

# Despre relația dintre limbaj și principiul oikeiopragiei la Platon

Cristinel MUNTEANU\*

**Keywords:** *Plato, language, oikeiopragia, morality, deontology of language*

Este binecunoscut faptul că în cetatea ideală, proiectată de Platon în dialogul *Republica*, totul trebuie să funcționeze conform principiului specializării, adică al „oikeiopragiei”: fiecare om, în funcție de dispoziția sa naturală, se pricepe să facă un singur lucru și, în consecință, se cuvine să practice o singură meserie. În baza analogiei (foarte prețuită de filosof) dintre cetate și individ, se consideră că și părțile sufletului trebuie să se comporte la fel: să se axeze pe un singur aspect. Dat fiind faptul că principiul oikeiopragiei acționează izomorfic, la toate nivelurile, atât în cetate, cât și în cetățean, îmi propun să cercetez aici în ce măsură ar putea influența (după Platon) principiul oikeiopragiei chiar funcționarea limbajului în sine. Mai mult decât atât, voi încerca să examinez și cealaltă posibilitate, și anume dacă nu cumva modelul limbii l-a condus pe Platon la ideea de „oikeiopragie”.

## 1. Preambul despre moralitate și limbaj

**1.1.** Într-un curs despre Hegel, predat la Universitatea din Chicago în 1897, curs în care se ocupă mai ales de „filosofia spiritului”, John Dewey afirmă că cea mai mare contribuție a lui Socrate la fundamentarea eticii este aceea de a fi transferat moralitatea din lumea acțiunilor exterioare, fixate prin tradiții și instituții, în sfera motivației interioare, stabilită de judecata inteligentă a individului (vezi Shook, Good 2010: 151). Într-adevăr, notează Dewey, moralitatea vechilor greci fusese până atunci o moralitate a datinei/obiceiului, care era reglementată de așteptări sociale și de forme sociale instituite:

Acestea prescriau omului ce ar trebui să facă și, în același timp, îi asigurau libertatea de a-și îndeplini îndatoririle. Moralitatea era una mai curând a acțiunilor externe decât a principiilor interne (*ibid.*)<sup>1</sup>.

**1.1.1.** Sofiștii au conștientizat latura negativă a acestui fapt, observând că moralitatea existentă ținea de tradiție; prin urmare, ei

au declarat că toată moralitatea reprezenta pur și simplu o chestiune de convenție și de acord, singura autorizare a acesteia fiind puterea celui care insistă ca respectiva convenție să fie păstrată (*ibidem*).

---

\* Universitatea „Danubius” din Galați, România.

<sup>1</sup> Precizez că traducerea românească a tuturor citatelor din John Dewey reproduse aici îmi aparține.

Așadar, dincolo de forța din spatele ei, convenția în cauză n-ar avea nicio altă putere de constrângere.

**1.1.2.** Socrate, nerespingând atitudinea negatoare a sofistilor cu privire la moralitatea pur exterioară, a conștientizat, în schimb, și latura pozitivă a problemei, adăugând un nou principiu, potrivit căruia „moralitatea izvorăște din propria inteligență a omului” sau, altfel spus, „pentru ca o acțiune să fie morală, ea trebuie să pornească de la recunoașterea inteligență a unui scop de către om” (*ibidem*). Nu este, însă, vorba aici de acele scopuri întâmplătoare<sup>2</sup> și capricioase, care pot trece oricând cuiva prin minte:

Atâta timp cât consecințele exterioare ale unei acțiuni sunt observate, acestea re-acționează asupra scopului original, lărgindu-l, făcându-l mai general. În măsura în care o acțiune este văzută ca având anumite consecințe, proiectul acelei acțiuni se universalizează, iar consecințele care ar rezulta în urma acțiunii devin legea sa. Scopul se transformă astfel într-o intenție (*ibidem*: 152).

**1.2.** Chiar dacă editorii cursului lui Dewey nu indică locul anume din opera lui Hegel la care se face referire, nu este greu de descoperit ce parte a rezumat (și interpretat, totodată) filosoful american. Este suficient să citim secțiunea intitulată *Socrate* din volumul I al *Prelegerilor de istorie a filozofiei* (vezi Hegel 1963: 363 și urm.)<sup>3</sup>. Firește, aș fi putut pleca direct de la Hegel pentru a mă îndrepta spre Socrate, numai că Dewey, prezentând (conform prelegerilor hegeliene) meritele filosofiei socratice, evidențiază mai apăsător o idee care la Hegel (cel puțin în paginile examinate) nu apare prea clar, și anume aceea că *omul devine o ființă morală atunci când ajunge să anticipeze consecințele acțiunilor/faptelor sale*. Trei decenii mai târziu, în 1927, în cartea *The Public and its Problems* (bazată tot pe o serie de prelegeri anterioare), Dewey va reveni asupra chestiunii, exprimându-și în mod repetat convingerea că *anticiparea consecințelor unei acțiuni este posibilă doar grație limbajului/comunicării* (cf. și Munteanu 2015b).

**1.2.1.** Neîndoielnic, o atare idee se găsește deja la Aristotel, la începutul *Politicii* sale:

Apoi, este evident de ce omul este un viețuitor politic, mai degrabă decât orice albină și orice ființă gregară. Căci natura nu creează nimic fără scop, însă, dintre toate vietățile, numai omul are limbaj. Glasul este numai semnul plăcerii și al durerii și aparține și altor viețuitoare, căci natura lor a ajuns numai până la sesizarea plăcerii și a durerii și la semnificarea lor reciprocă, pe când limbajul servește exprimării utilului și dăunătorului, precum și a dreptății și a nedreptății. Această însușire este proprie omului, spre deosebire de alte animale, așa că numai el sesizează dreptul și nedreptul, pe lângă alte senzații. Comunitatea acestor ființe creează familia și cetatea (*Politica*, I, 2, 1253a; vezi Aristotel 2010).

După cum au dovedit mai mulți exegeți, în acest paragraf termenul gr. *lógos* trebuie redat prin *limbaj* (cum bine a procedat și traducătorul român), și nu prin *gândire*, întrucât celălalt termen al opoziției este gr. *phoné* ‘glas/voce’.

<sup>2</sup> În acest punct, Dewey oferă ca exemplu cazul copilului care, deși nu și-a dorit altceva decât să se joace cu chibriturile, a stârmit un incendiu ce a avut drept rezultat distrugerea completă a casei părintești.

<sup>3</sup> Vezi, în special, Hegel 1963: 365–369 și 386–390, unde filosoful german vorbește despre distincția dintre *moralitatea obiectivă* (sau *naivă*) și *moralitatea/morala subiectivă* (sau *reflexivă*).

De altminteri, în alt loc, Stagiritul notează că „exprimarea [*hermeneia*] are loc în vederea vieții bune” (*De anima*, II, 8, 420b; vezi Aristotel 2005). Cât privește luarea în considerație a consecințelor, iată un citat și mai relevant:

Alteori, <intelectul> gândește și deliberează prin imaginile sau conceptele din suflet, ca și cum le-ar vedea, asupra celor viitoare raportate la cele prezente. Iar când afirmă faptul că acolo există ceva plăcut sau neplăcut, el îl respinge sau îl acceptă și în general el înfăptuiește unul singur <dintre aceste lucruri> (*De anima*, 7, 431b).

**1.2.2.** Revin la Dewey, fiindcă găsesc foarte interesant felul în care acesta discută despre ceea ce nu se găsește tratat la Aristotel, și anume despre legea universală (dar „misterioasă”) a asocierii lucrurilor și a ființelor în univers. Aristotel pornește direct de la ființele gregare ca atare pentru a vorbi despre importanța limbajului pentru om ca ființă social-politică<sup>4</sup>. Dewey însă umple golul lăsat de Aristotel la începutul *Politicii* sale. Mai întâi, filosoful american observă că nu există lucruri ori ființe izolate în univers. Toate acestea se asociază, pur și simplu, fizic sau organic: atomii (în diverse structuri/combinații), stelele (în constelații), arborii (în păduri), insectele (în roiuri), oile (în turme) ș.a.m.d. (Dewey 1954: 22–24 și 151). Nu are niciun rost să ne întrebăm de ce se asociază toate aceste lucruri ori ființe, de ce există și funcționează ele așa. Dacă este să fie vreun mister în această privință, el ține doar de felul în care este constituit universul nostru și nu am putea lămuri această taină decât ieșind în afara lui. Or, după cum ar obiecta unii logicieni (adaugă Dewey), o atare rezolvare nu ar fi nici ea satisfăcătoare, deoarece chiar și în acel caz tot am rămâne conectați la universul cu pricina (*ibidem*: 23).

Până la un punct, asocierea este de natură fizică sau organică și de la această formă de asociere primară nu fac excepție nici oamenii, care sunt atrași unul de celălalt dintr-o cauză sau alta<sup>5</sup>. Numai că planetele dintr-o constelație, bunăoară, nu formează o comunitate, întrucât nu sunt conștiente de relațiile și acțiunile existente între ele; neposedând cunoașterea acestor relații și acțiuni, ele nici nu se pot folosi de cunoașterea respectivă pentru a-și modifica/îndrepta comportamentul ulterior (*ibidem*: 25). Oamenii, în schimb, ca ființe raționale, pot accede la o treaptă superioară de asociere, de natură morală, fiindcă au capacitatea de a prevedea consecințele acțiunilor lor (asupra lor înșiși ori asupra celorlalți). În felul acesta devine posibilă apariția nu doar a statului (ca organizație social-politică), ci și a „societăților” de orice fel (clubul șahiștilor, asociația matematicienilor etc.). Pre-

<sup>4</sup> Eugeniu Coșeriu subliniază faptul că nu este deloc indiferent *locul* în care Aristotel discută o problemă sau alta. Astfel, vorbind despre modurile fundamentale ale vorbirii (uzul „științific”, uzul „practic” și uzul „poetic”), Aristotel le tratează la locul cuvenit (în *Despre interpretare*, în *Retorica*, respectiv în *Poetica*): „Dar în niciuna dintre aceste opere nu este definit omul prin limbaj. Dacă acest lucru se face, în schimb, în *Politica* – exact în contextul în care omul este definit ca *zoon politikón* caracterizat prin conștiința morală, aceasta înseamnă că Aristotel consideră în mod efectiv limbajul ca fundament al ființei omului – ca «diferență specifică», trăsătură definitorie a umanității – și politico-socialul ca dimensiune esențială a limbajului” (Coșeriu 1996: 11). Așadar, „limbajul este pentru Aristotel corolar și manifestare a «politicității» (= «sociabilității») ființei umane și, prin urmare, condiție a constituirii concrete din punct de vedere istoric a societăților omenești la diverse niveluri” (*ibidem*).

<sup>5</sup> De la pruncul care caută sânul mamei, de la însoțirea bărbatului cu femeia, până la indivizii care-și duc traiul *ab initio* în „turme” (similar felului în care Jonathan Swift, în *Călătoriile lui Gulliver*, ni-l înfățișează sub forma primitivilor *Yahoo*).

condiția pentru toate acestea o reprezintă limbajul/comunicarea, fiindcă doar în acest mod experiența tuturor poate fi împărtășită<sup>6</sup> și îmbunătățită. Cu ajutorul semnelor ori al simbolurilor interrelaționate, fluxul evenimentelor poate fi „oprit”, înregistrat, rememorat și judecat sub forma semnificațiilor sau a sensurilor, iar consecințele pot fi estimate/calculate (*ibidem*: 152–153). Înainte de a-l părăsi pe Dewey, să-i mai dăm o dată cuvântul:

Comunicarea poate ea singură să creeze o mare comunitate. Babelul nostru nu este unul al limbilor, ci al semnelor și simbolurilor fără de care experiența împărtășită este imposibilă (*ibidem*: 142).

**1.3.** Să mai remarcăm că limbajul/comunicarea, deși îi conferă omului statutul de ființă morală, ține cumva – prin caracterul său preponderent tradițional – de moralitatea naivă (nereflexivă) sau obiectivă de care vorbea Hegel. Limbajul reprezintă un dat istoric și trebuie luat ca atare<sup>7</sup>. Bineînțeles că omul poate trece prin filtrul moralității subiective/reflexive utilizarea unui anumit cuvânt sau a unei anumite expresii, ca să vadă dacă forma lingvistică respectivă este bună sau nu, și chiar poate încerca să schimbe limba după cum crede de cuviință. Numai că, într-o atare situație, trebuie să ținem seama de adevărul că libertatea umană nu este capriciu individual, ci libertate istorică.

**1.3.1.** În acest sens, vorbind despre dimensiunea istorică a limbajului, Eugeniu Coșeriu obișnuia să citeze din filosoful Giovanni Gentile acest fragment:

Atunci în loc de *măsuță* aş putea spune *pană!* În mod abstract, da, însă concret, nu, fiindcă eu, cel care vorbesc, am o istorie în urma mea, sau mai bine zis, în interiorul meu și sunt eu însumi această istorie și de aceea sunt cineva care spune și trebuie să spună *măsuță* și nu altfel” (G. Gentile, *Sommario di pedagogia* [1954], *apud* Coșeriu 2000: 249–250)<sup>8</sup>.

**1.3.2.** În sens contrar, ajungem să gândim asemeni lui Hermogenes (un personaj nu tocmai inteligent), cel din celebrul dialog *Cratylus* al lui Platon:

SOCRATE: Prin urmare, ceea ce fiecare ins susține că este nume pentru fiecare lucru, acela să-i fie numele? / HERMOGENES: Da. / SOCRATE: Și oare toate numele pe care pretinde cineva că le are un lucru, pe toate să le aibă acesta, și de fiecare dată

<sup>6</sup> Vorbind despre prietenie, și Aristotel (în *Etica nicomahică*, IX, 9, 1170b) face referire la „comuniunea de gânduri și idei” (= gr. *koinonia*; termenul apare și în versiunea originală a paragrafului citat mai sus, din *Politica*, unde a fost tradus prin *comunitate*): „acesta este sensul în care trebuie concepută, la oameni, viața în comun, spre deosebire de animale, unde ea constă doar în a paște împreună” (vezi Aristotel 1988).

<sup>7</sup> Aceasta indiferent de faptul că limbajul este considerat un dar al zeilor (motivul cauzal, adică „cerut” de natura lucrurilor) sau un fenomen instituit prin convenție omenească (așa cum susține, de pildă, personajul Hermogenes din dialogul platonician *Cratylus*). În expunerea lui Xenophon (*Memorabilia*, IV, 3, 12), care este mai fidel decât Platon în portretizarea maestrului, Socrate ne apare cu următoarea reflecție despre limbaj: „Și limba [*hermeneia*] nu-i un dar tot al zeilor? Limba prin care ne împărtășim atâtea lucruri folositoare, ne instruiem reciproc, cheazășim traiul în comun, dăm legi și asigurăm astfel ființarea statului.” (vezi Xenophon 1987).

<sup>8</sup> Și Dewey exprimă foarte plastic această idee: „Puțini oameni au fie energia, fie posibilitățile materiale de a construi drumuri private pe care să călătorească. Ei găsesc că este mai convenabil, mai «natural», să întrebuițeze drumurile deja existente; dacă drumurile lor particulare nu se leagă cumva în vreun punct de autostradă, ei nu le pot construi oricât ar vrea” (Dewey 1957: 56).

când le rostește? / HERMOGENES: Eu, cel puțin, Socrate, nu țin seama de vreo altă dreptă potrivire a numelui dacă nu de aceasta: cum că pot denumi fiecare lucru cu un nume statornicit de mine, iar tu, la rândul tău, cu un altul de-al tău (*Cratylus*, 385d; trad. de Simina Noica, în Platon 1978).

**1.3.3.** După cum observă Coșeriu, nu avem de-a face într-o atare situație cu ceva impus, ci cu o *obligatio* (în accepția sa etimologică de ‘legământ’). Să mai notăm că atunci când vorbitorul obișnuit, fără pregătire lingvistică, încearcă să dea explicații științifice unui fapt lingvistic, el se transformă într-un „lingvist naiv”, putând greși foarte ușor. Coșeriu apreciază că, la rigoare, vorbitorii obișnuiți își pot justifica „știința”/cunoașterea lingvistică doar în două moduri: (1) printr-o justificare de tipul „pentru că asta nu-i același lucru” sau „pentru că asta ar însemna altceva” – ceea ce Coșeriu numește *justificarea funcției* (adică prin semnificatul formelor și al procedeele lingvistice) – și (2) printr-o justificare de tipul „pentru că noi (nu) zicem așa” – pe care Coșeriu o numește *justificarea prin comunitate* sau *justificarea istorică*, ce face referire la tradiția cunoașterii unei limbi (Coșeriu 1992: 252).

Așadar, limbajul nu este similar oricărei datini sau oricărui obicei, ci reprezintă o activitate culturală complexă ce prezintă, la rândul ei, propriile norme intrinseci, altfel spus, propria deontologie ori etică. După acest preambul destul de lung, dar necesar pentru înțelegerea celor ce urmează, să ne îndreptăm acum către Platon.

## 2. Despre oikeiopraxie în *Republica*

**2.1.** Am anunțat că voi discuta despre raportul dintre *oikeiopraxie* și *limbaj/comunicare*, încercând să determin care este sensul/orientarea acestei relații la Platon. Este oikeiopraxia influențată de caracteristicile limbii naturale sau, mai degrabă, invers, este concepția lui Platon despre limbaj/comunicare înrăurită de noțiunea de oikeiopraxie?

**2.2.** Mai întâi de toate, trebuie să (re)amintim ce este *oikeiopraxia*. După cum se știe, în dialogul *Republica*, Socrate, elaborând treptat, din mers, proiectul cetății ideale, spune la un moment dat:

De aici rezultă că produsele muncii sunt mai numeroase, mai bune și făcute mai repede atunci când fiecare face un singur lucru, potrivit cu firea sa, în timpul pe care îl are și fără să se preocupe de alte activități (*Republica*, 370c; vezi Platon 1998).

Platon va face din această idee principiul care stă la baza dreptății înseși, numind-o ceva mai încolo (prin intermediul lui Socrate), în grecește, *oikeiopraxia* (adică „a face numai ce-ți este propriu”)<sup>9</sup>: „N-ar fi ea, «oikeiopraxia», dreptatea și n-ar produce ea o cetate dreaptă?” (*ibidem*: 434c). Acest *principiu al specializării* (cum a mai fost el numit), cerut și de nevoia de cooperare a „cetățenilor”, deși nu se întâlnește în formă pură în nicio cetate reală, s-ar justifica, pe de o parte, (1) întrucât specializarea în cauză ar fi, în esență, *naturală*, și nu convențională și, pe de altă parte, (2) pentru că ea ar conduce la o mai mare *eficiență* a cetății (vezi Mureșan 2006: 168–171).

---

<sup>9</sup> Deși ideea ca atare este enunțată în mai multe locuri (și, după cum vom vedea, nu doar în *Republica*), se pare că doar în această replică utilizează Platon termenul *oikeiopraxia*.

Într-o *Interpretare* la dialogul *Republica* (pe care, de altfel, l-a și tradus), Andrei Cornea susține că „întreg edificiul *Republicii* se clădește [...] prin jocul și conlucrarea a două «figuri de stil»”, adică prin „colaborarea” unei metafore și a unei metonimii (vezi Platon 1998, I: 57).

Metafora se referă la analogia fundamentală propusă de Socrate, cea „dintre sufletul individului și stat, dintre constituția caracterului primului și constituția politică, «politeia», a celui de-al doilea” (*ibidem*: 51)<sup>10</sup>. În felul acesta se face „trecerea de la cercetarea dreptății în cazul indivizilor la cercetarea dreptății în cadrul unei societăți umane” (*ibidem*). Se poate vorbi și de metonimie, de vreme ce Platon aplică principiul oikeiopragiei și altor domenii în afara celor strict economice:

Aplicarea generalizată a *oikeiopragiei* reprezintă un caz clasic de extrapolare a localului la global: ceea ce este recunoscut cu certitudine, ca valabil pentru o parte, devine, printr-un transfer de proprietăți, o predicție a întregului (*ibidem*: 57).

### 3. Anticiparea principiului oikeiopragiei în dialogul *Alcibiade I*

Încă de la începutul Evului Mediu, dialogul *Alcibiade I* s-a bucurat de o mare prețuire, fiind considerat de Proclus drept „începutul întregii filosofii” platoniciene ori „sămânța” în care este prefigurată „întreaga filosofie a lui Platon”, în timp ce Olympiodoros compara același dialog cu „vestibulul templului” (*propylaia*), atribuindu-i „primul loc dintre toate dialogurile lui Platon” (*apud* Cornea 1998: 134–135; cf. și Festugière 1969: 282–287). Andrei Cornea (care a și tradus paragrafele semnificative ale celor doi vechi exegeți) afirmă că ordonarea dialogurilor după criteriile savanților din acea vreme „nu mai are nimic «natural» sau istoric, nu respectă vreo afinitate cronologică firească” (Cornea 1998: 134). Cu toate acestea, indiferent de varianta de ordonare cronologică a operelor lui Platon (stabilită fie prin metoda stilometrică, fie prin alte căi ce vizează coerența internă), pare destul de sigur că *Alcibiade I* (dialog considerat autentic de majoritatea specialiștilor, spre deosebire de *Alcibiade II*) a fost scris cu mai mulți ani înainte de redactarea *Republicii*.

**3.1.** În orice caz, cât privește problema care ne interesează aici, adică principiul oikeiopragiei, se vedește limpede că Platon, în dialogul *Alcibiade I*, a pregătit terenul pentru ceea ce a teoretizat în *Republica*. În plus, cred că raportul dintre oikeiopragie și limbaj se prezintă în *Alcibiade I* mult mai bine precizat decât în *Republica*. Din acest motiv, voi insista asupra unora dintre secvențele acestui dialog.

**3.1.1.** La un moment dat, Socrate îl întreabă pe Alcibiade de unde ar fi putut să deprindă cunoștințele de politică, necesare pentru buna conducere a cetății și, implicit, capacitatea de a distinge dreptatea de nedreptate. Alcibiade îi răspunde astfel: „Cred că le-am învățat și eu ca toți ceilalți. [...] De la cei mulți” (*Alcibiade*, 110e; vezi Platon 1975; traducere de Sorin Vieru). Socrate îi atrage însă atenția că „cei mulți” nu sunt „învățători de soi”. Aceștia nu sunt în stare să-l învețe nici măcar „lucruri mai de rând” (cum este, de pildă, jocul cu zaruri), cu atât mai puțin „lucruri mai de seamă” (cum sunt „rostrurile dreptății”). Alcibiade îi dă, totuși, replica maestrului său, contrazicându-l:

<sup>10</sup> Iată un schimb de replici relevant în acest sens: „SOCRATE: N-am uitat însă că cetatea era dreaptă prin faptul că fiecare parte din ea, dintre cele trei, își făcea propria-i treabă. / GLAUCON: Nu cred că am uitat, zise. / SOCRATE: Trebuie să ținem minte atunci că fiecare dintre noi va fi om drept și își va face lucrul ce-i revine, dacă părțile sufletului său și-ar face, fiecare, treaba proprie” (Platon 1998: 441d–e).

Bunăoară, chiar și să vorbesc grecește am învățat de la ei, deși n-aș putea să numesc pe un anume profesor al meu, ci îi indic tocmai pe cei care, după tine, nu sunt învățători destoinici (*ibidem*: 111a).

În acest caz, Socrate admite că „cei mulți sunt buni învățători”, fiindcă posedă ceea ce le trebuie profesorilor competenți: o cunoaștere temeinică a lucrului pe care îl predau altora (111a–b). Dar, continuă să întrebe Socrate, mai sunt aceștia știutori „în chestiunile în care părerile lor se dezbină”? „Nicidecum”, vine răspunsul lui Alcibiade.

Din acest moment, discuția devine, după părerea mea, extrem de interesantă, deoarece Socrate ajunge să facă deosebirea între «cunoașterea limbii» și «cunoașterea lucrurilor», observația filosofului grec fiind, probabil, prima atestare (în istoria ideilor lingvistice) a acestei distincții fundamentale<sup>11</sup>:

Ei bine, crezi cumva că cei mulți au păreri deosebite când e vorba de a ști cum arată o piatră sau un lemn? Oare nu vei primi același răspuns de la orice ins pe care l-ai întreba și nu se îndreaptă toți spre aceleași lucruri, când vor să pună mâna pe o piatră sau pe o bucată de lemn? Deopotrivă se întâmplă cu toate lucrurile de același fel. Dacă nu mă înșel însă, tocmai aceasta înțelegi prin a ști grecește; nu-i așa? (*ibidem*: 111b–c).

Mai precis spus, este vorba aici despre deosebirea dintre «semnificație» (conținutul lingvistic dat exclusiv *de* și *prin* limbă → limba greacă, în acest loc), care este obiectivă (în sensul că este aceeași pentru toți vorbitorii; altminteri, aceștia nu s-ar putea înțelege între ei), și «desemnare» (referirea la realitatea extralingvistică). Cunoașterea limbii duce la acord, în felul acesta constituindu-se „cetățile”, adică înseși comunitățile idiomatice organizate politic:

În această privință, cum spuneam, oamenii se înțeleg între dânșii iar fiecare ins în parte este de acord cu sine însuși în viața particulară după cum și, în viața publică, cetățile nu se dezbină între ele, spunând ba una, ba alta; nu-i așa? (*ibidem*: 111c)<sup>12</sup>.

În maniera sa specifică, apelând mai întâi la exemple concrete, pentru a înainta apoi către abstracțiuni și procedând de la particular către general, Socrate discută imediat după aceea despre lucrurile ori ființele în privința cărora apare dezbinarea între oameni sau dezacordul. Astfel, el întreabă dacă cei mulți mai pot ei decide care cai aleargă mai bine și care nu, care oameni sunt sănătoși și care sunt bolnavi (*ibidem*: 111d–e). „Desigur că nu”, răspunde Alcibiade, conștient de faptul că, pe câtă vreme semnificația [cuvintelor aferente] „lucrurilor” recunoscute (*lemn, piatră, cal, om* etc.) este aceeași pentru toți, experiența oamenilor în raport cu acestea este diferită. Socrate ajunge, în sfârșit, la ceea ce îl interesa:

Dar în privința celor puse în joc acum? Crezi oare că cei mulți sunt de acord, fiecare în parte cu sine însuși sau ei între ei, asupra oamenilor dreپți și nedreپți și a faptelor dreپte și nedreپte? (*ibidem*: 112a).

<sup>11</sup> În general, a fost remarcat doar amănuntul că respectivul pasaj (până la 112a) „este unul din primele texte din istoria științei care ridică, neexplicit, problema *competenței lingvistice*, față de care lingvistica de astăzi manifestă un interes viu” (din nota traducătorului, Sorin Vieru, în Platon 1975: 149). E. Coșeriu (mai subtil decât N. Chomsky, când vine vorba de „competența lingvistică”) semnalează aici ideea „cunoașterii idiomatice”, ca *téchne* (vezi Coșeriu 2004a: 154, într-o lucrare din 1970, rămasă multă vreme în manuscris, *Die sprachphilosophische Thematik bei Platon*).

<sup>12</sup> După cum se observă, analogia dintre individ și cetate, atât de prețuită în *Republica*, este deja prezentă în acest dialog, în discursul lui Socrate.

Mai mult, adaugă Socrate (aprobat de Alcibiade), se pare că „tocmai în această privință se dezbină ei cel mai tare”.

**3.1.2.** Ceea ce au discutat personajele noastre până acum trebuie pus în relație cu ceea ce se spune câteva pagini mai încolo (în secțiunea 126a–127d), unde Socrate îl chestionează iarăși pe Alcibiade în legătură cu „știința buneii îndrumări” (comparată cu „arta cârmaciului”). La un moment dat, Socrate întreabă: „Dar în cazul statului? Care lucru trebuie să apară și care să dispară pentru ca statul să devină mai bun și să fie slujit și cârmuit mai bine?”. Alcibiade răspunde: „După părerea mea, Socrate, aceasta se întâmplă când între toți domnește prietenia [v.gr. *philia*], iar ura și dezbinarea dispar”. Pentru a nu mai încăpea vreo umbră de îndoială, Socrate întreabă în continuare: „Prin prietenie, înțelegi cumva acordul sau dezacordul?”. „Acordul”, îl asigură Alcibiade.

Urmează un schimb de replici captivant, în care Socrate se arată preocupat de acele „arte” prin care atât statele, cât și inșii particulari între ei – ba chiar și individul cu sine însuși – ajung să fie de/în acord, fie că este vorba de „orice chestiune legată de număr” sau „de a ști ce este mai lung („stânjenul sau cotul”) sau de măsurarea „greutăților” în general. Alcibiade răspunde conștiincios la toate întrebările, indicând ori consimțind că avem de-a face, pe de o parte, cu aritmetica, pe de altă parte, cu „arta măsurării” (indiferent că ne referim la determinarea lungimilor standard ori la stabilirea unităților de măsură în cazul greutateilor). Este evident că, pentru Socrate, aceste exemple fac parte din aceeași categorie cu faptul de „a ști grecește” [= v.gr. *hellenizein*] (competența lingvistică), întrucât filosoful dezvoltă apoi același tip de argumentare ca în secțiunea analizată anterior (*ibidem*: 111–112).

După ce se admite că aceeași artă a acordului este valabilă atât în cazul statului, cât și al individului, Socrate îl îndeamnă pe Alcibiade să explice care „artă” asigură respectivul acord. Alcibiade declară că arta în cauză „este acea iubire și armonie care îl pun în acord pe un fiu cu părinții săi iubitori, pe frate cu frate, precum și [pe] soție cu bărbat” (*ibidem*: 126e). Socrate însă, cu metoda sa caracteristică, îi zdruncină iarăși convingerile lui Alcibiade, întrebându-l pe acesta dacă „bărbatul cu soția s-ar putea pune de acord privitor la torsul lăunii, el nepriceput fiind, iar dânsa pricepându-se” sau dacă, „privitor la arta oșteanului, pe care ea n-a deprins-o, femeia s-ar putea armoniza cu soțul ei” (*ibidem*: 126e–127a). Alcibiade răspunde că în asemenea cazuri nu mai poate fi vorba de acord, recunoscând, împreună cu Socrate, că una este o „îndeletnicire” femeiască, iar cealaltă o „specialitate” bărbătească. Rezultă că în astfel de situații prietenia/acordul între soț și soție apare numai întrucât „fiecare își vede de rosturile sale” (*ibidem*: 127b). În baza analogiei deja amintite, la fel trebuie să stea lucrurile și în privința cetăților: „Dar, la rândul lor, cetățile nu sunt bine diriguite tocmai atunci când fiecare își vede de rosturile sale?”, întreabă Socrate. „Sunt convins de aceasta”, răspunde Alcibiade.

Conversația, care curge în continuare, are ca scop întărirea punctului de vedere socratic:

SOCRATE: Dar când toți își văd de rosturile lor, urmează ei calea dreptății sau a nedreptății? / ALCIBIADE: Urmează calea dreptății. Cum s-ar putea altfel? / SOCRATE: Iar când cetățenii urmează înăuntrul unui stat calea dreptății, oare nu se încheagă între ei o prietenie? / ALCIBIADE: Ai dreptate, lucrul acesta mi se pare de asemenea necesar (*ibidem*: 127c).

Recunoaștem aici, neîndoielnic, *in nuce*, principiul specializării (*oikeiopraxia*), aplicat până la ultimele sale consecințe în *Republica*. Cum se face însă că, deși ambele aduc acordul/armonia și cooperarea în cetate, adică între „cetățeni”, *cunoașterea limbii și principiul oikeiopraxiei* ajung să fie puse în opoziție de către Socrate? Cred că aceasta se întâmplă fiindcă Socrate trece, dialogând, dintr-un plan în altul, fără ca interlocutorii (sau chiar el, pesemne) să își dea seama. După cum se știe, abia Hegel va identifica limpede cele două dimensiuni fundamentale, *munca și limbajul*, care deosebesc ființa umană de celelalte ființe.

**3.2.** Fie-ne permis să prezentăm *in extenso* această distincție importantă. După filosoful german, munca ține de dimensiunea *biologică* a omului, în sensul că, prin muncă, el își satisface tot felul de nevoi, în timp ce limbajul ține de dimensiunea sa *culturală* (sau *spirituală*). S-ar putea obiecta că și animalele muncesc și chiar comunică într-o anumită măsură. Nu este însă același lucru. Atunci când animalele „muncesc”, ele o fac numai pentru a-și acoperi niște nevoi imediate și se opresc, după satisfacerea lor, în acel punct<sup>13</sup>. Castorul, bunăoară, construiește diguri pe râuri și le construiește la fel dintotdeauna: nu s-a constatat, între timp, o schimbare sau o îmbunătățire a tehnicii ori a modului în care clădește aceste structuri, nici a materialului utilizat. Iar „limbajul” animalelor se deosebește clar de limbajul omenesc, întrucât reprezintă pur și simplu doar reacția imediată la un anumit stimul extern. Animalele nu pot fi ironice, nu pot glumi, nu pot face metafore, nu pot evoca trecutul, nu pot „vorbi” despre un obiect în absența acelui obiect, nu sunt capabile să se desprindă de lucruri prin intermediul „limbajului” lor etc. Omul, în schimb, este o ființă *negativă* (din punct de vedere filosofic), fiindcă nu acceptă lumea așa cum i se oferă, sporindu-și în permanență necesitățile și încercând, prin muncă, să și le satisfacă. Ar fi putut să trăiască în continuare în peșteri (ca animalele), dar nu s-a mulțumit cu acest lucru și a trecut la construirea de colibe, apoi de case, de palate etc. Trebuințele sale cresc neîncetat. În ceea ce privește limbajul omenesc (*limbajul verbal*, evident), se cuvine să subliniem că acesta este atât o formă de cultură (precum arta, religia etc.), cât și baza culturii înseși, deoarece conține în germene toate celelalte forme de cultură (de aceea, Hegel spune că limbajul este „grăbit”). Sculptura nu poate vorbi despre sculptură, muzica nu poate vorbi despre muzică, însă limbajul are această capacitate unică de a deveni reflexiv, de a vorbi despre sine. Prin intermediul limbajului, omul structurează realitatea, care i se înfățișează haotic; organizează lumea pentru a o putea gândi. Fără limbaj, gândirea autentică nu ar fi posibilă. Limbajul, în forma pe care a desăvârșit-o *homo sapiens*, nu există în lumea animalelor<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Prezentăm aceste idei hegeliene în interpretarea lui Eugeniu Coșeriu, dimpreună cu exemplele date de teoreticianul român (vezi Coșeriu 2004b: 54–56).

<sup>14</sup> După cum unii caută să pună pe aceeași treaptă munca și limbajul oamenilor, cu „munca” și „limbajul” animalelor, la fel s-ar putea susține că „ideea de anticipare” se găsește și la necuvântătoare. De pildă, John Dewey observă că „simțul” anticipării „consecințelor” se manifestă chiar înainte de apariția omului și a limbajului său, fiindcă, de pildă, diferența dintre ființele imobile și cele mobile (adică dotate cu aparat locomotor) este aceea că acestea din urmă își dezvoltă o serie de receptori prin care pot interacționa atât cu lucrurile aflate în apropiere, cât și cu lucrurile aflate în depărtare. Însă ceva situat la distanță, pentru a fi ajuns/atins, presupune o deplasare nu doar în spațiu, ci și în timp. Ca atare, la această categorie de ființe începe să se contureze „ideea” (senzația) de viitor și de anticipare a unor „consecințe” ce vor rezulta în urma deplasării respective (vezi Dewey 1958: 256–257). Desigur,

**3.3.** Desigur, noi, cei de astăzi, am spune că Socrate nu are dreptate<sup>15</sup> în dialogul purtat cu Alcibiade; că limbajul ține de dimensiunea culturii, iar oikeiopragia ține de dimensiunea civilizației (întemeiată pe „muncă”, în accepția lui Hegel) și că aceste două planuri nu trebuie confundate (în pofida unor puncte de contact). În realitate, vechilor greci le era destul de greu (dacă nu cumva chiar imposibil) să facă astfel de distincții, fiindcă viziunea lor despre lume era cu totul alta (cf. Munteanu 2015a: 102–103). În orice caz, meritul cel mare al personajului Socrate (care se identifică în bună parte cu Platon însuși în scrierile acestuia) este acela de a fi iscat cu spiritul său întrebător (lăsându-le adesea nerezolvate) numeroase probleme pentru gânditorii ce au urmat.

#### 4. Dinspre oikeiopragie către limbaj

Să ne întoarcem încă o dată la Platon pentru a încerca să răspundem la întrebările de la care am pornit. Să fi fost modelul limbajului cel care i-a sugerat lui Platon principiul oikeiopragiei? Ori însăși ideea oikeiopragiei l-a făcut pe Platon să-și schimbe concepția generală despre limbaj?

**4.1.** Prima ipoteză este mai puțin probabilă. Este adevărat că structura limbajului a avut o influență covârșitoare asupra viziunii despre lume a grecilor antici, însă bănuim că în acest „caz special” platonician lucrurile stau altfel. John Dewey, de pildă, afirmă că, spre deosebire de cei moderni, care au făcut din *lógos* (ca discurs ordonat) un tărâm al sensurilor (*realm of meanings*) separat de existențele spațiale și materiale, vechii greci au conștientizat mai bine faptul că ceea ce descoperiseră era discursul. Numai că

ei au luat structura discursului drept structura lucrurilor, și nu drept formele pe care lucrurile le adoptă sub presiunea și cu prilejul cooperării și a schimbului de factură socială (Dewey 1958: 170–171)<sup>16</sup>.

Pe această linie, Dewey este destul de radical:

Astfel, o descoperire care este singura descoperire măreață a omului, ce îl pune pe acesta în posesia potențială a eliberării [de „lucruri”] și a ordonării [lor], a devenit sursa unei fizici artificiale a naturii, baza unei științe, a unei filosofii și a unei teologii în care universul este o rânduială încarnată gramatical construită după modelul discursului (*ibidem*: 172).

Singura particularitate a limbii în sine (și nu a discursului!) care i-ar fi putut sugera lui Platon oikeiopragia este monosemia cuvintelor (când un cuvânt are o semnificație și numai una). Dar, în comparație cu polisemia cuvintelor, aceasta este, fără îndoială, mai rară. În consecință, cred că nu limbajul/limba determină alcătuirea

---

remarcând aceasta, Dewey nu pune semnul egal între cele două tipuri de „anticipare” (de altminteri, nici nu le amintește împreună), ci justifică astfel *principiul continuității* care, în opinia sa, caracterizează întregul lanț evolutiv.

<sup>15</sup> După cum a arătat Andrei Cornea, de multe ori „dreptatea” lui Socrate din dialogurile platoniciene constă în aceea că filosofului „i se dă dreptate”, și nu în faptul de a avea el, într-adevăr, dreptate. La rigoare, unele dintre raționamentele lui Socrate sunt destul de „subrede” iar dreptatea lui „destul de fisurată” (vezi Cornea 2005).

<sup>16</sup> Altfel spus, grecii antici au făcut dintr-o „operă de artă socială” însăși „natura independentă de om” (Dewey 1958: 171).

Cetății lui Platon, ci principiul oikeiopraxiei afectează deplina funcționalitate a limbajului din Statul ideal al filosofului grec.

**4.2.** Coșeriu observă (în conferința *Información y literatura*) că Platon și-a organizat Statul/Cetatea din punctul de vedere strict al utilității publice și, ca atare, a exclus poezii<sup>17</sup>, „fiindcă aceștia, prin activitatea lor, nici nu «servesc» și nici nu-și «propun să servească» Statul” (Coseriu & Loureda 2006: 98). Într-adevăr, actul de informare este întotdeauna „un act politic și social”, adică „un act de responsabilitate publică”, deoarece presupune a comunica ceva unei comunități determinate și cu privire la membrii respectivei comunități (*ibidem*).

Așa ceva – adăugăm noi – conduce nu doar la suprimarea discursului poetic<sup>18</sup> (de vreme ce exprimarea ambiguă ori figurată pe care o implică acesta împiedică ori îngreunează comunicarea eficientă), ci duce, totodată, la constituirea limbajelor specializate, a terminologiilor care (cel puțin în principiu) se supun exigenței monosemiei. Ce altceva reprezintă existența limbajelor specializate ca atare (dar și a termenilor tehnico-științifici în sine) dacă nu o confirmare a unei veritabile „oikeiopraxii lingvistice”<sup>19</sup>?

## 5. În loc de concluzii

Se știe că orice limbă literară (sau exemplară), destinată comunicării din spațiul public (pentru diverse domenii de activitate: politică, învățământ etc.), presupune o oarecare doză de artificialitate în construcția ei, întrucât aceasta nu este un „organism” cu evoluție „naturală”, ci rezultatul eforturilor unor „factori decidenți”, care au în vedere sau în minte (mai mult sau mai puțin precis) un anumit „proiect de limbă”. Uneori se ajunge și la exagerări (și este suficient, în această privință, să amintim pretențiile „puriștilor” noștri din secolul al XIX-lea, care doreau excluderea cuvintelor de altă origine decât cea latinească din limba română).

Tot o exagerare este, indubitabil, și dorința lui Platon de a exclude (pe criterii preponderent etice) limbajul poetic din Cetatea sa, numai că o atare exigență ține de un alt nivel și are consecințe mai grave, deoarece nu se referă la o limbă *in abstracto*, ci la una dintre posibilitățile funcționale capitale ale limbajului omenesc în general, manifestate ca atare în ipostaza de „discurs” a acestuia. Este motivul pentru care Aristotel, criticându-și maestrul, va păstra la loc de cinste *lógos*-ul *poietikós*, alături de *lógos*-ul *pragmatikós* și de *lógos*-ul *apophantikós*. Acestea trei reprezintă „albiile” fundamentale prin care „curge” și se exprimă spiritul omenesc. Anularea oricăreia dintre ele ar însemna distrugerea unei componente de bază a ființei umane.

<sup>17</sup> D.M. Pippidi cuprinde învinuirile pe care Platon le aduce poeziei/literaturii artistice în trei categorii: (i) de ordin *metafizic* (dată fiind concepția lui Platon despre lume și realitate); (ii) de ordin *psihologic* (luând în considerație efectele artei asupra sufletelor iubitorilor de frumos) și (iii) de ordin *etic* (din cauza conținutului moral al literaturii grecești) (vezi Pippidi 1972: 56 și urm.).

<sup>18</sup> Trebuie, totuși, precizat – după cum observă și R.G. Collingwood în cartea sa, *The Principles of Art* – că Platon nu atacă orice tip de poezie/artă, ci mai ales „poezia reprezentativă distractivă” (“the representative amusement poetry”) (vezi Collingwood 1958: 50).

<sup>19</sup> Vezi (pentru o specializare lingvistică determinată politic) *Scrisoarea a V-a* a lui Platon (una apocrifă, după opinia exegeților) în care se spun următoarele: „Unul este limbajul democrației, altul cel al oligarhiei sau cel al monarhiei. Mulți au pretenția că stăpânesc diferite limbaje, dar, cu puține excepții, în mare măsură sunt deficitari în cunoștințele pe care le au” (Platon 1997: 75–76).

## Bibliografie

- Aristotel 1988: Aristotel, *Etica Nicomahică*, traducere, studiu introductiv, comentarii și index de Stella Petecel, București, Editura Științifică și Enciclopedică.
- Aristotel 2005: Aristotel, *Despre suflet*, traducere din greacă și note de Alexander Baumgarten, București, Editura Humanitas.
- Aristotel 2010: Aristotel, *Politica*, ediția a II-a, revăzută; ediție bilingvă; traducere, comentarii, note și index de Alexander Baumgarten, București, Editura Univers Enciclopedic Gold.
- Collingwood 1958: R.G. Collingwood, *The Principles of Art*, Oxford, Oxford University Press.
- Cornea 1998: Andrei Cornea, *Ecclesiocrația. Mentalități culturale și forme artistice în epoca romano-bizantină (300-800)*, București, Editura Teora.
- Cornea 2005: Andrei Cornea, *Când Socrate nu are dreptate*, București, Editura Humanitas.
- Coseriu 1992: Eugenio Coseriu, *Competencia lingüística. Elementos de la teoría del hablar*, Madrid, Editorial Gredos.
- Coșeriu 1996: Eugeniu Coșeriu, *Limba și politică*, [trad. de Eugenia Bojoga] în „Revistă de lingvistică și știință literară” Chișinău, 1996, nr. 5, p. 10–28.
- Coșeriu 2000: Eugeniu Coșeriu, *Lección de lingvistică generală*, Chișinău, Editura Arc.
- Coseriu 2004a: Eugenio Coseriu, *Der Phyei-Thesei-Streit. Sechs Beiträge zur Geschichte der Sprachphilosophie*, herausgegeben von Reinhard Meisterfeld, Tübingen, Gunter Narr Verlag.
- Coșeriu 2004b: Eugeniu Coșeriu, *Universul din scoică*, interviuri realizate de Gheorghe Popa, Maria Șleahțișchi și Nicolae Leahu, Chișinău, Editura Știința.
- Coseriu & Loureda: Eugenio Coseriu, Óscar Loureda Lamas, *Lenguaje y discurso*, Pamplona, EUNSA.
- Dewey 1954: John Dewey, *The Public and its Problems*, Athens, Swallow Press/Ohio University Press.
- Dewey 1957: John Dewey, *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology*, with an Introduction by John Dewey, New York, The Modern Library.
- Dewey 1958: John Dewey, *Experience and Nature*, New York, Dover Publications.
- Festugière 1969: A.J. Festugière, *L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/VIe siècles*, în „Museum Helveticum. Schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft” (26), 1969, p. 281–296.
- Hegel 1963: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, vol. I, traducere de D.D. Roșca, București, Editura Academiei R.P.R.
- Munteanu 2015a: Cristinel Munteanu, *Logică și legislație. Câteva observații lingvistico-filosofice*, în „Limba română”, Chișinău, anul XXV, nr. 3-4, 2015, p. 101–113.
- Munteanu 2015b: Cristinel Munteanu, *John Dewey and Eugenio Coseriu on Creativity and Alterity in Language. Some Common Points*, în Sanda-Maria Ardeleanu, Ioana-Crina Coroi, Dorel Fînar (coord.), *Limba și Comunicare*, Volumul XIII, Iași, Casa Editorială Demiurg, 2015, p. 86–100.
- Mureșan 2006: Valentin Mureșan, *Comentariu la Republica lui Platon*, București, Editura Paideia.
- Pippidi 1972: D.M. Pippidi, *Formarea ideilor literare în antichitate*, București, Editura Enciclopedică Română.
- Platon 1975: Platon, *Opere*, I, ediția a II-a, București, Editura Științifică și Enciclopedică.
- Platon 1978: Platon, *Opere*, III, București, Editura Științifică și Enciclopedică.
- Platon 1997: Platon, *Scrisori*, traducere din greaca veche, cuvânt înainte și note de Adelina Piatkowski, București, Editura Humanitas.

- Platon 1998: Platon, *Republica* [ediție bilingvă], vol. I și II, traducere, comentarii, note de Andrei Cornea, București, Editura Teora.
- Shook, Good 2010: John R. Shook and James A. Good, *John Dewey's Philosophy of Spirit, with the 1897 Lecture on Hegel*, New York, Fordham University Press.
- Xenophon 1987: Xenophon, *Amintiri despre Socrate*, traducere, note și postfață de Grigore Tănăsescu, București, Editura Univers.

## **On the Relation between Language and Plato's Principle of Oikeiopraxia**

It is well known the fact that in the ideal city, as designed by Plato in the dialogue *Republic*, everything has to function according to the principle of specialization (that of "oikeiopraxia"): every person (on account of his/her natural disposition) is good at doing only one thing, is made for only one job, etc. Based on the analogy (highly appreciated by the philosopher) between the city and the individual, it is considered that the parts of the soul have to behave in the same way: to deal with only one aspect. Given the fact that the principle of *oikeiopraxia* acts isomorphically, at all levels, both in the city and in the citizen, the question thus raised is whether *oikeiopraxia* is also determining in the functioning of language itself. Or, on the contrary, one could wonder whether the pattern of language has led to the idea of "oikeiopraxia" (which is the basis of Plato's conception about justice).