

CARACTERUL EXPLICATIV AL ÎNTREBĂRII SOCRATICE “CE ESTE F?”

Walther PRAGER

Universitatea din București

This paper is meant to provide a new approach of Plato's Socrates question 'What is F?' (WF). Because the textual analysis is the method I chose, I have taken as the main scope of my research Plato's dialogue *Protagoras*, 310a-311a. Against many Platonic scholars, that have viewed the WF question as expressing Socrates' desire to reach out a definitional statement about F, I attempt to show that he presses upon his interlocutors to bring out an explanatory account of F, in which the definition of F is only a part of it. By explanation, I mean the account that requires to the inquirer to comprehend a controversial subject matter in a unitary or coherent way. Therefore, my paper is concerned to collect the devices Plato used for a coherent discourse about F. These devices I suppose to be found in the logical structure of Socratic interrogative game.

Keywords: Socrates, Plato, dialectic, interrogative game, essentialism, coherence, explanation, what-is-F?

Ca majoritatea dialogurilor platonice, și dialogul *Protagoras* este constituit din argumente bazate pe o serie de întrebări. În ciuda interpretărilor care susțin că dialogul dă un răspuns important în domeniul eticii, propunând o versiune sau alta de hedonism¹, Platon încheie dialogul prin indicarea situației epistemice ambigue și, de aceea, interogabile în care se găsesc principalii protagoniști ai dialogului. Protagoras și Socrate ajung, cel puțin aparent², să susțină în final opusul tezelor propuse inițial. În plus, tot în rândurile ultime ale dialogului, Socrate evaluează întreaga dezbatere a dialogului drept deficientă, deoarece nu a căutat să răspundă întrebării “ce este virtutea?” (361a5-b3). Dialogul însuși este structurat în secțiuni guvernate de câte o întrebare primară. Prin personajul Protagoras, Platon pare însă să sugereze că este vorba despre un discurs unic, nu unul care

¹ Cf., de exemplu, Irwin, 1995, pp. 81-94; Nussbaum, 1986, pp. 85-121 și Zeyl, 1989, pentru prezentarea și critica interpretărilor prohedoniste.

² Cf. Taylor, 1976, p. 213.

abordează subiecte diferite³. De aceea, suntem îndreptățiți să judecăm și întrebările care guvernează secțiunile dialogului ca fiind corelate unele cu altele. În cele ce urmează, nu vom urmări decât două dintre aceste secvențe: preambulul dialogului (310a-311a) și pasajul dialogului dintre Socrates și Hippocrates despre natura sofistului (310a-311a).

Alegerea acestor secvențe este determinată de intenția de a sublinia diferența dintre două tipuri de interogație folosite în dialogurile socratice. Drept urmare, deși secvențele alese din dialogul *Protagoras* constituie obiectul principal al interpretării, lucrarea va urmări ca, prin intermediul analizării tipului de interogație avansat de a doua secțiune, să poată fi obținută o viziune generală despre natura întrebării socratice "ce este F?". În prima secvență a dialogului, întrebările puse de interlocutori sunt de natură informativă și ar putea fi înfîlnite în orice fel de dialog, în timp ce a doua este guvernată de întrebarea "ce este sofistul?", fiind o instanțiere a tipului de întrebare "ce este F?" (WF), folosit de Platon în multe din dialogurile sale considerate timpurii. Deși mulți interpreți și, aparent, Platon însuși lasă să se înțeleagă că dezideratul acestui tip de întrebare este un enunț definițional despre F, în această lucrare încerc să demonstrez că Platon vizează de fapt obținerea unei definiții care să poată susține un demers interogativ explicativ despre F. Prin demers interogativ explicativ, înțeleg acel tip de cercetare a unui obiect F care solicită subiectului cunoscător posibilitatea de a se raporta la obiectul F într-un mod unitar, admițând că despre F pot fi enunțate propoziții contrarii și contradictorii. Acest mod de raportare constă în capacitatea de a te interoga în mod coerent asupra obiectului F, adică tocmai virtutea ilustrată de personajul Socrate în dialogurile timpurii ale lui Platon.

Pentru realizarea acestei demonstrații, incluzând prezentarea celor două secvențe ale dialogului (secțiunile 1 și 2) și a interpretării standard a întrebării WF propusă de R. Robinson (secțiunile 3 și 7), lucrarea de față este organizată după principalele criterii logice de analiză a interogației: dezideratul și presuposițiile unei întrebări. Astfel, voi trata mai întâi dezideratul întrebării WF (secțiunile 4 și 5), pe care îl calific drept unul explicativ, precum și starea cognitivă asociată de Platon acestui deziderat (secțiunea 6); secțiunile 8-10 sunt consacrate analizei presuposițiilor întrebării WF, precum și a validității acestora (secțiunea 11).

³ Cf. *Prot.* 361d-362a, unde Protagoras, în chip de concluzie a întregii discuții dialectice cu Socrates, constată competența argumentativă a acestuia, fără să o aprecieze fragmentar, în funcție de subiectele abordate; pentru necesitatea ca orice interpretare a unor secțiuni din dialogurile platonice să țină cont mai întâi de raportul pe care îl întrețin cu întregul dialogului din care sunt abstrase, cf. Wolfsdorf, 2004, pp. 76-79.

1. Preambulul dialogului (310a-311a)

Această primă secțiune nu deține o întrebare primară și nu servește, cel puțin în mod direct⁴, ca parte a argumentației desfășurate în dialog. Totuși, studierea secțiunii este utilă pentru a sesiza mai clar deosebirea dintre întrebarea filozofică și cea nefilozofică. Scopul fragmentului este introducerea de către Socrate a relatării discuției avute cu Protagoras. Un personaj nenumit, "prietenu lui Socrate", formulează diferite întrebări de natură informativă. Majoritatea acestora sunt *întrebări-wh*, cele care solicită, spre deosebire de *întrebările yes-and-no*, redarea unei informații⁵. Răspunsurile sunt scurte și, cu excepția redării treptate de către Socrate a răspunsului la întrebarea "cine l-a încântat mai mult decât Alcibiade?", între ele nu există relații de derivabilitate. Doar două din întrebări sunt de tipul "yes-and-no": prima dintre ele solicită răspunsul afirmativ pentru un criteriu de judecare a vârstei frumuseții folosit de Homer (309b); a doua solicită acceptarea opiniei potrivit căreia înțelepciunea cea mai mare e mai frumoasă decât frumusețea fizică a unei persoane (309c). Inserarea acestor două întrebări printre cele informative indică faptul că Platon nu presupune că orice fel de preferință sau ordonare valorică implică de la sine necesitatea dezvoltării unui lanț argumentativ de întrebări. Această remarcă este importantă în măsura în care se opune interpretărilor ce susțin că întrebările din dialog au un caracter preeminent pragmatic sau, în alte cuvinte, că Platon urmărește prin construcția dialogurilor să dezvolte filozofic o replică față de convingerile și preferințele interlocutorilor⁶.

2. Socrate și Hippocrates (310a-314e)

A doua secțiune este, de asemenea, introductivă. Este începutul relatării lui Socrate despre întâlnirea cu Protagoras. Însă ea are deja ca întrebare dominantă una de o formă curent întâlnită în dialogurile platonice ca întrebare primară a întregii discuții dialectice, anume, întrebarea "ce este F?". Aici, este pusă întrebarea "ce este sofistul?" (312c1). Întrebarea nu mai apare

⁴ Marta Nussbaum subliniază importanța atitudinii inițiale a personajelor din dialogul *Protagoras* pentru înțelegerea argumentelor desfășurate pe parcursul dialogului (cf. Nussbaum, 1986, pp. 93-94).

⁵ Terminologia este preluată din Hintikka, 1976.

⁶ Acest aspect este scos în evidență în studiul consacrat dialecticii de către Schaerer (cf. Schaerer, 1938, mai ales capitolele III și IV), dar joacă un rol important și în analiza procedurii elenchosului socratic din Vlastos, 1983, p. 44 et seq.; în contrast, diminuând importanța personalității interlocutorilor lui Socrate pentru desfășurarea dialogurilor, cf. Santas, 1979, p. 81 și Wolfsdorf, 2003, pp. 307-08.

în contextul unui schimb de informații și nu solicită un răspuns informativ. Socrate nu intenționează și nici nu pretinde că ar dori să afle de la interlocutorul Hippocrates răspunsul la această întrebare. Contextul prim în care este formulată dă indicii clare asupra scopului “pedagogic”⁷ al întrebării: “dar ce este un sofist m-aș mira să o știi (*oistha*)” (312c). Ar fi astfel vorba de o evaluare negativă a competenței interlocutorului în atitudinea de entuziasm nereflectat provocată de dorința de a fi educat de sofistul Protagoras aflat, se spune în text, în vizită la Athena. Problema care se pune este de ce Socrate consideră că a ști ce este sofistul ca răspuns la întrebarea de forma “ce este F?” ar putea prevala asupra unei atitudini favorabile unei instanțe a obiectului general al întrebării, aici, unul din sofști, Protagoras?

Și, întrucât întrebarea “ce este sofistul?” nu este determinată de contextul în care apare, ci ține de specificul interogativității socratice, vom căuta să rezolvăm problema dată făcând apel tocmai la semnificația generală a întrebării “Ce este F?” (WF)⁸.

3. Constatările lui Richard Robinson despre întrebarea “Ce este F?”

Întrucât caracterizarea întrebării WF realizată de R. Robinson în *Plato's Earlier Dialectic* a fost adoptată de mulți comentatori ai dialogurilor platonice, reluăm unele dintre aspectele ei cele mai importante:

R1. Întrebarea WF este explicitată de Socrate în dialogurile *Menon* și *Euthyphron* prin ideea că răspunsul ar trebui să indice forma (*eidos*) sau esența (*ousia*) lui F (*Men.* 72b și *Euth.*6d) (p. 50);

R2. În dialogurile platonice timpurii nu există o justificare pentru prioritatea întrebării WF (p. 51);

R3. Socrate nu folosește întrebarea WF sub aspect formal, folosind în loc de F noțiunea care constituie obiectul argumentării (p. 52);

R4. Întrebarea WF indică interesul lui Platon pentru căutarea esențelor particulare (p. 53);

⁷ Numim “pedagogic” după Santas, 1979, p. 80.

⁸ Împotriva considerațiilor lui M. Nussbaum (cf. Nussbaum, 1986, p. 93), nu consider că aspectul discuției dintre Socrate și Hippocrates este de “ordinarilor deliberation” și că, din acest motiv, discuția este confuză și nesistematică. Dimpotrivă, apreciez această secțiune ca ilustrând mult mai bine procedeele interogative socratice, mai puțin vizibile în dialogurile extinse, tocmai din cauza caracterului lor amplu filozofic.

⁹ Menționăm că R. Robinson vorbește, de fapt, despre întrebarea “what is X?”, cf. Robinson, 1953, ediție la care se face referință în rândurile următoare; pentru implicațiile diferenței de notație, cf. Wolfsdorf, 2003, p. 272, n. 3.

- R5. Întrebarea WF ar găsi un răspuns satisfăcător dacă s-ar cunoaște entitatea desemnată prin cuvântul "F";
- R6. Uneori, prin WF se caută un "pattern" pentru a stabili despre cazurile particulare dacă sunt sau nu instanțe ale lui F (pp. 54-55);
- R7. Alteori, WF caută distingerea unui lucru de altul (p. 55).
- R8. Esența lucrurilor F căutată de întrebarea WF nu e un element primar, ci o structură care poate fi explicată (p. 58).

Rezumând toate aceste considerații, dezideratul întrebării WF apare ca esența lui F (F-itatea) sau calitatea F surprinsă în forma existenței sale plene¹⁰, una ce este posibil să fie explicată ca o structură proprie tuturor lucrurilor F. Conceperea unui asemenea deziderat depinde însă de ocurența lui *eidos* și *ousia* în numai două din dialogurile socratice, *Menon*¹¹ și *Euthyphron*. Pe de altă parte, înțelegerea întrebării WF drept căutare a esenței lui F nu își găsește justificare în limbajul și preocupările lui Platon din dialogurile timpurii, cât mai degrabă în cele medii. Mai mult, această interpretare a WF apare în mod explicit mai degrabă la Aristotel, care îi atribuie drept răspuns definiția ca stabilire a esenței unui lucru. Din acest motiv, punctele R1 și R4, care leagă întrebarea WF de așa numitul "esențialism" socratic¹² nu pot fi acceptate ca generalizări ale ocurenței WF în dialogurile timpurii, fiind mai degrabă vorba de impunerea unei viziuni generale despre WF exterioară acestora. În consecință, vom ignora punctele

¹⁰ Pentru concepția după care Formele platonice, anticipate de conceptele evaluative din dialogurile socratice timpurii, posedă un grad superior de realitate, cf. Vlastos, 1965.

¹¹ După viziunea dezvoltationistă propusă de Vlastos, *Menon* ar fi un dialog tranzițional între dialogurile de inspirație socratică și cele platonice propriu-zise (cf. Vlastos, 1991, 47 et seq.). Din această perspectivă, ocurența lui *eidos* în *Menon*, ar putea fi considerată ca anticipare a teoriei platonice a Formelor. Fără să ne pronunțăm asupra legitimității viziunii dezvoltationiste, putem considera că ocurența lui *eidos* este într-un context metodologic diferit față de cel prezent în celelalte dialoguri timpurii. În *Menon* este propusă metoda ipotetică de cercetare dialectică și, din acest motiv, *eidos* poate fi interpretat ca un concept necesar pentru instituirea acestei metode.

¹² Considerația potrivit căreia investigațiile determinate de întrebarea WF se sprijină pe o concepție "esențialistă" a lui Socrate este adoptată de către R. Robinson, identificând dialectica cu "the method of discovering essence" (cf. Robinson, 1953, p.52); o interpretare similară apare și în Santas, 1979, p.99, iar Karl Popper folosea o interpretare similară pentru a-și manifesta opoziția față de metodologia tradițională, după el, inițiată de Platon și Aristotel (cf. Büttemeyer, 2005, pp. 15-18).

R1 și R4 ca teze plauzibile pentru stabilirea dezideratului întrebării WF în dilogurile timpurii.

4. Dezideratul explicativ al întrebării WF

Reținând celelalte șase puncte din interpretarea lui R. Robinson, vom căuta dezideratul întrebării WF prin imaginarea cazurilor în care acesta este satisfăcut, adică, când întrebării i se dă un răspuns. Cazul "sculptorului" este similar sau din același domeniu de discurs cu acela căruia îi aprține obiectul întrebării "ce este sofistul?", fiind vorba de pretenșii ori autenticii posesori ai unei abilități specifice sau *technē*. La 311c, Socrate închipuie situația în care sculptorul Phidias, adresându-i-se cineva ce dorește să-i fie ucenic, ar putea răspunde imediat că îl va învăța arta sculpturii și îl va ajuta să devină sculptor. Întrebarea "ce este sculptorul?" este inadecvată în acest context. Cauzele inadecvării nu derivă din faptul că "esența" sculptorului este deja cunoscută¹³. Cunoscute sunt caracteristicile prin care distingem sculptorul de oricare alt producător de artă. Aceste caracteristici sunt legate de:

a) sfera exterioară exercitării artei: sculpturile sau obiectele sculptate sunt produse exterioare actului realizării lor;

b) activitatea de producere: sculptorul are preocupări specifice recurente;

c) difuzarea artei către un altul: sculptorul deține o învățătură unitară, arta sculptatului, pe care o poate transmite altuia, chiar dacă învățătura se desfășoară prin parcurgerea unor etape și presupune însușirea unor cunoștințe multiple;

d) identificarea omonimică a unei persoane cu arta exercitată de aceasta: sculptorul este cel care reunește caracteristicile sculpturii de la punctele (a)-(c).

În fragmentul indicat anterior, Platon face implicit sau explicit referință la toate cele patru aspecte ale caracterului evident distinct al sculptorului¹⁴.

¹³ În *Republica*, de exemplu, sculptorul este numărat printre alte genuri de artist, fără ca Platon să-i atribuie o esență diferită de a celorlalți, contând doar faptul că este producător de artă (401a1-5); în același loc, se cere ca arta să fie revizuită moral, semn că Platon nu considera semnificația artei ca fiind una imediat accesibilă prin simple distincții ale producătorilor de artă. Chiar cunoscând genul din care face parte un artist, scopul artei sale, sau, dacă vrem, esența sa, rămâne pentru Platon un lucru de gândit în afara unei simple cunoștințe definiționale.

¹⁴ Caracteristica a), existența unor obiecte exterioare actului producerii, este atestată prin denumirea folosită de Platon pentru sculptor, *agalmatopoiōs* ("creator de chipuri divine", 311c7-8 și e2), termen care nu se mai regăsește în alte dialoguri; caracteristica b) este sugerată prin faptul că Platon se referă la faptul de a deveni sculptor, nu la

Și, dacă cele patru aspecte evidente prin care o artă se distinge de altele dispensează de punerea întrebării “ce este arta respectivă?”, este justificat să presupunem că obiectele interogabile prin întrebarea WF sunt tocmai acelea care nu prezintă o asemenea evidență complexă. De aceea, nu ne putem aștepta ca dezideratul întrebării “ce este F?”, constând în intenția de a-l distinge pe F, să caute să se realizeze printr-un răspuns simplu de natură informativă¹⁵. Mai degrabă este așteptat un răspuns amplu (sau o serie de răspunsuri) prin care obiectul F să fie sesizat: (aF) sub aspectul prin care se detașează de restul relațiilor în care este implicat (asemenea obiectelor sculptate); (bF) sub aspectul relației sale cu activitatea ce îl are pe F ca scop (corespondent activității productive a sculptorului în vederea realizării sculpturilor); (cF) sub aspectul prezenței sale ca obiect al cunoașterii deținute de cel care îi poate învăța pe alții despre F (similar setului de reguli¹⁶ ale artei deținut de un sculptor); (dF) sub aspectul posibilității lui F de a determina modul de a fi al persoanei preocupate de realizarea lui F (așa cum în sculptură, obiectele sculptate impun, prin necesitatea realizării lor, ca o persoană să devină sculptor).

Coroborând cele patru aspecte ale unui obiect F, se constată că ele se referă atât la existența obiectului (în principal prin (aF), dar secundar și în (bF) – (dF)), cât și la cunoașterea lui (în principal prin (cF), dar secundar și în (aF), (bF) și (dF)). De aceea, problema existenței și a cunoașterii lui este unică, cele patru aspecte fiind inseparabile, aceasta cel puțin în cazul în care se urmărește să fie distins F însuși și nu instanțele sale. Întrebarea WF indică tocmai preocuparea lui Socrate pentru determinarea lui F însuși¹⁷. De aici

simpla deprindere a unei arte printre altele (311c8); caracteristica c) este o parte esențială a exemplificării lui Platon, deoarece vrea să arate că, spre deosebire de sofistică, instrucția primită de la sculptor are un caracter unitar; la fel și în privința lui d), este sugerată concordanța dintre preocupările sculptorului și numele care îl definește, spre deosebire de sofist, a cărui natură nu poate fi elucidată prin preocupările derivate din numele lui, anume, “cele înțelepte”, așa cum încearcă să o facă Hippocrates la 311c6-7.

¹⁵ Această constatare este în acord cu afirmația lui R. Robinson menționată anterior ca (R8).

¹⁶ Pentru ideea că orice artă (*techne*) este constituită dintr-un set de reguli obiective avem concepția lui Thucidide, amintită de Schaerer, 1930, p. 15. Același autor îl prezintă pe Platon însuși ca aderând la o concepție similară; de exemplu, la p. 97, raportându-se la dialogul *Gorgias*, Schaerer afirmă că, pentru Socrate, arta veritabilă nu își datorează unitatea decât logicii interioare a compoziției sale.

¹⁷ Acest lucru este indicat și de N. White, 1992, p. 278: “the initial problem is whether or not something is F, but the question quickly becomes *What is F-ness?*”. Și N. White

derivă și trei condiții restrictive asupra cunoașterii lui F: acesta nu va putea fi determinat prin răspunsuri de tip informativ distinse unele de altele; apare inadecvată orice explicație a lui F care, fără să țină seama de existența obiectivă a lui F, propune o viziune subiectivă; și, în cele din urmă, este inadecvată orice explicație parțială¹⁸ a lui F, spre exemplu, una limitată la un singur aspect al lui F, sau numai la existența lui F și nu la modalitatea în care devine cunoscut.

Ca urmare a considerațiilor precedente avansăm ideea că dezideratul întrebării WF este următorul: *explicația unitară a existenței și cunoașterii naturii distincte a unui obiect F*¹⁹.

constată reunirea acestei întrebări cu cele referitoare la modul în care un lucru devine F și la urmările faptului de a fi F, echivalabile cu punctele (bF) și (dF) de mai sus. De asemenea, preocuparea lui Platon deopotrivă pentru existența și cunoașterea lui F este interpretată de White ca o căutare a definițiilor prin care se încearcă a se stabili care sunt entitățile definite și cum sunt implicate de judecățile noastre (p. 279), încercare pe care o consideră determinantă atât pentru metafizica, cât și pentru epistemologia lui Platon.

¹⁸ Peste tot în cele ce urmează nu vom trata parțialitatea ca opus al totalității, ci ca opus al integralității : Din acest punct de vedere, o serie de opinii parțiale despre un obiect F va fi judecată ca una ce nu poate alcătui o explicație unitară a lui F. Dincolo de justificarea acestei interpretări pe baza naturii opiniilor integrate în demersurile interogative socratice, putem invoca accepția pe care o stabilește W. R. Mann pentru conceptul platonician de Formă. Potrivit lui Mann, Platon consideră Formele ca fiind întreguri uniforme și necompuse, pe când lucrurile participante reflectă Formele numai parțial sau doar printr-un singur aspect al lor (cf. Mann, 2000, pp. 149-50). Dacă apropiem această versiune a teoriei Formelor de practica argumentativă din dialogurile timpurii, am putea afirma că opiniile sau definițiile despre obiectele întrebării WF, dovedite ca insuficiente, comit simultan eroarea de a se referi parțial și neunitar la F; în timp ce, condițiile lui F folosite de Socrate pe parcursul dialogului tind să impună oricărei explicații a lui F un caracter complet și unitar. Posibilitatea stabilirii unei corespondențe dintre dialogurile târzii și cele timpurii este amintită de Mann însuși (p. 162, n. 148), când, citându-l pe Wieland, susține că este posibil ca Platon să fi vrut să-i recitim "his earlier works with the lessons learned from later ones firmly in mind". T. Irwin, invocă faptul că dialogurile socratice resping descrierile parțiale ale virtuților, chiar dacă nu explică care ar fi eroarea acestora (Irwin, 1995, pp. 22-23). Pentru aceeași asociere dintre unitate și întreg, de data aceasta în concepția lui Aristotel, cf. Cherniss, 1944, pp. 254-258; p. 370, n.283 etc.

¹⁹ Această definiție a dezideratului întrebării WF este în acord cu afirmația mai largă a lui W. Prior (Prior, 1998, p. 106) despre viziunea lui Platon despre cunoaștere (cu referire la dialogurile *Menon*, *Phaidon* și *Republica*): "he (Plato) believes that knowledge is a unified whole".

5. Verificarea ipotezei unui deziderat explicativ al WF în Prot. 310a – 314e

Admițând identificarea precedentă a dezideratului întrebării WF, devine mai ușor să înțelegem de ce Socrate este convins că Hippocrates nu știe ce este sofistul, chiar înainte de a-i fi pusă această întrebare. Aspectul cel mai evident al opiniilor lui Hippocrates despre sofist este acela că ele nu pot alcătui o explicație unitară a sofistului. Primele dintre ele sunt simple informații, fiind legate de identificarea lui Protagoras ca sofist. Opiniile respective nu alcătuiesc decât o imagine parțială și fragmentară despre sofist. De exemplu, Hippocrates recunoaște o caracteristică evidentă a sofistului, plata cerută în schimbul instrucției oferite, dar nu poate determina cu aceeași claritate și obiectul ce urmează să fie dobândit prin plată, așa cum se întâmplă în cazurile unde întrebarea WF este superfluă. În astfel de cazuri, al medicului sau al sculptorului, cei care li se adresează pentru a fi instruiți cunosc în mod cert modul de a fi al obiectului în privința căruia vor să instruiți (*hos tini onti*), la fel și scopul urmărit prin alegerea instrucției: posibilitatea de a deveni sculptori sau medici. Constatăm, așadar, că motivul pentru care Socrate afirmă că Hippocrates nu are un răspuns la întrebarea “ce este sofistul?” este parțialitatea opiniilor lui despre sofist. În același timp, Hippocrates se face vinovat de lipsa unui caracter coerent sau unitar al opiniilor sale despre sofist: el nu poate deriva din opiniile sale, chiar dacă acestea sunt evidente (plata cerută de sofist), alte opinii care să întregască cunoașterea obiectului avut în vedere²⁰. Socrate, și nu Hippocrates, este cel care solicită formularea unei serii de opinii referitoare la același subiect, iar acest lucru îl realizează prin avansarea unor întrebări reunite de faptul că impun cercetarea completă a determinărilor necesare pentru distingerea sofistului ca *technites* și a sofisticii ca *techne*. Așa cum amintisem și anterior, Socrate folosește pentru formularea întrebărilor evidențe ale cunoașterii comune de ordinul celor folosite și de Hippocrates. De unde rezultă că diferența dintre cei doi nu este la nivelul valorii cognitive a propozițiilor, ci la nivelul folosirii lor argumentative. Socrate nu se află, așadar, în posesia

²⁰ Ideea că Socrate provoacă interlocutorul să susțină niște opinii adevărate, dar ineficiente pentru a produce cunoaștere, dacă nu sunt integrate într-un proces argumentativ, este susținută de R. Nozick, 1995, în special pp. 150-152. Trebuie însă menționat că Nozick, în continuarea viziunii lui Vlastos despre metoda socratică, consideră acest proces argumentativ prioritar ca unul elenctic, iar interpretarea poziției socratice ca una exclusiv refutativă împiedică constatarea unității acesteia (pentru acordul implicit al lui Nozick cu interpretarea lui Vlastos, cf. Fine, 1996, pp. 238-240; cf. și criticile lui Wolfsdorf (2004, p. 76 et seq.) împotriva concepției lui Vlastos despre caracterul elenctic al metodei socratice).

unui răspuns, așa încât dezideratul întrebării să fie neautentic din punctul de vedere al intenției subiective a interogatorului²¹. Altfel spus, avantajul lui Socrate față de interlocutor nu constă într-o cunoaștere (ascunsă ironic sau nu²²) a răspunsului sau a unor opinii cu un conținut informativ adevărat, spre deosebire de unele false ale interlocutorului²³. Singurul avantaj recognoscibil pe parcursul demersului interogativ este știința folosirii unitare a unui set complet de criterii²⁴ ce trebuie satisfăcute pentru a se putea obține un răspuns la întrebarea WF.

Faptul că întrebarea WF are ca deziderat o explicație unitară a naturii lui F este atestat și de scurta discuție elenctică ce urmează răspunsului lui Hippocrates la întrebarea “ce este sofistul?” (312c-313a). Răspunsul lui Hippocrates, sofistul este “un cunoscător al celor înțelepte” (312c 6-7) nu este

²¹ Dacă acceptăm semnificația oferită de L. Åqvist întrebărilor, anume, ca fiind “genuri de imperativi (sau optativi) epistemici, a căror întrebuițare și funcție principală este de a servi ca mijloc de sporire a cunoașterii celui care întrebă” (Åqvist, 1972, pp. 86-87), orice interpretare care îi atribuie lui Socrate cunoașterea ascunsă a răspunsurilor pune în pericol atât probitatea morală a filozofului, cât și natura însăși a întrebării.

²² Cf. Vlastos, 1991, capitolul 1, unde este oferită o interpretare a ironiei socratice, menținându-se ideea că Socrate se află, în ciuda afirmațiilor sale contrare, în posesia unor propoziții etice adevărate; împotriva ultimului aspect al interpretării lui Vlastos, cf. Wolfsdorf, 2004, pp. 84-90.

²³ Interpretarea potrivit căreia Socrate din scrierile lui Platon susține viabilitatea unei cunoașteri reduse la deținerea unor opinii adevărate îi aprține lui Irwin, chiar dacă nu aceasta nu este cunoaștere propriu-zisă, fiind parte a unei înțelepciuni umane și nu divine (cf. Irwin, 1995, p. 29, pp. 141-147).

²⁴ Un asemenea set de criterii este denumit de Wolfsdorf “F-conditions” (cf. Wolfsdorf, 2003). Apreciez că termenului propus de Wolfsdorf i se poate aduce următoarea obiecție: ținta acestor condiții nu este numai obiectul F, ci și modul în care noi îl cunoaștem și, de aceea, poate părea impropriu să le denumim numai în funcție de obiectul cercetării. În privința completitudinii setului de criterii, consider că ea este judecată de Platon în funcție de pozițiile adoptate de interogator și respondent, nu în funcție de epuizarea implicațiilor posibile ale obiectului interogativ. De exemplu, în *Euthyphron*, Socrate conduce dezbateră până la epuizarea implicațiilor ce decurg din definirea pietății de către interlocutor drept “ceea ce le drag zeilor” (6e și 15c), dar, în același timp, și până la epuizarea consecințelor rezultate din tratarea de către Socrate a respectivei definiții la nivel general; aceasta nu presupune că pietatea nu ar putea fi interogată folosind alte criterii de judecare, dacă s-ar fi oferit o altă definiție a pietății, așa cum lasă să se înțeleagă Socrate din propunerea formulată la sfârșitul dialogului pentru o nouă cercetare a întrebării “ce este pietatea?” (15c).

contestat de Socrate din cauza inadecvării acestuia la tipul de întrebare WF²⁵. Este, în schimb, cercetat urmărindu-se sublinierea caracterului său parțial. Pentru aceasta, Socrate invocă mai întâi cazurile similare evidente de posesori ai unei *techné*, în așa fel încât, prin comparație, materia expertizei sofistului, “cele înțelepte”, să apară nedeterminată. Obiecția nu este nominală, pentru că nu este contestată folosirea expresiei “cele înțelepte”²⁶ și, din nou, nu presupune că forma răspunsului este greșită. De fapt, Socrate preia din răspunsul oferit ideea că este necesar să te referi la domeniul de exercitare al sofistului, idee pe care o asociază apoi condiției de a ști care este caracterul distinctiv al activității sofistice (312d2). Răspunsul lui Hippocrates la noua condiție, sofistul e “cunoscător în a-i face <pe alții> să vorbească excelent”²⁷, este acceptat de Socrates ca adevărat, dar insuficient (312d4), deoarece nu este determinată arta despre care îi învață pe alții să vorbească și nici competența sofistului în cunoașterea respectivei arte. Solicitarea lui Socrate de a fi determinate ultimele două aspecte este cea care îl face pe Hippocrates să afirme că nu poate vorbi mai departe (312e5-6). Analizând acest argument elenctic, apare evident că Socrate opune interlocutorului o structură unitară a condițiilor ce trebuie satisfăcute pentru a justifica cunoașterea a ceea ce este sofistul: obiectul practicii sofistice, practica însăși, cunoașterea obiectului practicii de către sofist și posibilitatea de a-i învăța pe alții despre acest obiect. Interlocutorul, chiar dacă enunță propoziții adevărate despre obiectul practicii sofistice și despre tipul de activitate desfășurat, comite o eroare prin faptul că folosește propoziții care nu pot alcătui împreună o explicație unitară a obiectului întrebării.

²⁵ G. Santas (1979, pp. 84-96) subliniază interesul lui Platon de a expune răspunsurile inadecvate ale interlocutorilor lui Socrate la întrebările acestuia. Așa cum voi arăta și în secțiunile următoare ale lucrării de față, această interpretare nu pare justificată, iar, în fragmentul analizat, este infirmată de răspunsul adecvat al lui Hippocrates.

²⁶ Această observație este de reținut împotriva unei interpretări de genul celei oferite de Vlastos, potrivit căreia interesul lui Socrate manifestat prin întrebarea WF este cel de a solicita o definiție nominală pentru F (cf. Vlastos, 1981). Se confirmă, de asemenea, constatarea lui William Prior că Platon și filozofii greci în general nu sînt preocupați de corectitudinea folosirii limbajului, așa cum se întâmplă în filozofia contemporană post-wittgensteiniană (cf. Prior, W., 1997, pp. 102-105).

²⁷ În ediția franceză a dialogului *Protagoras*, p.25, n.1, se remarcă relevanța răspunsului oferit de Hippocrates, arta retorică sau, într-un sens mai larg, arta buneii folosiri a limbajului fiind o trăsătură emblematică pentru reprezentanții cei mai importanți ai mișcării sofistice, inclusiv pentru Protagoras (cf. Croiset, Bodin, 1955 și Johnstone, 2006, unde autorul avansează conceptul de “logosophia” pentru a defini tipul de înțelepciune propus de sofisti).

6. Starea cognitivă solicitată de întrebarea WF

Dacă, prin urmare, eroarea lui Hippocrates nu constă nici în forma pe care o dă răspunsurilor sale la întrebarea WF și nici în valoarea de adevăr a propozițiilor sale, cauza acesteia ar putea fi o situație cognitivă deficientă. Este starea de ignoranță prezentată de Socrate în *Apologia* ca obiect al argumentelor sale elenctice, anume, convingerea că te crezi știutor în ceea ce de fapt nu cunoști. Interpretând întrebările ca propoziții ce urmăresc să provoace o stare cognitivă în care întrebătorul să poată cunoaște răspunsul²⁸, din eșecul lui Hippocrates de a se afla într-o asemenea stare cognitivă, putem deriva ce fel de stare cognitivă urmărește să producă Socrate prin întrebarea "ce este sofistul?" și prin întrebarea WF în general. Pentru întrebarea WF s-au oferit două soluții: 1. fie Socrate, fiind conștient sau nu de imposibilitatea oferirii unui răspuns la această întrebare, urmărește să provoace în interlocutor o stare de conștiință, mai degrabă decât una cognitivă, prin care acesta să își reevalueze conduita morală²⁹; 2. fie Socrate, chiar fără să reușească, încearcă să instituie și să-și apropie acea stare cognitivă privilegiată a celui ce deține definiția obiectului interogat, stare în care conduita lui morală ar putea să se întemeieze pe cunoștințe sigure; în acest caz, interlocutorii sunt aduși la recunoașterea absenței unei asemenea stări privilegiate³⁰. Prima ipoteză pune accentul pe efectul pragmatic al întrebării

²⁸ Cf. Hintikka, 1976, pp. 176-178.

²⁹ Cf. Schaerer, 1938, în special pp. 12-14 și 24-25, unde interogația socratică orientată către obținerea unor definiții este socotită numai o strategie pedagogică prin care Socrate își disimulează intenția reală, aceea de a produce în interlocutor o contradicție cu el însuși. Contradicția, "cheia de boltă a întregii pedagogii" ar atrage după sine "comunicarea sentimentului (s.n.) de ignoranță și dorința de a cunoaște" (25). Sprijinul textual pentru un asemenea punct de vedere vine din *Apologia*, 21b-24b, în care Socrate își revendică ca știință proprie numai capacitatea de a-i interoga pe ceilalți, demonstrându-le ignoranța.

³⁰ Pentru expresia acestui tip de interpretare, cf. Vlastos, 1983, în care metoda socratică (redușă la *elenchus*) este considerată drept căutare a "adevărului moral" (p.39, s.n.). Insuccesul căutării a fost caracterizat în diferite feluri de către diverși comentatori: ca parte a unei viziuni failibile a lui Socrate despre cunoaștere (cf. Vlastos, ibidem; ca încercări, "uneori uneleperate", de a rezolva dificultățile (cf. Santas, 1972, p. 141); ca încurcătură ("puzzle") irezolvabilă la care ajunge Socrate, dar compatibilă cu o serie de cunoștințe sigure (cf. Leshner, 1987, p. 288); Irwin îl vede pe Socrate recunoscând limitele cunoașterii umane și declinând cunoașterea propriu-zisă în favoarea opiniilor adevărate (Irwin, 1995) etc. Comun tuturor acestor puncte de vedere este faptul că apreciază cunoașterea definițională ca fiind starea epistemică dorită de Socrate în dialogurile timpurii (ipoteza dezvoltationistă permite unor

WF, iar a doua pune în evidență efectul epistemic. Ambele interpretări au de înfruntat câte un obstacol major: prima trebuie să explice de ce crede Socrate că tocmai procesul interogativ poate determina o revizuire a conduitei morale³¹, iar a doua trebuie să justifice stăruința lui Socrate într-un tip de cercetare care se dovedea mereu fără succes³².

În secțiunea din *Protagoras* analizată, nu sunt indicii clare în favoarea uneia sau alteia din cele două ipoteze. După eșecul lui Hippocrates, Socrate, în primă instanță, evaluează consecințele pragmatice ale ignorării răspunsului la întrebarea “ce este sofistul?”; Hippocrates ar fi în situația în care și-ar încredința sufletul în grija sofistului fără să cunoască dacă efectele educației primite sunt benefice sau nu. Pe lângă absența unor cunoștințe de tip informativ despre Protagoras, Socrate îi impută lui Hippocrates următoarele: “îl numești sofist, dar ești evident ignorant în privința a ce este un sofist; și totuși ești gata să te lași în grija lui” (313c). Din această constatare, la fel și din cele echivalente din alte dialoguri, nu putem conchide că Socrate disociază net deficiența epistemică a ignorării răspunsului la întrebarea WF de poziția morală corespondentă. De aceea, ipoteza 1. de mai sus nu este susținută textual, decât printr-o supralicitare a caracterului ironic al afirmațiilor lui Socrate. Dar, tocmai din cauza acestei indistinții, nu putem deriva versiunea pozitivă sub formă cauzală; anume, nu este justificat să considerăm că un răspuns definițional la WF, aflat într-o “relație de echivalență extensivă sau de identitate cu *definiendum-ul*”³³, ar fi cauza adoptării unei anumite conduite morale. Altfel spus, ipoteza 2. nu se găsește confirmată, în măsura în care aceasta sugerează o relație implicativă dintre definiția lui F și practica morală, acolo unde Socrate susține o relație conjunctivă.

O dovadă împotriva interpretării cauzale o constituie exemplul oferit de Socrate pentru situația în care există implicit un răspuns la întrebarea WF, situația încredințării corpului unui medic (*Prot.* 313d-e). Deși este subînțeles că oricine cunoaște obiectul de referință al termenului “medic”, acțiunea de a te încredința îngrijirii lui nu este socotită ca efect direct al acestei cunoștințe.

comentatori, cum se întâmplă cu T. Irwin, să admită faptul că Platon renunță treptat la această concepție de inspirație socratică).

³¹ A.A. Long, 1998, acceptând teza dezvoltationistă, consideră că Platon însuși, în *Theaetetus*, își exprimă neîncrederea în convingerea personajului Socrate din dialogurile sale timpurii că metoda elenctică este eficientă moral.

³² Această problemă a determinat apariția diferitelor interpretări despre existența și natura cunoștințelor pe care Platon i le atribuie lui Socrate în dialogurile timpurii (pentru rezumarea și criticarea acestora, cf. Wolfsdorf, 2004).

³³ Santas, 1979, p. 122.

Socrate indică, în schimb, că respectiva acțiune este precedată de o cercetare similară celei dialectice³⁴. Cercetarea este echivalentă deliberării dinaintea luării unei decizii. Și, câtă vreme cel căruia i se poate încredința sau nu este cunoscut ca medic și este neproblematic că un anumit individ aparține genului medicilor, nu este verosimil să credem că deliberarea este determinată de o interogație asupra a ce sau cine este medicul, așa cum nici Platon nu sugerează acest lucru³⁵. Mai degrabă, presupunem, Socrate are în vedere punerea într-un acord a elementelor diferite care privesc luarea deciziei: starea de sănătate a corpului, caracteristicile și consecințele tratamentului etc. Posibila opinie adevărată referitoare la identitatea unui medic și a genului medicilor ar fi numai unul din asemenea elemente ce trebuie reunite, fără să le preceadă justificativ, deși, din punct de vedere ontologic, întreaga punere în discuție a acestora nu ar avea sens în lipsa respectivei opinii: nu s-ar putea pune problema încredințării corpului unui medic, când nu s-ar ști ce este medicul și că o persoană x este medic. Consultarea altora, marca cercetării de tip dialectic³⁶, poate fi privită ca o condiție suplimentară reunirii elementelor, fiind o măsură de evitare a parțialității deciziei, dar totodată și o încercare de a preveni parțialitatea în considerarea elementelor implicate în luarea deciziei: familia și rudele ar contribui, prin grija naturală pentru binele persoanei cu care se înrudesc, la o întregire a viziunii despre binele acesteia în cazul luării unei decizii; în același timp, ca urmare a presupunerilor experiențe similare trăite de membrii familiei sau alte rude, aceștia vor putea întregi cunoașterea elementelor implicate în luarea deciziei.

Deducem din exemplul anterior că starea epistemică vizată de Platon prin punerea întrebării WF este aceea în care se află individul când deliberează asupra unei decizii în mod unitar și complet. De obicei, numim această stare ca fapt de a fi în deplină cunoaștință de cauză în privința unei probleme morale. Lui Platon trebuie să-i fi fost cunoscută această stare din modul în care tragediile grecești articulează problemele morale. Urmând

³⁴ La 313a este folosit verbul *perieskopein* pentru a desemna cercetarea deliberativă, termen folosit deseori de Platon pentru a descrie investigația dialectică, iar deliberarea împreună cu alții amintită în același fragment este corespondentă cercetării filozofice dialogate.

³⁵ Pentru faptul că Platon admite cunoașterea neproblematică a instanțelor lui F chiar și când F reprezintă unul din obiectele de cercetare filozofică (de exemplu, recunoaște oamenii virtuoși din trecut în *Men.* 94a-c), vezi Fine, 1993, n. 12, p. 413 și Irwin, 1995, p. 22.

³⁶ Pe lângă faptul că scrierile platonice au aproape toate forma unui dialog între două sau mai multe personaje, Platon își denumește deseori metoda filozofică ca artă a întrebărilor și răspunsurilor (cf. Robinson, 1953, p. 81).

analiza întreprinsă de Martha Nussbaum tragediei *Antigona* de Sofocle³⁷, conflictele morale în care se angajează personajele sunt cauzate de absența unei deliberări în stare să le ofere o cunoaștere comprehensivă a faptelor. Astfel, personajele Creon și Antigona sunt înfățișate ca greșind din cauza limitării lor la propria viziune asupra lucrurilor. Conduita le este sancționată pentru parțialitatea cunoașterii în privința problemei morale cu care se confruntă, chiar dacă personajele se sprijină pe opinii adevărate. Creon apără opinia adevărată asupra necesității realizării binelui statului, Antigona susține adevărul obligației religioase, dar nici unul nu reușește să ofere o viziune completă și unitară asupra ambelor opinii, împreună cu adecvarea acestora la circumstanțele situației în care se găsesc. Sophocle prezintă cele două personaje ca fiind lipsite de puterea deliberării, concepută de el ca evaluare a ambelor aspecte ale unei probleme, iar din identificarea deliberării cu o "cârmă învârtindu-se", deducem necesitatea unui caracter complet al acesteia³⁸. La rîndul ei, absența deliberării este absență a înțelepciunii (*to phronein*), socotită în finalul tragediei *Antigona* drept cea mai importantă parte a fericirii umane, neatinsă de personajele Creon și Antigona³⁹.

Dat fiind că Platon abordează în dialogurile timpurii probleme morale, în urma similarității cu starea epistemică vizată de tragediile grecești⁴⁰, este plauzibil să credem că starea epistemică urmărită prin întrebările WF nu se restrânge la simpla posibilitate de a fi în stare să apreciezi ca adevărată sau certă o opinie despre F ca răspuns la respectiva întrebare, pe care apoi să o poți justifica⁴¹. Mai degrabă, ca în tragedii, Platon urmărește să testeze prin

³⁷ Cf. Nussbaum, 1986, pp. 63-65.

³⁸ Cf. *Antig.* 223-6 în Nussbaum, 1986, p. 53.

³⁹ Cf. Nussbaum, 1986, p. 52.

⁴⁰ După același demers al Marthei Nussbaum, este posibil să generalizăm interesul tragediilor grecești pentru sublinierea importanței de a cunoaște în mod comprehensiv conflictele morale (vezi, de exemplu, și rezumarea viziunii lui Eschil în Nussbaum, 1986, pp. 49-50).

⁴¹ Ne referim aici la inadecvarea demersurilor epistemologice moderne pentru deducerea stării epistemică vizate de Platon: mai întâi la schema propusă de R. Chisholm, unde subiectului cunoscător i se cere să aibă o justificare pentru convingerea într-o opinie P (Chisholm, 1966, p. 23 și p. 26); apoi, la condițiile stabilite de Ayer pentru cunoașterea unui fapt, printre care și existența unei certitudini justificate în privința respectivului fapt (Ayer, 1956, p. 35). Chiar dacă acceptăm, așa cum propune T. Irwin, că Platon îi atribuie lui Socrate deținerea unor opinii adevărate fără justificare și nu a cunoașterii propriu-zise, nu putem găsi în dialogurile platonice dovezi suficiente pentru a considera că Platon ar viza prin WF o stare epistemică în care să se poată disocia opinia-răspuns și justificarea acesteia.

întrebarea WF existența unei stări epistemice în care un individ poate justifica laolaltă opinia sa despre F și implicațiile cunoașterii și existenței lui F.

7. Amendarea altor două constatări ale lui R. Robinson despre WF (R5 și R6) și a preținsei naturi obiectuale a dezideratului întrebării

Întorcându-ne la considerațiile lui R. Robinson despre întrebarea WF, vom considera două din ele drept inadecvate față de analiza precedentă a dezideratului și stării cognitive vizate de interogația socratică. Împotriva lui (R5), nu vom fi de acord că dezideratul întrebării WF îl constituie entitatea desemnată prin numele "F"; împotriva lui (R6), nu vom accepta că dezideratul lui WF îl constituie un răspuns care să livreze sub forma unui enunț propozițional schema sau "pattern"-ul pentru recunoașterea instanțelor lui F ca obiecte F. În locul unui enunț propozițional, consider că Socrate solicită ca relația dintre răspuns și aplicarea lui la instanțe să fie una mediată de alte răspunsuri care să reprezinte implicații ale răspunsului primar și să poată constitui împreună cu acesta un întreg unitar.

Totodată, dezideratul întrebării WF socratice nu corespunde cu dezideratul tipic pe care Hintikka îl stabilea pentru întrebările "what-is?": un obiect sau un gen de obiecte⁴². Sugestia unei asemenea interpretări a dezideratului întrebării socratice se originează în demersul lui Aristotel despre originile teoriei formelor (*Met.* 987a29-b8). Aristotel îl prezintă pe Socrate ca fiind preocupat de căutarea "universalelor" în probleme etice, deși Socrate însuși nu folosește acest termen, iar termenii echivalenți *ousia* sau *idea*⁴³, cu toate că apar în dialogurile platonice timpurii, nu au aceeași semnificație obiectuală precum corespondenții lor aristotelici. De reținut că în locul unui "universal" substantivizat, Platon folosește termenul în mod adverbial pentru a desemna modalitatea de cercetare a lui F, anume, ca examinare a caracteristicilor comune ale obiectelor F⁴⁴. Astfel, dacă cercetarea socratică este universalizantă și nu este justificabil să desemnăm obiectul întrebării ca un universal, dezideratul întrebării WF va fi mai degrabă un gen sau un obiect asociate în

⁴² Cf. Hintikka, 1976, p. 161.

⁴³ Dacă acceptăm interpretarea conform căreia Platon operează în *Phaidon* o distincție netă între *eidos* ca Formă separată și *idea* ca trăsătură imanentă a lucrurilor F, fără a fi vorba de F însuși, (interpretarea este propusă de D. Devreux, 1994, p. 194), putem atribui și unui dialog presupus anterior, *Euthyphron*, o folosire a lui *idea* fără determinarea netă ca obiect al unei definiții sau ca subiect al unei propoziții predicative.

⁴⁴ Cf. Fine, G., 1993, p. 46 și n. 8, pp. 245-246.

mod inseparabil cu acele relații sau proprietăți împreună cu care pot constitui o cercetare totalizatoare și unitară a lui F.

Constatățile de mai sus sunt în acord cu critica adresată de T. Penner interpreților care tind “să gândească *definițiile socratice* ca *propoziții* inteligibile în izolare față de alte propoziții”⁴⁵. În demersul de față, intenționez să arăt că nici întrebările nu trebuie interpretate în izolare unele de altele. Că întrebarea WF, considerată de mulți interpreți ca solicitare a unui enunț definițional despre F, nu este izolată, reiese și din respingerea unora din constatățile lui R. Robinson (R1, R4, R5, R6). Cele menținute indică aspectul evident non-teoretic și non-formal al folosirii de către Socrate a întrebării WF (R2 și R3); la fel de evidentă cerință socratică ca F să fie distins de alte obiecte (R7); în sfârșit, constatarea cea mai apropiată de propria interpretare, anume, sugestia lui Socrate că F căutat prin întrebare nu este un element primar, ci o structură care poate fi explicată (R8). De aceea, voi căuta ca analiza presupuzițiilor întrebării pe care o voi întreprinde în continuare să nu se detașeze de modalitatea concretă a ocurenței întrebărilor în dialogurile platonice.

8. Presupuzițiile “meta-propoziționale” ale întrebării WF

Menținând analiza aceleiași întrebări din dialogul *Protagoras*, “ce este sofistul?”, urmează să deducem un alt aspect general al întrebării WF: presupuzițiile întrebării. Într-un sens larg, luăm presupuzițiile drept condiții necesar să fie admise anterior oferirii răspunsului, dacă acesta din urmă se vrea a fi formulat așa încât să poată satisface dezideratul întrebării. Totodată, presupuzițiile pot justifica corectitudinea întrebării puse, în funcție de gradul lor de admisibilitate. Pentru dezideratul explicativ al întrebării WF, ar trebui să verificăm în ce măsură Platon presupune admiterea unor condiții care impun interlocutorului să formuleze un răspuns explicativ al lui F. Cu alte cuvinte, se pune problema modului în care Platon lasă să se înțeleagă că odată cu punerea întrebării WF, interlocutorul și, implicit, cititorul trebuie să admită o serie de stări de fapt sau propoziții din care decurge cu claritate că răspunsul nu poate fi numai o propoziție predicativă ce pune un subiect F în relație cu un predicat G.

Pentru început, vom trata presupuzițiile întrebării WF fără să căutăm identificarea lor cu niște enunțuri propoziționale definite și, din acest motiv, le numim presupuziții “meta-propoziționale”. În acest sens, consider că Socrate sugerează necesitatea unui răspuns explicativ la întrebarea WF în

⁴⁵ Penner, 1992, p. 143. Potrivit lui Penner, “Socrate nu se oprește asupra cunoașterii unei propoziții, ci asupra realității desemnate și a celor implicate de aceasta” și tocmai acest din urmă proces constituie cunoașterea (ibidem. p. 141).

două moduri, ambele necesare pentru desfășurarea dezbaterii dialectice: a. caracterul confuz sau contradictoriu al cunoștințelor despre F; b. existența unei stări de fapt în care F este instanțiat sau a unei opinii adevărate despre F. De ce întâlnirea acestor două aspecte solicită explicația și nu o simplă definiție a lui F?

Pentru a răspunde la această întrebare, vom relua mai întâi punctul de vedere al lui Nozick cu privire la demersul filozofic explicativ. Nozick consideră că explicația filozofică se întrebă asupra posibilității unui anume enunț despre existența lui F⁴⁶, în condițiile în care există enunțuri care aparent exclud adevărul acestuia. Scopul explicației ar deveni articularea coerentă și comprehensivă a situației de incompatibilitate în care se găsește F⁴⁷. Contrar explicației, o demonstrație caută premisele adevărate și exclude tratarea altor enunțuri concurente celui susținut drept concluzie. În circumstanțele dialogale ale demersului lui Platon, concepția lui Nozick trebuie reformulată. Existența lui F nu este asertată de Socrate sub forma unui enunț, ci apare ca obiect al întrebării WF. Această particularitate are funcția de a nu-l obliga pe Platon să ofere un răspuns similar unei teze despre F din cadrul unei demonstrații și, din același motiv, poziția lui Platon referitoare la F nu este detașabilă de restul propozițiilor despre F întâlnite pe parcursul argumentării. Fiind nedetașabilă, poziția lui Socrate se lasă dedusă din coerența jocului interogativ asigurată tocmai de Socrate⁴⁸.

Din acest motiv, așteptarea pentru un răspuns explicativ la o întrebare WF trebuie privită ca o necesitate pentru configurarea poziției filozofice a lui Socrate despre F. Sunt excluse, astfel, justificările pentru caracterul explicativ al demersului socratic care iau drept cauză a acestuia intenția elenctică a argumentației lui Socrate, motiv pentru care întrebările și obiecțiile puse de acestea ar fi determinate de nevoia de a respinge definițiile false propuse de interlocutori. De altminteri, înșiși interlocutorii din dialoguri tind să găsească această justificare a examinării la care sunt supuși, în timp ce Socrate o refuză. Aceștia presupun că Socrate deține răspunsurile la întrebările primare pe care le pune și simulează neștiința doar pentru a-i respinge. Replica lui

⁴⁶ Adoptăm simbolul F pentru a marca continuitatea cu analiza interogației platonice; Nozick folosește variabilele propoziționale p și r (cf. Nozick, 1981, p. 187).

⁴⁷ Cf. Nozick, 1981, pp. 186-190.

⁴⁸ Conștiința lui Platon că aportul său filozofic nu poate fi desprins de jocul interogației este sesizabilă în faptul că definește dialectica ca artă de a întreba și răspunde chiar și în dialogurile socotite târzii, unele în care, cel puțin după interpretarea dezvoltaționistă, ar trebui să fie exprimate doctrine filozofice ferme (cf., de exemplu, *Tht.* 189e, *Sof.* 263e).

Socrate este afirmarea încă o dată a neștiinței și aprecierea demersului interogativ drept căutare proprie și autentică a unui răspuns la WF⁴⁹. Consider că replica este echivalentă afirmării că atât contradicțiile la care își aduce interlocutorii, cât și opiniile adevărate despre F sau instanțierile lui F au o valoare obiectivă și, ca atare, sunt cauze obiective ale naturii explicative a demersului său. Sunt obiective, deoarece contradicțiile sunt parte a raportării umane la F-itate prin intermediul lucrurilor F și nu rezultatul reflecției subiective greșite a unor interlocutori anume; în timp ce opiniile adevărate despre F sau instanțele lui F au valoare obiectivă, indicând existența lui F, tocmai pentru că, fără să poată fi corelate argumentativ de către Socrate și interlocutori, se dovedesc a nu fi un produs al concepțiilor umane despre F⁵⁰.

Cum dialogurile platonice timpurii pot fi interpretate ca urmând un traseu ascendent către un grad cât mai mare de generalitate⁵¹, apreciem că o dată cu acest traseu, Platon caută să inducă treptat interlocutorilor și valoarea obiectivă a problemei morale abordate. Nu mai puțin, interlocutorii, odată ce li se pune întrebarea WF și nu contestă adecarea acesteia, admit implicit partea demersului explicativ care se sprijină pe atestarea existenței lui F ca obiect al opiniilor adevărate sau sub forma instanțierilor lui F de către obiectele F. În același timp, interlocutorii admit implicit că definiția pe care ei o oferă pentru F ar putea constitui punctul de plecare pentru justificarea coerentă a lui F întâlnit în diverse circumstanțe controversate. Suntem încredințați că fac lucrul acesta, deoarece înseși subiectele puse în discuție de Socrate au un caracter controversat sau cel puțin heterogen, recunoscut ca atare la nivelul cunoașterii comune⁵². În concluzie, dacă interlocutorii admit

⁴⁹ Cf., de exemplu, *Charm.* 165b5-c1 și *Rep.* 337e-338a.

⁵⁰ Dialogul *Ion* este cel în care Platon opune cel mai clar caracterul divin sau inspirat al opiniilor despre F și posibilitatea de a explica F (la fel de convingător și în *Ap.* 22c-d); sînt numeroase și locurile unde opiniile adevărate sunt acceptate ca parte a stării de fapt, ca, de exemplu, argumentele socratice care iau accepțiile diferitelor *technai* ca evidențe unanim recunoscute a existenței unei cunoașteri obiective (cf. Roochnik, 1986, 304 și 308-310, ultimele pagini cuprinzând inventarierea diferitelor ocurențe ale lui *technai* în dialogurile platonice).

⁵¹ Acest demers ascendent, conotat cu un rol pedagogic, este denumit de D. Wolfsdorf *alpha-structure* a dialogurilor platonice și a discuțiilor integrate în acestea (cf. Wolfsdorf, 2004, p. 119).

⁵² Cf. Irwin, 1998, p. 30, unde se arată că, deși Socrate este în mare de comun acord cu virtuțile recunoscute în cultura contemporană lui, dialogurile se orientează asupra conflictelor care apar în urma dezacordului asupra cerințelor implicate de aceste virtuți. Putem admite ideea lui Geach, 1966, că în moralitate predomină consensul

ingredientele unui demers explicativ, atunci ei sunt conștienți de presupuziția socratică potrivit căreia un răspuns la întrebarea WF cere o explicație a lui F.

Din cele anterioare rezultă, de asemenea, că este greșită interpretarea întrebării WF potrivit căreia aceasta presupune, în mod injust față de un interlocutor neangajat filozofic, convingerea lui Socrate în existența unei esențe a lui F, drept pentru care ar și solicita un simplu enunț definițional despre F⁵³. Singura convingere a lui Socrate prepusă implicit de întrebare și pe care interlocutorul o acceptă oferind răspunsuri pe parcursul argumentării, este aceea că o explicație unitară a lui F nu se poate realiza decât prin tratarea lui F și a problemelor implicate de F la nivelul universalității și al generalității. În atare situație, unica obiecție care ar putea fi adusă lui Socrate este aceea că admite posibilitatea unei abordări filozofice a moralității⁵⁴.

moral, însă situațiile limită expuse de tragedii (ilustrările cele mai clare în lumea gracă a posibilității de a ajunge la un conflict moral) nu se referă la controverse privind valoarea morală a unei acțiuni, ci la conflictul dintre principiile adoptate de un subiect moral și neputința de a menține aceleași principii în situații factuale ieșite din sfera vieții curente în care, într-adevăr, aceste principii erau aplicate nonconflictual (cf. Nussbaum, 1986; cf. și Smith, 2001, unde autorul indică poemele homerice drept surse ale imaginii grecești controversate asupra moralității, arătând că acestea prezentau într-o relație de opoziție cerințele moralei comune pe de-o parte, și necesitățile constituirii unei virtuți individuale pe de alta). În orice caz, chiar dacă admitem că și pentru grecii din epoca lui Platon era evidentă existența unui consens moral, la fel de evidentă era și heterogenitatea valorilor morale, așa cum o indică definiția virtuții oferită de Menon în dialogul omonim (*Men* 71 e-72a). Cum heterogenitatea era determinată și de diferențele sociale, deprinderea virtuții specifice unei poziții sociale nu putea fi obținută prin simplul apel la cunoașterea comună; virtutea devenea un obiect confuz sau controversat, despre care cineva trebuia să fie învățat, iar grecii din epoca lui Platon o făceau aderând la instrucția sofistică.

⁵³ Sau o "definiție formală" a lui F, cf. Geach, 1966, p. 372, unde este subliniată și injustețea față de poziția interlocutorului Euthyphron, comisă prin solicitarea "definiției formale" a pietății de către Socrate. Termenul de "definiție formală" pentru desemnarea dezideratului întrebării WF este însă în dezacord cu un alt loc din eseul lui Geach (pp. 77-79), în care autorul indică absența unei distincții dintre conotația și denotația unui termen. Am putea spune că Platon, așa cum nu realizează această distincție, în aceeași măsură nici nu dispune de o viziune logică clară asupra condițiilor unei definiții formale.

⁵⁴ Contestarea competenței filozofiei în discutarea problemelor morale e prezentă la Wittgenstein, 1965. Cum însă Wittgenstein concede că discursul etic se bazează pe o tendință nobilă a spiritului uman (p. 54), putem atribui și lui Platon și interlocutorilor lui Socrate o aceeași tendință, cu rezerva că ultimii nu au mijloacele pentru a o dezvolta într-o poziție filozofică coerentă.

9. Exemplificarea modului în care Socrate face cunoscute interlocutorului presuposițiile “meta-propoziționale”.

Reamintim, am propus că presuposițiile meta-propoziționale ale întrebării WF sunt ingredientele unui demers explicativ despre F: *a.* existența unor cunoștințe conflictuale despre F și *b.* existența unei stări de fapt în care F este instanțiat sau a unei opinii adevărate despre F. Pentru punctul *a.*, atestarea cea mai evidentă este reflecția metodologică singulară din *Euthyphron* (7c-d), în care Socrate caracterizează termenii evaluativi din clasa celor abordați cu precădere în dialogurile socotite timpurii ca fiind cauze ale disputelor dintre oameni. În afara acestei reflecții, Socrate introduce la începutul dialogurilor o situație contradictorie sau cel puțin confuză în care se găsește cunoașterea lui F, fără ca aceasta să depindă de definiția propusă de interlocutor. Vom stabili prezența unei asemenea situații în toate “dialogurile definiționale tipurii”, adică cele care vizează prin întrebarea WF un termen evaluativ. După Wolfsdorf, acestea sunt: *Charmides*, *Lysis*, *Laches*, *Euthyphron*, *Hippias Maior*, *Menon*, *Republica* 1⁵⁵.

Astfel, în dialogul *Euthyphron*, înaintea reflecției menționate anterior și înainte de a pune întrebarea “Ce este pietatea?”, Socrate prezintă natura conflictuală dintre o pretinsă știință a gândurilor zeilor despre pietate și caracterul pios al faptelor unui individ ce-și atribuie o asemenea știință (*Euthyp.4e4-8*). Chiar dacă este vorba de un personaj anume, Euthyphron, situația conflictuală atașată pietății nu este determinată de contextul concret al dialo-gului, deoarece, într-o secvență următoare (6b-c), Socrate asociază știința lui Euthyphron cunoașterii mitico-poetice în genere. În *Hippias Maior*, întrebarea “ce este frumosul?” e precedată de constatarea absenței unei competențe pentru aprecierea lucrurilor ca fiind frumoase sau urâte (286c8-d2)⁵⁶. Dialogul *Menon* este deschis de solicitarea lui Menon ca Socrate să dea un răspuns în problema controversată în epocă privind posibilitatea ca virtutea să fie învățată (70a1-5). Asemănător, *Laches* începe prin expunerea de către Lysimachus a diverselor controverse privind educarea tinerilor

⁵⁵ Cf. Wolfsdorf, 2003, p. 273.

⁵⁶ *Hi. Ma.* 286c8-d2 (tr.rom): “Da de unde știi tu, Socrate, care lucruri sunt frumoase și care urâte? Ia să vedem, ai putea să-mi spui ce-i frumosul?”. Constatarea este atribuită de Socrate unui personaj fictiv, care i se adresează auzindu-l apreciind unele lucruri ca frumoase, altele ca urâte. Din context se poate deduce și existența unor păreri contradictorii privind proprietatea lucrurilor de a fi frumoase, nu numai declinarea competenței de a considera lucrurile frumoase în lipsa unei înțelegeri a frumosului (în concordanță cu afirmația lui Socrate de la 294d).

pentru a deprinde curajul (178a1-180a6). În *Lysis*, Socrate însuși deschide discuția despre iubire prin revelarea aparentelor contradicții dintre afirmarea simplă a iubirii părintești ca dorință a acestora ca fiul să fie cât mai fericit și caracterul condiționat al acesteia (207d-210d)⁵⁷. Dialogul *Charmides* preîntâmpină punerea întrebării “ce este înțelepciunea?” cu natura problematică creată de aparența înzestrării cuiva cu înțelepciune și posibilitatea acestuia de a formula o opinie despre ea (158e6-159a4)⁵⁸. În sfârșit, în Republica I, prin discuția cu Cephalos de până la punerea întrebării “ce este dreptatea?” (328b-331c), Platon expune și, în același timp, pune la îndoială concepția comună a oamenilor despre dreptate, punctând dependența ei de posedarea averii, un bun care nu ține seama de modul de a fi al persoanei⁵⁹.

Deși aceste situații conflictuale în care este implicat obiectul întrebării WF ar putea conduce la abandonarea cercetării despre F, Platon, dimpotrivă, le valorifică pentru introducerea întrebării definiționale. Face aceasta, deoarece, în fiecare din locurile indicate anterior asociază controverselor despre F o afirmare a prezenței certe a unei instanțe a acestuia sau a unei opinii adevărate despre F⁶⁰. Recunoscând prezența ambelor aspecte, Platon își

⁵⁷ Această secvență a dialogului poate fi interpretată (urmând sugestia lui Platon însuși, cf. 210e) și ca o variantă de discurs opusă față de modul în care personajul Hippothales, reprezentând o concepție comună, consideră potrivit să se vorbească despre iubire, anume, prin compunerea unor discursuri laudative de tip poetic.

⁵⁸ La această situație problematică în care se găsește înțelepciunea, se adaugă și contrastul dintre aparența caracterului unei persoane și realitatea acestuia la nivelul sufletului, tratată de Platon sub forma relatării despre descântecul tragic (156d-158a).

⁵⁹ Cf. Annas, 1981, pp. 20-21.

⁶⁰ În *Euthyphron*, necesitatea de a acționa potrivit pietății indiferent de circumstanțe (5d8-5e5), chiar deformată în aplicarea ei de către protagonistul dialogului, este o opinie pe care Socrate o consideră adevărată (în mod implicit în acest dialog și explicit, de exemplu, în *Apologia* 21e4-5: “mi se părea necesar să respect cuvântul Zeului mai presus de orice” și, din context, se subînțelege că mai presus de opiniile potrivnice ale oamenilor, prezente și împotriva intenției lui Euthyphron de a-și urmări tatăl în justiție); în *Hippias Maior*, unde prima definiție oferită de Hippias frumuseții este o instanță care se dovedește până la urmă a fi contradictorie (femeia frumoasă este simultan și urâtă în comparație cu zeitele, cf. 289c-d), Socrate se asigură ca interlocutorul să convină asupra existenței lui F însuși înainte de a i se pune direct întrebarea WF (cf. 287b4-287d2); în dialogul *Menon*, prima definiție a lui Menon, unde sunt enumerate virtuți specifice anumitor tipuri de oameni sau ființe, deși este contestată ulterior de Socrate pentru forma și conținutul ei, este în același timp acceptată de Socrate sub aspectul faptului că este recunoscută prezența virtuții la oameni; *Laches* și *Lysis* indică încă din partea introductivă a dialogului în convingerea

justifică convingerea că o înțelegere a lui F presupune un demers explicativ care să dea seama și de opiniile contradictorii despre F. În același timp, aceleași aspecte fiind familiare și interlocutorului, dacă el avansează ca răspuns la întrebarea WF un enunț propozițional considerat suficient, nu face acest lucru din ignorarea presupuziției explicative a întrebării. Interlocutorii nu sunt induși în eroare de o întrebare care aparent cere un răspuns definițional, dar de fapt vizează o explicație a obiectului întrebării. Eroarea acestora, în forme care diferă de la un dialog la altul, este aceea de a nu putea oferi o explicație unitară, chiar dacă știu că aceasta este solicitată prin întrebarea WF. Piedica principală este poziția lor epistemică inițială. La nivel general, această poziție constă în convingerea că ei dețin o cunoaștere certă a lui F, care le asigură competența în sfera curentă de preocupări unde sunt prezente instanțele lui F.

O consecință este faptul că, deși le este cunoscută ocurența lui F în probleme controversate, interlocutorii nu găsesc necesară judecarea acestora decât în termeni de competență, fără să se refere la F însuși. Altfel spus, ei judecă problemele legate de F raportându-le la capacitatea sau incapacitatea personală de a le rezolva. Ipotetic, poziția unui interlocutor ar putea fi exprimată de acesta sub forma: "eu cunosc aplicarea lui F în n instanțe neproblematică, dar îmi lipsește competența de a rezolva problema x referitoare la F "⁶¹; sau, în cazul interlocutorilor care pretind o competență superioară: "eu cunosc aplicarea lui F în n instanțe neproblematică și am competența să rezolv orice aparentă problemă legată de F "⁶². Spre deosebire

că există instanțieri ale lui F (Lysimach îl amintește pe curajosul Laches, cf. *La*. 178a1-180a6, iar în *Lysis*, iubirea sau prietenia este reprezentată de trei din protagoniștii dialogului, Hippothales, Lysis și Menexenos; Charmides din dialogul omonim poate fi și el considerat ca instanțiere a înțelepciunii, adică obiectul F al întrebării socratice, sau cel puțin consideră în mod adevărat că este necesară aspirația către înțelepciune (la începutul dialogului, Critias îl prezintă pe Charmides ca fiind *philosophos*, 155a); în Republica 1, deși concepția lui Cephalos este respinsă de Platon, faptul că aceasta susține dezirabilitatea dreptății, o face să conțină un adevăr dezvoltat mai departe în dialog și de Socrate.

⁶¹ Această poziție este adoptată de Menon și Lysimachus în deschiderea dialogului *Menon*, respectiv *Laches* (în locurile menționate mai sus); într-un grad mai scăzut, probabil din cauza vârsei tinere atribuite, personajele Charmides și Lysis (protagoniștii dialogurilor *Charmides* și *Lysis*) nu își atribuie cu fermitate cunoașterea instanțelor lui F.

⁶² Această poziție este adoptată de Cephalos în *Rep1* (evitarea abordării problemelor referitoare la dreptate este marcată de Platon și la nivel narativ, personajul renunțând la dezbateră privind dreptatea în favoarea aducerii de jertfe, practică considerată ca

și de unii și de ceilalți, Socrate, prin întrebarea WF ar cere o descriere de tipul: "eu caut cunoașterea lui F și, în funcție de exigențele⁶³ impuse de această căutare, pot evalua și, eventual, mă pot folosi de ceea ce cunosc din aplicarea lui F în n instanțe neproblematică și pot evalua existența problemelor referitoare la F". În felul acesta, Socrate este singurul care poate aborda împreună ambele ingrediente ale unui demers explicativ, cunoașterea instanțelor lui F și a opiniile contradictorii despre F, așa încât nu este obligat să caute eliminarea contradicțiilor prin impunerea unei opinii subiective despre F, care, tocmai ca simplă opinie subiectivă (cu, sau fără justificare), nu ar putea căpăta mai multă credibilitate decât oricare alta.

Pentru a stabili în ce măsură chiar exigențele căutării lui F (amintite mai sus) pot figura drept presupuziții ale întrebării WF, le vom trata mai departe, raportându-ne la interpretarea propozițională a presupuzițiilor unei întrebări. Anticipând, ca exigențe sau condiții, ele nu vor putea fi înțelese ca simple propoziții logice - ca enunțuri cărora le putem atribui valori de adevăr, dar care nu oferă prin adevărul lor garanția că vom ajunge prin ele la un adevăr de un ordin mai înalt. Mai degrabă, folosind distincția cu care operează Gail Fine în *Nozick's Socrates*, le vom înțelege ca opinii de un ordin mai înalt, diferite față de opiniile de prim ordin⁶⁴.

10. Presupuzițiile "propoziționale" ale întrebării WF

Admitem interpretarea conform căreia presupuzițiile unei întrebări constau în niște propoziții implicit formulate odată cu punerea întrebării. Sau, într-o altă formulare, propozițiile implicite vor indica tipul de răspunsuri posibile. În cazul răspunsurilor posibile la o întrebare de forma "ce este F?", există două variante posibile de interpretare⁶⁵:

parte sau instanțiere a concepției sale despre dreptate (331d6-7)); de asemenea, este poziția personajelor Hippias și Euthyphron (din dialogurile *Hi. Ma.*, respectiv *Euthp.*), cărora le aparțin exprimările extreme ale convingerii într-o competență proprie capabilă să înlăture orice problemă privind F.

⁶³ Termenul exigențe este echivalent celui de *F-conditions* introdus de Wolfsdorf, 2003. Deosebirea constă în faptul că am dorit să accentuez latura obiectivă a acestor condiții, considerând că termenul "exigență", datorită sensului lui normativ, redă mai clar această latură decât termenul "condiție". Fiind elemente ale unei cercetări interogative, ocurența acestor exigențe în cercetările socratice poate fi apreciată și ca ilustrare a aspectului imperativ al întrebării ca formă logică, aspect evidențiat de Lennart Åqvist (cf. Åqvist, 1972, pp. 86-87).

⁶⁴ Cf. Fine, 1996, p. 240.

⁶⁵ Urmăm considerațiile lui Hintikka, 1976, pp. 164-165.

a. Fie interogatorul presupune o propoziție de forma $(Ex)Fx$; pentru întrebarea “ce este sofistul?” din *Protagoras*, am avea $(Ex)(\text{sofistul este } x)$, unde alegerea lui x ar fi limitată la domeniul de discurs format din genurile de persoane care posedă o anumite pricepere profesională.

b. Fie interogatorul presupune o serie de alternative de răspuns, dorind ca respondentul să avanseze una dintre ele; pentru aceeași întrebare din *Protagoras*, Socrate ar presupune: “sofistul este x ”, “sofistul este y ” etc.

Interpretarea *a.* nu pare să aibă acoperire în textul lui Platon, deoarece el nu ia în calcul o viziune generică asupra practicilor umane, mulțumindu-se să dea exemple de meserii. În plus, dacă admitem că x ar fi raportat la clasa meseriilor, și nu la genurile lor, Socrate lasă să se înțeleagă că oricare din elementele clasei, în afara sofisticii, sunt cunoscute în mod evident. Interpretarea *b.* are de întâmpinat o problemă de ordin formal a întrebărilor de tipul WF: alternativele de răspuns sunt infinite⁶⁶. Potrivit lui G. Santas, una din cauzele pentru care interlocutorii lui Socrate nu reușesc să ofere un răspuns satisfăcător întrebării socratice este tocmai seria mare și indeterminată a alternativelor de răspuns. De exemplu, după același comentator, Euthyphron (interlocutorul din dialogul omonim) nu ar ști dacă Socrate îi cere prin întrebarea “ce este pietatea?” să specifice o instanță a pietății sau să descrie tipul oricărei acțiuni pioase⁶⁷. Ipotetic, avansăm ideea

⁶⁶ Această remarcă apare în Santas, 1979, p. 87. Această trăsătură a întrebărilor WF nu aparține și întrebărilor circumstanțiale: de exemplu, întrebarea “unde locuiește x ?”, chiar dacă este pusă de un individ ce nu posedă nici o informație ajutătoare, va avea răspunsuri limitate la un anumit domeniu spațial (ar fi presupus orașul, cartierul etc). În plus, interesul pentru limitarea alternativelor de răspuns este manifestat și de Aristotel în *Topica*, unde nu admite ca probleme dialectice decât întrebările care pot oferi interlocutorului două alternative precise de răspuns (cf. *Top.* 1, p. 11). Din acest motiv, refuză statutul de problemă dialectică inclusiv întrebării socratice WF (cf. Brunschwig, 1967, p. XXV, n.5).

⁶⁷ Cf. Santas, 1979, p. 91. Cu toate acestea, primul răspuns al lui Euthyphron (5d-e), deși ia forma unei instanțieri a pietății, anume, propria faptă – urmărirea tatălui său în justiție -, și răspunsul este apreciat de Socrate ca atare (6d), nu poate fi considerat ca fiind rezultatul unei simple confuzii provocate de întrebarea socratică. Întrucât Euthyphron invocă un criteriu general de apreciere pentru faptele pioase (la 5 e3 face apel la legea divină (*nomos*), iar la 5 e4 își prezintă punctul de vedere ca fiind unul corect (*orthos*)), suntem îndreptățiți să considerăm că întrebarea însăși îi sugerează un răspuns explicativ. Cum acest gen de răspuns îl consider vizat și de Socrate, este justificat să apreciem că Euthyphron nu este înșelat cel puțin sub acest aspect de

că și Hippocrates ar fi indus în eroare de forma întrebării “ce este sofistul?”. Răspunsul pe care îl oferă, sofistul este “după cum o spune și numele, cunoscător al celor înțelepte” (312c6-7), nu poate fi considerat ca unul incorect formal în raport cu întrebarea pusă, întrucât și în întrebare, și în răspuns, este vorba de același obiect unic de referință, “sofistul”. Mai mult, termenul abstract “sofistul” pare să fie presupus și în afirmațiile lui Hippocrates despre Protagoras dinainte de a-i fi pusă întrebarea WF. Hippocrates își manifestă dorința de a-i deveni elev fără să-i fie cunoscut Protagoras în mod personal, adică fără a-l cunoaște ca individ separat de genul “sofistului”, ci tocmai pentru că este instanțiere a acestui gen. În concluzie, în măsura în care atribuim întrebării “ce este sofistul?” drept presupuziții existența unor răspunsuri alternative, interlocutorul cunoaște că alternativa ce trebuie aleasă este aceea care ia “sofistul” ca termen abstract.

Totuși, în condițiile în care Hippocrates se referă la același obiect, Socrate își manifestă convingerea că interlocutorul său nu cunoaște răspunsul la întrebarea “ce este sofistul?” chiar înainte ca aceasta să-i fie adresată⁶⁸. O explicație posibilă pentru convingerea lui Socrate este faptul că Hippocrates, pe parcursul conversației anterioare punerii întrebării nu acceptă presupuzițiile acesteia, unele care nu constau în impunerea unei formule de răspuns de tip propozițional, unde subiectul să fie termenul abstract “sofistul”. Nu mai puțin, natura acestor presupuziții este sugerată de modurile diferite în care cei doi folosesc termenul “sofistul”. Astfel, Socrate cercetează interogativ termenul “sofistul” și când acesta este introdus în discuție numai prin persoana care îl instanțiază, Protagoras, iar apoi, stabilind termenul ca obiect al întrebării WF, vizează posibilitatea de a supune obiectul F unui examen interogativ unitar; diferit, interlocutorul face din “sofist” obiect al dorinței sale de a fi instruit, mulțumindu-se cu aparența termenului în persoana lui Protagoras, iar apoi asumă că deține un răspuns la întrebarea “ce este sofistul?”, fără ca el însuși să pună această întrebare, limitându-se la a atașa răspunsul-definiție la seria de cunoștințe factuale

forma întrebării. De altminteri, după ce Socrate îi solicită cu mai multă claritate că îl întreabă ce este pietatea și nu instanțele ei (6d), al doilea răspuns al lui Euthyphron, “pios este ce le e drag zeilor...” (6e), deși corect formal (așa cum este inicat în Taylor, 1958, p. 150), suferă de aceeași eroare materială ca primul răspuns, adică prezintă pietatea ca o simplă conformitate față de voința zeilor. De aici putem deduce că dramaturgia dialogurilor în care interlocutorii oferă mai întâi ca răspuns la întrebarea WF instanțe ale lui F nu are drept cauză intenția de a arăta confuzia provocată de întrebare, ci mai degrabă de a sublinia originea erorii materiale a interlocutorilor: raportarea la F numai din perspectiva competenței lor în privința instanțelor lui F.

⁶⁸ Vezi și secțiunea 6 de mai sus.

despre sofist. Dacă Socrate îl consideră pe Hippocrates incapabil să dea un răspuns la întrebare, cauza acestei aprecieri trebuie să fie, aşadar, incompetenţa dovedită a acestuia de a se raporta unitar la termenul “sofistul” într-o modalitate reflexivă, sau una întemeiată pe interogaţii⁶⁹. De asemenea, dacă justificăm mefienţa lui Socrate prin ideea că Hippocrates nu cunoaşte presupuziţiile întrebării WF, acestea vor trebui derivate din raportarea interogativă la obiectul F, realizată numai de filozof.

Aşadar, deducem următoarele presupuziţii ale întrebării “ce este sofistul?”:

(p1s) presupuziţia primară este aceea că sofistul ca gen de practicant al unei arte trebuie distins în aşa fel, încât să ne putem în acelaşi timp răspunde întrebărilor care servesc circumscrierii modului său propriu de existenţă; la rândul ei, (p1s) implică următoarele presupuziţii secundare:

(p1.1s) sofistul este un gen de practicant al unei arte despre care nu avem o cunoaştere imediată şi, de aceea, este nevoie să obţinem cunoaşterea sa prin punerea întrebărilor;

(p1.2s) informaţiile parţiale despre sofist nu sunt suficiente pentru cunoaşterea lui;

(p1.3s) nu este suficientă cunoaşterea cazurilor de sofist în mod referenţial pentru a răspunde întrebărilor care privesc existenţa lui specifică.

Correspondent, vom stabili următoarele presupuziţii pentru întrebările socratice WF, în care F este un termen evaluativ (luăm “virtute” ca termen generic): (p1e) virtutea ca valoare morală trebuie distinsă în aşa fel, încât să ne putem în acelaşi timp răspunde întrebărilor care servesc circumscrierii modului său propriu de a fi; (p1.1e) virtutea este o entitate despre care nu avem o cunoaştere imediată şi, de aceea, este nevoie să obţinem cunoaşterea sa prin punerea întrebărilor; (p1.2e) informaţiile parţiale despre virtute nu sunt suficiente pentru cunoaşterea acesteia; (p1.3e) nu este suficientă cunoaşterea instanţelor virtuţii în mod referenţial pentru a răspunde întrebărilor care privesc modul de a fi al virtuţii înseşi.

11. Validitatea şi satisfacerea presupuziţiilor întrebării WF

Presupuziţiile întrebării “ce este sofistul?” stabilite mai sus nu sunt propoziţii care oferă descripţii ale obiectului ei, ci mai degrabă condiţii ale demersului raţional socotit de Socrate necesar pentru tratarea “sofistului”. De

⁶⁹ De altminteri, Socrate prezintă de la început discuţia cu Hippocrates ca fiind cauzată de dorinţa de a-i “scruta puterea” (se subînţelege) inteligenţei 211b1-2.

aceea, validitatea presupuzițiilor poate fi confirmată sau infirmată numai în măsura în care interlocutorul este dispus să accepte condițiile introduse de Socrate. Problema adevărului presupuzițiilor devine irelevantă. Consecința acestui fapt se răsfrânge asupra răspunsului întrebării. Dat fiind că “adevărul presupuziției unei întrebări este în mod clar o condiție necesară (dar nu și suficientă) ca întrebarea să aibă un răspuns adevărat”⁷⁰, dacă presupuziția întrebării socratice este numai acceptată, răspunsul la ea nu va fi determinat de întrebare în privința adevărului său. În schimb, din acceptarea presupuzițiilor va deriva acceptarea răspunsului. În cadrul jocurilor interogative⁷¹ desfășurate în dialogurile platonice, Socrate pare într-adevăr interesat ca răspunsurile să fie în primă instanță acceptabile în vederea continuării dialogului și nu neapărat adevărate⁷². La fel se întâmplă și în cazul întrebării “ce este sofistul?”: Socrate este interesat de acel răspuns care să funcționeze ca “standpoint” pentru oferirea de răspunsuri la alte întrebări privind sofistul.

Confirmarea prezentei interpretării vine din răspunsul pe care Socrate însuși îl oferă întrebării “ce este sofistul?”:

“Hippocrates, oare sofistul nu se întâmplă să fie un anume fel de negustor ce vinde pe de-a-ntregul sau bucată cu bucată mărfurile din care se hrănește sufletul? Căci mie cel puțin îmi pare a fi unul ca acesta”. - “Dar, Socrate, ce anume hrănește sufletul?” - “Învățăturile, desigur”, am spus eu. (313c4-6).

Interlocutorul Hippocrates este prezentat ca acceptând tacit acest răspuns. Ne vom întreba în continuare în ce măsură acceptarea răspunsului de către interlocutor, dar și de către Platon însuși, se datorează acceptării prealabile a presupuzițiilor întrebării WF, așa cum le-am determinat anterior.

⁷⁰ Cf. Hintikka, 1976, p. 164.

⁷¹ Pentru calificarea dezbaterilor interogative de tip socratic drept “question-answer games”, cf. Hintikka, 1993, p. 222 ff.

⁷² De altfel, în *Topica*, reducând dialectica platonice la o practică argumentativă fără miză filozofică, Aristotel stabilește ca premise ale silogismului dialectic opiniile acceptate (*endoxai*). Această opțiune aristotelică pare o radicalizare a condiției acceptabilității răspunsului impusă de Socrate interlocutorilor săi din dialogurile platonice. Înțelegerea termenului aristotelic de *endoxa* ca opinie acceptată o preiau de la J. Brunschwig, care refuză echivalarea termenului cu cel de opinie probabil adevărată: “propozițiile endoxale nu își îndeplinesc funcția pentru că sunt probabil adevărate, ci pentru că sunt acceptate în mod veritabil” (Brunschwig, 1967, p. XXV; cf. și pp. XXIV-XXV; pentru un punct de vedere similar, cf. Hintikka, 1993, p. 222; pentru dezangajarea procedurii endoxale față de problema adevărului premiselor, cf. *Top.* 105b30-1, pasaj discutat în Reeve, 1998, p. 243).

Mai întâi însă, trebuie remarcat că răspunsul nu satisface condițiile unei definiții propoziționale a esenței sofistului. Astfel, forma răspunsului nu este aceea a unui enunț definițional suficient sieși, de vreme ce Hippocrates solicită lămurirea expresiei “a hrăni sufletul”. Cât privește materia răspunsului, anume, echivalarea sofistului cu un negustor, folosită ulterior mai degrabă ca analogie, aceasta nu indică trecerea într-un plan al universalilor sau al esențelor, pe care Aristotel o vedea drept principala țintă a cercetărilor definiționale socratice⁷³.

Tocmai pentru că sunt presupuziții și nu propoziții formulate ca atare, nu putem atesta în mod direct dacă ele sunt acceptate sau nu de respondent. O putem face numai în mod indirect, urmărind setul de fapte sau propoziții admise de respondent și, în același timp, implicate de presupuziția întrebării. Luăm ca exemplu întrebarea folosită de Hintikka, “Cine este soțul lui Jane?”. După Hintikka, presupuziția acestei întrebări este: “admițând că Jane este căsătorită, fă în așa fel încât eu știu cine este soțul ei”⁷⁴. Neexprimarea acestei presupuziții de către interogatorul Q, corelată cu siguranța lui Q că respondentul A poate da un răspuns adecvat, poate fi explicată prin convingerea lui Q că A deține cunoașterea adevărului propoziției “Jane este căsătorită”. Q ar fi putut obține această convingere printr-o serie de fapte sau propoziții despre care știe că au fost realizate sau acceptate de A, fără însă să ofere informația cerută: A a participat la ceremonia de căsătorie a lui Jane, a enunțat propoziția “Jane a fost bătută de soțul ei” etc. Asemănător, pentru presupuziția stabilită pentru întrebarea “ce este sofistul?” - sofistul ca gen de practicant al unei arte trebuie distins în așa fel, încât să ne putem în același timp răspunde întrebărilor care servesc circumscrierii modului său propriu de existență-, Socrate ca interogator nu putea obține convingerea că interlocutorul acceptă această presupuziție decât pe cale indirectă. Deosebit însă de cazul precedent, unde interogatorul punea în joc adevărul unei propoziții obiective, Socrate, introducând drept presupuziție o condiție a demersului interogativ propus de el însuși, nu ar fi avut cum să verifice acceptarea presupuziției de către interlocutor prin evaluarea unor fapte sau propoziții acceptate de acesta în afara dialogului. Singura posibilitate rămânea raportarea la seria de propoziții acceptate de interlocutor pe parcursul dialogului. Am observat deja că așa se petrece în cazul presupuzițiilor denumite “meta-propoziționale”: Socrate este convins de acceptarea lor numai când o problemă legată de F și, respectiv, afirmarea existenței lui F sau a unui F sunt atestate anterior punerii întrebării WF.

⁷³ Vezi Aristotel, *Met.* 1, 6, 987a29-b8 și Fine, 1993, p. 46.

⁷⁴ Cf. Hintikka, 1976, p. 165.

Pentru presupuzițiile propoziționale, Platon reține acceptarea unor propoziții de către interlocutor, pe care acesta nu le ia în considerație în mod unitar și nu ar alcătui împreună decât un temei necesar, nu și suficient pentru avansarea ideii că el acceptă presupuziția întrebării. În același fel, în urma faptului că A a participat la căsătoria lui Jane și în urma enunțării propoziției prin care susține că ea a fost bătută de soțul ei, Q nu poate avea dovezi suficiente că A într-adevăr admite că Jane este căsătorită (nimic nu împiedică forjarea unor situații contrafactice care să împiedice derivarea din aceste propoziții sau fapte a propoziției că A admite că Jane este căsătorită). Cu atât mai puțin, nimic nu poate oferi garanția că admiterea faptului că Jane este căsătorită implică cu necesitate că A va ști și cine este soțul lui Jane.

În cazul presupuziției întrebării “ce este sofistul?”, este vorba despre o serie de propoziții acceptate de Hippocrates care indică cu claritate că el acceptă unele caracteristici care singularizează sofistul și, astfel, îi oferă lui Socrate confirmarea că acceptă prima parte a presupuziției, “sofistul ca gen de practicant al unei arte trebuie distins”. Răspunsul oferit de Socrate la întrebare, cum aminteam, acceptat tacit de interlocutor, este derivat din propozițiile acceptate de Hippocrates, dar conformându-se, în același timp, presupuziției deținute de Socrate însuși că sofistul poate fi distins cu exactitate. Astfel, răspunsul cuprinde următoarele elemente acceptate anterior și de Hippocrates, chiar dacă nu le acordase aceeași emfază:

a. Faptul că sofistul solicită o plată pentru educația oferită, supralicitat de Socrate prin atribuirea calificării de negustor, fusese recunoscut și de interlocutor (310d-e, 311b-e).

b. Prin indicarea sufletului ca țintă a educației, Socrate accentuează ideea că scopul avut în vedere de sofist este modificarea omului integral, nu inducerea unei deprinderi oarecare; trăsătura este remarcată de Hippocrates, când dorința lui de a deveni elevul sofistului Protagoras este exprimată ca posibilitate de a dobândi o îmbunătățire a întregii sale condiții: vrea să fie făcut înțelept (310d-e).

c. Indicarea învățăturilor ca obiect vândut de către negustorul sofist, deși poate diminuează latura transformativă a educației sofistice, corespunde cu definiția oferită de Hippocrates sofistului, “cele înțelepte” (311c7) fiind echivalabile “învățăturilor” amintite de Socrate.

Pe lângă concordanța răspunsului cu unele din propozițiile acceptate de interlocutor, este satisfăcătoare, de asemenea, cerința din presupuziția socratică a întrebării care solicita distingerea sofistului. Aceasta se realizează prin imposibilitatea de a regăsi reunite cele trei aspecte într-un alt gen de *technites* (practicant al unei arte) decât sofistul și nu, așa cum s-ar aștepta într-o

interpretare esențialistă a întrebării socratice, prin indicarea unui gen aparte de *technites*. Totodată, răspunsul satisface și cerința presupuziției ca definiția să permită desfășurarea mai departe a unui demers interogativ unitar. Definiția socratică reușește acest lucru mai întâi prin compoziția ei, care, după cum s-a observat anterior, este rezultatul reunirii unor aspecte atestate numai disparat de către interlocutor⁷⁵. Apoi, introducerea sufletului ca țintă a educației sofistului mută orice posibilă cercetare a acestuia într-un plan definit. Ar fi exclusă o cercetare a acestuia în care să se judece oportunitatea acceptării educației sofistice în mod ambiguu, confundându-se efectele ei în planul circumstanțelor exterioare ale vieții cu cele exercitate asupra constituției morale și intelectuale a unui individ. Adică, s-ar evita tocmai cunoașterea confuză a sofistului dovedită de Hippocrates. În plus, deoarece Socrate propune ca o bună receptare a educației sofistice să se desfășoare prin judecarea, se subînțelege, interogativă, a fiecărei învățături în parte potrivit efectului ei asupra sufletului (313d7-313e5), este indicat implicit că numai definiția dată sofistului de către filozof favorizează angajarea într-un

⁷⁵ Faptul că aspectul unitar al unei definiții implică o cercetare unitară a definitului acesteia este confirmat indirect de viziunea aristotelică asupra principiilor cunoașterii. Aristotel consideră că orice demers argumentativ trebuie să fie precedat de cunoștințe anterioare prin care să fie stabilite existența sau semnificația obiectelor cercetate (*An.Po.* 71a-b). Principiile pot fi considerate și definițiile obiectelor cercetate (71b10-11) și ele sunt cele pe baza cărora se constituie demonstrația (cf. 72b18-25). Însă nimic nu indică faptul că Aristotel are aici în vedere o relație strict logică de derivare (de altfel, exprimă această relație printr-o simplă prepoziție, *ex*, cf. 72b21, iar dacă luăm în calcul interpretarea Smith-Corcoran a logicii aristotelice, Aristotel nu este interesat să stabilească concluziile drept consecințe necesare ale premiselor nici chiar în silogistică, cf. Corcoran, 1994, p. 6). Mai degrabă este vorba despre principii sau definiții indivizibile care, în virtutea acestei caracteristici, sprijină edificiul demonstrativ construit pe baza lor. Indivizibilitatea (sau imposibilitatea de a justifica o definiție ori principiu prin altceva decât prin ele însele, cf. 72b19) este judecată de Aristotel în termeni de stabilitate a cunoașterii într-un anumit domeniu epistemic; mai explicit, posedarea unei definiții incontestabile și indemonstrabile a unui obiect fundamental al unei științe, ferește subiectul cunoscător de posibilitatea ca eșecul unei demonstrații din acel domeniu să permită dezvoltarea unor contraargumente sceptice cu privire la însuși obiectul acelei științe. În mod contrar, o definiție devine atacabilă când părțile ei pot fi desprinse din întreg (cf. *Top.* 151a-b). În privința aspectului general al acestei viziuni, consider că Aristotel se apropie de atitudinea epistemică pozitivă manifestată și în dialogurile platonice, inclusiv de convingerea lui Socrate că o definiție poate susține un demers interogativ unitar. De altminteri, Aristotel însuși își susține concepția sa despre prioritatea definițiilor invocând paradoxul cunoașterii înfruntat de Socrate în *Menon* (cf. *An. Po.* 71a29).

asemenea demers rațional unitar. Prin comparație, Hippocrates, definind sofistul ca un cunoscător al celor înțelepte, nu putea oferi un criteriu care să permită cunoașterea mai aprofundată a acestuia, așa cum o dovedește starea de aporie la care este adus de întrebările lui Socrate.

Concluzionând, analiza întrebării “ce este sofistul?” pune în evidență faptul că această interogație solicită obținerea unui răspuns definițional care să poată conferi un punct de pornire pentru desfășurarea unui demers explicativ unitar de natură interogativă asupra sofistului. După cum am arătat, această solicitare este deductibilă la nivelul condițiilor logice ale unei întrebări: dezideratul și starea epistemică urmărită prin realizarea lui, presuposițiile și satisfacerea lor prin oferirea unui răspuns. În limitele stricte ale dialogului *Protagoras*, Socrate opunea această modalitate de a te întreba asupra sofistului simplei cercetări informative asupra unei instanțe a acestuia, sofistul Protagoras. Însă, la nivel general, opoziția constă în diferențierea netă a întrebării informative folosită în cunoașterea comună, de întrebarea explicativă proprie filozofiei.

Pornind de această constatare, putem aproxima că toate întrebările socratice referitoare la virtuți, fiind de natură filozofică, sunt mijloace prin care Platon solicită constituirea unui demers interogativ unitar cu privire la ele. În urma acestei interpretări, a cărei verificare nu poate veni decât din analiza fiecărui dialog în parte, s-ar modifica viziunea curentă despre dialogurile platonice definiționale. Anume, ele nu vor mai apărea ca încercări nereușite de a oferi definiții ale unor virtuți, ci, mai degrabă, ca modalități prin care Platon expune posibilitatea de a articula un lanț interogativ unitar prin adoptarea unei poziții filozofice în domeniul moral. Această înlănțuire interogativă articulează într-un întreg răspunsurile inadecvate la întrebarea filozofică “ce este F?”, precum și propozițiile opuse acestora. Întregul este semnalat tocmai de stabilitatea lui Socrate de a se raporta interogativ la F: întrebarea rămâne de la începutul unui dialog până la sfârșitul acestuia. Din acest motiv, putem afirma că Platon este interesat să arate că obiectul F al întrebării este posibil și că rezistă oricărei încercări de a-l reduce la judecățile bazate pe o tratare derivată din circumstanțele de viață unde întâlnim numai instanțe ale lui F. Cu alte cuvinte, se arată că numai tratarea filozofică interogativă a lui F poate explica existența unor opinii etice controversate despre F. Obținerea acestei explicații avea un câștig etic imediat: dacă opiniile controversate puteau fi explicate numai prin întrebarea privitoare la F, căreia ele nu îi puteau răspunde, atunci era exclusă posibilitatea ca din existența acestor opinii contradictorii să fie derivată inexistența lui F. Dialogul *Criton*

instanțiază modul în care Socrate a folosit acest câștig pentru a lua decizia morală de a accepta condamnarea la moarte. Dacă Socrate în circumstanțele prezente ale situației sale nu ar găsi nici un avantaj pentru acceptarea pedepsei, aceasta nu înseamnă că dreptatea însăși trebuie contestată prin încălcarea ei, fiindcă dreptatea, prin avantajele vieții civice, îi oferise însăși posibilitatea de a-și înțelege existența sa socială. În Criton, Platon personifică Legea pentru a descrie preeminența dreptății față de opiniile și faptele derivate dintr-un punct de vedere subiectiv. În celelalte dialoguri timpurii, Platon rezervă virtuților devenite obiect al întrebării “ce este?” rolul de a-și dovedi prevalența față de orice opinie etică nesuștinută filozofic.

Bibliografie

- Annas, J., 1981. *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford: Clarendon Press.
- Åqvist, L., 1972. *On the Analysis and Logic of Questions*, citat după trad. rom. *Despre analiza și logica întrebărilor*, pp. 86-102, din Grecu, C. (ed.), *Logica interogativă și aplicațiile ei*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1982.
- Ayer, A.J., 1980. *The Problem of Knowledge*, Penguin Books.
- Brunschwig, J., 1967. *Aristote, Topiques, Livres I – IV*, Les Belles Lettres.
- Büttemeyer, W., 2005. “Popper on definitions”, în *Journal for General Philosophy of Science* 36: 15-28.
- Cherniss, H., 1944. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, volume 1. Baltimore: The John Hopkins Press.
- Chisholm, M. Roderick, 1966. *Theory of Knowledge*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc.
- Corcoran, J., 1994. *The Founding of Logic in Ancient Philosophy*, 14: 9-24.
- Croiset, A., Bodin, L., 1955. Platon : *Protagoras*, in Platon, *Oeuvres complètes*, tome III – première partie (cinquième édition), Paris : Les Belles Lettres.
- Devereux, T. Daniel, 1994. ‘Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms’ (*Oxford Studies in Ancient Philosophy* 12: 63-90) in Fine, *Plato 1*, pp. 192-214.
- Fine, G., 1993. *On Ideas, Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford: Clarendon Press.
- Fine, Gail, 1996. “Nozick's Socrates” în *Phronesis* 41: 233-244.
- Geach, P.T., 1966. ‘Plato's *Euthyphro*. An Analysis and Commentary’, în *The Monist* 50: 369-382.
- Hintikka, J., 1976. ‘Logica întrebărilor și răspunsurilor’, în Grecu, C. (ed.), *Logica interogativă și aplicațiile ei*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982, pp. 158-189.

- Hintikka, J., 1993. 'Socratic Questioning, Logic and Rhetoric', în *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 47, n^o 184: 5-30 (citată după Hintikka, J., 'Analyses of Aristotle', Kluwer Academic Publishers, 2004, pp. 219-238).
- Irwin, T., 1995. *Plato's Ethics*, Oxford University Press.
- Irwin, T., 1998. *Common Sense and Socratic Method* în J. Gertzler (ed.), *Method in Ancient Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 29-66.
- Johnstone, C.L., 2006. *Sophistical Wisdom: Politikê, Aretê, and "Logosophia"*, în *Philosophy and Rhetoric*, vol. 39, nr. 4: 265-289.
- Leshner, J.H., 1987. *Socrates' Disavowal of Knowledge*, *Journal of the History of Philosophy*, 25: 275-288.
- Long, A.A., 1998. 'Plato's Apologies and Socrates in the *Theaetetus*' în J. Gertzler (ed.), *Method in Ancient Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, pp. 113-136.
- Mann, W.-R., 2000. *The Discovery of Things, Aristotle's Categories and Their Context*, Princeton University Press.
- Nozick, R., 1981, *Philosophical Explanations*, citată după trad. rom. de M. Dumitru în Flonta, M. (ed.), *Filozoful – rege?*, Humanitas, 1992, pp. 180-196.
- Nozick, R. 1995. "Socratic Puzzles", în *Phronesis*, 11: 143-155.
- Nussbaum, Martha C., 1986, *The Fragility of Goodness, Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press.
- Penner, T, 1992, *Socrates and early dialogues*, în R. Kraut, *The Cambridge Companion to Platon*, Cambridge University Press.
- Prior, J. William, 1998, 'Plato and the Socratic Fallacy' în *Phronesis* 43: 97-113.
- Reeve, C.D.C. 'Dialectic and Philosophy in Aristotle' în J. Gertzler (ed.), *Method in Ancient Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1998, pp. 227-252.
- Robinson, R., 1953. *Plato's Earlier Dialectic*², Oxford University Press.
- Roochnik, D., 1986, 'Socrates's Use of the Techne-Analogy', în *Journal of the History of Philosophy* 24: 295-310.
- Santas, G., 1979. *Socrates*. citată după trad. it. De Filippi, F., *Socrate, La Filosofia dei Dialoghi giovanili de Platone*, Milano: Vita e Pensiero, 2003.
- Santas, G. 1972. *The Socratic Fallacy*, în *Journal of the History of Philosophy*, 10, pp. 127-141.
- Schaerer, R., 1930. *Episteme – Techne, Étude sur le notion de connaissance et d'art d'Homère a Platon*, Ed. Macon.
- Schaerer, R., 1938. *La Question platonicienne, Étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les Dialogues*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- Smith, N.D., 2001. 'Some thoughts about the origins of Greek Ethics', în *The Journal of Ethics*, 5: 3-20.
- Taylor, A.E., 1958. *Plato, The Man and His Work*, Meridian Books, Inc., New York.
- Taylor, C.C.W., 1976. *Plato, Protagoras*, Clarendon Press, Oxford, 1976.

- Vlastos, G., 1965. *A Metaphysical Paradox* in *Platonic Studies*, Princeton University Press, 1981, second edition, chapt. 2, pp. 43-57.
- Vlastos, G., 1981. "What did Socrates Understand by His 'What is F?' Question?" in Vlastos, G., *Platonic Studies* (ediția a 2-a), Princeton University Press, pp. 410-417.
- Vlastos, G., 1983. *Socratic Elenchus*, în Fine, G. 1999. *Plato*1, Oxford UP, pp. 36-63.
- Vlastos, G., 1991. *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, citat după *Socrate – ironist și filozof moral*, traducere de Mara Van Schaik Rădulescu, Ed. Humanitas, 2002.
- White, N.P., 1992. *Plato's Metaphysical Epistemology*, în Kraut, R., *Plato*, Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L., "A Lecture on Ethics", 1965, citat după trad. rom. de Partenie, C., "O conferință despre etică", în Flonta, M. (ed.), *Filozoful – rege?*, Humanitas, 1992, pp. 44-54.
- Wolfsdorf, David, 'Socrates' Avowals of Knowledge' in *Phronesis* 49: 75-142, 2004.
- Wolfsdorf, David, 'Socrates' Pursuit of Definitions' in *Phronesis* 58: 271-312, 2003.
- Zeyl, Donald J., *Socrates and Hedonism: Protagoras 351b-358d*, 1989, în John Anton și Anthony Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy III, Plato*, State University of New York Press, Albany, pp. 5-25.