Despre relaţia dintre limbaj şi 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 funcţioneze conform principiului specializării, adică al „oikeiopragiei”: fiecare om, în funcţie de dispoziţia sa naturală, se pricepe să facă un singur lucru şi, în consecinţă, se cuvine să practice o singură meserie. În baza analogiei (foarte preţuită de filosof) dintre cetate şi individ, se consideră că şi părţile sufletului trebuie să se comporte la fel: să se axeze pe un singur aspect. Dat fiind faptul că principiul oikeiopragiei acţionează izomorfic, la toate nivelurile, atât în cetate, cât şi în cetăţean, îmi propun să cercetez aici în ce măsură ar putea influenţa (după Platon) principiul oikeiopragiei chiar funcţionarea limbajului în sine. Mai mult decât atât, voi încerca să examinez şi cealaltă posibilitate, şi anume dacă nu cumva modelul limbii l-a condus pe Platon la ideea de „oikeiopragie”.

1. Preambul despre moralitate şi 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 contribuţie a lui Socrate la fundamentarea eticii este aceea de a fi transferat moralitatea din lumea acţiunilor exterioare, fixate prin tradiţii şi instituţii, în sfera motivaţiei 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 aşteptări sociale şi de forme sociale instituite:

> Acestea prescriau omului ce ar trebui să facă şi, în acelaşi timp, îi asigurau libertatea de a-şi îndeplini îndatoririle. Moralitatea era una mai curând a acţiunilor externe decât a principiilor interne (*ibid*.)[1].

1.1.1. Sofiştii au conştientizat latura negativă a acestui fapt, observând că moralitatea existentă ţinea de tradiţie; prin urmare, ei

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

* Universitatea „Danubius” din Galaţi, România.

[1] Precizez că traducerea românească a tuturor citatelor din John Dewey reproduse aici îmi aparţine.

BDD-A26399 © 2017 Institutul de Filologie Română „A. Philippide”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 22:10:02 UTC)

Aşadar, dincolo de forţa din spatele ei, convenţia în cauză n-ar avea nicio altă putere de constrângere.

1.1.2. Socrate, nerespingând atitudinea negatoare a sofiştilor cu privire la moralitatea pur exterioară, a conştientizat, în schimb, şi latura pozitivă a problemei, adăugând un nou principiu, potrivit căruia „moralitatea izvorăşte din propria inteligenţă a omului" sau, altfel spus, „pentru ca o acţiune să fie morală, ea trebuie să pornească de la recunoaşterea inteligentă a unui scop de către om" (*ibidem*). Nu este, însă, vorba aici de acele scopuri întâmplătoare[2] şi capricioase, care pot trece oricând cuiva prin minte:

> Atâta timp cât consecinţele exterioare ale unei acţiuni sunt observate, acestea re-acţionează asupra scopului originar, lărgindu-l, făcându-l mai general. În măsura în care o acţiune este văzută ca având anumite consecinţe, proiectul acelei acţiuni se universalizează, iar consecinţele care ar rezulta în urma acţiunii devin legea sa. Scopul se transformă astfel într-o intenţie (*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 (şi interpretat, totodată) filosoful american. Este suficient să citim secţiunea intitulată *Socrate* din volumul I al *Prelegerilor de istorie a filozofiei* (vezi Hegel 1963: 363 şi urm.)[3]. Fireşte, aş fi putut pleca direct de la Hegel pentru a mă îndrepta spre Socrate, numai că Dewey, prezentând (conform prelegerilor hegeliene) meritele filosofiei socratice, evidenţiază mai apăsat o idee care la Hegel (cel puţin în paginile examinate) nu apare prea clar, şi anume aceea că *omul devine o fiinţă morală atunci când ajunge să anticipeze consecinţele acţiunilor/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-şi în mod repetat convingerea că *anticiparea consecinţelor unei acţiuni este posibilă doar graţie limbajului/comunicării* (cf. şi Munteanu 2015b).

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

> Apoi, este evident de ce omul este un vieţuitor politic, mai degrabă decât orice albină şi orice fiinţă gregară. Căci natura nu creează nimic fără scop, însă, dintre toate vietăţile, numai omul are limbaj. Glasul este numai semnul plăcerii şi al durerii şi aparţine şi altor vieţuitoare, căci natura lor a ajuns numai până la sesizarea plăcerii şi a durerii şi la semnificarea lor reciprocă, pe când limbajul serveşte exprimării utilului şi dăunătorului, precum şi a dreptăţii şi a nedreptăţii. Această însuşire este proprie omului, spre deosebire de alte animale, aşa că numai el sesizează dreptul şi nedreptul, pe lângă alte senzaţii. Comunitatea acestor fiinţe creează familia şi cetatea (*Politica*, I, 2, 1253a; vezi Aristotel 2010).

După cum au dovedit mai mulţi exegeţi, în acest paragraf termenul gr. *lógos* trebuie redat prin *limbaj* (cum bine a procedat şi traducătorul român), şi nu prin *gândire*, întrucât celălalt termen al opoziţiei este gr. *phoné* 'glas/voce'.

[2] În acest punct, Dewey oferă ca exemplu cazul copilului care, deşi nu şi-a dorit altceva decât să se joace cu chibriturile, a stârnit un incendiu ce a avut drept rezultat distrugerea completă a casei părinteşti.

[3] Vezi, în special, Hegel 1963: 365–369 şi 386–390, unde filosoful german vorbeşte despre distincţia dintre *moralitatea obiectivă* (sau *naivă*) şi *moralitatea/morala subiectivă* (sau *reflexivă*).

BDD-A26399 © 2017 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 22:10:02 UTC)

De altminteri, în alt loc, Stagiritul notează că „exprimarea [*hermeneía*] are loc în vederea vieţii bune” (*De anima*, II, 8, 420b; vezi Aristotel 2005). Cât priveşte luarea în consideraţie a consecinţelor, iată un citat şi mai relevant:

> Alteori, <intelectul> gândeşte şi deliberează prin imaginile sau conceptele din suflet, ca şi 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 şi în general el înfăptuieşte 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 găseşte tratat la Aristotel, şi anume despre legea universală (dar „misterioasă”) a asocierii lucrurilor şi a fiinţelor în univers. Aristotel porneşte direct de la fiinţele gregare ca atare pentru a vorbi despre importanţa limbajului pentru om ca fiinţă social-politică[4]. Dewey însă umple golul lăsat de Aristotel la începutul *Politicii* sale. Mai întâi, filosoful american observă că nu există lucruri ori fiinţe izolate în univers. Toate acestea se asociază, pur şi simplu, fizic sau organic: atomii (în diverse structuri/combinaţii), stelele (în costelaţii), arborii (în păduri), insectele (în roiuri), oile (în turme) ş.a.m.d. (Dewey 1954: 22–24 şi 151). Nu are niciun rost să ne întrebăm de ce se asociază toate aceste lucruri ori fiinţe, de ce există şi funcţionează ele aşa. Dacă este să fie vreun mister în această privinţă, el ţine doar de felul în care este constituit universul nostru şi nu am putea lămuri această taină decât ieşind în afara lui. Or, după cum ar obiecta unii logicieni (adaugă Dewey), o atare rezolvare nu ar fi nici ea satisfăcătoare, deoarece chiar şi în acel caz tot am rămâne conectaţi la universul cu pricina (*ibidem*: 23).

Până la un punct, asocierea este de natură fizică sau organică şi de la această formă de asociere primară nu fac excepţie nici oamenii, care sunt atraşi unul de celălalt dintr-o cauză sau alta[5]. Numai că planetele dintr-o constelaţie, bunăoară, nu formează o comunitate, întrucât nu sunt conştiente de relaţiile şi acţiunile existente între ele; neposedând cunoaşterea acestor relaţii şi acţiuni, ele nici nu se pot folosi de cunoaşterea respectivă pentru a-şi modifica/îndrepta comportamentul ulterior (*ibidem*: 25). Oamenii, în schimb, ca fiinţe raţionale, pot accede la o treaptă superioară de asociere, de natură morală, fiindcă au capacitatea de a prevedea consecinţele acţiunilor lor (asupra lor înşişi ori asupra celorlalţi). În felul acesta devine posibilă apariţia nu doar a statului (ca organizaţie social-politică), ci şi a „societăţilor” de orice fel (clubul şahiştilor, asociaţia matematicienilor etc.). Pre-

[4] Eugeniu Coşeriu subliniază faptul că nu este deloc indiferent *locul* în care Aristotel discută o problemă sau alta. Astfel, vorbind despre modurile fundamentale ale vorbirii (uzul „ştiinţific”, uzul „practic” şi 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 conştiinţă morală, aceasta înseamnă că Aristotel consideră în mod efectiv limbajul ca fundament al fiinţei omului – ca «diferenţă specifică», trăsătură definitorie a umanităţii – şi politico-socialul ca dimensiune esenţială a limbajului” (Coşeriu 1996: 11). Aşadar, „limbajul este pentru Aristotel corolar şi manifestare a «politicităţii» (= «sociabilităţii») fiinţei umane şi, prin urmare, condiţie a constituirii concrete din punct de vedere istoric a societăţilor omeneşti la diverse niveluri” (*ibidem*).

[5] De la pruncul care caută sânul mamei, de la însoţirea bărbatului cu femeia, până la indivizii care-şi duc traiul *ab initio* în „turme” (similar felului în care Jonathan Swift, în *Călătoriile lui Gulliver*, ni-i înfăţişează sub forma primitivilor *Yahoo*).

BDD-A26399 © 2017 Institutul de Filologie Română „A. Philippide”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 22:10:02 UTC)

condiţia pentru toate acestea o reprezintă limbajul/comunicarea, fiindcă doar în acest mod experienţa tuturor poate fi împărtăşită[6] şi îmbunătăţită. Cu ajutorul semnelor ori al simbolurilor interrelaţionate, fluxul evenimentelor poate fi „oprit", înregistrat, rememorat şi judecat sub forma semnificaţiilor sau a sensurilor, iar consecinţele 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 şi simbolurilor fără de care experienţa împărtăşită este imposibilă (*ibidem*: 142).

1.3. Să mai remarcăm că limbajul/comunicarea, deşi îi conferă omului statutul de fiinţă morală, ţine cumva – prin caracterul său preponderent tradiţional – de moralitatea naivă (nereflexivă) sau obiectivă de care vorbea Hegel. Limbajul reprezintă un dat istoric şi trebuie luat ca atare[7]. Bineînţeles că omul poate trece prin filtrul moralităţii subiective/reflexive utilizarea unui anumit cuvânt sau a unei anumite expresii, ca să vadă dacă forma lingvistică respectivă este bună sau nu, şi chiar poate încerca să schimbe limba după cum crede de cuviinţă. Numai că, într-o atare situaţie, trebuie să ţinem 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 Coşeriu obişnuia să citeze din filosoful Giovanni Gentile acest fragment:

> Atunci în loc de *măsuţă* 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 şi sunt eu însumi această istorie şi de aceea sunt cineva care spune şi trebuie să spună *măsuţă* şi nu altfel" (G. Gentile, *Sommario di pedagogia* [1954], *apud* Coşeriu 2000: 249–250)[8].

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

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

[6] Vorbind despre prietenie, şi Aristotel (în *Etica nicomahică*, IX, 9, 1170b) face referire la „comuniunea de gânduri şi idei" (= gr. *koinonía*; termenul apare şi în versiunea originară a paragrafului citat mai sus, din *Politica*, unde a fost tradus prin *comunitate*): „acesta este sensul în care trebuie concepută, la oameni, viaţa în comun, spre deosebire de animale, unde ea constă doar în a paşte împreună" (vezi Aristotel 1988).

[7] Aceasta indiferent de faptul că limbajul este considerat un dar al zeilor (motivat cauzal, adică „cerut" de natura lucrurilor) sau un fenomen instituit prin convenţie omenească (aşa cum susţine, de pildă, personajul Hermogenes din dialogul platonician *Cratylos*). În expunerea lui Xenophon (*Memorabilia*, IV, 3, 12), care este mai fidel decât Platon în portretizarea maestrului, Socrate ne apare cu următoarea reflecţie despre limbaj: „Şi limba [*hermeneía*] nu-i un dar tot al zeilor? Limba prin care ne împărtăşim atâtea lucruri folositoare, ne instruim reciproc, chezăşuim traiul în comun, dăm legi şi asigurăm astfel fiinţarea statului." (vezi Xenophon 1987).

[8] Şi Dewey exprimă foarte plastic această idee: „Puţini oameni au fie energia, fie posibilităţile materiale de a construi drumuri private pe care să călătorească. Ei găsesc că este mai convenabil, mai «natural», să întrebuinţeze 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).

BDD-A26399 © 2017 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 22:10:02 UTC)

> când le rosteşte? / HERMOGENES: Eu, cel puţin, Socrate, nu ţin seama de vreo altă dreaptă 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 (*Cratylos*, 385d; trad. de Simina Noica, în Platon 1978).

1.3.3. După cum observă Coşeriu, nu avem de-a face într-o atare situaţie cu ceva impus, ci cu o *obligatio* (în accepţia sa etimologică de 'legământ'). Să mai notăm că atunci când vorbitorul obişnuit, fără pregătire lingvistică, încearcă să dea explicaţii ştiinţifice unui fapt lingvistic, el se transformă într-un „lingvist naiv", putând greşi foarte uşor. Coşeriu apreciază că, la rigoare, vorbitorii obişnuiţi îşi pot justifica „ştiinţa"/cunoaşterea lingvistică doar în două moduri: (1) printr-o justificare de tipul „pentru că asta nu-i acelaşi lucru" sau „pentru că asta ar însemna altceva" – ceea ce Coşeriu numeşte *justificarea funcţiei* (adică prin semnificatul formelor şi al procedeelor lingvistice) – şi (2) printr-o justificare de tipul „pentru că noi (nu) zicem aşa" – pe care Coşeriu o numeşte *justificarea prin comunitate* sau *justificarea istorică*, ce face referire la tradiţia cunoaşterii unei limbi (Coseriu 1992: 252).

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

2. Despre oikeiopragie în *Republica*

2.1. Am anunţat că voi discuta despre raportul dintre *oikeiopragie* şi *limbaj/comunicare*, încercând să determin care este sensul/orientarea acestei relaţii la Platon. Este oikeiopragia influenţată de caracteristicile limbii naturale sau, mai degrabă, invers, este concepţia lui Platon despre limbaj/comunicare înrâurită de noţiunea de oikeiopragie?

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

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

Platon va face din această idee principiul care stă la baza dreptăţii înseşi, numind-o ceva mai încolo (prin intermediul lui Socrate), în greceşte, *oikeiopragía* (adică „a face numai ce-ţi este propriu")[9]: „N-ar fi ea, «oikeiopragia», dreptatea şi n-ar produce ea o cetate dreaptă?" (*ibidem*: 434c). Acest *principiu al specializării* (cum a mai fost el numit), cerut şi de nevoia de cooperare a „cetăţenilor", deşi nu se întâlneşte în formă pură în nicio cetate reală, s-ar justifica, pe de o parte, (1) întrucât specializarea în cauză ar fi, în esenţă, *naturală*, şi nu convenţională şi, pe de altă parte, (2) pentru că ea ar conduce la o mai mare *eficienţă* a cetăţii (vezi Mureşan 2006: 168–171).

[9] Deşi ideea ca atare este enunţată în mai multe locuri (şi, după cum vom vedea, nu doar în *Republica*), se pare că doar în această replică utilizează Platon termenul *oikeiopragía*.

BDD-A26399 © 2017 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 22:10:02 UTC)

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

Metafora se referă la analogia fundamentală propusă de Socrate, cea „dintre sufletul individului şi stat, dintre constituţia caracterului primului şi constituţia politică, «politeia», a celui de-al doilea” (*ibidem*: 51)[10]. În felul acesta se face „trecerea de la cercetarea dreptăţii în cazul indivizilor la cercetarea dreptăţii în cadrul unei societăţi umane” (*ibidem*). Se poate vorbi şi de metonimie, de vreme ce Platon aplică principiul oikeiopragiei şi 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 proprietăţi, o predicaţie 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 preţuire, fiind considerat de Proclos drept „începutul întregii filosofii” platoniciene ori „sămânţa” în care este prefigurată „întreaga filosofie a lui Platon”, în timp ce Olympiodoros compara acelaşi dialog cu „vestibulul templului” (*propylaía*), atribuindu-i „primul loc dintre toate dialogurile lui Platon” (*apud* Cornea 1998: 134–135; cf. şi Festugière 1969: 282–287). Andrei Cornea (care a şi tradus paragrafele semnificative ale celor doi vechi exegeţi) afirmă că ordonarea dialogurilor după criteriile savanţilor 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 coerenţa internă), pare destul de sigur că *Alcibiade I* (dialog considerat autentic de majoritatea specialiştilor, spre deosebire de *Alcibiade II*) a fost scris cu mai mulţi ani înainte de redactarea *Republicii*.

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

3.1.1. La un moment dat, Socrate îl întreabă pe Alcibiade de unde ar fi putut să deprindă cunoştinţele de politică, necesare pentru buna conducere a cetăţii şi, implicit, capacitatea de a distinge dreptatea de nedreptate. Alcibiade îi răspunde astfel: „Cred că le-am învăţat şi eu ca toţi ceilalţi. [...] De la cei mulţi” (*Alcibiade,* 110e; vezi Platon 1975; traducere de Sorin Vieru). Socrate îi atrage însă atenţia că „cei mulţi” nu sunt „învăţători de soi”. Aceştia nu sunt în stare să-l înveţe nici măcar „lucruri mai de rând” (cum este, de pildă, jocul cu zaruri), cu atât mai puţin „lucruri mai de seamă” (cum sunt „rosturile dreptăţii”). Alcibiade îi dă, totuşi, replica maestrului său, contrazicându-l:

[10] 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, îşi făcea propria-i treabă. / GLAUCON: Nu cred că am uitat, zise. / SOCRATE: Trebuie să ţinem minte atunci că fiecare dintre noi va fi om drept şi îşi va face lucrul ce-i revine, dacă părţile sufletului său şi-ar face, fiecare, treaba proprie” (Platon 1998: 441d–e).

BDD-A26399 © 2017 Institutul de Filologie Română „A. Philippide”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 22:10:02 UTC)

> Bunăoară, chiar şi să vorbesc greceşte am învăţat de la ei, deşi n-aş putea să numesc pe un anume profesor al meu, ci îi indic tocmai pe cei care, după tine, nu sunt învăţători destoinici (*ibidem*: 111a).

În acest caz, Socrate admite că „cei mulţi sunt buni învăţători", fiindcă posedă ceea ce le trebuie profesorilor competenţi: o cunoaştere temeinică a lucrului pe care îl predau altora (111a–b). Dar, continuă să întrebe Socrate, mai sunt aceştia ştiutori „în chestiunile în care părerile lor se dezbină"? „Nicidecum", vine răspunsul lui Alcibiade.

Din acest moment, discuţia devine, după părerea mea, extrem de interesantă, deoarece Socrate ajunge să facă deosebirea între «cunoaşterea limbii» şi «cunoaşterea lucrurilor», observaţia filosofului grec fiind, probabil, prima atestare (în istoria ideilor lingvistice) a acestei distincţii fundamentale[11]:

> Ei bine, crezi cumva că cei mulţi au păreri deosebite când e vorba de a şti cum arată o piatră sau un lemn? Oare nu vei primi acelaşi răspuns de la orice ins pe care l-ai întreba şi nu se îndreaptă toţi spre aceleaşi lucruri, când vor să pună mâna pe o piatră sau pe o bucată de lemn? Deopotrivă se întâmplă cu toate lucrurile de acelaşi fel. Dacă nu mă înşel însă, tocmai aceasta înţelegi prin a şti greceşte; nu-i aşa? (*ibidem*: 111b–c).

Mai precis spus, este vorba aici despre deosebirea dintre «semnificaţie» (conţinutul lingvistic dat exclusiv *de* şi *prin* limbă → limba greacă, în acest loc), care este obiectivă (în sensul că este aceeaşi pentru toţi vorbitorii; altminteri, aceştia nu s-ar putea înţelege între ei), şi «desemnare» (referirea la realitatea extralingvistică). Cunoaşterea limbii duce la acord, în felul acesta constituindu-se „cetăţile", adică înseşi comunităţile idiomatice organizate politic:

> În această privinţă, cum spuneam, oamenii se înţeleg între dânşii iar fiecare ins în parte este de acord cu sine însuşi în viaţa particulară după cum şi, în viaţa publică, cetăţile nu se dezbină între ele, spunând ba una, ba alta; nu-i aşa? (*ibidem*: 111c)[12].

În maniera sa specifică, apelând mai întâi la exemple concrete, pentru a înainta apoi către abstracţiuni şi procedând de la particular către general, Socrate discută imediat după aceea despre lucrurile ori fiinţele în privinţa cărora apare dezbinarea între oameni sau dezacordul. Astfel, el întreabă dacă cei mulţi mai pot ei decide care cai aleargă mai bine şi care nu, care oameni sunt sănătoşi şi care sunt bolnavi (*ibidem*: 111d–e). „Desigur că nu", răspunde Alcibiade, conştient de faptul că, pe câtă vreme semnificaţia [cuvintelor aferente] „lucrurilor" recunoscute (*lemn, piatră, cal, om* etc.) este aceeaşi pentru toţi, experienţa oamenilor în raport cu acestea este diferită. Socrate ajunge, în sfârşit, la ceea ce îl interesa:

> Dar în privinţa celor puse în joc acum? Crezi oare că cei mulţi sunt de acord, fiecare în parte cu sine însuşi sau ei între ei, asupra oamenilor drepţi şi nedrepţi şi a faptelor drepte şi nedrepte? (*ibidem*: 112a).

[11] În general, a fost remarcat doar amănuntul că respectivul pasaj (până la 112a) „este unul din primele texte din istoria ştiinţei care ridică, neexplicit, problema *competenţei lingvistice*, faţă de care lingvistica de astăzi manifestă un interes viu" (din nota traducătorului, Sorin Vieru, în Platon 1975: 149). E. Coşeriu (mai subtil decât N. Chomsky, când vine vorba de „competenţa lingvistică") semnalează aici ideea „cunoaşterii idiomatice", ca *téchne* (vezi Coseriu 2004a: 154, într-o lucrare din 1970, rămasă multă vreme în manuscris, *Die sprachphilosophische Thematik bei Platon*).

[12] După cum se observă, analogia dintre individ şi cetate, atât de preţuită în *Republica*, este deja prezentă în acest dialog, în discursul lui Socrate.

BDD-A26399 © 2017 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 22:10:02 UTC)

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

3.1.2. Ceea ce au discutat personajele noastre până acum trebuie pus în relaţie cu ceea ce se spune câteva pagini mai încolo (în secţiunea 126a–127d), unde Socrate îl chestionează iarăşi pe Alcibiade în legătură cu „ştiinţa bunei îndrumări” (comparată cu „arta cârmaciului”). La un moment dat, Socrate întreabă: „Dar în cazul statului? Care lucru trebuie să apară şi care să dispară pentru ca statul să devină mai bun şi să fie slujit şi cârmuit mai bine?”. Alcibiade răspunde: „După părerea mea, Socrate, aceasta se întâmplă când între toţi domneşte prietenia [v.gr. *philía*], iar ura şi dezbinarea dispar”. Pentru a nu mai încăpea vreo umbră de îndoială, Socrate întreabă în continuare: „Prin prietenie, înţelegi 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 şi inşii particulari între ei – ba chiar şi individul cu sine însuşi – ajung să fie de/în acord, fie că este vorba de „orice chestiune legată de număr” sau „de a şti ce este mai lung („stânjenul sau cotul”) sau de măsurarea „greutăţilor” în general. Alcibiade răspunde conştiincios la toate întrebările, indicând ori consimţind 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 unităţilor de măsură în cazul greutăţilor). Este evident că, pentru Socrate, aceste exemple fac parte din aceeaşi categorie cu faptul de „a şti greceşte” [= v.gr. *hellenízein*] (*competenţa lingvistică*), întrucât filosoful dezvoltă apoi acelaşi tip de argumentare ca în secţiunea analizată anterior (*ibidem*: 111–112).

După ce se admite că aceeaşi artă a acordului este valabilă atât în cazul statului, cât şi al individului, Socrate îl îndeamnă pe Alcibiade să explice care „artă” asigură respectivul acord. Alcibiade declară că arta în cauză „este acea iubire şi armonie care îl pun în acord pe un fiu cu părinţii săi iubitori, pe frate cu frate, precum şi [pe] soţie cu bărbat” (*ibidem*: 126e). Socrate însă, cu metoda sa caracteristică, îi zdruncină iarăşi convingerile lui Alcibiade, întrebându-l pe acesta dacă „bărbatul cu soţia s-ar putea pune de acord privitor la torsul lânii, el nepriceput fiind, iar dânsa pricepându-se” sau dacă, „privitor la arta oşteanului, pe care ea n-a deprins-o, femeia s-ar putea armoniza cu soţul 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 situaţii prietenia/acordul între soţ şi soţie apare numai întrucât „fiecare îşi vede de rosturile sale” (*ibidem*: 127b). În baza analogiei deja amintite, la fel trebuie să stea lucrurile şi în privinţa cetăţilor: „Dar, la rândul lor, cetăţile nu sunt bine diriguite tocmai atunci când fiecare îşi vede de rosturile sale?”, întreabă Socrate. „Sunt convins de aceasta”, răspunde Alcibiade.

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

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

BDD-A26399 © 2017 Institutul de Filologie Română „A. Philippide”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 22:10:02 UTC)

Recunoaştem aici, neîndoielnic, *in nuce*, principiul specializării (*oikeiopragia*), aplicat până la ultimele sale consecinţe în *Republica*. Cum se face însă că, deşi ambele aduc acordul/armonia şi cooperarea în cetate, adică între „cetăţeni", *cunoaşterea limbii* şi *principiul oikeiopragiei* ajung să fie puse în opoziţie 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 îşi dea seama. După cum se ştie, abia Hegel va identifica limpede cele două dimensiuni fundamentale, *munca* şi *limbajul*, care deosebesc fiinţa umană de celelalte fiinţe.

3.2. Fie-ne permis să prezentăm *in extenso* această distincţie importantă. După filosoful german, munca ţine de dimensiunea *biologică* a omului, în sensul că, prin muncă, el îşi satisface tot felul de nevoi, în timp ce limbajul ţine de dimensiunea sa *culturală* (sau spirituală). S-ar putea obiecta că şi animalele muncesc şi chiar comunică într-o anumită măsură. Nu este însă acelaşi lucru. Atunci când animalele „muncesc", ele o fac numai pentru a-şi acoperi nişte nevoi imediate şi se opresc, după satisfacerea lor, în acel punct[13]. Castorul, bunăoară, construieşte diguri pe râuri şi le construieşte la fel dintotdeauna: nu s-a constatat, între timp, o schimbare sau o îmbunătăţire a tehnicii ori a modului în care clădeşte aceste structuri, nici a materialului utilizat. Iar „limbajul" animalelor se deosebeşte clar de limbajul omenesc, întrucât reprezintă pur şi simplu doar reacţia 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 absenţa acelui obiect, nu sunt capabile să se desprindă de lucruri prin intermediul „limbajului" lor etc. Omul, în schimb, este o fiinţă *negativă* (din punct de vedere filosofic), fiindcă nu acceptă lumea aşa cum i se oferă, sporindu-şi în permanenţă necesităţile şi încercând, prin muncă, să şi le satisfacă. Ar fi putut să trăiască în continuare în peşteri (ca animalele), dar nu s-a mulţumit cu acest lucru şi a trecut la construirea de colibe, apoi de case, de palate etc. Trebuinţele sale cresc neîncetat. În ceea ce priveşte limbajul omenesc (*limbajul verbal*, evident), se cuvine să subliniem că acesta este atât o formă de cultură (precum arta, religia etc.), cât şi baza culturii înseşi, deoarece conţine 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 înfăţişează haotic; organizează lumea pentru a o putea gândi. Fără limbaj, gândirea autentică nu ar fi posibilă. Limbajul, în forma pe care a desăvârşit-o *homo sapiens*, nu există în lumea animalelor[14].

[13] Prezentăm aceste idei hegeliene în interpretarea lui Eugeniu Coşeriu, dimpreună cu exemplele date de teoreticianul român (vezi Coşeriu 2004b: 54–56).

[14] După cum unii caută să pună pe aceeaşi treaptă munca şi limbajul oamenilor, cu „munca" şi „limbajul" animalelor, la fel s-ar putea susţine că „ideea de anticipare" se găseşte şi la necuvântătoare. De pildă, John Dewey observă că „simţul" anticipării „consecinţelor" se manifestă chiar înainte de apariţia omului şi a limbajului său, fiindcă, de pildă, diferenţa dintre fiinţele imobile şi cele mobile (adică dotate cu aparat locomotor) este aceea că acestea din urmă îşi dezvoltă o serie de receptori prin care pot interacţiona atât cu lucrurile aflate în apropiere, cât şi cu lucrurile aflate în depărtare. Însă ceva situat la distanţă, pentru a fi ajuns/atins, presupune o deplasare nu doar în spaţiu, ci şi în timp. Ca atare, la această categorie de fiinţe începe să se contureze „ideea" (senzaţia) de viitor şi de anticipare a unor „consecinţe" ce vor rezulta în urma deplasării respective (vezi Dewey 1958: 256–257). Desigur,

BDD-A26399 © 2017 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 22:10:02 UTC)

3.3. Desigur, noi, cei de astăzi, am spune că Socrate nu are dreptate[15] în dialogul purtat cu Alcibiade; că limbajul ţine de dimensiunea culturii, iar oikeiopragia ţine de dimensiunea civilizaţiei (întemeiată pe „muncă", în accepţia lui Hegel) şi 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 distincţii, 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 însuşi 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 însăşi ideea oikeiopragiei l-a făcut pe Platon să-şi schimbe concepţia generală despre limbaj?

4.1. Prima ipoteză este mai puţin probabilă. Este adevărat că structura limbajului a avut o influenţă covârşitoare 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 existenţele spaţiale şi materiale, vechii greci au conştientizat mai bine faptul că ceea ce descoperiseră era discursul. Numai că

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

Pe această linie, Dewey este destul de radical:

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

Singura particularitate a limbii în sine (şi nu a discursului!) care i-ar fi putut sugera lui Platon oikeiopragia este monosemia cuvintelor (când un cuvânt are o semnificaţie şi numai una). Dar, în comparaţie cu polisemia cuvintelor, aceasta este, fără îndoială, mai rară. În consecinţă, 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 aminteşte împreună), ci justifică astfel *principiul continuităţii* care, în opinia sa, caracterizează întregul lanţ evolutiv.

[15] După cum a arătat Andrei Cornea, de multe ori „dreptatea" lui Socrate din dialogurile platoniciene constă în aceea că filosofului „i se dă dreptate", şi nu în faptul de a avea el, într-adevăr, dreptate. La rigoare, unele dintre raţionamentele lui Socrate sunt destul de „şubrede" iar dreptatea lui „destul de fisurată" (vezi Cornea 2005).

[16] Altfel spus, grecii antici au făcut dintr-o „operă de artă socială" însăşi „natura independentă de om" (Dewey 1958: 171).

BDD-A26399 © 2017 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 22:10:02 UTC)

Cetăţii lui Platon, ci principiul oikeiopragiei afectează deplina funcţionalitate a limbajului din Statul ideal al filosofului grec.

4.2. Coşeriu observă (în conferinţa *Información y literatura*) că Platon şi-a organizat Statul/Cetatea din punctul de vedere strict al utilităţii publice şi, ca atare, a exclus poeţii[17], „fiindcă aceştia, prin activitatea lor, nici nu «servesc» şi nici nu-şi «propun să servească» Statul" (Coseriu & Loureda 2006: 98). Într-adevăr, actul de informare este întotdeauna „un act politic şi social", adică „un act de responsabilitate publică", deoarece presupune a comunica ceva unei comunităţi determinate şi cu privire la membrii respectivei comunităţi (*ibidem*).

Aşa ceva – adăugăm noi – conduce nu doar la suprimarea discursului poetic[18] (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 puţin în principiu) se supun exigenţei monosemiei. Ce altceva reprezintă existenţa limbajelor specializate ca atare (dar şi a termenilor tehnico-ştiinţifici în sine) dacă nu o confirmare a unei veritabile „oikeiopragii lingvistice"[19]?

5. În loc de concluzii

Se ştie că orice limbă literară (sau exemplară), destinată comunicării din spaţiul public (pentru diverse domenii de activitate: politică, învăţământ etc.), presupune o oarecare doză de artificialitate în construcţia ei, întrucât aceasta nu este un „organism" cu evoluţie „naturală", ci rezultatul eforturilor unor „factori decidenţi", care au în vedere sau în minte (mai mult sau mai puţin precis) un anumit „proiect de limbă". Uneori se ajunge şi la exagerări (şi este suficient, în această privinţă, să amintim pretenţiile „puriştilor" noştri din secolul al XIX-lea, care doreau excluderea cuvintelor de altă origine decât cea latinească din limba română).

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

[17] D.M. Pippidi cuprinde învinuirile pe care Platon le aduce poeziei/literaturii artistice în trei categorii: (i) de ordin *metafizic* (dată fiind concepţia lui Platon despre lume şi realitate); (ii) de ordin *psihologic* (luând în consideraţie efectele artei asupra sufletelor iubitorilor de frumos) şi (iii) de ordin *etic* (din cauza conţinutului moral al literaturii greceşti) (vezi Pippidi 1972: 56 şi urm.).

[18] Trebuie, totuşi, precizat – după cum observă şi 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 reprezentative amusement poetry") (vezi Collingwood 1958: 50).

[19] Vezi (pentru o specializare lingvistică determinată politic) *Scrisoarea a V-a* a lui Platon (una apocrifă, după opinia exegeţilor) în care se spun următoarele: „Unul este limbajul democraţiei, altul cel al oligarhiei sau cel al monarhiei. Mulţi au pretenţia că stăpânesc diferite limbaje, dar, cu puţine excepţii, în mare măsură sunt deficitari în cunoştinţele pe care le au" (Platon 1997: 75–76).

BDD-A26399 © 2017 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 22:10:02 UTC)

Bibliografie

Aristotel 1988: Aristotel, *Etica Nicomahică*, traducere, studiu introductiv, comentarii şi index de Stella Petecel, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.

Aristotel 2005: Aristotel, *Despre suflet*, traducere din greacă şi note de Alexander Baumgarten, Bucureşti, Editura Humanitas.

Aristotel 2010: Aristotel, *Politica*, ediţia a II-a, revăzută; ediţie bilingvă; traducere, comentarii, note şi index de Alexander Baumgarten, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic Gold.

Collingwood 1958: R.G. Collingwood, *The Principles of Art*, Oxford, Oxford University Press.

Cornea 1998: Andrei Cornea, *Ecclesiocraţia. Mentalităţi culturale şi forme artistice în epoca romano-bizantină (300-800)*, Bucureşti, Editura Teora.

Cornea 2005: Andrei Cornea, *Când Socrate nu are dreptate*, Bucureşti, Editura Humanitas.

Coseriu 1992: Eugenio Coseriu, *Competencia lingüística. Elementos de la teoría del hablar*, Madrid, Editorial Gredos.

Coşeriu 1996: Eugeniu Coşeriu, *Limbaj şi politică*, [trad. de Eugenia Bojoga] în „Revistă de lingvistică şi ştiinţă literară" Chişinău, 1996, nr. 5, p. 10–28.

Coşeriu 2000: Eugeniu Coşeriu, *Lecţii de lingvistică generală*, Chişinău, Editura Arc.

Coseriu 2004a: Eugenio Coseriu, *Der Physei-Thesei-Streit. Sechs Beiträge zur Geschichte der Sprachphilosophie*, herausgegeben von Reinhard Meisterfeld, Tübingen, Gunter Narr Verlag.

Coşeriu 2004b: Eugeniu Coşeriu, *Universul din scoică*, interviuri realizate de Gheorghe Popa, Maria Şleahtiţchi şi Nicolae Leahu, Chişinău, Editura Ştiinţa.

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 Altertums-wissenschaft" (26), 1969, p. 281–296.

Hegel 1963: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, vol. I, traducere de D.D. Roşca, Bucureşti, Editura Academiei R.P.R.

Munteanu 2015a: Cristinel Munteanu, *Logică şi legislaţie. Câteva observaţii lingvistico-filosofice*, în „Limba română", Chişinău, 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 Fînaru (coord.), *Limbaje şi Comunicare*, Volumul XIII, Iaşi, Casa Editorială Demiurg, 2015, p. 86–100.

Mureşan 2006: Valentin Mureşan, *Comentariu la **Republica** lui Platon*, Bucureşti, Editura Paideia.

Pippidi 1972: D.M. Pippidi, *Formarea ideilor literare în antichitate*, Bucureşti, Editura Enciclopedică Română.

Platon 1975: Platon, *Opere*, I, ediţia a II-a, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.

Platon 1978: Platon, *Opere*, III, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.

Platon 1997: Platon, *Scrisori*, traducere din greaca veche, cuvânt înainte şi note de Adelina Piatkowski, Bucureşti, Editura Humanitas.

BDD-A26399 © 2017 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 22:10:02 UTC)

Platon 1998: Platon, *Republica* [ediţie bilingvă], vol. I şi II, traducere, comentarii, note de Andrei Cornea, Bucureşti, 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 şi postfaţă de Grigore Tănăsescu, Bucureşti, Editura Univers.

On the Relation between Language and Plato's Principle of Oikeiopragia

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 "oikeiopragia"): 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 *oikeiopragia* acts isomorphically, at all levels, both in the city and in the citizen, the question thus raised is whether *oikeiopragia* 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 "oikeiopragia" (which is the basis of Plato's conception about justice).

BDD-A26399 © 2017 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 22:10:02 UTC)