui caz în care lucrurile pot să stea așa, adică să nu existe probe și totuși acuzatul să fie acuzat. Prin urmare, deși argumentul este valid (este un silogism de figura întâi cu premisa majoră universală și minora afirmativă), pot exista instanțe neconcludente ale sale (cazurile care pot falsifica premisa majoră).

Corespunzător, reconstrucția lui (4) folosind un condițional material:

(6) Dacă nu există probe concludente în favoarea acuzării, acuzatul va scăpa de pedeapsă.

Nu există probe concludente.

Prin urmare, acuzatul va scăpa de pedeapsă.

este un argument valid (un *modus ponens*), dar este neconcludent pentru acele instanțe pentru care condiționalul material din prima premisă, „Dacă nu există probe concludente în favoarea acuzării, acuzatul va scăpa de pedeapsă”, este fals, adică pentru cazurile în care antecedentul său este adevărat (nu există probe concludente), iar consecventul este fals (acuzatul nu scapă de pedeapsă).

Însă, dacă înlocuim generalizarea absolută din (5) cu generalizarea prezumtivă, care admite excepții, „În general, dacă nu există probe concludente în favoarea acuzării, atunci acuzatul va scăpa de pedeapsă”, respectiv dacă înlocuim condiționalul material din (6) cu condiționalul prezumtiv „În general, dacă nu există probe concludente în favoarea acuzării, atunci acuzatul va scăpa de pedeapsă”, argumentele astfel reconstruite ilustrează relația puternică, dar prezumtivă, de inferențialitate din (4).

#### IV. Scheme de argumentare, întrebări critice și PC

În ciuda oferirii unei interpretări poate mai fidele intenției autorului unui argument ca (4), această abordare este mai puțin normativă și mai descriptivă decât cea deductivistă (Johnson, Blair, 2002, p. 384), ceea ce poate sugera o oarecare insatisfacție în privința criteriilor de evaluare a argumentelor formulate în limbajul natural. În acest scop a fost propusă (Walton, 1996) o abordare bazată pe așa-numitele scheme de argumentare, care conțin, în cele mai mult cazuri (Walton, Reed și Macagno, 2008, p. 367), condiționali sau enunțuri generale prezumtive, baza argumentelor prezumtive. „Un argument prezumtiv este un argument în care concluzia poate fi acceptată provizoriu (*tentatively*) în raport cu dovezile cunoscute într-un anumit caz, dar care ar putea să fie nevoie să fie retractată pe măsură ce noi dovezi devin disponibile. Un caz tipic de argument prezumtiv este unul bazat pe o generalizare ce poate suporta limitări. Dacă se cunoaște că într-un caz există excepții în raport cu o generalizare, argumentul nu se mai susține, iar concluzia sa ar trebui retractată. Argumentele prezumtive pot fi întâlnite în mod special în raționarea juridică și etică, dar pot fi întâlnite în multe alte domenii, cum ar fi în știință, în special în stadiul de descoperire al cercetării” (Walton, Reed, Macagno, 2008, p. 2).



Principala diferență dintre formele argumentative deductive, cum ar fi *modus ponens*, *modus tollens* sau silogismul disjunctiv, și cele inductive, cum ar fi generalizarea inductivă, pe de o parte, și schemele de argumentare prezumtive este că schemele de argumentare prezumtive permit evaluarea fiecărui caz în parte ținând seama de informațiile contextuale disponibile, informații ce pot fi utilizate în formularea răspunsului la întrebările critice<sup>1</sup> atașate schemei de argumentare folosite (Walton, Godden, 2005, p. 478).

Un exemplu de schemă de argumentare este forma argumentului numit argumentul bazat pe clasificare (Walton și Macagno, 2010, pp. 36-37):

*Schema de argumentare pentru argumentul bazat pe clasificare verbală*

**Premisa individuală:** *a* are proprietatea P.

**Premisa clasificatorie:** Pentru toți *x*, dacă *x* are proprietatea P, atunci *x* poate fi clasificat ca având proprietatea Q.

**Concluzie:** *a* are proprietatea Q.

Întrebările critice atașate schemei de argumentare sunt:

**IC1:** Ce dovezi există că *a* are într-adevăr proprietatea P, ca opuse dovezilor care pot sugera o îndoială în privința acestei clasificări?

**IC2:** Clasificarea din premisa clasificatorie se bazează pe o definiție care poate fi criticată?

Schema de argumentare bazată pe clasificare verbală este de fapt o specie prezumtivă a formei argumentative deductive valide *modus ponens* (Walton și Macagno, 2010, p. 36.), *modus ponens* prezumtiv:

**Premisa majoră:** În general (dar cu posibile excepții), dacă ceva are proprietatea P, atunci ne putem aștepta ca acel ceva să aibă și proprietatea Q.

**Premisa minoră:** *a* are proprietatea P.

**Concluzie:** Prin urmare, *a* are proprietatea Q.

În ciuda modului în care este formulată premisa clasificatorie (care poate părea o generalizare universală absolută), „[o] astfel de schemă este, totuși, prezumtivă. Concluzia se bazează pe două presupuziții potențial

---

<sup>1</sup> Asemănătoare într-o oarecare măsură cu întrebările de raționare critică din testele standard de gândire critică și analiza informației (Clitan, 2013; Barbu, Clitan, 2012).

controversate: clasificarea unui  $a$  ca  $P$ , și principiul care stabilește regula de clasificare. Prima clasificare a lui  $a$  ca  $P$  ar putea să aibă nevoie de dovezi... Al doilea pas în raționament este acela de a evalua acceptabilitatea relației dintre „ $a$  fi  $P$ ” și „ $a$  fi  $Q$ ” (Walton și Macagno, 2010, pp. 37-38).

Datorită asemănării dintre *modus ponens* deductiv și cel prezumtiv, putem analiza exemplele anterioare folosind schema de argumentare bazată pe clasificare. Argumentul (1) poate fi reconstruit astfel:

(7) **Premisa individuală:** Acuzatul are o familie numeroasă.

**Premisa clasificatorie:** Pentru toți  $x$ , dacă  $x$  are o familie numeroasă, atunci se poate considera că  $x$  nu va fi pedepsit.

**Concluzie:** Acuzatul nu va fi pedepsit.

Dacă vom considera premisa clasificatorie o definiție, aceasta poate fi criticată ușor. Dar dacă se poate dovedi că în anumite cazuri un acuzat nu a fost pedepsit pentru că a avut o familie numeroasă, concluzia argumentului poate avea o oarecare îndreptățire, în sensul că ar putea fi adevărată în anumite cazuri.

Situația este diferită în cazul argumentului (4), pentru că premisa clasificatorie poate fi considerată o definiție relativ ușor:

(8) **Premisa individuală:** În acest caz, nu există probe concludente împotriva acuzatului.

**Premisa clasificatorie:** Pentru toți  $x$ , dacă  $x$  este astfel încât nu există probe concludente împotriva lui,  $x$  nu va fi pedepsit.

**Concluzie:** În acest caz, acuzatul nu va fi pedepsit.

Presupunând adevărată premisa individuală, răspunsul la a doua întrebare, la întrebarea referitoare la premisa clasificatorie, este esențial, nu atât pentru evaluarea argumentului, pentru că este ușor de văzut că este un argument puternic, ci pentru a pune în evidență caracterul prezumtiv al definiției pe care se bazează premisa clasificatorie. Forța argumentului provine din acceptarea, care poate fi considerată naturală, a definiției noțiunii de acuzat care nu a fost pedepsit, adică aceea de acuzat pentru care nu există probe concludente în favoarea pedepsirii lui. Dar este o diferență între a trata definiția ca echivalență logică (a considera identic „ $a$  fi  $P$ ” și „ $a$  fi  $Q$ ” în schema de argumentare a argumentului bazat pe clasificare verbală) sau ca o implicație materială, și astfel ca pe o generalizare absolută, pe de o parte, și a o trata ca pe o generalizare care poate admite excepții, pe de altă parte.

Argumentele prezumtive (7) și (8) ar putea fi considerate argumente situate aproape de capetele extreme ale unui spectru ce ține seama de forța relației de inferențialitate dintre premise și concluzie. (7) este mai curând slab ca argument prezumtiv, fiind puțin probabil ca din adevărul premiselor să obținem adevărul concluziei, dar nu poate fi exclusă a priori existența unei astfel de instanțe a argumentului. (8) este mai curând puternic, pentru că din adevărul premiselor este puțin probabil să obținem falsitatea concluziei, dar nici această posibilitate nu poate fi exclusă. Apropierea argumentelor (7) și (8) de extremele unui spectru al forței argumentative este posibilă numai dacă le considerăm argumente prezumtive, și poate fi folosită (i) pentru a sublinia diferența, în privința atribuirii argumentelor, dintre abordarea deductivistă și cea pragmatică (și dialectică), și (ii) pentru a vedea care este legătura dintre aplicarea PC în atribuirea argumentelor și abordarea pragmatică, bazată pe argumentele prezumtive.

Din punct de vedere deductivist, exemplul (1) poate fi considerat un „argument aparent” ca opus unuia „real”, așa cum este (2), adică un argument concludent (valid, cu premise adevărate), dacă generalizarea pe care o conține reconstrucția sa este considerată o generalizare fără excepții și, în același timp, adevărată. Din punct de vedere pragmatic, bazat pe interpretarea prezumtivă a relației inferențiale dintre premise și concluzie, exemplul (1) este un argument slab, iar (2) este un argument puternic, dar pentru care pot exista cazuri în care premisa este adevărată și concluzia este falsă.

Din punct de vedere al interpretării deductiviste, aplicarea PC nu este posibilă, întrucât (1) nu este propriu-zis un argument pentru că, așa cum am văzut, premisa nu este condiție suficientă sau, într-o reconstrucție care folosește o formă argumentativă validă, este un argument neconcludent, și deci nu se poate, așa cum cere PC, alege, dintre două variante, varianta în care argumentul atribuit este cel mai puternic. Iar în cazul lui (2), aplicarea lui PC este posibilă, dar nu este necesară, pentru că argumentul este considerat concludent, aceasta fiind singura variantă posibilă. În plus, chiar dacă argumentul poate fi considerat neconcludent datorită interpretării posibile în care premisa este considerată falsă, PC poate fi considerat inutil pentru că ne-am afla în situația atribuirii unui argument falacios (un caz de argument valid cu premisă falsă). Însă, din punct de vedere pragmatic, posibilitatea ca (2) să fie concludent nu este exclusă, dar considerându-l puternic, în sensul prezumtiv al termenului, este lăsată deschisă

posibilitatea evaluării sale ținând seama de informațiile folosite în formulare răspunsurilor la întrebările critice ale schemei folosite în cadrul reconstrucției (în special, la întrebarea referitoare la premisa clasificatorie), și astfel și posibilitatea ce poate constitui o excepție în evaluarea argumentului, ceea ce poate conduce, conform PC, la obținerea celei mai puternice instanțe a schemei de argumentare, în context, fără ca aceasta să însemne un argument deductiv valid. În schimb, în privința lui (1), considerându-l prezumtiv dar slab, este lăsată deschisă posibilitatea unei instanțe a schemei folosite pentru reconstrucția lui ca argument prezumtiv, pentru care argumentul poate avea totuși concluzia adevărată, adică posibilitatea atribuirii celui mai puternic argument posibil în context.

## V. Concluzii

Oarecum contrar intuiției, parțial corecte, potrivit căreia dacă încercarea de reconstrucție a unui argument ca argument deductiv valid (conform unei interpretări a principiului carității) poate avea ca rezultat fie imposibilitatea de a atribui un argument, datorită relației de inferențialitate slabe (în raport cu cea presupusă de condiționalul material) dintre enunțurile considerate, fie la atribuirea unui argument falacios, datorită posibilității ca reconstrucția să folosească enunțuri potențial false (generalizări universale absolute sau condiționali materiali), atunci aplicarea altor standarde decât cele deductive, cum ar fi cele presupuse în evaluare argumentelor prezumtive face inutilă aplicarea principiului carității, concluziile paragrafului anterior sugerează că opțiunea pentru standardele de corectitudine potrivite în context poate fi ea însăși considerată o aplicare a principiului carității.

## BIBLIOGRAFIE

- Boone, D. D., (1999), "The Cogent Reasoning Model of Informal Fallacies", *Informal Logic* Vol. 19, No.1, pp. 1-39.
- Barbu, O, Clitan, G., (2012), "Critical Analysis of Information in the Advertising Discourse. Case study: the advertising poster", in Bratosin, S., Bryon-Portet, C., Tudor, M. A. (eds.), *Epistémologie de la communication: bilan et perspectives*, Editura Institutul European, Iași.
- Clitan, G., (2013), "Critical Analysis of Advertising. A Model: The Informational Analysis", în Rață G, Clitan, G., Runcan (eds.), *Applied Social Sciences. Communication Studies*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, pp. 11-18.

- Godden, D.M., Walton, D., (2004), „Denying the Antecedent as a Legitimate Argumentative Strategy: A Dialectical Model”, *Informal Logic*, Vol. 24, No. 3, pp. 219-243.
- Godden, D.M., Walton, D. (2008), „Advances in the Theory of Argumentation Schemes and Critical Questions”, *Informal Logic*, Vol. 27, No. 3, pp. 267-292.
- Godden, D.M., Walton, D. (2008), „Defeasibility in Judicial Opinion: Logical or Procedural?”, *Informal Logic*, Vol. 28, No. 1, pp. 6-19.
- Gough, J., Tindale, C., (1985), „«Hidden» or «Missing» Premises”, *Informal Logic*, VII 2,3, pp. 99-106.
- Hurley, P.J., (2000), *A Concise Introduction to Logic. Seventh Edition*, Wadsworth Publishing.
- Jacquette, D., (1996), „Charity and the reiteration problem for enthymemes”, *Informal Logic*, Vol. 18, No. 1, pp. 1-15.
- Johnson, R.H., Blair, J.A., (2002), „Informal logic and the reconfiguration of Logic”, in Gabbay, D.M., Johnson, R.H., Ohlbach, J., Woods, J. (eds.), *Handbook of the Logic of Argument and Inference. The Turn Towards the Practical*, Elsevier Science, pp. 339-396.
- Lewiński, M., (2012), „The Paradox of Charity”, *Informal Logic*, Vol. 32, No. 4, pp. 403-439.
- Rovența-Frumușani, D., (2012), *Analiza discursului. Ipoteze și ipostaze*, Editura Tritonic.
- Sălăvăștru, C., (2009), *Arta dezbaterilor politice*, Editura Triton, București.
- Sălăvăștru, C., (2009/1999), *Discursul puterii. Încercare de retorică aplicată*, Editura Tritonic, București.
- Scriven, M., (1976), *Reasoning*, New York, McGraw Hill.
- Walton, D., (1996), *Argumentation Schemes for Presumptive Reasoning*, Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Walton, D., (2005), „Argumentation Schemes and Enthymemes”, *Synthese*, 145, pp. 339-370.
- Walton, D., (2008), „Arguing from Definition to Verbal Classification. The Case of Redefining ‘Planet’ to Exclude Pluto”, *Informal Logic*, vol. 28, No. 2, pp. 129-154.
- Walton D., Reed C., Macagno F., (2008), *Argumentation Schemes*, Cambridge University Press.
- Walton, D., Macagno, F., (2010) „Defeasible Classification and Inferences from Definitions”, *Informal Logic*, Vol. 30, No. 1, pp. 34-61.
- Walton, D., Godden, D.M., (2005), „The Nature and Status of Critical Questions in Argumentation Schemes”, in D. Hitchcock (ed.), *The Uses of Argument: Proceedings of a Conference at McMaster University, Ontario: OSSA*, pp. 476-484.

## RECENZII

Ana Bazac (coordonator), *Despre dreptate: perspectivă multidisciplinară*, Craiova, Editura Aius, 2015.

Actualitatea problemei filosofice a dreptății mai poate fi azi cu greu chestionată, ea fiind dovedită chiar de direcțiile aplicative din diferite domenii ca dreptul, politologia, sociologia, psihologia etc. Dar cum se poate vorbi, într-un mediu academic cu puternice tendințe de specializare, despre o perspectivă multidisciplinară asupra dreptății? Poate tocmai chestionând fundamentele filosofice ale acesteia, analizând argumentele principalilor teoreticieni și încercând o corelare a lor cu aplicațiile în situații concrete. Tocmai această încercare de detensionare a relației dintre teorie și practică în problema dreptății poate constitui un câștig veritabil al lecturii volumului coordonat de doamna profesor Ana Bazac. Un cercetător cu o cunoscută deschidere multidisciplinară și interdisciplinară, doamna Bazac apreciază în introducerea volumului faptul că „valoarea filosofiei rezidă tocmai în caracterul *deschis* al conceptelor și teoriilor, în capacitatea de a ne face să gândim mai departe: cum să ținem noi măsura.” (p. 9) Să gândim, deci, mai departe problema dreptății prin intermediul unei abordări multidisciplinare!

Primele două articole ale volumului semnate de academicienii Alexandru Surdu și Alexandru Boboc, pot fi considerate reprezentative pentru întregul volum, datorită modului în care reușesc să surprindă tensiunea dintre teoria filosofică și practicarea dreptății. În „Stoicismul eroic al lui Seneca” (pp. 21-26), Alexandru Surdu aduce în discuție aparenta contradicție dintre teoria stoică despre virtutea a lui Seneca și implicarea acestuia în politica dictatorului Nero, în calitate de preceptor, apoi de consilier. Cum se împacă stoicismul cu marea avere și putere a lui Seneca din timpul lui Nero? Nu este vorba de o contradicție a filosofiei sale de către fapte? Răspunsul autorului este tranșant: „în calitate de filosof stoic, acesta nu făcea nicio deosebire între doctrină și comportament”. El a acceptat aceste posturi pentru a-și putea „exercita cel mai bine virtutea de roman”, între poziția dictatorului și a filosofului fiind un contrast evident. (pp. 23-24) Posteritatea l-a judecat, deci, greșit pe Seneca, virtutea sa fiind dovedită, mai târziu, prin însăși maniera în care a ales să moară. De la contradicția dintre concepția filosofică și morală și comportamentele trecem

la cele dintre principiile morale și aplicarea lor în situații concrete, sociale, politice și juridice. Studiul academicianului Alexandru Boboc analizează relația dintre „ceea ce este drept în sine”, adică „ceea ce enunță sau a enunțat legile într-un anumit timp determinat” și „ceea ce este pus ca drept”. (p. 31) Lucrarea se referă la fondatorii filosofiei practice moderne, Jean Jacques Rousseau, Immanuel Kant, G.W.F. Hegel și pune în evidență unele „considerații asupra prezenței unei contingențe în lege și în exercițiul justiției”. (pp. 27-37) În opinia coordonatoarei volumului „primele două materiale dau chiar ideea din subtextul tuturor lucrărilor: caracterul istoric și social al eforturilor practice și teoretice de a realiza un anumit echilibru între universal moral și puterea contingentă a intereselor. Dreptatea nu este nivelare, dar asimetria relațiilor de putere trebuie chestionată.” (p. 9)

Chestionarea problemei dreptății continuă cu perspective lingvistice, juridice, istorice și psihologice. Filologul Alin Mihai Gherman în studiul „«Dreptate» în cultura veche românească”, (pp. 38-51) analizează texte juridice românești vechi, evidențiind semnificațiile și specificul cuvântului în limba română, distingând între diferite sensuri care justifică trecerea de la înțelegerea dreptății ca „dreptate a lui Dumnezeu”, la cea de „dreptate ca instrument al armoniei sociale”. Dintr-o perspectivă juridică și istorică Simona Cristea analizează legăturile dintre „drept, justiție și lege”, urmărind evoluția conceptelor, a teoriilor, și explicând tendința de autonomie a dreptului față de morală. Istoricul Dragoș Sdrobiș, preocupat de comportamentul intelectualilor români și de rolul acestora în construirea orizonturilor moderne la români, în studiul „De la dreptatea istoriei la istoriile nedreptății: (Intelectualii și dreptatea. Și un episod românesc), analizează, în principal, atitudinea intelectualilor români din epocă despre răscoala de la 1907. Este explicată tendința acestora de a „desființa” prin argumente răscoala. Care este rolul intelectualilor în asemenea momente istorice și cum se raportează aceștia la dreptate? Sunt chestionate în articol rolul și importanța influențelor intelectualilor asupra deciziilor statului, reușitele acestora de a contribui la aplicarea principiilor morale în societate și politică etc., prin intermediul unor intelectuali de marcă din spațiul românesc, precum Caragiale, Radu Rosetti, Constantin Dobrogeanu Gherea, Constantin Stere și Nicolae Iorga. Perspectiva psihologică este binevenită în volum, datorită implicațiilor sale comportamentale. În articolul „Sensul corectitudinii”, (pp.96-105) Beatrice Adriana Balgiu, ne propune o posibilă viziune psihologică asupra corectitudinii. Este avută în vedere o abordare ontogenetică, deoarece ne este evidențiată evoluția

sensului corectitudinii la copil. Pornind de la cercetările lui Jean Piaget asupra moralității, dar și ale unor continuatori ai acestuia precum Turiel, Dupoux, Hafer, Olsom etc. autoarea arată că „la vârste timpurii există deja așteptări subtile privind distribuția resurselor și a recompenselor.” (p.99) La adult asistăm, în opinia autoarei, la o pervertire a sensului corectitudinii. Explicația este că „o dată cu viața adultă, individul capătă roluri și competiția pentru putere și obținerea de statute cu putere devin esențiale. În aceste condiții, modul de acordare a recompenselor se poate deteriora și corectitudinea poate fi viciată.” (p.100)

Perspectiva filosofică asupra dreptății, de data aceasta în tradiție analitică, precum și cea privind implicațiile practice ale acesteia, sunt reluate în două studii care se concentrează, printre altele, asupra concepției despre dreptate a lui John Rawls. În primul studiu „Conceptul de dreptate în filosofia morală de tradiție analitică” (pp. 106-121), Constantin Stoenescu argumentează în favoarea ideii că filosofia analitică a făcut posibilă revigorarea filosofiei morale. Prin analiză lingvistică și alte metode inspirate din tradiția analitică, filosofi precum John Rawls și Robert Nozick au făcut diferența. Problemele ridicate de aceștia au avut la bază nu doar principii etice abstracte, ci intuițiile comune privind rolul instituțiilor, experimente mentale etc. Au fost regândite principiile dreptății și corectitudinii (Rawls), a fost redefinită dreptatea distributivă (Nozick) etc. Cea mai importantă consecință a fost, în opinia autorului reconsiderarea filosofiei morale în calitate de meta-etică. Limitele teoriei lui Rawls, printre altele, sunt evidențiate în studiul „Teoria despre dreptate ca imparțialitate și ființele umane cu dizabilități”, al Vioricăi Crăciunescu (pp. 134). În opinia acesteia „cazurile speciale, precum ar fi cele care vizează tratamentul și protecția acordată categoriilor sociale vulnerabile reprezintă piatra de încercare pentru teoriile filosofice despre dreptate”. (p. 123) Așa cum recunoaște și coordonatoarea volumului, studiul Vioricăi Crăciunescu „este valoros prin critica modelului ideal rawlsian, din interiorul filosofiei analitice.” (p. 17) Astfel, sintetizează Ana Bazac în introducere, „modelul analitic refuză problematizarea fenomenelor sociale presante, cu toată pretenția sa de a se fi aplecat asupra chestiunilor sociale: mai degrabă, contribuie la *rostogolirea* lor”. (p. 17)

Pe departe cel mai extins și mai consistent studiu al volumului îi aparține Anei Bazac: „Epistemologia nedreptății: Bucuria de a trăi și (ne)dreptatea”. După cum mărturisește autoarea în introducere, în acest studiu răspunde următoarelor provocări: „să înțeleg temeiurile și



argumentele teoriilor convenționale și neconvenționale despre dreptate. Și, totodată: să consider focalizarea asupra nedreptății drept paradigma teoriilor neconvenționale, și să întreprind o radiografie epistemologică asupra problemelor sociale în această paradigmă. Adică să fac o critică a teoriilor convenționale din perspectiva acestei paradigme. Cu alte cuvinte, să nu contrapun unor argumente fapte din realitate, ci să deconstruiesc argumentele: cu ajutorul unei căutări de criterii.” (p.18) Perspectiva abordată de autoare reflectă perspectiva multidisciplinară asumată prin însăși coordonarea volumului. Unul dintre scopurile acestuia, discutate la început, este acela de a depăși tensiunea dintre teorie și practică. Aceasta presupune evitarea capcanei verificării teoriei prin practică. Perspectiva epistemologică are avantajul de a se concentra asupra argumentelor, de a identifica premisele acestora, dar și consecințele lor practice, fără însă a stabili o ierarhie a acestora în funcție de fapte, ci în funcție de valoarea lor argumentativă. Un alt avantaj este evidențierea tendinței de a se concentra mai degrabă pe nedreptate a unor teorii ale dreptății. Noutatea perspectivei este dată și de atenția acordată bucuriei de a trăi „care este, înainte de toate, conștiința de sine, ca o veghe ascuțită a vibrațiilor fiecărei părți a organismului uman” Ea este „vibrația ansamblului, a ființei noastre spre un scor superior: realizarea noastră umană”.

Bineînțeles că o abordare multidisciplinară a unui concept filosofic fundamental cum este dreptatea are limitele ei. Am putea spune că unele perspective sunt lăsate deoparte, iar altele prea mult puse în evidență, dar nu acesta este lucrul cel mai important. Ceea ce contează și dă valoare și consistență acestui volum este, în opinia mea, încercarea de a răspunde unei probleme: cum se face trecerea de la principiile dreptății la comportamentul just, la deciziile drepte ale oamenilor politici, intelectualilor sau ale oricărei persoane puse în fața unei decizii? Ce forță și valoare mai au aceste principii în fața manifestărilor concrete ale nedreptății?

Ștefan Viorel Ghenea (University of Craiova)

Ștefan Viorel Ghenea, *Realism și pragmatism în filosofia contemporană*, Editura Aius, Craiova, 2015, 235p.

Dacă ești interesat de istoria disputelor în jurul ipotezei realiste în filosofie, ideea că lumea poate fi, cel puțin în principiu, cunoscută așa cum este ea, independent de mijloacele noastre de cunoaștere, de valorile și

interesele noastre, *Realism și pragmatism în filosofia contemporană* îți poate oferi o poveste pe cât de atractivă în planul ideilor și argumentelor filosofice, pe atât de bine prezentată: sistematic organizată, în general ușor de parcurs, în ciuda vocabularului cel mai adesea tehnic în care sunt formulate construcțiile filosofice prezentate și analizate. Și, cel puțin la fel de important, relevantă pentru reconstrucția istorică a ideii realiste în filosofia analitică actuală.

De la platonismul problemei tradiționale a „universalilor” la „realismul natural” al lui Hilary Putnam, trecând prin disputele clasice dintre realism și nominalism, realism și idealism (pp. 53-73), prin cele ale ultimelor câteva decenii din filosofia analitică dintre realism și antirealism (pp. 13-30), și cele referitoare la relația, adesea complicată, dintre pragmatismul clasic al lui William James, Charles Peirce și John Dewey și cel contemporan al lui Willard van Orman Quine, Hilary Putnam și Richard Rorty, pe de o parte, și diferitele tipuri de realism, pe de altă parte, sau la cea dintre pragmatismul actual și relativism -, cartea încearcă să identifice, în aventura realistă, nu doar filiația ontologică, metafizică a ideii realiste, ci și modulațiile ei în epistemologie, semantică, logică și filosofia științei.

A discerne subtil argumente complicate, a le reconstitui sau reconstrui și a le insera într-un scenariu cvasidialogal elaborat sunt contribuții esențiale la monografierea, istoriografică și sistematică, a unor teme filosofice de o asemenea anvergură. Iar cartea lui Ștefan Viorel Ghenea oferă nenumărate asemenea încercări reușite. Pagini la rând, cum sunt cele de reconstrucție istorică și critică și de clarificare conceptuală, de exemplu ale așa-numitei probleme a condiționalilor subiectivi (pp. 193-199), problemei entităților abstracte (pp. 32-43), argumentului creierelor în container (pp. 151-159), sunt exerciții de analiză filosofică - într-o combinație originală și nu de puține ori surprinzătoare de stiluri pe care le putem întâlni la cei mai apreciați și vizibili filosofi analitici, în special postpozitivști, contemporani -, de cea mai bună calitate.

Însă problema relevanței unor astfel de încercări pare să fie de un gen puțin diferit. Pentru că ea presupune înfruntarea cel puțin a unui dublu pericol (chiar dacă nu întotdeauna și simultan, însă aproape întotdeauna greu de delimitat). Pe de o parte, sterilitatea scolastică de care filosofia analitică, în special cea de factură pozitivistă, a fost adesea acuzată. Adesea, chiar în privința multora dintre temele asociate realismului filosofic (problema referinței, a predicăției, a percepției etc.). Pe de altă

parte, lipsa de perspectivă sau de deschidere, dincolo de problemele tehnice amplu dezbătute în cadrul curentului analitic, de încadrări tematice, filiații conceptuale și înlănțuiri argumentative greu de urmărit.

În economia cărții, efortul de a evita acest pericol pare să fie un ingredient pe care Ghenea îl administrează cu grijă și în doze echilibrate. Uneori, păstrând un raport optim între ceea ce, potrivit lui Arthur Fine, constituie, în apărarea realismului filosofic, „rațiuni ale inimii”, un fel de atașamentul cvasireligios față de ipoteza realistă, pe de o parte, și frumusețea construcțiilor filosofice în jurul realismului, pe de altă parte. Alteori, prin delimitarea construcțiilor dialectice ale părților aflate în dispută de ceea ce contribuie, în fiecare caz în parte, la depășirea controverselor și constituie un câștig conversațional, ca în cazul analizei detaliate și subtile a relației dintre pragmatism și relativism (pp. 122-129 și pp. 190-199) și a atitudinii pragmatiste față de dualismele filosofiei tradiționale (pp. 212-219). În fine, și probabil în mod special, prin echilibrarea, în cheie pragmatistă, de factură realist-naturalistă, a unor variații tematice și tonuri constructive aparent disjunctive. Este, printre multe altele, cazul acelor situații teoretice aparținând lui Hilary Putnam, filosoful cel mai amplu discutat în *Realism și pragmatism în filosofia contemporană*, ce pot fi încadrate rezumativ în perechea reprezentată, pe de o parte, de noțiunea cu tentă realistă de întemeiere ca „acceptabilitate rațională idealizată” și, pe de altă parte, de afirmația, de sugestie relativistă, citată la p. 177, a lui Putnam, potrivit căreia: „Obiectivitatea și raționalitatea din perspectivă umană sunt tot ce avem...”. Comentariul lui Ghenea (p. 177 și urm.) în jurul acestei perechi în termeni ai „perspectivei din interior” asupra obiectivității și raționalității, precum și în termeni ai „condițiilor epistemice definite și diferențiate în funcție de situații de cercetare și context” (p. 177), discuțiile referitoare la realismul natural al lui Putnam și concluziile analizei consecințelor respingerii, tipice pragmatismului, a dualismelor tradiționale – fapt-valoare, realitate-aparență, normativ-descriptiv etc. – (pp. 201-219) ar putea fi considerate contribuții la istoricizarea și sociologizarea reconstrucției problemei realiste în filosofia analitică, pentru care afirmația unui filosof analitic de factură hegeliană, cum este Robert Brandom, ar putea fi un reper: „ Distincția tradițională între modul în care sunt lucrurile și modul în care sunt considerate a fi este construită în articularea social-inferențială a conceptelor” (*Making It Explicit*, Cambridge University Press, 1994, p. 597.

Cătălin Stănculescu (University of Craiova)

## AUTHORS/CONTRIBUTORS

### ADRIANA NEACȘU

University of Craiova,  
13 A. I. Cuza Street, Craiova, Romania, 200585.

<http://www.ucv.ro/>  
[aneacsu1961@yahoo.com](mailto:aneacsu1961@yahoo.com)

### ANA BAZAC

Polytechnic University of Bucharest,  
313 Splaiul Independentei Street,  
sector 6, Bucharest, Romania, CP 060042.

<http://www.upb.ro/>  
[ana\\_bazac@hotmail.com](mailto:ana_bazac@hotmail.com)

### ADRIAN NIȚĂ

University of Craiova,  
13 A. I. Cuza Street, Craiova, Romania, 200585.

<http://www.ucv.ro/>  
"Constantin Rădulescu-Motru" Institute of Philosophy and Psychology,  
13 Calea 13 Septembrie, Sector 5, 050711, Bucharest, Romania  
POB 1-137  
<http://www.institutuldefilosofie.ro/>  
[adriannita2010@yahoo.com](mailto:adriannita2010@yahoo.com)

### ANTON ADĂMUȚ

"Al. I. Cuza" Iasi University,  
11 Carol I Blvd, Iași 700506, Romania.

[antonadamut@yahoo.com](mailto:antonadamut@yahoo.com)

### CĂTĂLIN STĂNCIULESCU

University of Craiova,  
13 A. I. Cuza Street, Craiova, Romania, 200585.

<http://www.ucv.ro/>  
[cfstanciulescu@yahoo.com](mailto:cfstanciulescu@yahoo.com)

### DANIEL JUGRIN

Independent researcher,  
Ph.D. of "Al. I. Cuza" Iasi University, Romania.

[apofatism@yahoo.com](mailto:apofatism@yahoo.com)

**DARIUS BOROVIĆ**

West University of Timișoara,  
4Vasile Pârvan Blvd., Timișoara, Romania.

[https://www.uvt.ro/ro/  
dariustm@gmail.com](https://www.uvt.ro/ro/dariustm@gmail.com)

**EMANUEL KULCZYCKI**

Faculty of Social Sciences,  
Institute of Philosophy,  
Adam Mickiewicz University in Poznań,  
Szamarzewskiego 89c  
60-568 Poznań, Poland.

[https://international.amu.edu.pl/  
emek@amu.edu.pl](https://international.amu.edu.pl/emek@amu.edu.pl)

**MOMOV MITKO**

“St. Cyril and St. Methodius” University,  
5003 Veliko Turnovo, 2 T. Turnovski str., Bulgaria.

[http://www.uni-vt.bg/2/  
momovmitko@gmail.com](http://www.uni-vt.bg/2/momovmitko@gmail.com)

**PATSEVA MIRENA**

Sofia “St. Kliment Ohridski” University,  
15 Tsar Osvoboditel Blvd, 1504 Sofia, Bulgaria.

[https://www.uni-sofia.bg/index.php/eng  
mirena.patseva@gmail.com](https://www.uni-sofia.bg/index.php/eng/mirena.patseva@gmail.com)

**ȘTEFAN VIOREL GHENEA**

University of Craiova,  
13 A. I. Cuza Street, Craiova, Romania, 200585.

[http://www.ucv.ro/;  
gheneastefan@yahoo.com](http://www.ucv.ro/;gheneastefan@yahoo.com)

**VIHREN BOUZOV**

“St. Cyril and St. Methodius” University,  
5003 Veliko Turnovo, 2 T. Turnovski str., Bulgaria.

[http://www.uni-vt.bg/2/  
v.bouzov@gmail.com](http://www.uni-vt.bg/2/v.bouzov@gmail.com)

**CONTENTS****PAPERS PRESENTED AT  
FORUM ON STUDIES OF SOCIETY (FSS) INTERNATIONAL CONFERENCE  
ON SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES,  
CRAIOVA, 31 March 2016**

Adriana NEACȘU <i>The Issue of Historical Progress in Lucian Blaga's Work</i>	5
Momov MITKO, Patseva MIRENA <i>Longitudinal Study of Social and Political Attitude in Bulgaria</i>	15
Vihren BOUZOV <i>On the Social Benefits of Knowledge</i>	27

**HISTORY OF PHILOSOPHY**

Daniel JUGRIN Στέφανος: <i>Privative Negation in Aristotle and Pseudo-Dionysius the Areopagite</i>	39
Adrian NIȚĂ <i>Substantial Forms between Reality and Fiction</i>	55

**PHILOSOPHY OF COMMUNICATION**

Anton ADĂMUȚ <i>If You Had Remained Silent, You Would Have Remained a Philosopher! (Brief History of a Statement)</i>	71
Emanuel KULCZYCKI <i>Rethinking Open Science: The Role of Communication</i>	81

**PHILOSOPHY OF SCIENCE**

Ana BAZAC <i>In Science We Trust. Really?</i>	98
--	----

**POLITICAL PHILOSOPHY**

Darius BOROVIĆ <i>Prejudice, Society and Tradition in Edmund Burke's Political Philosophy</i>	132
--	-----

**THEORY OF ARGUMENTATION**

Cătălin STĂNCIULESCU <i>The Principle of Charity and the Problem of Attribution in Informal Logic</i>	154
--	-----

**REVIEWS**

Ana BAZAC (editor)

*On Justice: A Multidisciplinary Perspective*

(Ștefan Viorel GHENEA)

166

Ștefan Viorel GHENEA

*Realism and Pragmatism in Contemporary Philosophy*

(Cătălin STĂNCIULESCU)

169

**AUTHORS/CONTRIBUTORS**

172

**CONTENTS**

174

