

ELEMENTE DE LOGICĂ ÎN FILOSOFIA LUI PLATON

MARIUS DOBRE

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”, Academia Română

ELEMENTS OF LOGIC IN PLATO'S PHILOSOPHY

Abstract. The article starts with the question „Was Plato a real logician?”; some commentators have argued that he was, while others argued that he was not; what is certain is that Plato's philosophy contains many valuable elements of logic that were later incorporated into Aristotelian logic. The Socratic moment is then recalled, highlighting Plato's teacher's contributions to issues of induction and definition. The final and most extensive chapter examines Plato's contributions to topics such as: dialectics, the principles of logic, induction, definition, division, the principle of specialization, analogy, hypothesis, the highest genera, the logical difficulties of the theory of ideas, sophisms.

Keywords: Plato logician?, Socrates' logic, Plato's logic.

1. CONSIDERAȚIUNI INTRODUCATIVE: PLATON – LOGICIAN?

Filosofii nu au simțit nevoia, până la Aristotel, să sistematizeze teoretic procedeele de gândire folosite în discursul cotidian sau în cel științific, să arate cum funcționează corect gândirea sau să identifice eventuale erori de gândire. Dar filosofii de până la Aristotel au folosit în scrierile lor procedee logice în mod conștient, chiar dacă nu le-au numit totdeauna în vreun fel; cel mai bun exemplu în acest sens este Platon, la care întâlnim repetat o serie de operații logice, ca dovadă că le utiliza cu încredere în argumentare.

Platon este autorul unei teorii filosofice de mare influență în gândirea occidentală ulterioară, dar nu numai. Mare admirator al geometriei, domeniu al rațiunii, pune mare preț pe gândire, nu pe simțuri și, de aici, firesc, și preferința sa pentru procedeele de gândire logică (în ciuda invocării unor mituri, folosirii unor metafore, parțial asemănător măștrilor persuasiunii, sofistii, pe care el îi tot critica). Pe scurt, în filosofia sa, una dintre cele mai importante distincții este cea dintre lumea sensibilă, accesibilă prin intermediul simțurilor, și lumea inteligibilă, accesibilă doar prin rațiune. Prima înseamnă devenire, instabilitate, perisabilitate, a doua înseamnă stabilitate, permanență, fiind astfel superioară celei dintâi. Lucrurile sensibile sunt într-un raport anume cu entitățile ideale din lumea inteligibilă, sunt copii ale acestora, participă la ele, pentru a folosi un termen consacrat pentru acest raport. Existența sensibilă, domeniu al efemerului, al schimbării, chiar al iluziei, nu se poate constitui ca bază pentru o cunoaștere autentică, întrucât cunoașterea științifică autentică are

nevoie de stabilitate, de regularitate, de legi imuabile. De aceea, Platon imaginează o lume inteligibilă, una superioară, unde s-ar putea pune bazele cunoașterii autentice, unde postulează existența universalului, a regularității, în entitățile perfecte numite Idei. Așa cum se știe, mitul peșterii ilustrează pe deplin această viziune platonice.

La Platon, gândirea este superioară simțurilor, așa cum lumea inteligibilă este superioară lumii sensibile, cum spuneam; prin gândire, avem acces la adevăr, la Idei: „Ceea ce este veșnic identic cu sine poate fi cuprins de gândire într-un discurs rațional, iar ceea ce devine și piere, neavând niciodată ființă cu adevărat, este obiectul opiniei și al sensibilității iraționale”¹.

Logicienii de mai târziu au fost fericiți să studieze în dialogurile sale scheme de gândire logică puse în practică cu mare măiestrie. Dar Platon este admirat în principal pentru modul în care a pus la lucru dialectica, arta de a dezbate prin întrebări și răspunsuri, arta argumentării prin conversație, arta discuției sistematice, așa cum este percepută astăzi în unele lucrări de logică. Cu toate acestea, există opinia că Platon nu a fost un logician autentic (în sensul pe care îl dăm azi termenului de logician), spre deosebire de Aristotel, desigur: „Deși este clar că Platon a descoperit unele principii valide ale logicii în cursul argumentărilor sale, cu greu ar putea fi numit logician. Într-adevăr, el își enunță principiile fragmentar, după cum are nevoie de ele, și nu face nicio încercare de a le raporta unul la altul sau de a le lega într-un sistem, așa cum Aristotel a legat diferite figuri și moduri ale silogismului. Și nu este sigur că el n-ar fi dezaprobat cercetările de logică întreprinse de sine stătător”². Principala cauză pentru care Platon nu a fost considerat logician ar fi chiar „modalitatea dialogală de exprimare a problemelor. Dialogurile platonice sunt un fel de *drame spirituale*, cu personaje, situații, conflicte etc. În plus, ele nu se adresează specialiștilor. Pentru a le face cât mai atractive, Platon face uz de așa-numitele «mituri» – povestiri cu personaje și situații fantastice”³. S-a vorbit de multe ori de dificultăți în abordarea textului platonice în genere. De pildă, o dificultate se referă la faptul că Platon, deși este de presupus că ține la textul său, ca orice autor, iar dovada ar putea fi că textul este foarte reușit, îngrijit, stilizat, el „nu vorbește nicăieri în nume personal, dar totodată lasă să se înțeleagă faptul că ceea ce spune el nu are neapărat în ochii săi o valoare absolută și decisivă”⁴. Ca atare, s-a pus și întrebarea: unde este Platon cel autentic? Dificultatea interpretării dialogurilor a fost evidentă încă din vechime, iar Diogenes Laertios sugera trei căi prin care ar trebui interpretate dialogurile⁵: „mai întâi, trebuie examinat înțelesul fiecărei afirmații; pe urmă, scopul, dacă e făcut pentru un motiv principal, pentru sine sau pentru ilustrare și dacă demonstrează

¹ Platon, *Timaios*, 28 a, în vol. Platon, *Opere*, VII, trad. de Cătălin Partenie, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1993.

² William Kneale, Martha Kneale, *Dezvoltarea logicii*, vol. I, trad. de Cornel Popa, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1974, p. 20.

³ Alexandru Surdu, „Introducere la dialogurile platonice”, în vol. Platon, *Opere*, VI, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, pp. 8–9. Vezi și Mary Margaret McCabe, „Form and Platonic Dialogues”, în Hugh H. Benson (ed.), *A Companion to Plato*, Blackwell Publishing, 2006, pp. 39–40, 46.

⁴ Andrei Cornea, *Platon. Filosofie și cenzură*, București, Editura Humanitas, 1995, p. 130.

⁵ Diogenes Laertios, *op. cit.*, III,65.

doctrinile proprii sau dacă combate pe interlocutori; în al treilea rând, rămâne de cercetat dacă cele spuse sunt adevărate”. Alte probleme apar, așa cum a semnalat încă din vechime Diogenes Laertios⁶, în legătură cu folosirea unor termeni diferiți cu denumire identică sau invers a unui termen cu denumiri diferite, cum ar fi cel de Idee (desemnat și ca formă, gen, model, principiu, cauză).

Cum aminteam mai sus, mai mulți filosofi antici au excelat în discutarea sau folosirea unor procedee logice, iar printre aceștia Platon este sigur de menționat, însă doar doi au rămas în istorie ca logicieni autentici: Aristotel, cel care are o teorie logică sistematică și de la care se pare că s-a păstrat aproape tot din ea, și Chryssipos, chiar dacă de la cel din urmă au rămas doar fragmente, mărturii. S-a spus (William și Martha Kneale) că Platon nu a fost probabil interesat de crearea unui sistem logic, trecând poate asemenea preocupări pe nivelul „inferior” al metodei, dar pare greu de spus că el „a fost probabil ostil cercetării de sine stătătoare a logicii formale”⁷. Însă alți comentatori, dintre care se detașează W. Lutoslawski, nu ezită să îl numească de-a dreptul logician (acest autor numește primul capitol al cunoscutei sale cărți despre filosoful atenian „Platon ca logician”; și este logician măcar pentru faptul că găsim în opera sa primele probleme de logică din istoria filosofiei, aceasta ținând cont și de faptul că din operele predecesorilor săi nu s-au păstrat decât fragmente⁸). Faptul că unele dintre dialogurile platonice au fost numite de către alți mulți interpreți „dialoguri logice” sau „în gen logic” (deși există, firește, foarte multe probleme de logică dezbătute și în alte dialoguri) clatină cumva opinia aspră a celor doi istorici ai logicii (Martha și William Kneale). Oamenii în genere gândesc logic-corect și fără să cunoască logica, așa cum vorbesc corect fără să cunoască gramatica; a fost și cazul lui Platon, a folosit argumentări fără a enunța o teorie asupra acelor argumentări, dar când numește o operație logică precum definiția, chiar fără a face o teorie a definiției, atunci este limpede că el cunoștea teoria definiției⁹.

Găsind foarte multe elemente de logică în filosofia lui Platon, sunt comentatori care au susținut ideea că aria logică platonice este chiar mult mai largă decât cea a lui Aristotel; de pildă, s-a spus că aria logică a filosofiei sale ar fi atât de largă, încât „constituie fundalul întregii filosofii a lui Platon. Este canavaua pe care acesta țese, în aparență la întâmplare, ici-colo câte o linie neterminată, încercând, cu riscul de a rămâne neînțeles, să schițeze conturul întregului, dar și punctele mai importante pe care să umbrească apoi, spre a da imaginii brodate aparența de mișcare și viață”¹⁰. Și aceasta este evident o interpretare în favoarea lui Platon ca logician. Deși nu a avut o logică sistematică, deci, Platon are elemente de logică ce stau la baza întregului său edificiu filosofic.

În orice caz, însă, din punctul nostru de vedere, este recomandată o oarecare prudență în etichetarea lui Platon ca logician. A deschis calea către o teorie logică

⁶ *Ibidem*, III, 64.

⁷ William Kneale, Martha Kneale, *op. cit.*, p. 25.

⁸ Wincenty Lutoslawski, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, London, New York and Mombay, Longmans, Green, and Co., 1905, p. 3. În ciuda titlului ales de autor, această carte nu tratează strict despre logica lui Platon, ci despre filosofia sa în genere.

⁹ Alexandru Surdu, „Introducere la dialogurile logice”, p. 32.

¹⁰ *Ibidem*, p. 18.

autentică, cea elaborată de Aristotel; dar, chiar dacă a folosit unele operații logice, nu a avut în cele din urmă o logică formală, cum s-a mai spus, aceasta apărând odată cu Stagiritul¹¹.

2. SOCRATE

Etapa Socrate este decisivă în devenirea de filosof a lui Platon și este decisivă mai ales pe direcție logică, așa cum au remarcat istoricii gândirii antice.

S-a spus de multe ori că Socrate (470 î.H. – 399 î.H.) a avut drept scop fondarea unei filosofii autentice sau măcar reformarea filosofiei într-un fel diferit de relativismul sofist¹²; mai precis, preocupat îndeosebi de probleme morale, Socrate ar fi avut drept scop fondarea unei științe morale al cărei obiect ar fi fost „determinarea conceptelor, adică formarea unor idei generale obținute prin inducție”, dar menținându-se încă la un nivel practic¹³. Punctul de pornire al așa-zisei metode socratice era un moment de îndoială, un moment sceptic; la nivel principial, susținea că singurul lucru pe care îl știe este că nu știe nimic, știința veritabilă aparținând de fapt doar zeilor; din acest motiv, el nu putea nici să construiască o teorie filosofică și să o predea discipolilor săi în mod dogmatic; conștiința ignoranței avea să-i aducă lui Socrate și titlul de cel mai înțelept dintre oameni de către Oracolul de la Delphi, conform propriei sale interpretări. Astfel, în dialogurile filosofice pe care le purta în cetate încerca să arate și celorlalți că nu au o cunoaștere solidă și îi aducea prin întrebările sale deseori la autocontradicție. Dar acest demers avea și o parte pozitivă – așa-numita maieutică: înlăturându-se neadevărurile, incertitudinile, simplele opinii, se putea ajunge la o idee, se „moșea” adevărul, îndeosebi prin două procedee logice, inducția și definiția.

Prin inducție înțelegem la Socrate arta de a ajunge la un adevăr trecând prin mai mulți pași conținând tandemul întrebare-răspuns (dar tot la fel de bine sistemul întrebare-răspuns a fost numit metoda dialectică socratică). Paul Janet propune spre exemplificare următorul dialog preluat de la Xenofon¹⁴:

- Dacă nu ai nimic împotriva, să cercetăm împreună ce înseamnă și cum trebuie să acționeze un cetățean de treabă. De acord?
- Perfect de acord.
- Răspunde-mi: cine face să crească visteria statului trebuie să se priceapă în materie de finanțe?
- Fără îndoială.

¹¹ J.M. Bochenski, *A History of Formal Logic*, translated and edited by Ivo Thomas, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1961, pp. 38–39.

¹² Vezi, de pildă, Paul Janet, *Essai sur la dialectique de Platon*, Paris, Joubert, Libraire-éditeur, 1848, p. 16.

¹³ Victor Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1912, p. 35.

¹⁴ Xenofon, *Memorabilia*, IV, 6, trad. de Grigore Tănăsescu cu titlul *Amintiri despre Socrate*, Chișinău, Editura Hyperion, 1990.

- Dar zi-mi – continuă Socrate – în război e important să fii superior inamicului?
- Mai întrebi, Socrate?
- Într-o misiune de bunăvoință, te duci să-i câștigi pe prieteni sau pe dușmani?
- Și asta e limpede, Socrate.
- În fine, în politică, nu urmărim să aplanăm conflictele și să obținem un consens?
- Da, așa gândesc și eu.

Prin asemenea explicații, Socrate le lămurea care-i adevărul și acelora care mai înainte i se opuseseră.

Observăm în acest dialog că toate așa-zisele întrebări ale lui Socrate (de fapt, sunt enunțuri mascate care cer simpla confirmare) se angajează să susțină logic-inductiv ideea de bun cetățean. (În paranteză fie spus, în logica informală acest argument ar fi putut fi numit conductiv.)

Iar dacă dialectica înseamnă și arta de a discuta în contradictoriu, atunci Socrate avea și această înclinație, după spusele lui Diogenes Laertios: „(...) îi plăcea să argumenteze în contradictoriu, scopul lui fiind acela de a ajunge la adevăr, nu să schimbe părerea celuilalt” (ultima parte a declarației este cel puțin discutabilă – n.n.)¹⁵.

Legat de metoda socratică, s-a propus și următoarea schemă dialogală într-o argumentare „graduală ce progresează cu asentimentul celuilalt”¹⁶:

Maestrul	Întreabă
Discipolul	Răspunde cu o cunoaștere falsă
Maestrul	Examinează și respinge răspunsul
Discipolul	Constată propria ignoranță prin aporie
Maestrul	Reformulează întrebarea
Discipolul	Caută cunoașterea în el însuși întrucât are dispoziții și este rațional

De asemenea, s-a propus următoarea descriere pentru „metoda socratică”, una mai degrabă de respingere (*elenchus*), adică nu cu sens constructiv ca în interpretarea anterioară: „Socrate îi cere interlocutorului său o definiție a unui concept etic important, de pildă dreptatea, cumpătarea sau curajul. Vrea să i se spună care este (să zicem) esența curajului, acel lucru unic și fundamental care definește toate acțiunile curajoase și pe oamenii curajoși. Nu vrea exemple sau liste de trăsături specifice actelor de curaj sau oamenilor curajoși, care nu se regăsesc în actele de lașitate ori în cazul oamenilor timizi. Apoi, când se oferă o definiție, Socrate demonstrează că anumite lucruri susținute de interlocutor ca fiind adevărate sunt

¹⁵ Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, II, 22, trad. de C.I. Balmuș, ediția a II-a, Iași, Editura Polirom, 1997.

¹⁶ René Rampnoux, *Histoire de la pensée occidentale. De Socrate à Sartre*, 2^e édition, Paris, Ellipses, 2010, p. 22.

incompatibile cu definiția”¹⁷. În dialogurile sale, Platon va folosi și el metoda de respingere, urmând de obicei schema logică „Dacă p, atunci q; non-q, deci non-p”¹⁸.

O altă descriere în patru pași¹⁹: (1) Socrate pune întrebarea; (2) Partenerul de discuție propune o definiție pentru problema în dezbateră; (3) Socrate constată că partenerul greșește în încercarea de a defini problema; (4) Partenerul își respinge propria propunere la sugestia lui Socrate.

Cât despre definiție la Socrate, el a fost primul dintre filosofi care a căutat esența lucrurilor, ceea ce au ele în comun, natura lor, universalul (obiectul de studiu al științei). De obicei, partenerii lui de discuție, atunci când li se cerea definiția unui lucru, ofereau un exemplu particular sau o enumerare; de pildă, Socrate întreabă: „(...) Poți să-mi spui ce considerăm noi că-i drept?”, răspuns: „Ceea ce poruncesc legile”²⁰ – în acest caz, dreptatea este confundată cu cazul legalității. Deseori, însă, Socrate nu își asumă o definiție în dezbateră, nevoind să ajungă la o concluzie „dogmatică”, fără a fi vorba de un eșec sau de o aporie, ci doar despre căutarea unei mai mari clarități în cercetare²¹.

Ambele procedee logice vor fi preluate și de Platon, alături de preocuparea pentru noțiunile etice. Altfel, la nivel filosofic general, Platon a mai fost influențat și de Pitagora (prin preferințele pentru religie, respectul față de matematică), de Heraclit (prin preluarea convingerii că lumea sensibilă este supusă devenirii), de Parmenide (prin credința că realitatea inteligibilă este eternă, neschimbătoare). Dar numele Socrate iese de departe în evidență, nu doar pentru a-l folosi ca personaj în dialoguri, ci și pentru „a întări” propria doctrină prin apelul la o autoritate mult respectată (a fost și cazul lui Aristotel, chiar dacă într-o mai mică măsură)²². Și este limpede că tot pe urmele lui Socrate, care iubea atât de mult discuția filosofică, Platon își va expune filosofia în dialoguri. Ceea ce îl deosebește cel mai mult pe Platon de Socrate este asumarea unui mai mare dogmatism filosofic prin trecerea în teorie de la căutarea adevărului, a bunelor definiții pentru lucruri, la separarea lumii sensibile de cea inteligibilă, la postularea Ideilor, la postularea nemuririi sufletului etc.

3. ELEMENTE DE LOGICĂ ÎN FILOSOFIA PLATONICĂ

Dialectica. Termenul „dialectică” a fost folosit în Grecia veche pentru operații ale gândirii pe care noi le încadrăm azi în ceea ce numim logică, dar a fost folosit și pentru discuție, dezbateră²³.

¹⁷ A.C. Grayling, *Istoria filosofiei*, trad. de Louis Ulrich și Tudor Ulrich, București, Editura Trei, 2022, pp. 88–89.

¹⁸ William Kneale, Martha Kneale, *op. cit.*, p. 16.

¹⁹ Tommi Juhani Hanhijärvi, *Dialectical Thinking*, New York, Algora Publishing, 2015, p. 36.

²⁰ Xenofon, *op. cit.*, IV, 6.

²¹ René Rampnoux, *op. cit.*, p. 23.

²² W.A. de Pater, *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne*, Fribourg, Éditions St. Paul, 1965, p. 16.

²³ William Kneale, Martha Kneale, *op. cit.*, p. 15.

Diogenes Laertius²⁴ și Sextus Empiricus²⁵, ambii susținând că preiau o spusă a lui Aristotel, îl desemnează pe Zenon din Elea drept inventator al dialecticii ca metodă de argumentare în filosofie, Zenon, folosind schema *reductio ad impossibile*. Cel mai simplu spus, Zenon opunea două teze, de exemplu, „Realitățile sunt plurale” și „Realitățile nu sunt plurale”; infirmând una din teze, deducând alte două teze contradictorii din ea, dovedea adevărul celeilalte – de exemplu, din prima deducea că realitățile plurale sunt în același timp și asemănătoare, și neasemănătoare, prin urmare, este demonstrată indirect a doua teză²⁶. În paranteză fie spus, dintre presocratici, de la Zenon s-au păstrat și alte mărturii despre o preocupare argumentativă intensă logico-filosofică (în favoarea filosofiei elee, prin demontarea argumentelor adversarilor). Sunt cunoscute mai ales argumentele sale contra mișcării (*Argumentul săgeții*: săgeata care zboară este în repaus, întrucât orice lucru este în repaus când ocupă un spațiu egal cu el însuși; dacă ceea ce zboară ocupă în orice moment un spațiu egal cu el însuși, atunci nu se poate mișca. *Ahile și broasca țestoasă*: Ahile nu va întrece în cursă niciodată broasca țestoasă, întrucât el trebuie să ajungă mai întâi în locul de unde a plecat broasca, dar, între timp, broasca țestoasă va avansa în alt loc și tot așa la nesfârșit, prin urmare, Ahile nu va ajunge niciodată broasca).

Istoric, metoda dialectică socratică ar fi trecut de la Socrate nu doar la Platon, ci inclusiv la gruparea din jurul lui Euclid din Megara (discipol la rândul său al lui Socrate), cu pretenția de a-i menține sensul original (socratic) de „discuție combativă”, de eristică²⁷. Apoi, stoicii au folosit denumirea de dialectică pentru ceea ce numim noi azi logică și teoria cunoașterii. În Noua Academie, au mai fost gânditori (Arcesilaos, Carneade) ce au fost numiți dialecticieni.

Însă cuvântul „dialectică” pare să fie întrebuințat pentru prima dată de Platon, cel puțin în variantele în care apare în dialoguri (nu este imposibil să fi apărut totuși și în vocabularul lui Socrate), fiindcă e puțin probabil ca Zenon să fi conceput expunerea filosofiei sub forma întrebare-răspuns, iar Aristotel sau Diogenes Laertios au numit cu un termen apărut mai târziu metoda unui gânditor (Zenon), despre care de fapt știm doar că era metoda *reductio ad impossibile*²⁸. Dar, în această situație, legat de Zenon, trebuie să ne gândim că Aristotel și Diogenes Laertios s-au referit probabil la celălalt sens al dialecticii, cel de logică (cu termenul consacrat mai târziu, din nou), unde metoda *reductio ad impossibile* își găsește locul. Aristotel spune totuși că predecesorii lui Platon „nu se ocupaseră cu dialectica”²⁹, iar lui Socrate nu i se poate atribui decât procedeul inducției și definiția generală, deoarece, „în vremea aceea, dialectica nu era atât de înaintată ca să poată discuta asupra contrariilor”³⁰.

²⁴ Diogenes Laertios, *op. cit.*, VIII, 57 și IX, 25.

²⁵ Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VII, 7.

²⁶ Platon, *Parmenide*, 127 e, trad. de Sorin Vieru în vol. Platon, *Opere*, VI, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989.

²⁷ Mircea Florian, „Introducere la *Topica*”, în vol. Aristotel, *Organon*, II, București, Editura IRI, 1998, pp. 244–245.

²⁸ Richard Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1941, pp. 94–96.

²⁹ Aristotel, *Metafizica*, A, 987 b.

³⁰ *Ibidem*, XIII, M, 1078 b.

Metoda dialectică socratică (să convenim că și la Socrate se poate vorbi de dialectică, chiar dacă nu știm dacă el și-a numit metoda astfel) ajunge la un alt nivel la Platon, deși sunt istorici ai logicii, cum ar fi William și Martha Kneale, care afirmă că încă nu e clar ce a înțeles el prin dialectică, având mai multe definiții: „Singura trăsătură comună a tuturor accepțiilor date de Platon termenului «dialectică» pare a fi aceea de metodă de cooperare în investigația filosofică ce cuprinde căutarea definițiilor, metodă acceptată de către Platon în perioada scrierilor respective (de tinerețe – n.n.). În perioada mijlocie, dialectica este metoda ipotetică de respingere, la care se adaugă câteva completări pozitive ciudate, în timp ce în perioada târzie ea este metoda diviziunii și a reunirii”³¹. S-a mai spus chiar că, la Platon, nu se poate vorbi de o „unică” metodă dialectică³². Pentru alții, precum Léon Robin, lucrurile sunt mai clare, cel puțin pentru dialogurile de maturitate: vorbind despre un bun dialectician la Platon, acesta „trebuie să fie în stare: 1. să aibă o *viziune de ansamblu* asupra unei multiplicități dispersate pe care, concentrând-o într-o singură «idee», să o definească; 2. să dividă apoi această «idee» și să plaseze o parte în stânga și o parte în dreapta, după care să împartă și să grupeze în același fel speciile, ajungând să descopere, în ambele direcții, o formă specifică pentru ceea ce era considerat inițial fără specificare”³³. Platon însuși enunță această idee, adică identifică dialectica cu diviziunea, deci nu este doar o interpretare: „a divide după genuri și a nu privi drept diferită o specie identică sieși, nici una diferită drept aceeași, oare nu va ține, după noi, de arta dialecticii?”³⁴. Prin urmare (cel puțin urmând dialogul *Phaidros*), s-a observat că dialectica platoniană ar consta în două procedee inverse: „primul ar consta în a aduce la o idee unică, printr-o viziune de ansamblu, elemente risipite, pentru a defini fiecare obiect asupra căruia se întreprinde cercetarea (procedeele de reunire); al doilea constă în operațiunea inversă, care descompune obiectul definit în specii conform articulațiilor sale naturale având grijă să nu rupă nicio parte (procedeele de diviziune)”³⁵. Iarăși, drumul înainte și înapoi (dialectica ascendentă și dialectica descendentă, cum i s-a spus) este indicat clar de Platon: „Mai întâi, să cuprinzi dintr-o privire și să aduci la o unică formă detalii risipite peste tot, pentru ca, definind fiecare unitate în parte, să poți face limpede care anume este aceea asupra căreia, de fiecare dată, vrem să căpătăm învățătură. (...) Cel de-al doilea, dimpotrivă, constă în a putea să divizezi în specii, potrivit articulațiilor naturale, încercând să nu frângi, așa cum fac bucătarii lipsiți de îndemânare, vreuna dintre părți”³⁶. Iar în *Sofistul*: „Atunci, cel care este în stare să facă așa ceva, anume să vadă

³¹ William Kneale, Martha Kneale, *op. cit.*, p. 18–19. Pentru perioada de tinerețe, ideea este preluată de cei doi autori de la Richard Robinson, *op. cit.*, p. 70.

³² Victor Goldschmidt, *Les dialogues de Platon. Structure et méthode*, 4^e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1947, pp. viii–ix.

³³ Léon Robin, *Platon*, trad. de Lucia Magdalena Dumitru, București, Editura Teora, 1996, pp. 83–84.

³⁴ Platon, *Sofistul*, 253 d, trad. de Constantin Noica în vol. Platon, *Opere*, VI, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989.

³⁵ Joseph Moreau, *Le sens du platonisme*, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1967, p. 186.

³⁶ Platon, *Phaidros*, 265 d – e, trad. de Gabriel Liiceanu, în vol. Platon, *Opere*, IV, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983.

o singură Idee în mai multe care subzistă fiecare separat, să o vadă îndeajuns extinsă peste tot în mai multe, deosebite între ele, drept învăluite de una din afara lor, după cum vede, din nou, una singură stăruind, ca una în mai multe întreguri, ca și mai multe, definite cu totul separat; iată ce înseamnă a ști să deosebești, după câte un gen, ce anume pot avea în comun felurite lucruri și ce nu³⁷. Tot despre două părți opuse ale dialecticii platonice (dar de data aceasta din nou pe urmele lui Socrate) vorbește și Paul Janet: o parte critică, în care se urmărește examinarea și respingerea unor opinii, dobândirea provocatoare a îndoielii, și o parte pozitivă, în care se urmărește ajungerea la cunoașterea autentică³⁸.

Platon se exprimă el însuși în anumite situații și cu privire la dialectică luată în al doilea sens. Așa este cazul atunci când vorbește despre cel mai cunoscut sens al termenului dialectică, acela de artă / știință a întrebărilor și răspunsurilor³⁹, de artă a discuției, a dezbaterii, a dialogului⁴⁰, o artă pe care, conform lui Diogenes Laertios, Platon o aduce la desăvârșire⁴¹. Acesta este deci sensul pe care îl indică și Diogenes Laertios când vorbește despre dialectică la Platon; iată cunoscuta definiție a istoricului antic: „Dialectica este arta de a vorbi, prin care combatem sau susținem o temă cu ajutorul întrebărilor și răspunsurilor celor care discută”⁴². Și acesta ar fi fost sensul cel mai răspândit al dialecticii în vechime, practicat până târziu în Academia fondată de Platon, el însuși fidel până la capăt acestei metode, căci ar fi considerat acest tip de discurs superior celui strict expositiv⁴³; în fond, argumentarea mai vie, așa cum s-a observat și în zilele noastre (a se vedea logica informală, de pildă), se găsește în dezbateri, în dialog, nu în discursul expositiv. Într-adevăr, așa cum s-a mai remarcat, dialogul, deși mai „lent”, are avantajele lui față de discursul expositiv: se simte permanent nevoia persuasiunii, obligă tot timpul vorbitorul să se îndoiască de el însuși atunci când celălalt îl întrerupe cu o idee opusă, îl obligă să își prezinte gândirea în alte multe forme, să își clarifice ideile etc.⁴⁴. Este sugestia venită dinspre dialogul *Protagoras*, dar cu referire specială la retorii sofisti (e relevantă și ironia platonicească în acest context): „Într-adevăr, dacă cineva ar discuta despre acestea cu oricare altul dintre oratorii publici, poate că ar auzi aceleași discursuri (...); dacă însă i-ar mai întreba ceva în plus, întocmai ca și cărțile, nu ar mai avea nici ce răspunde, nici ce întreba la rândul lor; alteleori, dacă cineva îi întreabă încă ceva în legătură cu cele spuse, întocmai ca și vasele de aramă care, fiind lovite, răsună și vibrează îndelung cât timp nu le atinge nimeni, și retorii, fiind întrebați un lucru mărunț, întind vorba la nesfârșit”⁴⁵. Astfel, s-a putut spune că, „spre deosebire de «discursul lung», continuu, dialogul asociat «vieții» este aproape de toată lumea văzut drept contrar

³⁷ Platon, *Sofistul*, 253 d - e.

³⁸ Paul Janet, *op. cit.*, pp. 40–42.

³⁹ Platon, *Republica*, III, 534 d, trad. de Andrei Cornea, în vol. Platon, *Opere*, V, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986.

⁴⁰ După cum reiese în Platon, *Republica*, III, 532 d, 533 a, 537 d.

⁴¹ Diogenes Laertios, *op. cit.*, III, 48.

⁴² *Ibidem*, III, 48.

⁴³ Paul Janet, *op. cit.*, pp. 37–38.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 39.

⁴⁵ Platon, *Protagoras*, 329 a – b, trad. de Șerban Mironescu, în vol. Platon, *Opere*, I, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1974.

dogmatismului, asertării voite sau implicite a unor formule. Dialogul de tip platonician, îmbrăcat așa cum este în ironie, a fost mai totdeauna înțeles ca o «operă deschisă», propunând mai degrabă drumuri decât oferind soluții, mai curând invitând la căutarea liberă și dezinteresată a adevărului decât la posedarea lui indiscutabilă⁴⁶. Platon era atașat atât de mult această manieră de expunere filosofică, încât a stabilit cumva tacit și anumite criterii de desfășurare a dialogului, conform lui Richard Robinson: (1) dialogul trebuie să fie o activitate socială, adică presupune implicarea a cel puțin doi participanți; (2) participanții la dialog trebuie să spună exact ceea ce gândesc; (3) participanții la dialog trebuie să răspundă totdeauna la întrebare și să nu invoce ignoranța; (4) participanții nu pot invoca nicio autoritate în sprijinul lor, trebuie să se bazeze pe forțele proprii⁴⁷.

Dialogurile platonice, deci, nu ajung totdeauna la soluții, la fel cum se întâmplă și în cazul lui Socrate (asemenea dialoguri au fost numite aporetice); cum s-a spus, „scopul lor nu era acela de a lămurii sau a explica ceva, ci, dimpotrivă, de a crea mirarea sau chiar indignarea auditoriului, în orice caz de a stârni interesul pentru cercetarea propriu-zisă a problemelor puse în discuție”⁴⁸. În dialogurile de tinerețe, așa cum am notat și mai sus, este prezentă metoda de respingere socratică, vizibilă în câțiva pași: personajul Socrate pune o întrebare și examinează răspunsul partenerului, nefiind de acord cu răspunsul; urmează alte întrebări la care răspunsurile sunt irelevante pentru prima întrebare, pentru ca în final să admită împreună că nu au un rezultat convenabil⁴⁹ (uneori personajul Socrate se declară fâțiș încă din capul locului un neștiutor în problema dezbătută, ironic sau nu, pentru ca în final să confirme că e greu să ajungă la un rezultat împreună cu partenerul de discuție).

Ne este acum și mai limpede cum de urmașii lui Platon din Noua Academie au putut ajunge la scepticism, în ideea că, pentru a clarifica, pentru a explica ceva cu succes, e nevoie de puncte de vedere diferite, de îndoieli, de provocări.

Principiile logicii. Există o dezbateră printre cercetători legată de principiul noncontradicției: a fost el enunțat sau nu de către Platon? Este probabil irelevant, Platon având grijă să țină cont de el și să îl comenteze, era deci conștient de forța sa de lege a gândirii și să îl pună în discuție⁵⁰. În orice caz, el a fost identificat în formulări precum: „(...) Mărimea nu-și poate îngădui, rămânând ceea ce este, adică mare, să devină mică. Și, tot așa, micimea (...) nu consimte niciodată nici să devină, nici să fie mare, precum niciun alt contrariu nu poate să rămână ce este și să devină și să fie contrariul său”⁵¹. „E limpede că aceeași entitate nu va admite să facă sau să îndure în același timp acțiuni care, văzute sub același aspect și privință, apar contrarii”⁵².

⁴⁶ Andrei Cornea, *op. cit.*, p. 165.

⁴⁷ Richard Robinson, *op. cit.*, pp. 81–83. Vezi și Douglas Walton, *Dialog Theory for Critical Argumentation*, Amsterdam / Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2004, pp. 51–52.

⁴⁸ Alexandru Surdu, „Introducere la dialogurile logice”, p. 9.

⁴⁹ Richard Robinson, *op. cit.*, p. 7.

⁵⁰ Laurence Bloom, *The Principle of Non-Contradiction in Plato's „Republic”*. *An Argument for Form*, Lanham, Boulder, New York, London, Lexington Books, 2017, p. XL, XLI.

⁵¹ Platon, *Phaidon*, 102 e, trad. de Petru Creția, în vol. Platon, *Opere*, IV, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983.

⁵² Platon, *Republica*, 436 b; a se vedea și 602 e.

Principiul identității își face apariția atât de des la Platon (mai ales în descrierile Ideilor ca entități unice, identice cu ele însele), încât nu mai e nevoie de niciun comentariu.

Inducția. Firește, Platon a utilizat și el un procedeu logic preferat al lui Socrate, deci un procedeu familiar. Teoreticianul acestui procedeu logic este tot Aristotel, ceva mai târziu, cu precizări prezente îndeosebi în *Topica*⁵³: „Inducția este ridicarea de la individual la general; de exemplu, dacă cel mai bun pilot este cel mai priceput în profesiunea sa și dacă același lucru este valabil și despre vizitiu, atunci cel mai bun în genere este acel care se pricepe în profesiunea sa”.

La Platon, în dialogul *Menon*, inducția corespunde concepției aristotelice în următorul pasaj⁵⁴:

Socrate: Hai să privim acum și spre cele ale sufletului. Nu-i așa că există lucruri pe care le numești cumpătate, dreptate, curaj, ușurință de a învăța, memorie, generozitate și toate cele de felul acestora?

Menon: Există.

Socrate: Vezi atunci, printre aceste lucruri, dacă cele care crezi că nu sunt știință, ci altceva decât știință, nu sunt folositoare uneori, iar altele vătămătoare? De pildă, curajul, atunci când el nu este chibzuință, ci doar un fel de îndrăzneală. Nu-i așa că omul, când îndrăznește fără judecată, iese vătămat, iar când o face cu judecată iese câștigat:

Menon: Ba da.

Socrate: Nu la fel stau lucrurile și cu cumpătarea ori cu ușurința de a învăța? Lucrurile pe care le învățăm și le deprindem cu judecată sunt folositoare, iar când lipsește judecata sunt vătămătoare, nu?

Menon: Întocmai așa.

Socrate: Și, în general, nu-i așa că tot ce întreprinde și tot ceea ce îndură sufletul, când îl călăuzește rațiunea, are ca rezultat fericirea, iar când îl călăuzește nesăbuița, ajunge la rezultatul contrar?

Iată și un alt argument de generalizare din dialogul *Protagoras*⁵⁵:

Dar ia spune (...), frumosul există? – Da. – I se opune lui altceva decât urâtul? – Nu. – Dar binele există? – Există. – Lui i se opune ceva, în afară de rău? – Nu. – Dar sunet ascuțit există? – Există. – Nu cumva contrariul lui este altceva decât sunetul grav? – Nu. – Prin urmare, am zis eu, nu-i așa că fiecare lucru are numai un singur contrariu și nu mai multe? – Fu de acord cu asta.

Pentru inducția de la particular la particular, putem lua în considerare următorul argument din *Apărarea lui Socrate*⁵⁶:

⁵³ Vezi, de pildă, Aristotel, *Topica*, 105 a, în vol. *Organon*, trad. de Mircea Florian, București, Editura IRI, 1998.

⁵⁴ Platon, *Menon*, 88 a – c, trad. de Liana Lupaș și Petru Creția, în vol. Platon, *Opere*, II, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976.

⁵⁵ Platon, *Protagoras*, 332 c, trad. de Șerban Mironescu, în vol. *Opere*, I, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1974.

⁵⁶ Platon, *Apărarea lui Socrate*, 27 b, trad. de Francisca Băltăceanu, în vol. *Opere*, I, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1974.

Se află cineva, Meletos, care să creadă că există lucruri omenești, fără să creadă că există oameni? (...) Este cineva care să nu creadă că există cai, dar să creadă că nu există călărie? Sau să nu creadă că există flautiști, dar să creadă că există arta flautistului? Nu, Meletos, preaaales bărbat, nu există; dacă tu nu vrei să răspunzi, ți-o voi spune eu și ție, și celorlalți de aici. Atunci răspunde măcar la ce urmează: poate cineva să creadă că există lucruri privitoare la daimoni, fără să creadă în daimoni? – Nu se poate.

Diogenes Laertios menționează că folosea „inducția dialectică, în care propoziția generală este demonstrată în prealabil cu ajutorul faptelor particulare”, pentru a dovedi „părerile sale proprii”⁵⁷. Istoricul spune că întrebuița și inducția prin „concluzie consecventă”, „una care demonstrează un fapt particular, în cercetare, prin alt fapt particular”, potrivită mai degrabă pentru retorică (de exemplu, investigația în acest tip de inducție funcționează astfel: „A săvârșit cutare o crimă?” – Dovada e c-a fost găsit în același timp cu pete de sânge pe el)⁵⁸. Diogenes Laertios vorbește și despre o „inducție prin contradicție” la Platon (care nu e o inducție de fapt, reprezentând niște scheme sofistice), pe care nu o întrebuițează pentru „stabilirea concepțiilor sale proprii, ci pentru combatere” (din orice problemă pusă va rezulta o contradicție; de exemplu: „Tatăl meu este un altul sau același ca și tatăl tău. Dacă-i altul decât al meu, fiind altul decât un tată, nu va fi tată. Dar, dacă este același ca și tatăl meu, va fi tatăl meu”)⁵⁹.

Definiția. Platon a pornit în dialogurile de tinerețe de la existența sensibilă, de la cercetarea lucrurilor sensibile pentru a găsi esența lor, a găsi ceea ce au ele în comun, de la căutarea unor definiții pentru noțiunile morale de care se ocupa el în acea perioadă a vieții, sub influența lui Socrate. (În contextul de față, nu are nicio importanță aspectul etic, doar cel logic, adică ne interesează că a început cu definiția, o operație logică preferată de Platon, moștenită tot de la Socrate, conform spuselor lui Aristotel: Socrate ar fi fost primul filosof care „căuta noțiunile generale, îndreptându-și cel dintâi atenția asupra definițiilor”⁶⁰.) S-ar putea spune că sistemul filosofic platonice avea ca punct de plecare lucrurile individuale, că era, în acel moment, din punct de vedere logic, o teorie a definirii noțiunilor, o teorie a trecerii de la individual la general, de la fenomenal la esențial; probabil, nu poate fi vorba încă despre celebra „separație” între cele două lumi (separația e localizată în mod diferit de către interpreți – ba în *Euthyphron*, ba în *Cratylus*, ba în *Phaidros*), însă e clar că distincția între inteligibil și sensibil e făcută. Se pare însă că teoria definiției este cea care face trecerea spre teoria ideilor.

Astfel, urmându-l pe Socrate – care, preocupat de probleme morale, îi pune pe partenerii de discuție să răspundă la întrebări de tipul „Ce este înțelepciunea?”, „Ce este dreptatea?” sau „Ce este pietatea?” (ce pot fi numite și „întrebări primare”, întrebări ce deschid discuția⁶¹), fiind interesat să afle ce au în comun mai multe acte

⁵⁷ Diogenes Laertios, *op. cit.*, III, 55.

⁵⁸ *Ibidem*, III, 54.

⁵⁹ *Ibidem*, III, 53.

⁶⁰ Aristotel, *Metafizica*, 987 b, trad. de Ștefan Bezdechi, București, Editura Academiei Române, 1965.

⁶¹ Richard Robinson, *op. cit.*, p. 51.

de dreptate, de exemplu, pentru a stabili ce este dreptatea, care este esența ei⁶² – Platon caută definiții, chiar dacă nu ajunge, în urma discuției, la un rezultat convenabil. Platon și apoi Aristotel au căutat astfel îndeosebi definiții reale; asemenea definiții cer întrebări precum cele de mai sus. Ideile sunt, în această fază a filosofiei platonice, doar proprietăți generale, noțiuni, predicate generale, calități comune.

În dialogul *Lahes*, de exemplu, se pune întrebarea ce este curajul, în manieră perfect socratică. Personajul Lahes, general în armata ateniană, propune dârzenia „mănată de chibzuință”⁶³. Personajul Socrate o respinge pe motiv că este particulară, incompletă, prea îngustă (cu terminologia de mai târziu), arătând că nu toate formele de dârzenie sunt bune (de exemplu, atunci când ea este bravadă sau încăpățănare), deci nu poate fi esența curajului. Curajul nu este nici „știința pericolelor și a semnelor încurajatoare” (definiție propusă de Nicias)⁶⁴ ș.a.m.d. Discuția nu ajunge la un punct final, nu este găsită o definiție satisfăcătoare; este un dialog în care se caută soluții, clarificări și se găsesc doar limite. Platon are multe astfel de momente în dialogurile sale, unde lasă lucrurile în suspans, deși avea instrumente raționale de lucru, parteneri celebri de discuție etc. În plus, comentatorii au observat că, uneori, în efortul de clarificare sau definire a noțiunilor, Platon face respingeri nu tocmai oneste; de exemplu, în *Lahes*, când s-a propus dârzenia pentru a defini curajul, s-a propus cu sensul „în fața provocării, dificultății, amenințării sau pericolului”, dar personajul Socrate mută discuția spre alte forme de dârzenie, creând echivoc (în mod sofist, firește)⁶⁵.

În alte cazuri, tot în manieră socratică, Platon găsește că definiția este prea largă; de exemplu, în *Gorgias*, căutând definiția retoricii, se răspunde că aceasta este „făuritoarea convingerii”, însă făuritoare de convingeri sunt și alte arte (de pildă, aritmetica produce convingere cu privire la numere etc.)⁶⁶. Astfel, din punct de vedere logic, se poate spune că Platon era conștient de unele reguli ale definiției enunțate puțin mai târziu de către Aristotel⁶⁷; mai mult, s-a scris chiar că teoria definiției la Platon nu diferă de cea a lui Aristotel sau de cea din logica tradițională în genere⁶⁸.

De obicei, partenerii de discuție ai personajului Socrate nu răspund direct la întrebarea ce privește esența lucrului, nefiind obișnuiți să gândească în acest fel și dau răspunsuri incomplete, fac enumerări sau descrieri, cum spuneam. În *Menon*, de exemplu, obținerea esenței virtuții este înlocuită de acest personaj cu o descriere a virtuților și a oamenilor virtuoși; de fapt, fără să vrea, Menon răspunde la întrebarea

⁶² Aristotel, *Metafizica*, 1078 b.

⁶³ Platon, *Lahes*, 192 b – d, trad. de Dan Slușanschi, în vol. Platon, *Opere*, I, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1974.

⁶⁴ *Ibidem*, 194 e – 195 a.

⁶⁵ De pildă, A.C. Grayling, *op. cit.*, p. 91.

⁶⁶ Platon, *Gorgias*, 453 a – e.

⁶⁷ Vezi Aristotel, *Topica*, I, 103 b; VI, 143 b; VI, 140 a; VI, 140 b; VI, 143 b; VI, 141 a, în vol. Aristotel, *Organon*, II, trad. de Mircea Florian, București, Editura IRI, 2005. Vezi și Marius Dobre, „Definiția. Perspective logice clasice și moderne”, în *Probleme de logică*, vol. XXII, București, Editura Academiei Române, 2019, pp. 121–124.

⁶⁸ Ernst Kapp, *Greek Foundations of Traditional Logic*, New York, Columbia University Press, 1942, p. 33.

„cum este virtutea?” și nu la întrebarea pusă de Socrate „ce este virtutea?”⁶⁹ Aceasta înseamnă de fapt, repetăm, că filosofia nu avea încă maturitatea de a găsi esențe.

Dar la Platon, obținerea genurilor prin definiții, repetăm, este calea către universal, către idei; el separă, în cele din urmă, lucrurile de idei, în timp ce la Socrate genurile erau doar simple noțiuni. Cu termeni folosiți mai ales în zilele noastre, Platon, în desfășurarea filosofiei sale, urmărește prin definiție, dar și prin inducție (atunci când face generalizări), trecerea de la individual la general, ceea ce îi va permite și instituirea generalului ca obiect al științei; în acest context, începând cu dialogurile de maturitate, are loc și separația ideilor de lucrurile sensibile, separație care aparține în filosofia antică gânditorului atenian despre care discutăm aici (deschizând calea către o doctrină formalistă, unde formele, ideile sunt luate în considerare ca atare). Ideile, însă, chiar dacă au punct de pornire generalul, „au condiția universalității proprii ființei, dacă sunt necompuse, indivizibile, fără început și fără sfârșit (...); universalitatea este condiția ființei (...) pe când generalitatea aparține lucrurilor”⁷⁰.

Dar sensul cel mai important al definițiilor ar fi acela de copii imperfecte ale ideilor, însă, deși au acest statut ce pare inferior, prin definiții reale de tipul „Ce este X?” sau „Care este esența sau natura lui X?”, „ne putem apropia (asimptotic) de forme și putem comunica cunoașterea astfel obținută”⁷¹; oricum ar fi, problema definițiilor este conectată cumva la teoria ideilor⁷².

Diviziunea. Câteva considerațiuni teoretice despre diviziune au fost făcute deja în subcapitolul dedicat dialecticii.

Ca schemă demonstrativă, diviziunea lui Platon urmează calea lui Zenon, se bazează pe contradicție, pe opunerea enunțurilor (unul adevărat, unul fals) și pe respingerea falsului⁷³. În această calitate, de metodă demonstrativă, ea are „o semnificație aparte”, sugerată de Aristotel, de menținere a adevărului și respingere a falsului⁷⁴; de exemplu, dacă genul „viețuitor” se divide în „viețuitor cu picioare” și „viețuitor fără picioare”, atunci adevărată va fi judecata „Omul este un viețuitor cu picioare”, cu respingerea contradictoriei „Omul este un viețuitor fără picioare”⁷⁵.

Diviziunea poate fi luată în considerare și ca demonstrație indirectă, un demers iubit și de Platon: „Se pornește deci invers, de la două enunțuri contradictorii: «Omul este viețuitor cu picioare» și «Omul este viețuitor fără picioare». Se constată că omul nu se deplasează de regulă fără ajutorul picioarelor, deci este falsă judecata că «Omul este viețuitor fără picioare», de unde se conchide că este adevărată contradictoria ei care trebuie, din acest motiv, reținută”⁷⁶.

⁶⁹ Platon, *Menon*, 71 d – 72 a.

⁷⁰ Gh. Vlăduțescu, *Ontologie și metafizică la greci. Platon*, București, Editura Academiei Române, 2005, p. 70.

⁷¹ Valentin Mureșan, *Comentariu la „Republica” lui Platon*, București, Editura Metropolis, 2000, p. 91.

⁷² Ernst Kapp, *op. cit.*, p. 28.

⁷³ Alexandru Surdu, *Gândirea speculativă*, București, Editura Paideia, 2000, p. 48.

⁷⁴ Aristotel, *Analitica primă*, I, 46 b.

⁷⁵ Vezi și Alexandru Surdu, *Gândirea speculativă*, p. 47.

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 47–48.

W.A. de Pater extrage nu mai puțin de 13 reguli ale diviziunii la Platon⁷⁷:

- fiecare parte trebuie să o excludă pe cealaltă;
- fiecare parte se supune unui singur gen;
- trebuie evitată o diviziune de tip *A* și non-*A*;
- unde realitatea o permite, trebuie operat doar prin dihotomie;
- diviziunea trebuie să fie exhaustivă;
- diviziunea se face prin diferențe;
- trebuie divizat doar genurile subordonate genului suprem;
- diviziunea trebuie operată și în profunzime, adică trebuie articulat domeniul intermediar între genul suprem și specia „infimă”;
- diviziunea trebuie să se facă prin observație, prin experiență, adică să nu se ia în considerare doar genul;
- diviziunea trebuie să se facă tot timpul spre dreapta;
- diviziunea trebuie să se facă până la indivizibil, ultimul nivel;
- se obține definiția dacă sunt parcurse toate etapele la dreapta;
- diviziunea este corectă doar dacă specia situată mai sus o explică pe cea situată mai jos.

Acestea ar fi doar „reguli derivate” din regula fundamentală, pe care W.A. de Pater o găsește în *Phaidros*, anume „a putea să divizezi în specii, potrivit articulațiilor naturale, încercând să nu frângi, așa cum fac bucătarii lipsiți de îndemânare, vreuna dintre părți” (citată și mai sus, în subcapitolul dedicat dialecticii).

În altă parte, Platon caracterizează astfel această operație: „despicarea” genului în două, urmând mereu partea dreaptă a diviziunii⁷⁸; de exemplu⁷⁹:

Străinul: (...) toate câte le făurim sau le dobândim ne sunt mijloace fie pentru a realiza ceva, fie pentru a nu suferi ceva; iar dintre mijloacele de apărare unele sunt antidoturi, divine sau umane, altele sunt mijloace de apărare prealabilă; dintre acestea din urmă, unele sunt armuri pentru război, altele sunt împrejmuiiri de apărare; și, dintre împrejmuiiri, unele sunt corturi din pânză, altele sunt adăposturi împotriva gerurilor și a căldurilor; dintre adăposturi, unele sunt acoperișuri, altele acoperăminte; dintre acoperăminte, unele sunt covoare, altele sunt învelitori; dintre învelitori, unele sunt dintr-o bucată, altele sunt înnădite; dintre cele înnădite, unele sunt perforate, altele sunt unite fără perforare; și, dintre cele neperforate, unele sunt făcute din fibre din plantele pământului, altele cele făcute din păr; dintre cele făcute din păr, unele sunt lipite cu apă și pământ, altele sunt împletite între ele. De fapt, tocmai aceste mijloace de apărare și acestor mijloace de acoperire, confecționate din părți unite, le dăm numele de veșminte (...).

Judecând după aceste considerațiuni, s-ar putea spune în paranteză că Platon a avut realmente preocupări pentru teoria logică și că a fost conștient că este pe terenul metodei, repetăm, în ciuda opiniei formulate de William și Martha Kneale.

⁷⁷ W.A. de Pater, *op. cit.*, pp. 49–55.

⁷⁸ Platon, *Sofistul*, 264 e.

⁷⁹ Platon, *Omul politic*, 279 c – d, trad. de Elena Popescu, în vol. Platon, *Opere*, VI, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989.

În ultimele dialoguri, diviziunea devine, după cum a relevat și Léon Robin, „demersul esențial al dialecticii”, aplicată, prin exemple, cu precădere la activitățile practice (precum țesutul, în *Omul politic*) care se pretau mai bine la ilustrarea acestui procedeu, fiind activități sistematizate, în care „rolul fiecărui instrument și al fiecărui moment al procesului sunt întotdeauna determinate de scopul unic și total care trebuie atins”⁸⁰. În dialogurile de bătrânețe, diviziunea devine deci metoda sa preferată pe care o și pune în centrul dialecticii sale⁸¹.

S-a spus despre procedeu de diviziune că a fost sursa silogismului aristotelic; ar fi vorba însă despre un „silogism slab” (cu vorbele lui Aristotel însuși dintr-un celebru capitol din *Analitica primă*), care nu conduce în mod necesar la o concluzie, deoarece îi lipsește un termen mediu care să determine concluzia⁸². Astfel, „diviziunea platoniciană e nevoită să postuleze, în fiecare moment al progresului său, o opțiune între termenii pe care îi opune unul celuilalt și să solicite acordul fără demonstrație asupra faptului că noțiunea aleasă condiționează problema în cauză”⁸³.

Principiul specializării. Fundamente pentru o logică a autorității epistemice. În secolul trecut, J.M. Bochenski este autorul unei teorii logice asupra autorității ce ia în considerare, pe lângă autoritatea deontică, și pe cea epistemică. Relația de autoritate deontică, de exemplu, se instituie între un comandant militar și subordonații săi, între un manager și angajații săi, și este o relație bazată pe directive, norme, ordine, date de comandant, manager către soldați, angajați etc. Relația de autoritate epistemică se instituie între un profesor și elevul său, între o mamă și copilul său, între un medic și pacientul său etc., și este o relație bazată pe cunoștințe, informații comunicate de profesor, părinte, medic către elev, copil, pacient. Ceea ce ne interesează în acest context este relația de autoritate epistemică, autoritatea cunoscătorului, a specialistului, a expertului într-un domeniu anume⁸⁴. Mai precis, dar fără a intra în aspectele logico-simbolice ale problemei, relația de autoritate epistemică este o relație între un purtător de autoritate, un subiect al autorității și un anumit domeniu în care purtătorul este o autoritate pentru subiect.

Rădăcinile unei astfel de teorii pot fi găsite cu ușurință în opera lui Platon. De pildă, teoria dreptății din dialogul *Republica* are la bază, în limbaj bochenski și spunând-o direct, conceptul de autoritate epistemică. Eficiența muncii este obținută în cetatea ideală printr-o specializare strictă: „(...) 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”⁸⁵. Acest principiu va fi numit *oikeiopraxia* și va sta la baza teoriei sale despre dreptate. În termenii lui Bochenski, aici este vorba de principiul autorității

⁸⁰ Léon Robin, *op. cit.*, p. 91.

⁸¹ Vezi și W.A. de Pater, *op. cit.*, p. 45.

⁸² Este vorba de capitolul „Diviziunea nu poate înlocui silogismul”, în Aristotel, *Analitica primă*, 46 a – b.

⁸³ Léon Robin, *op. cit.*, p. 92.

⁸⁴ J.M. Bochenski, *Ce este autoritatea? Introducere în logica autorității*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 57–69.

⁸⁵ Platon, *Republica*, 370 c.

epistemice, întrucât se cere competența fiecărui individ într-un câmp/ domeniu anume de activitate socială. Principiul *oikeiopraxiei* conduce și la o altă teorie, cea a separării claselor sociale, care se referă la faptul că fiecare clasă are o funcție specifică în societate. Cetatea lui Platon dispune, după cum se știe, de trei clase: elita conducătoare, posesoare a unei educații alese, filosofice, a realităților inteligibile și a Binelui însuși; paznicii, de asemenea educați întru vitejie și în arta războiului, dintre care se vor selecta și viitorii conducători, clasă necesară datorită nevoii de apărare în fața eventualilor agresori externi; producătorii (meseriași, negustori etc.), cu pondere mare, baza economică a cetății.

Principiul specializării este prezent la Platon și în alte dialoguri⁸⁶. În *Apărarea lui Socrate*, fiind învinuit că îi strică pe tineri, Socrate întreabă cine ar fi potrivit ca educator. Toată lumea, i se răspunde⁸⁷, iar Socrate simte că trebuie să arate tribunalului că nu oricine poate să facă orice în mod competent, ci fiecare trebuie să se limiteze la ceea ce știe mai bine. Pe oameni trebuie să-i educe cei ce știu asta, sugerează el, și mai spune: „Oare și la cai ți se pare că lucrurile stau astfel? (...) Sau tocmai pe dos, în stare să-i facă mai buni e unul singur, sau sunt foarte puțini, și anume cei de meserie, iar cei mai mulți, ori de câte ori au de-a face cu caii și îi folosesc, îi strică?”⁸⁸.

În *Alcibiade*, are loc o discuție cu prilejul intrării în Adunarea Poporului a acestui personaj (fiecare atenian intra în adunare la 20 de ani și putea face politică). În condițiile în care Alcibiade recunoaște că nu știe decât să scrie, să citească, să cânte și să lupte, Socrate îl avertizează că nu este competent să dea sfaturi în niciunul din aceste domenii, deoarece ele nu se discută în adunare⁸⁹. Nici în construcții nu se poate, fiind câmpul arhitectului, nici în prevestiri (domeniul prezicătorului), nici în sănătate (domeniul medicului). Alcibiade rămâne consecvent/ încăpățânat: e capabil să vorbească în mod competent despre război, pace, treburi de stat, dar Socrate îi arată că nu se pricepe⁹⁰. Tânărul insistă și susține că știe destule lucruri învățate „de la cei mulți”, însă partenerul de discuție nu poate fi nici acum de acord: „Nu la învățători de soi ți-ai găsit scăparea (...) dacă te bizui pe cei mulți”⁹¹. Concluzia e clară: trebuie să lăsăm pe cei ce se pricep să hotărască în afacerile de stat. Pe o corabie nu stai să te întrebi cum se împinge cârma, ci lași cârmaciul să o acționeze. „Greșelile care se săvârșesc au obârșia tocmai în această necunoștință, a neștiutorului care crede că știe”⁹².

Platon îi denunță desigur și pe sofști, gânditori ce se situează în domenii prea largi. În *Gorgias*, retorica, în calitate de artă a convingerii, este poziționată ca un câmp mult prea vag, ce devine ineficient vorbind despre toate în mod neprofesionist. Este preferabil să se cuvânteze despre boli din interiorul medicinei⁹³, despre număr din

⁸⁶ Vezi și Marius Dobre, „Schiță despre autoritatea epistemică la Platon”, în *Astra* (Brașov), nr. 5, 2000, pp. 58–60.

⁸⁷ Platon, *Apărarea lui Socrate*, 24 e – 25 b.

⁸⁸ *Ibidem*, 25 b.

⁸⁹ Platon, *Alcibiade*, 106 e – 107 a, trad. de Sorin Vieru în Platon, *Opere*, I, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1974.

⁹⁰ Platon, *Alcibiade*, 107 d.

⁹¹ *Ibidem*, 110 d – e.

⁹² *Ibidem*, 117 d.

⁹³ Platon, *Gorgias*, 499 e.

interiorul aritmeticii⁹⁴ etc. Retorii, crede Platon, sunt mai puțin convingători decât cei competenți într-un domeniu.

Este evident acum că, pentru Platon, delimitarea autorităților este o necesitate și că fiecare individ trebuie să fie conștient de câmpul/ domeniul în care este purtător de autoritate, deoarece această stare de lucruri aduce eficiență și competență și evită impostura, falsul, excesul, incompetența, abuzul de autoritate epistemică.

*Analogia*⁹⁵. Un alt instrument argumentativ utilizat pe tot parcursul operei de către Platon a fost analogia, întrucât, prin natura ei, analogia are un șarm aparte în argumentare, iar filosoful ținea la aspectul stilistic. Așa a fost de multe ori în cazul teoriei individului competent, a celui ce cunoaște cel mai bine lucrurile în domeniul său. De pildă, în dialogul *Criton*, suntem îndrumați, când dorim sfaturi despre gimnastică, să ne adresăm antrenorului sau medicului și nu celor mulți, oamenilor obișnuiți, tot așa, atunci când dorim să aflăm ce este binele, ne adresăm expertului, celui ce studiază îndeobște această problemă; și, așa cum, atunci când nesocotim sfaturile antrenorului sau medicului apelând la mulțime, ne va merge rău și vom strica trupul, tot așa, nesocotind sfatul celui cunoscător în problema binelui, ne vom corupe acea parte din noi care ar fi putut deveni bună⁹⁶:

„Socrate: Cineva care practică temeinic gimnastica ține oare seama de lauda, critica și judecata oricărui om sau numai de ale aceluia care este medic sau pedotrib?

Criton: Numai de ale aceluia.

Socrate: Atunci el trebuie să se teamă numai de critica aceluia și trebuie să se bucure numai de laudele lui, nu de ale altora.

Criton: Desigur.

Socrate: Prin urmare, el trebuie să se comporte să se antreneze și chiar să mănânce și să bea după sfatul cunoscătorului și specialistului, și nu după al tuturor celorlalți.

Criton: Așa este.

Socrate: Bine. Dar dacă, așa stând lucrurile, el nu ascultă de părerea lui și îi nesocotește laudele, prețuind în schimb vorbele celor mulți și nepricepuți, oare nu îi va merge rău?

Criton: Cum să nu?

Socrate: Dar răul acesta în ce constă? La ce duce și ce anume primejduiește în cel ce nu ascultă?

Criton: Trupul, de bună seamă, căci pe el îl vatămă.

Socrate: Întocmai. Și nu urmează că așa se întâmplă și cu celelalte lucruri, pe care nu le mai înșirăm acum, deci și cu ceea ce este drept și nedrept, urât și frumos, bine și rău, adică tocmai cu obiectul deliberării noastre? Trebuie oare să ascultăm și să ne temem de părerea celor mulți sau de cea a unui singur om, dacă el e cel ce se pricepe cu adevărat? Și, în acest caz, nu ne vom rușina și nu ne vom teme de el mai mult decât toți ceilalți laolaltă? Iar dacă nu îl vom urma, nu vom corupe oare și nu vom pângări acea parte din noi care ar fi putut deveni mai bună prin respectarea binelui, dar s-a pierdut prin nerespectarea lui?”

⁹⁴ *Ibidem*, 453 e.

⁹⁵ Vezi și Marius Dobre, „Despre analogie în gândirea greacă veche. Repere introductive”, în *Revista de filosofie*, Tomul LXV, nr. 2, 2018.

⁹⁶ Platon, *Criton*, 47 a – d.

Avem mai sus un caz de analogie în care filosoful utilizează procedeul surselor complementare⁹⁷ (medic specialist-omul ignorant, sănătate-vătămare corporală), un procedeu la care apelează destul de des (a se vedea și comparația dintre dreptate-nedreptate, pe de o parte, și sănătate-boală, pe de altă parte, expusă în *Republica*⁹⁸, de pildă).

Să urmărim și alte analogii platonice.

Analogia liniei⁹⁹ este folosită de Platon pentru a releva diferitele forme de cunoaștere, fiind în corespondență cu elementele folosite în mitul peșterii (sau analogia peșterii). Aceasta constă în împărțirea unei linii în două părți egale, o parte corespunzând ordinului vizibil, cealaltă ordinului inteligibil. Tăind și cele două părți în alte două părți, vom avea prima parte a lumii vizibile conținând umbrele și imaginile obiectelor sensibile, iar a doua parte conținând obiectele însele; iar prima parte a lumii inteligibile va conține opiniile pe care le avem despre obiectele sensibile, a doua parte va conține știința, cunoașterea autentică pe care o avem despre obiecte.

Analogia Soare-Bine susține încă o dată teoria sa epistemologică: „(...) eu îl numesc pe soare odrasla Binelui, odraslă pe care Binele a zămislit-o asemănătoare cu el însuși. Căci ceea ce este Binele este în locul inteligibil, în raport atât cu inteligența, cât și cu inteligibilele, același lucru este soarele față de vedere și de lucrurile vizibile”¹⁰⁰.

Alături de analogia peșterii, cele două de mai sus reprezintă principalele structuri analogice din *Republica*, ele fiind în corespondență: „analogia peșterii o prelungește pe cea a liniei și reia într-o anumită manieră analogia Bine-Soare”¹⁰¹, toate încercând să ilustreze nivelurile diferite de cunoaștere și de realitate.

Cunoscută este și analogia stat-individ operată de Platon tot în dialogul *Republica*. Ideea specializării (conturată analogic și mai sus), conform căreia în societate fiecare trebuie să-și îndeplinească rolul conform priceperilor și cunoștințelor pe care le are, conform competenței într-un domeniu anumit, îi va servi și pentru a concepe separarea claselor sociale în statul ideal, fiecare clasă având o funcție specifică în societate. Tot astfel, sufletul individului va avea trei părți, corespunzătoare celor trei niveluri sociale ale cetății: partea rațională, cea gânditoare și conducătoare a celorlalte părți; partea pasională, a sentimentelor; partea apetentă, a dorințelor și plăcerilor. Omul drept și armonios va fi acela (analog cetății drepte, în care clasele sociale coexistă armonios) în care cele trei părți coexistă armonios. În acest caz, Platon se servește de o analogie multiplă (o analogie care compară trei sau mai multe obiecte, nu doar două ca în cazul analogiei simple).

Platon a fost unul dintre filosofii care au „abuzat” de procedeul analogic; a fost unul dintre cei care au și militat pentru folosirea lui, idee pe care o putem extrage din

⁹⁷ Vezi și Cameron Shelley, *Multiple Analogies in Science and Philosophy*, Amsterdam / Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2003, p. 111.

⁹⁸ Platon, *Republica*, 444 c – e.

⁹⁹ *Ibidem*, 509 d – 511 e.

¹⁰⁰ *Ibidem*, 508 b – c.

¹⁰¹ Jean Borella, *Penser l'analogie*, Paris, L'Harmattan, 2012, pp. 163–164, 168.

anumite pasaje unde sunt prezente analogii precum: „Să încercăm atunci în chipul acesta. Sufletul ne apare asemenea unei puteri ce prinde laolaltă, din fire îngemănați și înzestrați cu aripi, atelaj înaripat și pe vizitiul său”¹⁰²; sau: „Nouă ne ajunge dacă, așa cum ai vorbit despre dreptate, cumpătare și celelalte, la fel ai vorbi și despre Bine”¹⁰³. Pentru Platon, analogia are utilitate fie ca mijloc de persuasiune, fie în scopuri didactice, fie ca mijloc de descoperire a adevărului¹⁰⁴. El o preferă și pentru că reprezintă un mijloc logic mai simplu decât altele (fiind un simplu „facilitator cognitiv”, deci), dar și pentru că premisele unei analogii pot fi expuse cu multă claritate¹⁰⁵.

Uneori, însă, Platon însuși avertizează că procedeul asemănării poate fi înșelător. În *Phaidon*, de pildă, analogia trup-suflet nemuritor, pe de o parte, și liră-armonia cântecului, pe de altă parte, este respinsă, e drept, prin cuvintele lui Simmias, nu ale lui Socrate (personajul ce îl reprezintă în cele mai multe cazuri pe Platon, așa cum se știe)¹⁰⁶. Analogia consta în ideea că sufletul subzistă trupului așa cum cântecul armonios subzistă unei lire. Simmias nu este însă de acord: lira și coardele ei sunt „corporale, compuse, telurice, de aceeași obârșie cu pieritorul”, iar armonia este „invizibilă, incorporeală, cu desăvârșire frumoasă, divină”; odată distrusă lira, piere și armonia, ba chiar, în ciuda a ceea ce spune Socrate că sufletul durează mai mult decât trupul, rămășițele lirei vor supraviețui un timp armoniei. În concluzie, spune Simmias, „în mod necesar, de câte ori bolile sau alte alterări provoacă în trupul nostru o tensiune sau o relaxare excesivă, sufletul, în ciuda naturii sale prea divine, piere neîntârziat ca orice altă armonizare, fie ea între sunete sau între elementele indiferent cărui lucru făcut de mâini omenești; în timp ce rămășițele trupesti ale fiecărui om dăinuie multă vreme, până când le nimicește pe deplin focul sau putreziciunea”. Oricum, Simmias, personaj nefavorit sau nu, pune o problemă recunoscută de Platon: deși un mijloc sugestiv de argumentare, analogia poate avea probleme. Alteori, principiul asemănării este atacat frontal, și chiar prin intermediul personajului favorit, Socrate. În *Phaidros*, cu ocazia criticii aduse retoricii în calitate de artă care poate discuta despre orice, speculând asemănările aparente dintre lucruri, dintre domeniile vieții publice (la tribunal sau în Adunarea poporului), Platon atacă procedeul asemănării, sugerând că este abuziv în anumite situații. Redăm acum întregul pasaj sugestiv¹⁰⁷:

„Socrate: Dacă îți propui deci să-l înșeli pe altul fără să te înșeli și pe tine, atunci este nevoie să cunoști întocmai asemănarea și neasemănarea existente în lucruri.

Phaidros: Nu încapе îndoială.

¹⁰² Platon, *Phaidros*, 246 a.

¹⁰³ Platon, *Republica*, 506 d.

¹⁰⁴ G.E.R. Lloyd, *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge University Press, 1966, pp. 394, 402.

¹⁰⁵ Cameron Shelley, *op. cit.*, p. 139.

¹⁰⁶ Platon, *Phaidon*, 85 e – 86 c.

¹⁰⁷ Platon, *Phaidros*, 262 a – c.

Socrate: Se va putea atunci, necunoscând adevărul despre fiecare lucru, să recunoști asemănarea, fie ea mică sau mare, a lucrului pe care nu-l cunoști cu celelalte lucruri?

Phaidros: N-ai cum.

Socrate: Așadar, când gândești lucrurile așa cum nu sunt ele în realitate și astfel te înșeli, e limpede că eroarea aceasta s-a strecurat în noi datorită anumitor asemănări.

Phaidros: Desigur, așa se întâmplă.

Socrate: Este oare atunci cu puțință să fii înzestrat cu arta de a obține pe nesimțite trecerea către altceva cu ajutorul asemănărilor, conducând de fiecare dată de la un lucru la opusul său, tu însuși scăpând din această cursă – dacă nu ai cunoașterea a ce anume este fiecare dintre lucrurile existente?

Phaidros: Cătuși de puțin.

Socrate: Așadar, prietene, arta cuvântărilor pe care ne-o va procura cel care nu cunoaște adevărul și care n-a făcut decât să vâneze opinii va fi, se pare, o artă demnă doar de râs, o artă văduvită de regulile artei”.

Ipoteza. Anumite demersuri teoretice ale lui Platon au fost interpretate de către W.A. de Pater prin formularea de ipoteze¹⁰⁸, metodologie care ar fi fost împrumutată de Platon din matematici, deși el nu oferă „analize de procedură” în acest sens¹⁰⁹. De pildă, în dialogul *Menon*¹¹⁰, când se pune problema „De ce natură este virtutea pentru a putea fi învățată?”, Socrate pornește de la ipoteza că este o știință, căci numai știința poate fi învățată. În *Republica*¹¹¹, se pune următoarea problemă: Thrasymachos a spus că este drept ca supușii să „împlinească” ceea ce le cer guvernării. – Și a mai stabilit că dreptatea este „folosul celui mai tare”. Apoi sunt examinate consecințele unor astfel de ipoteze, chiar dacă nu se ajunge la vreun rezultat câteodată. Ipoteza este un fel de punct de plecare în discuție sau „veritabilul subiect de discuție”. De fapt, acesta este modul în care procedează Platon la începutul fiecărui dialog, pune o problemă, propune spre verificare o ipoteză; pe parcursul discuției, apar desigur noi probleme, noi ipoteze de verificat.

S-a vorbit chiar despre o „metodă ipotetică” la Platon care ar consta în trei pași¹¹²: (1) adoptarea unui punct de vedere în mod deliberat, fără a suspenda în vreun fel judecata; (2) adoptarea unei metode deductive (aici deducția nu se opune inducției, ci intuiției), prin care sunt explorate unele implicații, sunt evidențiate consecințele ce decurg din ipoteză, sunt distinse atent premisele de concluzii; (3) adoptarea unei atitudini de evitare a contradicției (consistență), indicând orice „set de opinii” care se contrazic unele pe altele. Într-o altă variantă, metoda platonicească s-ar reduce la două procese: unul de identificare și evidențiere a consecințelor ipotezelor propuse și unul „de confirmare sau justificare a acestor ipoteze”¹¹³.

¹⁰⁸ W.A. de Pater, *op. cit.*, pp. 29–32.

¹⁰⁹ Richard Robinson, *op. cit.*, p. 98.

¹¹⁰ Platon, *Menon*, 87 a – c.

¹¹¹ Platon, *Republica*, 340 a – b.

¹¹² Richard Robinson, *op. cit.*, pp. 109–110.

¹¹³ Hugh H. Benson, „Plato's Method of Dialectic”, în Hugh H. Benson (ed.), *A Companion to Plato*, Blackwell Publishing, 2006, p. 85.

Genurile supreme. Un aranjament logico-speculativ. Au existat și eforturi de a identifica și resemnifica probleme de logică în filosofia lui Platon pe trei direcții logice: a logicii simbolice (pe linia formalismului logico-matematic), a logicii tradiționale (pe linie aristotelică) și a logicii speculative (pe linie hegeliană)¹¹⁴.

Comentatorii au identificat în dialogurile platonice procedee specifice logicii simbolice. De pildă, demonstrația indirectă sau *reductio ad impossibile*, inventată, se pare, de Zenon, așa cum am amintit și mai sus, presupune a porni de la o propoziție p (ipoteză), apoi de a contrazice p cu $\sim p$ și de a cerceta consecințele acesteia și de a vedea dacă sunt în acord sau în dezacord, adică dacă $\text{non-}p$ implică $(q \& \sim p)$ ¹¹⁵.

Elementele de logică tradițională sunt pomenite în acest studiu, ca fiind demersul cel mai firesc al cercetării pe direcție logică la Platon.

Este însă foarte interesantă și interpretarea logico-speculativă. De pildă, Alexandru Surdu¹¹⁶ ia în considerare așa-numitele genuri supreme (numite de Leon Robin și „ideile prime” sau „esențele fundamentale ale realității”) despre care se discută în *Sofistul: ființa, repausul și mișcarea care sunt același și altul*¹¹⁷. Primele trei sunt mai importante, despre ele se poate discuta și independent de celelalte; ultimele rezultă din raportarea primelor: pe de o parte, ele în sine sunt *aceleași*, pe de altă parte, sunt *altele* față de celelalte.

Aceste genuri supreme sunt diferite de formele-idei și nu pot fi considerate extensional precum cele din urmă (raportate la lucrurile sensibile), raportarea unele la altele se face în cadrul ființei. Ele sunt diferite și de genurile supreme numite obișnuit de la Aristotel încoace categorii, deoarece ele nu se spun despre lucruri, nu sunt predicamente.

Genurile supreme platonice se combină astfel¹¹⁸: „(1) fiecare este diferit de celelalte; (2) *mișcarea* și *repausul*, ca și *aceleași* și *altul*, sunt contrare; (3) *mișcarea* și *repausul* participă la *ființă* sau le revine *ființa*; (4) *ființa* participă la *aceleași* și *altul* sau îi revin *aceleași* și *altul* (5) *mișcarea* și *repausul* participă la *aceleași* și *altul*, dar *aceleași* și *altul* nu participă la *mișcare* și *repaus*. «Participarea» aceasta, «revenirea», «amestecul» sau «comunitatea» (Platon oscilează între acești termeni) genurilor supreme nu au nimic în comun cu participarea lucrurilor sensibile la idei, căci genurile supreme nu pot fi modele sau prototipuri unele pentru celelalte. În schimb, ele sunt ceea ce sunt (*eisin hai eisin*) numai în raportarea lor unele la altele (*pros allelos*). *Mișcarea*, de exemplu, este prin faptul că participă la *ființă*; este identică cu sine, fiindcă participă la *aceleași*; este diferită de orice altceva sau alta față de orice, fiindcă participă la *altul*, dar este în același timp contrară *repausului*”. Următoarea schemă ilustrează această situație¹¹⁹:

¹¹⁴ Alexandru Surdu, *Gândirea speculativă*, p. 32.

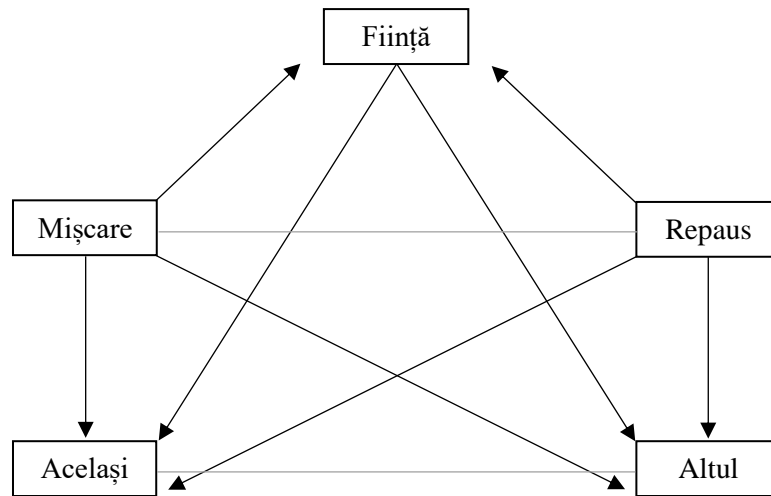
¹¹⁵ Vezi Platon, *Phaidon*, 101 d. Cf și Alexandru Surdu, „Introducere la dialogurile logice”, p. 35.

¹¹⁶ Alexandru Surdu, *op. cit.*, pp. 42–47.

¹¹⁷ Există un acord printre comentatori că genurile supreme sunt în număr de cinci. Am găsit însă și o interpretare care adaugă și „logosul” la genurile supreme, fără explicații mulțumitoare; vezi Claude Imbert, *Pour une hisoire de la logique. Un héritage platonicien*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 83.

¹¹⁸ Alexandru Surdu, *Gândirea speculativă*, p. 54.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 54.



Dificultăți logice ale teoriei ideilor. Într-o logică obișnuită (non-speculativă), participarea ideilor unele la altele provoacă probleme, întrucât ideile aveau calitatea de a fi unice (irepetabile), indestructibile (nedivizibile), separate unele de altele (conform principiului identității). În *Sofistul*, Platon a încercat el însuși să rezolve aceste probleme legate de genurile supreme. În fața lui se deschideau trei posibilități, după cum au observat comentatorii: ideile nu participă unele la altele, ceea ce ar fi fost inacceptabil (de exemplu, ființa nu ar fi fost nici în repaus, nici în mișcare), ele participă unele la altele (dar apare absurditatea că, de exemplu, mișcarea e repaus și invers), unele dintre ele se combină, altele nu. Abordarea speculativă a ideilor prime sau genurilor supreme le salvează cumva de asemenea eventuale dificultăți logice, cum se întâmplă în cazul ideilor obișnuite.

Dar teoria ideilor (formelor) obișnuite nu scapă de dificultăți, conform rigorilor logicii tradiționale care se înfiripa încă de atunci, iar Platon are modestia de a evidenția el însuși câteva.

Mai întâi, cum participă lucrurile la idei? Există lucruri care, prin natura lor, pot participa la mai multe Idei: la mărime, la asemănare, la frumos, la drept; astfel, Ideea, oricare ar fi ea, fiindând într-o pluralitate de lucruri separate, va fi ea „în separare de ea însăși”¹²⁰; după aceea, luând cazul mărimii, dacă ai separa-o în părți, atunci fiecare dintre „lucrurile mari va fi mare printr-o parte a mărimii mai mici decât însăși mărimia”, ceea ce ar fi absurd¹²¹.

Apoi, având în vedere punctul de plecare al teoriei ideilor, anume a determina acel ceva ce este în comun într-un ansamblu de lucruri, atunci acel „ceva” va fi ideea unică a acelui ansamblu. Dar să luăm în considerare faptul că ideea nu este abstrasă din lucruri, ci lucrurile ar fi „asemănătoare” ideii. Acum, dacă vom încerca să alăturăm prin asemănare ideii ansamblul lucrurilor care participă la ea, vom avea

¹²⁰ Platon, *Parmenide*, 131 b, trad. de Sorin Vieru în vol. Platon, *Opere*, VI, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989.

¹²¹ *Ibidem*, 131 d.

situația de a le cuprinde pe ambele într-o altă idee (superioară primei) și tot așa într-o regresivitate la infinit¹²² (analog dificultății „al treilea om”).

O altă dificultate se referă la faptul că unele lucruri nu se raportează la idei, ci la alte lucruri (cu care sunt în relație): de exemplu, sclavul nu se raportează la ideea de stăpân, la „Stăpânul în sine”, ci la stăpânul-om, așa cum stăpânul se raportează nu la ideea de sclav, ci la sclavul-om¹²³.

Dar, cu toată modestia sa (a se citi și autocritică), Platon își va reafirma credința în idei: „(...) dacă cineva, cântărind toate argumentele înfățișate aici și altele de același gen, va stăruia în a nu admite existența unor forme ale lucrurilor ce ființează, și dacă nu va institui o formă a fiecărui lucru în parte, el nu va mai avea încotro să-și îndrepte gândirea, întrucât n-a lăsat loc pentru existența unei idei statornic aceași în cazul fiecărui lucru din rândul celor în ființă, iar astfel își va vedea spulberată în întregime facultatea cercetării raționale”¹²⁴. Aici, de fapt, Platon își reafirmă, cu toate riscurile logice, credința în elementele de stabilitate ale cunoașterii, în știință; nu poate lăsa știința/ filosofia la voia întâmplării, a opiniei (*doxa*), trebuie să mai existe ceva pe care să ne bazăm cunoașterea, iar acel ceva nu poate veni dinspre lumea sensibilă.

Problema sofismelor. Problema argumentării sofistice propriu-zise, ce se întrezărește în multe dintre dialogurile lui Platon, apare vădit, cu analize mai practice, directe, în dialogul *Euthydemos*, despre care Constantin Noica a spus că este singurul dialog ce nu aduce „nicio nuanță nouă” pe linia gândirii platonice¹²⁵, cu o dezbatere între două școli de gândire diferite, una care admite înșelătoria logică în numele convingerii auditoriului și una ce o respinge în numele cunoașterii autentice, sau, cu exprimarea mai dură a aceluiași Noica, „un dialog al surzilor”. Avem în față, în acest dialog, ceea ce filosoful român numește faza „decadenței” gândirii sofiste, ce pune la lucru o logică „rea”, o fază diferită de cea ontologică (cu Protagoras și Gorgias) sau de cea etică, politică și pedagogică (tot cu Protagoras și Gorgias în prim plan)¹²⁶. De aceea, tonul lui Platon în *Euthydemos* depășește simpla ironie, intrând pe terenul satirei¹²⁷.

Astfel, Platon nu elaborează o teorie a sofismelor, o teorie pe baza căreia să fie respinse argumentele incorecte sau înșelătoare, cum vom găsi la Aristotel în *Respingerile sofistice*, ci, atunci când abordează probleme ale argumentării greșite, metoda sa „este să nu încorporeze sau să construiască argumente greșite în dialogurile sale în așa fel încât să producă concluzii bazate pe fundamente nefondate, ci mai degrabă să le introducă în scopul de a pune la lucru implicațiile lor. Astfel, el are abilitatea (i) să le expună așa cum sunt și (2), în funcție de situație, să îndepărteze

¹²² *Ibidem*, 132 a.

¹²³ *Ibidem*, 133 d.

¹²⁴ *Ibidem*, b – c.

¹²⁵ Constantin Noica, „Interpretare la *Euthydemos*”, în vol. Platon, *Opere*, III, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978, p. 8.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 26.

¹²⁷ Vezi și Rosamund Sprague, *Plato's Use of Fallacies. A Study of „Euthydemus” and Some Other Dialogues*, New York, Barnes & Noble Inc., 1962, p. XII

posibilele linii de atac asupra propriei poziții sau chiar (3) să arate că, atunci când sunt corectate adecvat, opiniile sale se întăresc”¹²⁸.

În *Euthydemos*, se pune și problema eristicii ca metodă. Astăzi, eristica este văzută ca o dispută verbală, o ceartă, cu scopul cel mai edulcorat de a respinge opiniile adversarului de discuție¹²⁹. Dar încă din Antichitate a căpătat o conotație negativă: Aristotel o pune pe seama sofistilor, în niște rânduri celebre din *Respingerile sofistice* în care îi și critică pe sofisti¹³⁰, iar Platon o asimilează gânditorilor din orientarea filosofică sofistă ce critică indiferent de situație: „(...) până într-atât au devenit de pricepuți să înfrunte pe alții în cuvinte și să respingă orice argument, indiferent dacă e vorba de adevăr sau fals, încât nimeni n-ar îndrăzni să le stea împotriva”¹³¹. Această situație este confirmată și de personajul Dionysodoros (unul dintre sofistii cu care discută Socrate, alături de Euthydemos), când, la prima întrebare filosofică a discuției („Cine sunt cei care învață, cei ce știu sau neștiutorii?”), el îi „șoptește” lui Socrate: „E bine să știi, Socrate, că oricum va răspunde, tot va fi dezmințit”¹³².

Au fost identificate nu mai puțin de 21 de sofisme în *Euthydemos*. Vom supune unei scurte analize prima argumentare eronată/ înșelătoare din dialog, având legătură și cu ceea ce s-a spus mai înainte despre eristica. Iată mai întâi pasajul discutat¹³³, pornind de la răspunsul tânărului Cleinias că „cei care știu învață”; Euthydemos continuă astfel:

„Există oameni pe care îi numești profesori sau nu există? Cleinias se învoi că există. „Iar profesorii sunt profesori ai celor ce învață, așa cum citharistul și profesorul de citire și-au fost profesori, ție și celorlalți copii, iar voi elevii lor?” El încuviință. „Și când voi învățați, cele ce învățați nu vă erau încă cunoscute, nu? – Nu, spuse el. – Așadar, dacă nu erați știutori, erați neștiutori? – Desigur. – Învățând ceea ce nu știați, înseamnă că învățați fiind neștiutori?” Băiatul încuviință. „Deci, neștiutorii sunt cei care învață, Cleinias, și nu cei care știu, cum crezi tu”.

Și, ca să ilustreze pe deplin metoda eristică, intervine și Dionysodoros:

„Iar când învățătorul vă dicta, Cleinias, care dintre copii învățau bucata, cei ce știau sau neștiutorii? – Cei ce știau, spuse Cleinias. – Atunci cei ce știu sunt care învață și nu neștiutorii; înseamnă că răspunsul pe care i l-ai dat adineaori lui Euthydemos nu a fost bun”.

Problema aici este că întrebarea conține termeni echivoci, ce permit respingerea răspunsurilor tânărului: știutor este folosit și cu sensul de „inteligent” (înzestrat cu

¹²⁸ *Ibidem*, p. XI.

¹²⁹ Vezi și Gabriel Liiceanu, „Lămuriri preliminare” la *Euthydemos*”, în vol. Platon, *Opere*, III, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978, p. 29.

¹³⁰ Aristotel, *Respingerile sofistice*, 165 a – b.

¹³¹ Platon, *Euthydemos*, 272 a – b, trad. de Gabriel Liiceanu, în vol. Platon, *Opere*, III, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978.

¹³² *Ibidem*, 275 d – e.

¹³³ *Ibidem*, 276 a – c.

puterea de a învăța), și cu sensul de „învățat” (om ce are cunoștințe acumulate); neștiutor este folosit și cu sensul de „prost” (incapabil de a învăța), și cu sensul de „neinforma” (nu are încă cunoștințe)¹³⁴. Înșelătoria constă deci în alunecarea pe parcursul discuției de la un sens la altul al acestor termeni.

„O altă logică” a lui Platon. De-a lungul timpului mulți logicieni au reconstruit după propriile modele logica incipientă a lui Platon, încercând să dea și alt sens metodelor logice ale filosofului grec decât sensul logico-tradițional abordat și în această lucrare. Unele dintre asemenea reconstrucții, chiar dacă pleacă de la idei ce s-ar dovedi într-un final fecunde măcar ca exercițiu intelectual, ne lasă un sentiment straniu.

Prezentăm în continuare o astfel de reconstrucție din lucrarea *Plato's Logic*¹³⁵, care invită cititorul să privească „logica lui Platon” ca pe o logică specială a relațiilor, care, „dacă este corectă – spune autorul cu o mare doză de încredere –, atunci modalitatea de a raționa a lui Platon a fost neînțeleasă dramatic pentru o lungă perioadă de timp”¹³⁶.

Autorul consideră că în spatele limbajului metaforic al lui Platon se află „o logică solidă”; așa cum în limbajul natural folosim verbe fără a le numi sau defini explicit în discurs, tot așa folosim scheme logice, reguli logice fără a le numi explicit, și acesta este și în cazul lui Platon – el nu își descrie, nu își definește logica, ci „doar o utilizează”¹³⁷. Însă, cum se va vedea, identificarea unor relații (cauzale sau nu) în dialogurile platonice nu face din teoria \mathfrak{R} (cum a numit-o autorul) o logică a relațiilor, măcar pentru motivul că o logică propriu-zisă are anumite reguli de organizare a conținutului, conectori logici etc.

Pe scurt¹³⁸, ideea de bază este foarte simplă: la nivel general, a este cauzat de b , b este cauzat de c , seria încheindu-se cu z , iar z este o Formă sau un Zeu ($a, b, c, \dots z$ sunt relata). Relațiile cauzale, dar nu numai acestea, pot fi simbolizate cu R, R', R'' . Acesta e vocabularul minim al așa-zisei logici a lui Platon. Și vom avea serii precum $aRbRc\dots$. Formele sau Zeii încheie seriile prin structuri precum $\dots zRR$ sau zRz (o astfel de formulă pune pe z în legătură cu el însuși – o Formă este, de pildă, self-mișcătoare). Serii precum $aRbRc\dots$ au drept conținut „este mișcat de”, „este dovedit de”, „are părțile”, „este un înțeles pentru”; mai precis, Socrate poate întreba „de ce a ?” sau „ce mișcă pe a ?” și dacă răspunsul este b , urmează „de ce b ?” ș.a.m.d. până la Formă sau Zeu. Această teorie (numită simbolic \mathfrak{R}) nu utilizează cuantificatori, nu are formule precum $(\exists R)$ (God R God) și nu folosește nici operatori logici în mod explicit.

¹³⁴ Vezi și Gabriel Liiceanu, *op. cit.*, p. 42.

¹³⁵ Tommi Juhani Hanhijärvi, *Plato's Logic*, Lanham, Boulder, New York, London, Hamilton Books, 2019.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 28.

¹³⁷ *Ibidem*, pp. 1–2, 4.

¹³⁸ *Ibidem*, pp. 3–9.

Să urmărim acum cum funcționează ideea de relație în câteva părți din dialogul *Phaidon*¹³⁹ (în lucrare, teoria se aplică și la alte dialoguri: după criteriile aristotelice, în *Legile*, Zeul este primul mișcător, cauză eficientă; în *Republica*, Forma Binelui este cea mai mare autoritate și este cauză formală; în *Banchetul*, Forma Frumosului este cauză finală; *psyche* ar fi în *Phaidon* cauză materială, fiind simplă și nemuritoare). În discuția despre plăceri (60 b–c) din cadrul dialogului, acestea sunt puse în relație cu durerile. Plăcerea este resimțită ca o eliberare de durere, astfel simbolic avem aRb , cu a =durere, b =plăcere și R „vine înainte” sau „este presupusă de”. Pasajul 69 a-b este interpretat drept o ierarhizare a virtuților (curaj, cumpătare, dreptate, cea mai înaltă fiind înțelepciunea sau, în traducerea românească, gândirea): $a < b < c$ ori $aRbRc$. Discuția despre egalitate (74a-75a) este prilej pentru alte relații: între obiecte egale precum bețe sau pietre (simbolic: $a=b$ ori aRb), apoi între ideea de egalitate cu ea însăși (zRR). Procesul reamintirii (73c-74a) ar putea fi interpretat ca o relație: în aRb ori a amintește de b , b ar fi o Formă, iar a ar fi ceva diferit de acea Formă, un obiect ce oferă prilej de a ne aminti de Forma lui. O aRb ar fi și reîncarnarea, dacă luăm R drept „s-a renăscut ca” ș.a.m.d.

¹³⁹ *Ibidem*, pp. 57–82.