

Platon

OPERE
III

Platon



OPERE
III

ΠΛΑΤΩΝΟΣ



ΑΠΑΝΤΑ

Γ'

CLASICII FILOSOFIEI UNIVERSALE

PLATON



OPERE
III

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ
BUCUREȘTI, 1978

Ediție îngrijită de
PETRU CREȚIA

Interpretările dialogurilor
CONSTANTIN NOICA

Traducere, lămuriri preliminare și note la
Euthydemos GABRIEL LIJCEANU
Cratylus SIMINA NOICA

Colecție îngrijită de
IDEL SEGAL

Prezentarea grafică a colecției
VAL MUNTEANU

PRESCURTĂRI

Pentru că au intrat în uzul internațional, adoptăm, de la acest volum încolo, prescurtările titlurilor de dialoguri platonice din Liddel-Scott-Jones, *Greek-English Lexicon*, ed. 1960:

Ap.	<i>Apărarea lui Socrate</i>
Cri.	<i>Criton</i>
Alc. I	<i>Alcibiade</i>
Chrm.	<i>Charmides</i>
La.	<i>Lahes</i>
Grg.	<i>Gorgias</i>
Prt.	<i>Protagoras</i>
Hp. Mi.	<i>Hippias Minor</i>
Hp. Ma.	<i>Hippias Maior</i>
Ly.	<i>Lysis</i>
Euthphr.	<i>Euthyphron</i>
Mx.	<i>Menexenos</i>
Men.	<i>Menon</i>
Euthld.	<i>Euthydemos</i>
Cra.	<i>Cratylus</i>
Smp.	<i>Banchetul</i>
Phd.	<i>Phaidon</i>
Phdr.	<i>Phaidros</i>
R.	<i>Republica</i>
Prm.	<i>Parmenide</i>
Tht.	<i>Theaitetos</i>
Sph.	<i>Sofistul</i>
Plt.	<i>Omul politic</i>
Ti.	<i>Timaios</i>
Criti.	<i>Critias</i>
Phlb.	<i>Philebos</i>
Lg.	<i>Legile</i>
Ep.	<i>Scrisorile</i>
Def.	<i>Definițiile</i>
Epigr.	<i>Epigrame</i>

Alc. 2	<i>Alcibiade 2</i>
Hipparch.	<i>Hipparchos</i>
Thg.	<i>Theages</i>
Clit.	<i>Cleitophon</i>
Min.	<i>Minos</i>
Amat.	<i>Amatores</i>
Just.	<i>De iusto</i>
Virt.	<i>De virtute</i>
Demod.	<i>Demodocos</i>
Sis.	<i>Sisyphos</i>
Erx.	<i>Eryxias</i>
Ax.	<i>Axiochos</i>

Alte prescurtări

Alc.	<i>Alcibiade</i>
Anab.	<i>Anabasis</i>
Apol.	<i>Apologia lui Socrate</i>
Ar.	<i>Aristofan</i>
Arist.	<i>Aristotel</i>
Artax.	<i>Artaxerxes</i>
Cyr.	<i>Viața lui Cyrus cel Bătrân</i>
Diog. Laert.	<i>Diogenes Laertios</i>
Eth. Nic.	<i>Etica Nicomahică</i>
Hdt.	<i>Herodot</i>
Hsd.	<i>Hesiod</i>
Il.	<i>Iliada</i>
Isoc.	<i>Isocrate</i>
Lys.	<i>Lysias</i>
Memorab.	<i>Memorabilia Socratis (Amintiri despre Socrate)</i>
Od.	<i>Odiseea</i>
Paus.	<i>Pausanias</i>
Pd.	<i>Pindar</i>
Plu.	<i>Plutarh</i>
Rhet.	<i>Rhetorica</i>
Tem.	<i>Temistocle</i>
Thg.	<i>Theogonia</i>
Tucid.	<i>Tucidide</i>
Xen.	<i>Xenofon</i>

În transcrierea *numelor proprii* grecești am hotărât să transliterăm forma grecească în toate cazurile în care nu există o formă românească statornicită printr-o lungă și unanimă tradiție (Socrate, Parmenide, Homer, Aristofan, Pericle, Alcibiade etc.). Am ezitat la câteva nume, cum ar fi Phaidros, Phaidon, Theaitetos, pentru care formele Fedru, Fedon, Teetet puteau să pară oarecum intrate în uz, dar pînă la urmă am renunțat la aceste românzări datorate influenței franceze și încă nu definitiv consacrate.

Dăm aici, pentru numele proprii, lista echivalențelor, cu indicația pronunțării: $\phi = ph$ (pronunțat *f*), $\theta = th$ (pronunțat *t*), $\chi = ch$ (pronunțat *h*), $\kappa = c$ (în toate pozițiile; κ și $\kappa\epsilon$, transliterate *ci*, *ce* se pronunțau *ki*, *ke* și, cine dorește poate să le pronunțe ca atare, dar nu am socotit că este de dorit introducerea semnului *k*: vom scrie *Nicias* și se va putea citi, după plac, *Nicias* sau *Nikias*), $\alpha\iota = ai$, $οι = oi$, $ου = u$ și $υ = y$ (pronunțat ca *u* francez sau ca *ü* german).

În schimb, pentru substantivele comune menționate în *Interpretări*, *Lămuriri* și *Note* am adoptat transcrierea lui *k* cu *k*, intrată în uzul internațional, și, în plus, am notat accentele: — pentru accentul circumflex din forma greacă și ' pentru accentul acut, de ex.: *sōma* și *ánthropos*; cititorul român trebuie însă prevenit că, în cazul diftongilor, accentul grafic apare pe al doilea element, dar cel tonic trebuie pus pe primul.

Bibliografia dialogurilor a fost concepută pentru a da cititorului o imagine pe cît posibil completă a literaturii platoniciene și a interesului de care s-a bucurat și continuă să se bucure în lume opera lui Platon.



Lămuririle strict necesare înțelegerii problematicei specifice celor două dialoguri (sofisme, etimologii), precum și cunoașterii ambianței lor teoretice și istorice (compoziție, personaje, datare etc.) au fost așezate de data aceasta înaintea traducerii textelor, sub titlul **LĂMURIRI PRELIMINARE**.

Coeditorii acestui volum țin să mulțumească pe această cale lui Mircea Ioanid, Șeful Oficiului de informare și documentare al Academiei de științe sociale și politice, pentru facilitarea tuturor operațiilor documentare legate de acest volum.

Sîntem de asemenea datori să menționăm contribuția cu totul specială pe care a avut-o la ținuta generală și în special la acuratețea ediției Idel Segall, îngrijitorul colecției Clasicii filosofiei universale.

ΕΥΘΥΔΗΜΟΣ
EUTHYDEMOS

INTERPRETARE LA EUTHYDEMOS

Nu orice operă a lui Platon poate fi interpretată. *Timaios* nu poate fi, nici *Legile*; ele pot fi doar expuse, comentate, explicate. În general, o lucrare științifică sau un tratat de politică și morală, cum sînt acestea, nu se „interpretează”. Cînd așadar nu se comentează și explică, ele rămîn să fie înfățișate și rezumate în alți termeni. În schimb o interpretare tinde — fie și în alți termeni — să dea socoteală de *termenii înșiși ai operei*, de situațiile, amănunțele și întregul ei, făcînd aceasta verset cu verset și termen cu termen. O interpretare muzicală nu trece peste nici o notă și frază din operă; una literară leagă și semnifică orice detaliu. La fel, una filosofică trebuie să dea socoteală de tot ce s-a spus, uneori în lumina a ceea ce a rămas nespus în operă.

Ceea ce este cuceritor, în majoritatea dialogurilor platoniciene, este că ele autoriză o asemenea interpretare. Chiar dacă Hippias sau Euthyphron spun o prostie, Socratele platonice se coboară la ea, se îndură de ea și o preia în demonstrația sa filosofică, făcînd din ea o treaptă către Idee. Dacă Menexenos răspunde cu naivitate, Socrate îi trezește luciditatea. Dacă Theaitetos are un gînd implicit, el i-l face explicit. Iar cînd Socrate declară, la cite un capăt de dialog, că n-a ajuns la nici un înțeles și răspuns, te desfeți de cele mai multe ori cu bogăția înțelesurilor și a răspunsurilor.

Am socotit multă vreme că *Euthydemos* nu poate fi interpretat. Nu pentru că ar fi o lucrare științifică ori un tratat — departe de aceasta —, ci dintr-un motiv cu totul neașteptat la o operă platoniciană, și anume pentru că este un „dialog al surzilor”: Socrate spune una, cei doi sofiști spun alta. Cum să legi lucrurile? Dacă dialogul nu are consistența și rigoarea demonstrativă a unui tratat, unde nu mai poți pune nimic de la tine ca interpret, el trădează în schimb, chiar la o repetată vedere, o inconsistență lăuntrică încă mai dezarmantă pentru interpret. Nu pare nimic de făcut, decît să admiri măiestria artistică a scenariului, savoarea detaliilor și cruzimea ironiei.

Dar cînd ai întîrziat puțin asupra gîndirii speculative a lui Platon și cînd ai păstrat în minte deosebirea dintre Socratele lui Xenofon

și cel platonician, atunci lucrurile pot să se schimbe. Înainte de a părăsi cu totul gândul interpretării legate, dialogul îți poate arăta, la o ultimă și neliniștită privire, o mai ascunsă magie. Ceva se leagă totuși în el, și de rindul acesta fără intenția lui Platon, desigur. Acolo unde Socrate nu redresează și înlănțuie gândurile, sofistii aceia batjocoriți o fac, cu spusa și mai ales cu implicația spusei lor. Acolo unde Socrate nu știe decît să fie exhortativ, jocul sofistilor aduce un sens speculativ.

Cum anume se întîmplă că negativul și degradatul sfîrșesc prin a *edifica*, pînă și aci unde sînt lăsate singure, n-o spune dialogul de față nici măcar în chip indirect. () spun *alle* dialoguri. *Euthydemus* este poate singura operă care nu îmbogățește cu vreo nuanță nouă doctrina platoniciană, ci trăiește din bogăția restului. *Acest* lucru trebuie văzut; și el, abia, autoriză „interpretarea”.

Dialogul este într-adevăr unul al surzilor. E rapsodic, pîrînd total lipsit de continuitate internă. Socrate nu numai că nu știe, ca în alte părți, dar nici nu *vrea* — din motive ce vor deveni evidente la urmă — să reia și refacă argumentele sofistilor, împletindu-și gândul cu al lor; iar aceștia nu sînt de talie să-l combată în adînc, și de altfel se mulțumesc cu succesul exterior al farsei lor. Dar ei au măcar meritul unui „à propos” în tot ce spun. Așa cum îi prezintă Platon aci — și probabil cum își practicaui toți sofistii exercițiul lor de mistificare — ei nu debitează lecții dinainte învățate, ca retorii, ci explică *pe viu* metodele lor de blocare a gîndului. (Ești fiul cutăruia? Dar ce înseamnă a fi tată?) În dezlegarea generală a gîndului, care este și a dialogului, apare atunc supunerea la ceva: la situațiile date. Seducția ca și perplexitatea pe care le aduceau sofistii — cel puțin cei din faza sofisticii degradate, ce nu mai avea nici un fel de pretenții doctrinare, ca prima sofistică — trebuie să fi ținut și de faptul că ei luau pe oameni de acolo unde îi găseau, de la vorbele lor.

Așa se face că în dialogul de față apare, la o mai atentă reflecțiune, o neașteptată înlănțuire *posibilă* de idei, îndărătul farsei aparente. Comentatorii au observat pe drept, în cîteva rînduri, că primele sofisme cel puțin (din cele douăzeci și ceva, pe care cititorul le are bine rînduite în notele preliminarii), ridică probleme autentice de gîndire, uneori specific platoniciene; în acest sens, el nu poate fi desconsiderat filosofic. Numai că, problemele acestea trebuie luate din alte părți și ca atare din afara dialogului. Ceea

ce ne pare de preț, însă, este că *înăuntrul* lui dialogul capătă astfel o consistență (fie și virtuală, de vreme ce Socrate nu-și însușește problemele) și mai ales o formă de continuitate, datorită simțului de actualitate al sofistilor, toate acestea pînă în ceasul degradării totale a jocului și trecerii lui în grotesc. Dar chiar și atunci ne vom putea întreba: nu cumva totul se degradează, spre sfîrșit, pentru că Socrate nu înțelege să reia pe registrul său problemele, nici măcar pe ale *sale*? Nu cumva refuzul lui Platon de-a pactiza cît de puțin cu sofistii puși în joc de el se întoarce împotriva dialogului și, într-un fel, chiar împotriva sa?

Ni se pare, în speță, că sînt cel puțin *patru* probleme de adîncime care figurează în dialogul de față, și figurează într-o perfectă continuitate de situații, dacă nu și de idei. Să le prezentăm cu anticipație în stilul sofistilor:

1) Vreți învățătură pentru cei tineri? Dar *ce înseamnă a învăța*?

2) Vreți transformare spirituală a lor? Dar *ce înseamnă a se preface*, a fi și a înceta să fii, și *cum poate fi adevăr* despre ce nu este?

3) Spuneți că nu sînteți de acord cu noi și că ne contraziceți? Dar *cum e cu puțință contrazicerea*?

4) Ne cereți știința înțelepciunii și a fericirii? Dar vă arătăm că o și posedați. *Cine știe un lucru le știe pe toate.*

Primele două probleme sînt în chip izbitor ale lui Socrate, sau ale celui pus în joc de dialoguri: este destul să ne gîndim la *Menon*, pentru problema învățării, și la *Sofistul* pentru problema adevărului și falsului, spre a vedea în ce largă măsură era dator dialogul să redreseze paradoxele celor doi sofisti și să platonizeze în prelungirea lor. A treia problemă, cea a contrazicerii, dacă nu este direct una platoniciană, a rămas totuși stăruitor, pînă la maturitatea tîrzie a gînditorului antic, o „uimitoare” temă de înfruntat speculativ, cum spune el singur în dialog, și nicidecum de înlăturat printr-un simplu gest. Și de altfel nu este tema contradicției fundalul oricărei dialectici, deci și a celei platoniciene? Cît despre ultima problemă, a enciclopedismului cunoașterii, ea nu mai pare a fi a anticului, dar este într-atît de mult a noastră, a modernilor, încît nu poți decît regreta că Platon nu a înțeles să întirzie, cu extraordinarele sale intuiții și analize, asupra ei.

Cu aceste patru probleme se poate face interpretarea dialogului ca o analiză de adîncime a lui. Este ea necesară? Nu riscă ea să

stăruie prea mult asupra părții de posibil din dialog, conferindu-i o pretențioasă gravitate, în flagrant contrast cu grațioasa lui ușurătate?

Poate că, dacă dialogul ar fi editat pentru el însuși, încercarea noastră de interpretare în grav ar fi deformatoare și de prost gust: nu se pun contraforturi unui pavilion de vânătoare. Dar dialogul apare într-o ediție a operelor lui Platon, sortită să dea imaginea globală a unei gândiri, întia gândire din cultura europeană. Atunci fiecare operă capătă altă semnificație și expresivitate. În locul desfătării închise în fața reușitei unui dialog, cititorul nu se poate împiedica să vadă ce se întâmplă gândirii platoniciene cu acel dialog. Dacă ea își uită și nu-și recunoaște pentru odată problemele, sau dacă și le nesocotește vroit, cum pare a face aci, nu cumva riscă ea să facă din purtătorul ei de cuvânt, Socrate, un predicator în locul unui gânditor? Nu dezvăluie ea o față a platonismului ce trebuie evitată? Nu arată ea, cu exemplul dialogului acestuia, ce teribilă primejdie pentru filosofie este să nu aibă curaj speculativ și să se piardă în a denunța prostia și impostura?

În acest sens, dialogul *Euthydemos*, cu reușita lui în literar și carența lui în filosofic, devine o bună lecție nu numai pentru înțelegerea potrivită a platonismului, ci și una pentru cultura europeană, unde curajul speculativ de-a asuma anumite contradicții și „paradoxe”, de-a face deci o superioară „sofistică”, a dat tărie în trecut religiei și filosofiei, astăzi chiar științei (care nu se mai teme să fie uneori „paradoxală”), în timp ce eschiva inteligenței și ironia, sau critica pozitivistă, au dus la simpla eră a predicatorilor în care s-ar spune că a intrat o bună parte din Apus.



Ceva prea strident și trezește îngrijorare celui ce deschide dialogul *Euthydemos* e o laudă mult apăsată și pînă la urmă grotescă. Dacă, măcar, Socrate i-ar lăuda în față pe cei doi sofști, frații Euthydemos și Dionysodoros, cu care a stat de vorbă în ajun, atunci lucrul încă ar fi de acceptat: lauda excesivă în față devine ocară, cum o spune proverbul românesc și o simte oricine. Dealtfel Platon practică efectiv și jocul acesta, lipsit de subtilitate dar sănătos, cu sofștii aceștia și alții. Dar aci, la început, lauda este întreprinsă în absența lor — și către cine? Către bunul, naivul Criton, care

crede aproape tot ce-i spune Socrate, care nu pricepe bine lucrurile (cum se vede în finalul din *Phaidon*, sau în dialogul cu numele său) și care, pe deasupra, ceruse onest lui Socrate un sfat cu privire la educația copiilor săi. Batjocura laudei adusă sofistilor riscă să devină batjocură la adresa lui Criton, și desigur Socrate n-ar fi pus aci să continue pe același ton, pînă la sfîrșitul dialogului, dacă n-am ști cu cine are de-a face.

Căci oricine înțelege de la început că e vorba de o ironie îngroșată (nu acesta este, din fericire, modelul ironiei socratice!), afară de Criton. Ca o culme, în clipa cînd Socrate îi declară (272 a—b) că sofistii aceia se pricep să respingă orice spusă, fie adevărată fie falsă, adăugînd că vrea să se ducă la școala lor, bunul Criton nu simte cît de absurdă, din punct de vedere socratic, este o asemenea intenție, fie și simulată, și-l întreabă numai dacă nu se simte prea bătrîn ca să mai învețe, altminteri fiind gata să-l întovărășească și el. Numai mîna lui Platon știe să conducă lucrurile prin grotescul acestei situații; și din fericire lucrurile se restabilesc oarecum, în clipa cînd începe relatarea întîlnirii, în cadrul căreia Euthydemos declară că poate predă oricui virtutea (273 d), ceea ce înseamnă altceva pentru bătrînul elev decît respingerea a orice.

Dar la fel de îngrijorătoare ca ironia prea apăsată, pentru destinul dialogului ce ni se relatează, este lipsa de sens speculativ a lui Socrate, limpede mărturisită de la început. Te-ai aștepta, cum se întîmplă în alte dialoguri, ca unor oameni care pretind a ști ceva, în speță ce e virtutea, ba chiar ce e filosofia (275 a), Socrate să le ceară a-i arăta ce știu ei, urmînd să desprindă el, cu mijloacele sale, înțelesul celor căutate. Dar în chip straniu, el nu vrea aci să teoretizeze („să lăsăm pe altă dată”), ci reclamă de la sofisti o simplă demonstrație *practică*, anume să-i arate pe cazul tînărului Cleinias, îndrăgit de el și de toți cei din jur, cum anume poate fi convins că trebuie să „filosofeze” și să cultive virtutea.

Este destul de puțin față de exigențele obișnuite ale lui Socrate. Aproape că reprezintă o simplă cerință la nivelul sofistilor întîlniți, în orice caz o nesocratică dorință de-a considera un caz particular, nicidecum cîteva principii și metode valabile pentru orice caz. Căci e drept, sofistii nu-l vor persuadea pe Cleinias că e bine să filosofeze; dar te întrebi, la acest nivel de discuție, dacă totuși — așa cum s-a întîmplat în istoria culturii — tocmai sminteala și impostura sofistilor ar persuadea pe un Cleinias că e bine să caute căile înțe-

lepciunii? Când nu cauți decît rezultate, riscul este de-a le obține, cîteodată.

Din fericire sofistii, cu deschiderea gîndului lor, au fără să vrea ceva mai mult spirit teoretic; și așa apare problema învățării, prima din cele patru care ne par a da nivelul de adîncime al dialogului.

275 d—283 a 1) Problema învățării. Euthydemos nu începe de-a dreptul să învețe pe tînăr ce sînt înțelepciunea și virtutea. Desigur că nici nu ar fi fost în stare, în felul cum îl prezintă Platon aci. Dar el pune, chiar dacă din motive „eristice”, cum se va vedea îndată, problema învățării în genere, și cu aceasta singură l-ar ameți filosofic pe tînăr, în cazul că nu l-ar ameți sofistic; cum face acum împreună cu fratele său Dionysodoros. Simplu sofist cum este, el ar funcționa deci — dacă ar fi luat în serios cu întrebarea sa — ca o torpilă marină, care-și ametește întii victima, așa cum mărturisea un tînăr interlocutor într-un alt dialog că face cu el Socrate.

Într-adevăr, întrebarea de aci a lui Euthydemos, „cine învață, cei ce știu sau cei ce nu știu?”, se acoperă perfect cu problema din *Menon*: cum cunoști ce nu cunoști? care silea pe Platon să ajungă pînă la teoria reminiscenței (recunosc ce am cunoscut în altă existență). Iar întrebarea a căzut, acum, și poate ori nu fi înfruntată în fondul ei. Jocul însă, care urmează, al sofistilor, încintător artistic cum este, va fi secundar filosofic.

Să lăsăm de-o parte faptul că o asemenea problemă, care nu va face pe Socrate să tresară de rindul acesta, arată limpede că dialogul *Euthydemos* trebuie să fi fost scris *cel puțin* înainte de *Menon*. Ceea ce ne interesează este problema însăși, căci ea angajează întreaga viață a spiritului. Ea nu e numai pedagogică, psihologică, antropologică și epistemologică; este și metafizică, după Platon. Sub influența lui, desigur, chiar dacă indirectă, Augustin o va regăsi, în acel adînc de tot mic tratat intitulat *De magistro* — din plin la locul lui aci — unde el ajunge, pe căi extrem de firești și în definitiv raționale, la concluzia, cu totul nefirească și irațională, că singura explicație a învățării o dă prezența unui „Crist lăuntric” în fiecare conștiință gînditoare.

Este prea mult să încercăm aci un istoric al problemei și să arătăm că ea n-a încetat să fie una pînă în zilele noastre; că de la empirism și apoi apriorismul lui Kant, pînă la apriorismul episte-

mologic al psihologului contemporan Piaget, problema și-a căutat toate dezlegările posibile. Poate este de ajuns să spunem că măsura în care ea angajează viața spiritului se vede cel mai bine din faptul că pune în joc semnificativa vorbă a lui Pascal, „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit” (înveți în orizontul a ceva dinainte știut).

Vorba sună mai platonician decît ar fi vroît autorul ei, și tocmai de aceea trebuie să te miri — în cazul că dialogul nostru nu e unul de tinerețe primă și scris cu obiective limitate, de distanțare față de sofști — de faptul că Socrate nu o reia și adîncește cum știe el. Este adevărat, în discuția ce urmează între el și tînărul Cleinias ametit de torpila sofistică, el îi explică acestuia felul cum au jucat cei doi sofști asupra echivocului din cuvîntul grec *manthánein*, a învăța (278 a). Dar observația este exterioară și cu totul minoră față de seriozitatea problemei. El nu intră în miezul ei și nu-și pune problema teoretică a învățării, ci revine la sensul ei *practic*: cum anume poate fi făcut tînărul să dorească a deprinde înțelepciunea. Ba, pentru a îngădi și mai mult pe sofști cu gîndul său practic, el le arată ce îi pare lui a fi înțelepciunea căutată.

Aci se desfășoară un prim interludiu socratic sortit să contrasteze, prin seriozitatea lui, cu neseriozitatea sofștilor. Ciudățenia condiției speculative face însă ca, în neseriozitatea ei, sofistica să ridice subtile și autentice probleme de gîndire, în timp ce seriozitatea dialectică a interludiului coboară dialogul pînă la platitudinea exhortațiilor bine cunoscute ale unui Socrate în versiunea lui Xenofon. Este parcă o primă pedeapsă ce cade asupra lui Platon pentru faptul de a fi pus înainte batjocura și nu problemele: el îl face efectiv pe Socrate să decadă din condiția de gînditor în cea de predicator.

Într-adevăr, puține pagini din Platon sînt atît de „xenofonice” ca nivel de gîndire. Ni se spune în ele, fără nici o subtilitate a observației ori gîndului, că orice om dorește să fie fericit; ni se enumeră banal bunurile care pot aduce fericirea, stăruindu-se asupra celor mai vulgare; se ajunge la valorile morale dar li se supraordonează „reușita”, soarta bună (*eutychia*), iar pînă la urmă și înțelepciunea este regăsită mai mult ca o formă de bună împlinire sau aceasta devine caracter principal al înțelepciunii, care ar reprezenta în același timp capacitatea de-a reuși în orice, cît și facultatea de-a ști să folosești bunurile. Căci bunurile nu sînt nimic fără știința folosirii lor. Și iată-ne astfel ajunși la „știința” pe care ar căuta-o

toți oamenii și al cărei risc este numai de-a nu putea fi predată. — „Ba se poate preda”, spune cu candoare Cleinias (282 c), iar Socrate e fericit că nu mai are de cercetat problema și că poate trece asupra celor doi sofisti aplicația: să-l convingă pe Cleinias că trebuie să rivnească înțelepciunea. Dar nu-l convinsese el, Socrate? Nu, el dăduse doar un exemplu de felul cum ar trebui să arate „argumentele exhortative” (282 d) ale sofistilor. Din păcate era un exemplu care se găsea pe toate drumurile, și de aceea probabil nu convingea pe Cleinias, cum nu convinge pe cititor.

De pe acum se poate bănuir de ce consimte Platon acestei incredibile platitudini. El vroia desigur, cu dialogul de față, să se delimiteze de sofisti, scoțind filosofia și filosofarea de sub acuza — adusă de timpuriu lui, ca elev și apologet al lui Socrate — că ar fi sofistice. Filosofia trebuie să se prezinte serios, în concordanță și nu împotriva aspirațiilor omului obișnuit, fără subtilități care, ferească zeli, ar aminti de sofisti; înălțătoare și totuși utilă, suveran utilă. Se poate apăra așa filosofia? Platon însuși va arăta, cu aproape tot restul operei sale, că ea nu se apără așa. Dar deocamdată o arată, fără voia lor și a lui Platon, sofistii.

283 a—285 a 2) Problema adevărului și a minciunii. Socrate și-a ținut așadar predica, rămâne acum ca sofistii să reentre în joc. De vreme ce Euthydemus începuse prin a spune că poate preda „virtutea”, este de bănuir că în arsenalul sofistilor existau mijloace de-a argumenta în favoarea ei, nimic neobligându-i să fie cu adevărat și exclusiv imoralisti, ba dimpotrivă, nevoia de câștig și de audiență silindu-i să nu contrazică neapărat rânduieile societății. Pe de altă parte virtutea (*areté*) era la greci un concept la fel de liber față de etic pe cât era *sophia*, ea denumind orice capacitate de a reuși, orice excelență în ceva, exact cum vroia Socrate. Ar fi fost deci lesne ca sofistul să practice acum jocul cu tema excelenței umane în toate. Dar Platon nu-l pune în postura aceasta. În schimb, are probitatea de autor să-l arate viu, așa cum ar fi replicat orice sofist: cu simțul actualității și verva *à propos*-ului. Iar tocmai această libertate aparentă pe care și-o ia sofistul va face legătura în *adânc* cu problema învățării.

„Vreți cu dinadinsul să-l facem pe tânărul acesta să devină înțelept?” întreabă Dionysodoros. „Băgați de seamă, s-ar putea să vă căiți, avertizează el. Voi doriți să-l transformați, să-l faceți altul

decît este acum; doriți așadar moartea lui Cleinias *de acum*. Ce fel de iubitori ai lui sînteți?!”*

Este de necrezut cît de puțin înțelege problema Ctesippos, prietenul lui Cleinias și discipolul lui Socrate, mîniindu-se acum ca un zănatic pentru că i se atribuie o asemenea dorință de „desființare” a iubitului său. Se vede că nu trăise încă mica dramă înregistrată de dialogul *Lysis*, la care lua parte și el, și unde afla de la Socrate că nu e lucru inspirat să-ți înalți iubitul deasupra ta, sau atunci, dacă vrei înălțarea lui, trebuie să urci și tu odată cu el. Să fi fost scris dialogul acesta chiar înainte de *Lysis*? Straniu lucru, în orice caz, ca Socrate să-și vadă invocate în deșertul sofistici problemele *sale* și să nu se gîndească să le apere.

Căci situația pe care o relevă sofistul are într-adevăr sens pentru un tînăr atenian antic. Modernii, pentru care dragostea înseamnă dragoste către femeie, sînt în ordine, în privința aceasta. Cine iubește o ființă reușită o iubește așa cum este, pentru frumusețea ei și darurile ei. Nici nu vrea să se gîndească la transformarea ei în alta, la „maturizarea” ei, și de altfel, natura feminină ea însăși ține de ființă mai mult decît de devenire, parcă. Suferința ei este mai degrabă cea de a pierde, cu trecerea timpului, tot ce deținea dîintr-o dată în ceasul primei înfloriri, ca frumusețe și înzestrare. În orice caz ea e iubită pentru *ce este*, nu pentru *ce devine*.

Cu tînărul care este iubit, lucrurile stau altfel, căci natura masculină ține mai degrabă de devenire. Este de prisos să practicăm alia procreație și să tăcem asupra felului de dragoste care avea curs, alături de cea firească, la grecii antici, și pe care Platon o invocă atît de deschis. Dacă mai tîrziu și în alte societăți tipul acesta de dragoste a fost socotit condamnable, ca ținînd de o deviere fizică, la antici era, dimpotrivă, privit ca avînd, spre deosebire de dragostea pentru femeie, o semnificație morală. Dragostea firească pentru femeie era cu-adevărat a firii, fiind îndreptată spre comandamentul acesteia: procreația. În schimb, dragostea cealaltă, nefirească, putea avea un sens mai uman, de prietenie a sufletelor ca și de modelare a celui iubit; și de altfel, după Platon, ducea și ea la o formă de procreație: la „procreația într-ale sufletului”. Dar în

* Citatele folosite în Interpretarea de față diferă uneori de textul tradus. Am menținut, pentru nevoile interpretării, textul tradus de noi înșine (C.N.).

sinul ei, de vreme ce se petrecea între naturi masculine, deschise devenirii, o problemă nouă și tulburătoare se putea ridica: iubești pe celălalt *așa cum este?* sau îi dorești schimbarea, cu riscul să nu-ți mai placă, să nu mai fie cel vechi, să moară pentru tine o frumusețe din el?

Lui Socrate, care iubește nu o ființă anumită ci vrea doar să vadă ce este în ea însăși atracția aceasta către oameni și lucruri, așadar care, cum o spunea el în *Lysis*, iubește iubirea, lui nu-i poate fi îngrijorător să vadă că un Cleinias se preface, că moare ceva în el, ca într-un „stirb und werde” al modernului; ba dimpotrivă, lucrul îl bucură, căci este pe linia gândului și misiunii ce-și simte, de-a înnobila oamenii și mai ales pe tineri. De aceea el va și spune (285 b): „N-au decît să dea morții [ei, sofistii] pe tînărul acesta, dacă-l fac astfel mai înțelept”. Dar lui Ctesippos s-ar putea să nu-i fie indiferentă transformarea prietenului. Și de aceea primul adaugă: „Dacă însă vă temeți, *voi tinerii*, de aceasta, atunci ei să facă asupra-mi încercarea”.

Cît de aproape este Socrate de înțelegerea problemei *adevărute* pe care ar putea-o ridica vorba excesivă a sofistului! Și cît de „a lui” este toată problematica astfel creată. Dar el lasă pe Ctesippos să se indigneze, fără să intervină de la început, și să arunce sofistilor în față un ofensator „Mințiți!”, în clipa cînd aceștia spun o admirabilă jumătate de adevăr.

Cum mințim? intervine Euthydemos (285 e). „Ți se pare cu puțință a minți?” Ei spun *ce este*: că prietenii lui Cleinias îi vor acum transformarea. Adevărul, însă, înseamnă să spui ce este; dacă minciuna ar avea vreun sens, ar fi acela de a spune ce nu este. Dar se poate spune ce nu este? Are nume neființa? Este de rostit ea?

Nu poți să nu te gîndești la Parmenide, pe care pe drept cuvînt îl invocă aproape toți comentatorii mai noi pentru paradoxul de aci al minciunii; și deopotrivă îți este limpede că trebuie să-ți amintești de *Sofistul*, cu adîncă dezbatere tocmai asupra problemei: cum e cu puțință să fie rostit falsul. Oricine cunoaște pe Platon are în gînd toată dificultatea speculativă a temei pe care o pun acum în discuție cei doi sofisti. Oricine — afară de Platon însuși cînd își scrie dialogul. El preferă să-i lase pe sofisti să alunece, cu virtuozitatea lor, spre absurd, degradîndu-și gîndul lor, inițial adînc speculativ, în superficialitatea lui: nu există nici o

formulare neadevărată; iar de vreme ce adevărul spus de ei se modelează după adevărul și felul de adevăr al lucrului, înseamnă că vorbim rău despre lucrurile reale, chiar atunci când sîntem oameni cinstiți.

Îi e ușor lui Ctesippos să întoarcă procedeul într-o insultă la adresa sofistilor. Iar abia acum intervine Socrate (285 a), calmîndu-l pe Ctesippos și făcîndu-l să ceară scuze sofistilor: n-am vrut să vă insult, am înțeles doar să vă *contrazic* „acolo unde mi s-a părut că nu aveți dreptate față de mine” (285 d). Și totuși, puțină dreptate în ce-l privește avuseseră sofistii. Dar ei sînt bogați în resurse; nu insistă să-l convingă pe celălalt că ei n-au mințit, cu atît mai puțin cu cît minciuna în genere este imposibilă, după ei. L-au prins acum pe viu cu ceva nou: cu tema contradicției.

285 d—293 b 3) Problema contradicției. Ca întotdeauna în practica sofisticii degradate, mai mult polemică cum este, sofistul își leagă gîndul, așa cum se petrece în dialog, de un cuvînt tocmai rostit. În fapt totuși, aci, la nivelul mai adînc al dialogului, legătura este și de gînd. Așa cum se trecea, logic, de la învățare la transformarea omului prin învățare, iar de la transformarea lui și ieșirea din ființa stabilă la problema spusei adevărate, care nu e decît despre „ce este”, acum se trece, de la imposibilitatea minciunii la imposibilitatea contrazicerii. Problemele sînt chiar într-atît de legate încît dovada sau încercarea de dovadă că este cu neputință a contrazice, ar putea fi un nou argument, și într-un sens unul mai bun decît cel invocat pînă acum, că nu se poate minți.

„Susții teza, Ctesippos, că există contradicție?” întreabă Dionysodoros. Pentru ei, sofistii, nu încapă contradicție, oricît ar pretinde celălalt că-i contrazice în fapt și oricît ar părea și ei să contrazică pe unul sau pe altul și eventual orice spusă. Urmează dovada: dacă vorbești adevărat despre lucruri, adică le arăți așa cum sînt, atunci vorbirea nu poate fi decît una, despre același obiect sau proces. Nu putem așadar să ne contrazicem, dacă vorbim adevărat despre un același lucru. Este drept, s-ar putea să vorbim, unul și altul, despre lucruri diferite; dar atunci mai încapă contradicție? Mai are ea sens dacă și unul și altul rostim adevăruri, dar despre altceva fiecare?

„Iar Ctesippos tăcu”, spune dialogul (286 b). Bunul-simț trebuie să tacă, n-are încotro. A fost prins de sofisti în plasa propriilor

sale „contradicții”. El, bunul-simț, crede cu adevărat că aceea ce spunem în chip potrivit, nu numai că are sens dar corespunde și lucrului „așa cum este”; prin urmare că spusa se întemeiază în real, în ființă, ontologic. Dacă adevărul asupra lucrului este *stabil*, atunci nu poate încăpea, pentru bunul-simț și Ctesippos, contradicție. Este unul singur. Nu ne rămâne de spus decît ceva, în fața adevărului unu și stabil: că *lucrul* e cel care nu rămîne stabil, că lucrul însuși (care poate fi și gînd) se contrazice! Iar așa ceva are curajul să spună abia *dialectica*. Bunul-simț nu-l spune, și de aceea rămîne mut în fața sofistilor.

Evident, există contradicția cealaltă, de suprafață, contradicția verbală: afară plouă — afară nu plouă. Dar cu ea e vorba de o lamentabilă simplificare a problemei contradicției; și una din tristețile și îngrădirile culturii noastre moderne este că logica nouă, sub chipul logicii matematice, rămîne la o asemenea contradicție, reducînd totul la $p.\bar{p} = \emptyset$, adică a spusă și negația ei se anulează.

Dar aceasta este forma cea mai degradată a contradicției și un simplu caz-limită. Cum să se anuleze cele ce se contrazic? Ele intră în tensiune prin contradicția lor; și fie rămîn așa blocate (în gîndire, dacă aceasta stă doar sub perspectiva „intelectului”, în realitate dacă nu se iese din încremenire), fie tocmai că *ies* din contradicție, făcînd din aceasta un „moment” și nu un mormînt al gîndului (sau al realului), cum vrea logica. Rațiunea invocată de Kant rămînea blocată în cele patru antinomii care, cu tensiunea contradicției lor (și nu cu zero-ul lor, cum vrea logica) au trezit și mai tîrziu, poate, emoție în orice conștiință gînditoare. Numai că, Hegel a venit să spună că rațiunea invocată de Kant este doar intelect, de vreme ce acesta singur rămîne blocat în contradicție (și în „paradoxe”, ca în matematicile de astăzi), în timp ce rațiunea veritabilă nu cedează în fața contradicției, ci o înfruntă spre a o depăși. Hegel a adăugat, chiar, că nu sînt doar patru antinomii, ci o infinitate, iar ele duc la *deblocarea* rațiunii, în loc să fie înghețul ei. Exercițiul acestei rațiuni — în gîndire și lucruri, după Hegel — constituie dialectica.

Cu dialectica proprie — dacă ar fi deținut gîndul ei în ceasul cînd a scris *Euthydemos* — Platon ar fi putut redresa problema sofistilor, arătînd, împotriva a ceea ce pretindeau ei deschis, și bunul-simț redus la tăcere doar implicit, că *există* totuși contradicție. Dar se întîmplă așa nu pentru că unul spune una și celălalt spune

alta despre un același lucru, de vreme ce spusa adevărată n-ar fi decât una singură, ci pentru că adevărurile noastre, ce se vor stabile, au în fața lor lucruri și gânduri care *ele* nu sînt stabile și merg pînă la contradicția de sine. Și desigur el ar fi spus ca Hegel mai tîrziu : contradicția nu e un blestem, ci dimpotrivă, căci scoate tot posibilul din lucruri și gânduri, trimițîndu-le pînă la limita lor de rupere.

Firește nu Platon a formulat în istorie principiul contradicției, ci Aristotel. Dar gîndirea lui Platon este o dezbatere asupra contradicției și se mișcă prin ea, de vreme ce este dialectică. Problema antică a lui *antilegein*, a contrazicerii, care nu este a contradicției inerte, reprezintă o adevărată obsesie pentru Platon și epoca lui, cum se arată în *Lămuriri preliminare* din acest volum. Este o adevărată nefericire a istoriei spiritului, ceva de care logicienii se fac vinovați, aceea de a deschide analiza contradicției cu Aristotel și de a o menține în spiritul lui. Aristotel a putut fi un miracol și o binefacere pentru cultura noastră; dar, lăsînd de o parte alte capitole în care s-a dovedit un teribil întîrziator, în materie de contradicție el a înțeles să rămînă la „afară plouă — afară nu plouă”, întîrziîndu-ne și astăzi cu perspectiva sa, prea lesne adoptată chiar de logicienii care-l combat în rest. Cum poate spune Hegel că datorează mai mult lui Aristotel decât lui Platon, este de neînțeles, cel puțin dacă te gîndești la dialectică. Nicăieri la primul dialectica nu înseamnă mai mult decât o disciplină a probabilului și una ca atare secundară pentru speculație. Filosofia sa „primă” nu este dialectică, în timp ce la Platon filosofia primă și ultimă este dialectica — atunci cînd nu face expuneri științifice în genul lui *Timaios* sau politico-morale în genul *Legilor*.

Platon ar fi fost deci în drept să primească *direct* provocarea sofistilor cum că nu există contradicție; să le arate că ei înșiși sînt expresia ei vie dar schimonosită; și să releve că sofistii au dreptate în fața bunului-simț, dar că tocmai de aceea este necesară o gîndire speculativă dincolo de bunul-simț,¹ una care să știe a face vădit că realul și gîndirea trăiesc sub rodnicia contradicției.

Iată-l în schimb din nou eschivînd problema care e mai mult decât oricare alta a sa (și va fi fost așa chiar în anii tineri cînd își scria *Euthydem*-ul) și încercînd în continuare, în locul discuției teoretice, să compromită în *fapt* pe sofisti, prin consecințele tezelor lor. El îl face pe Socrate să sară în ajutorul lui Ctesippos (de la

286 c) nu spre a restabili contradicția în dreptul și realitatea ei, ci spre a trimite pe ceilalți la absurd.

Dacă nu există contradicție atunci nu există nici vorbire falsă? întreabă el (ca și cum contradictoriul ar fi „falsul” și nu ar avea aceeași tărie sau n-ar fi la fel de mult adevăr, ca fiind un moment nou al lucrului ori gândului trecute în opusul lor). Nu, nu există vorbire falsă, spun din nou sofistii. Nici gândire falsă? întreabă Socrate, alunecând insidios din logic în epistemologic și psihologic. Nu, spun ceilalți. Nici neștiință atunci? nici neștiutori? Nu, se încăpăținează să răspundă sofistii.

Și aci vine lovitură de teatru. Socrate declară că toate acestea fi sînt prea subtile, dar că el are o întrebare de bun-simț, una grosolană, de pus: dacă nu există greșeală, nici ignoranță, „*atunci ce anume ați venit voi să ne învățați?*” (287 a).

Întrebarea cade ca o măciucă pe capetele bieților impostori de duzină. Cel puțin cititorul așa înțelege lucrurile, și rîde. Surprinzător însă este că la fel pare a fi înțeles lucrurile și Platon; căci acum, el îi descrie pe cei doi sofisti ca descumpăniți, iritați, decretîndu-l pe Socrate un simplu „trăncănitor” și trecînd, cu exasperarea lor, la sofisme tot mai absurde.

Și totuși, dacă Platon n-ar fi fost atît de necruțător cu ei, sofistii ar putea avea ce să răspundă. Întrebarea lui Socrate, deși vine ca o lovitură de teatru, nu este chiar atît de zdrobitoare pentru ei. Cei doi sofisti, consecvenți cu ceea ce au susținut, cum că nu există ignoranța (și vor relua îndată teza cînd vor susține că știm tot dacă știm un singur lucru), ar putea replica: „N-am venit propriu-zis să vă învățăm ceva. Am venit să vă facem *conștienți* de ceea ce știați dinainte”.

Căci n-a fost acesta rolul istoric al sofisticii? Au dat reprezentanții ei vreo învățătură organizată umanității? Numai cîțiva non-conformiști sceptici și neopozitiviști englezi se complac în a admira „nominalismul” sofistilor de-o parte, și în a le găsi contribuții efective și pe plan politic sau etic. Reabilitarea lor însă nu atîrnă, pentru nimeni altcineva, de ceea ce au dat, ci de ceea ce au trezit, inclusiv logica lui Aristotel. Căci nici logica aceasta nu e propriu-zis o „învățătură”, iar Aristotel a scos-o din capul său pentru că este în capetele tuturor. Aceasta puteau răspunde, așadar sofistii: am venit să vă facem mai lucizi, mai degrabă decît știutori de lucruri noi. Și poate că nici înțelepciunea pe care o tot

caută Socrate ca o știință nu era sortită să se „predea”, cum credea el, ci mai degrabă să se *trezească* în oameni.

Platon nu le îngăduie să se apere, necum să-i apere el, ci hotărâște, cu libertatea sa de autor, că e momentul să-i desființeze de-a binelea. Va mai apărea o problemă serioasă, a patra, problema cunoașterii universale, legată de tema ignoranței tocmai, dar de pe acum dialogul se frînge interior, și Spiritul — dacă putem vorbi așa cu Hegel — care mai păstra în sofisti o jumătate de adevăr sau măcar o umbră de întemeiere, începe să se piardă pe sine cu totul. Și într-adevăr, Spiritul n-a fost de partea lui Socrate: gîndul mai adînc, sorții de-a deschide un orizont nou, îndrăzneala cugețului au fost, cu oricîtă incoerență, de partea sofistilor, în ciuda tratamentului la care i-a supus dialogul. Dar Socrate n-a înțeles să preia, cu rațiunea sa filosofică, problemele, astfel încît sofistii, care n-au decît intelectul de partea lor, cu iscusința lui goală și în plus cu îndrăcirea lor de histrioni ai spiritului, rămîn acum descoperiți. Spiritul își iese din țîșni.

Aceasta se vede și scenic. Dionysodoros nu-i mai lasă pe ceilalți să pună nici o întrebare și aruncă în aer sofismul său cu vorbirea „însuflețită”, Socrate recunoaște că a greșit dar, contaminat de sofisti și el, adaugă că, de vreme ce nu există greșeală, n-a greșit, Ctesippos acuză pe cei doi că aiurează, și totul s-ar termina cu ocări, cum se teme Socrate, dacă el n-ar interveni să liniștească spiritele și să întreprindă cu Cleinias, pînă le trece furia celorlalți, un nou interludiu.

Ce spune despre filosofare Socrate în acest al doilea interludiu (de la 288 d), cu scopul aparent de-a arăta din nou ce speră ei să învețe de la sofisti, este desigur mai demn, dar abia puțin mai adînc decît în primul interludiu. Sîntem în plin xenofonism și mai departe. Purtătorul de cuvînt al lui Platon se ferește și aci de orice gînd speculativ mai adînc, ca să nu riște apropierea de sofisti. În mare, ni se spune că știința care ne-ar da înțelepciunea ar trebui în același timp să producă bunuri și să le folosească. Dar ce bunuri poate produce filosofia decît valori și cunoștințe? Este înălțător de spus că filosofia nu trebuie să se mărginească de a le produce ci trebuie și să le folosească în chip potrivit, laolaltă desigur cu valorile și cunoștințele obținute de alți creatori (să punem artiști și oameni de știință, dar în gîndul lui Socrate *orice* producător de bunuri); că filosofia e datoare și spiritualicește, nu numai

rațional, omului. Dar toate acestea nu sînt decît „un plos deziderat”, cum se spune, un fel de-a declara: *ar trebui* să existe ceva de ordinul a ceea ce eu, Socrate, numesc filosofie. — Nu am ieșit din exhortație și predică.

Mai interesant, într-un fel, este faptul că în cursul discuției tinărul Cleinias dovedește că are dinainte înțelesul lucrurilor (dacă răspunde așa, spune Criton, atunci nu mai are nevoie de profesor — 290 e) și că astfel sofistii ar putea lesne spune că *știe* lucrurile fără să i se fi predat nimic. Dar nu făcea așa Socrate? Nu spunea el, cu maieutica sa, că doar scoate din capul oamenilor gîndul lor neștiut? și chiar acum, nu era el cel care obținea de la Cleinias răspunsuri atît de uimitoare (deși semănînd cam mult cu tezele platoniciene și cu termenii ei)? Dar din nou Socrate nu se recunoaște în ceea ce este temă de dezbateră, în timp ce sofistul vine acum să-i spună, lui care teoretizase și aplicase în atîtea rînduri lucrul: poate că ai dinainte știința pe care o cauți!

293 b—fine 4) Problema cunoașterii universale. Legătura care se creează aci, cu ultima problemă de însemnătate speculativă a dialogului, este desăvîrșită, oricît nu ar fi intenționat-o Platon el însuși. Ea se face atît prin rezultatul digresiunii lui Socrate în cadrul interludiului cu Cleinias, cît și prin rezultatul la care conducea problema a treia: inexistența ignoranței pe temeiul inexistenței contradicției. Ambele rezultate deschid către ideea că posedăm în cugetul nostru, ca oameni, mai mult decît bănuim.

„Știința aceea care vă face încurcătură de atîta vreme, să v-o predau sau să vă arăt că o și aveți?” întrebă Euthydemos. Nu te poți împiedica, iarăși, să te gîndești la deosebirea pe care o făcea dialogul *Theaitetos* între a poseda și a avea: poți să posezi o mulțime de lucruri dar să nu le ai cu adevărat. Toată teoria reminiscenței se întemeia pe gîndul acesta că posedăm cunoștințe fără să le și avem. Nu sîntem total ignoranți, ca oameni; ba într-un fel, cu ceea ce este înăscut în noi (fie că e vorba de cunoștințe, fie mai degrabă de *facultatea* de a căpăta cunoștințe, cum spunea Leibniz și cum regăsește și astăzi „gramatica generativă”) am putea spune că sîntem întru totul știutori. Numai că, lucrul trebuie spus cu o măsură pe care sofistii nu o au. Și tocmai lipsa lor de măsură o speculează Socrate aci, lăsînd să cadă o ultimă mare problemă.

Pentru a dovedi că omul e știutor și că Socrate posedă dinainte știința căutată, Euthydemos nu poate oferi mai mult decât cei din speța sa: un sofism. El joacă asupra termenului de „știutor”, face pe oricine, inclusiv pe Socrate, să admită că știe ceva, și fiind ca atare știutor („într-o privință doar”, stăruie inutil Socrate) decretează că nu poate fi și neștiutor totodată, și conchide victorios că trebuie să posedă o cunoaștere universală.

Totul s-a degradat, cu o asemenea argumentare. Nu este nimeni, nici măcar un copil, care să se lase înșelat de un asemenea sofism și poți să te întrebi: să fi fost acesta nivelul chiar și al unora dintre sofisti? Mai merita să-i combată Platon? Căci acum, întocmai unui copil, Ctesippos (iar pînă și Socrate, din păcate, se va pune la mintea lui) vine cu întrebarea grosolană: dacă voi doi pretindeți că știți tot, știți cîți dinți are în gură fiecare din voi?

Ia așa sofism, se va spune, așa replică. Dar abia mai crezi că lucrurile sînt scrise de Platon. Undeva, spiritul ultragiatic și de unii și de alții se răzbună. Căci era pînă și în stupiditatea sofismului proclamat o sămînță de adevăr. Nu mai e vorba acum de facultatea de cunoaștere care e prezentă și activă la toți, nici de cunoștințele înnăscute, nici de cine știe ce fel de apriorism; nu este în joc nici acea glorioasă cunoaștere prealabilă pe care o invoca Goethe pentru cazul lui Platon chiar, în *Istoria teoriei culorilor*, cînd spunea despre acesta că nu avea nevoie să cunoască lumea, de vreme ce o deținea dinainte. Este vorba de o problemă nouă, pe care o ridică sofismul în stupiditatea lui. Să nu fie adevărat că acela care știe (dar știe cum trebuie) un singur lucru le știe pe toate?

Într-un sens, așa se întîmplă încă de la nivelul meșteșugarilor, spre a invoca exemplele de la care pleacă mai totdeauna Socrate: cite un bun meșteșugar de un fel are aplicație la toate; așa cum, astăzi, cel care cunoaște bine un fel de mașini este pregătit să le știe pe toate; sau cel care înțelege despre o singură faptă cum că este morală, știe de toate acțiunile morale. Dar așa se întîmplă mai ales în materie de cunoaștere, domeniul pe care-l invoca în fond sofismul. Bineînțeles, nu există cunoaștere enciclopedică *actuală*: și nimeni nu știe tot. Dar cunoașterea *unui* domeniu îl le deschide pe toate. Știi ceva, ești deci în condiția de a ști, deji virtutea de a ști, care în formele ei raționale operează la fel peste tot, în cele din urmă. Se poate spune că în ansamblul organizat de cunoștințe care constituie cultura, a ști „orice” înseamnă a

ști unde să *cauți* orice și cum să valorifici orice o dată găsit, adică tocmai ceva de ordinul „științei” pe care o căuta Socrate. Este întristător să te pui la mintea copiilor, cum face acesta în dialog și să întrebi pe sofști dacă Dionysodoros știe să danseze între săbii. Da, Dionysodoros știe să danseze între săbii! O știe și Socrate, dar a „uitat-o”, cu trupul său neîncercat și îmbătrinit; o știe și cititorul.

Degradarea lui Socrate nu arată decît că acum s-a intrat în marea dezordine a Spiritului. Totul a intrat în delicvescență. Acesta este prețul pe care-l plătim pentru ignorarea și nerecunoașterea problemelor adevărate. Tot ce urmează pînă la capătul dialogului este pură dezordine a gîndului iar Socrate însuși, care s-a prins o clipă în ea, nu se mai poate desprinde cu-adevărat de bacchanala ei. Degradarea în care Platon a înțeles să-i prezinte pe sofști se întoarce acum și resfringe asupra lui Socrate, asupra dialogului și asupra gîndului platonician el însuși.

Cine rîde prea tare se schimonosește și devine rizibil el însuși. Socrate devine ridicol cînd continuă cu lauda la adresa sofștilor pe care-i batjocorește atît de mult și-i lăsase, complacent și răbdător, să se batjocorească singuri, cu ultima serie de sofisme. Este și nesăbuit cînd, la relatarea lui Criton că un retor sau logograf, care-ascultase vorbind cu sofștii în ajun, îl dezaprobase pe el și filosofia laolaltă cu sofștii, pornește așa din senin, fără acoperire bună pentru filosofia sa, un atac la adresa retoricii. Și cu siguranță el este penibil cînd, la cererea bietului Criton de a-i arăta cui să se adreseze pentru educația copiilor săi, el răspunde că filosofia e mare lucru, dar ca orice altă îndeletnicire are parte de mulți slujitori netrebniți; că în fapt nu știe de nici unul ca lumea și că tot ce-i poate spune — lui Criton, omul care avea să-l însoțească toată viața cu devoțiunea, admirația și nădejdea de-a învăța de la el ceva esențial — era: „descurcă-te singur”.



În care ceas al vieții a putut scrie Platon un asemenea dialog? Într-unul de mare măiestrie artistică, desigur, dar și de mare descurajare filosofică; într-un ceas, mai ales, în care vor fi fost atacați, el și filosofia, atît de crunt sub acuza de a face sofistică, încît a trebuit să se apere în orice fel. A trebuit să devină *rău*.

Însă tot un antic spunea : omul rău zgîrie pe alții și se sfișie pe el. Această sfișiere continuă a lui Platon ne-a apărut în dialog, îndărățul surisului și ironiei : sfișierea între *deformarea* gândului său și *gîndul* său, între speculația schizofrenică și cea frenică, a spiritului autentic, între impostură și cutezanță speculativă, între paradox gol și contradicție plină, între sofistica intelectului și o „sositică” a rațiunii, sfișierea în sfîrșit între nevoia de a apăra filosofia și obligația mai adîncă de-a ataca prin ea limitele gândului, cu riscul altminteri de a o reduce la predică morală. Iar o asemenea sfișiere ne-a îngăduit să interpretăm dialogul, ce în orice alt fel ne părea neinterpretabil. S-ar putea ca interpretarea aceasta să fie o malformație hermeneutică ; dar un lucru rămîne și el ne este asigurător : *absolut tot* ce am spus împotriva literei și spiritului în care a fost scris acest dialog platonician este luat din Platon însuși.

Nicăieri altundeva el nu a mai fost rău. Spiritul nu poate fi rău. Marile viziuni filosofice sînt integratoare, iar un Hegel se îndură de tot ce găsește de-a lungul drumului istoriei și în pulberea lui. De altfel, nu spunea el că tîria „conceptului” este de a se confirma prin ceea ce pare să-l contrazică ? Spiritul nu tăgăduiește, sau nu o face în afară ; doar înăuntru. Cînd este tăgăduit din afară, el își înobilează adversarul în loc să-l trimită și mai jos decît este, cum face Platon aci cu sofistica. Putea oare fi sofistica atît de vană ? Ar fi avut ea curs pe piețele cetăților grecești ? Dacă se bate cu cineva, spiritul o face cu limitele și cu zeii, nu cu histrionii din piețele publice. Sau cînd trebuie totuși să-i înfrunte pe aceștia, vede pînă și în ei reflexul zeilor și o sclipire de rațiune.

Platon n-a avut, pentru o dată, curaj speculativ. Același gînditor care peste tot merge pînă la limita de rupere a gândului, se ascunde în *Euthydemos*, cu gîndul propriu, îndărățul ironiei, luîndu-și drept aliat bunul-simț, pe care l-a zdruncinat din temelii în atîtea alte rînduri. Dealtfel, tot ce a avut tîrie, în istoria culturii, a trebuit să lezeze bunul-simț : miturile, religia, filosofia statornic, știința, pînă și tehnica, astăzi. Dacă religia creștină ar fi avut bunul-simț, al lui Arie și al gnosticilor, de a spune că trei lucruri nu pot fi unul singur și că omenescul nu poate fi una cu supra-omenescul, probabil că n-ar fi rezistat nici două secole. Cînd știința vine să ne spună că orice substanță este și una și multiplă, ca avînd izotopi, ea nu respectă ideea de identitate a bunului-simț.

Cînd tehnica produce un vehicol *cu drum cu tot*, cum este șenila, ea sfidează, fără să știe, bunul-simț.

Dar dacă tot ce ține de istoria culturii *are* de la început, sau sfîrșește prin a avea, alteori, curaj speculativ, filosofia *este* curajul speculativ însuși. Acest lucru l-a învățat umanitatea gînditoare de la Platon. Iar sofistica, așa cum ne apare din perspectivă istorică, este curajul speculativ *gol*, înainte de-a decădea în simplu exercițiu al inteligenței (se numește „filosofie analitică” astăzi) sau, la greci, în impostură.

Se cunosc cele trei faze ale sofisticii antice: în ceasul ei mare, sofistica trimite speculația la obiectul ei adevărat, care este ființa, și face ontologie, cu Protagoras și Gorgias (primul spunînd: „Omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sînt cum că sînt, a celor ce nu sînt cum că nu sînt”; al doilea spunînd: „Nu există nimic — de ordin general, n.n. —, iar dacă ar exista nu ar fi cunoscut și de ar fi cunoscut n-ar putea fi împărtășit”);

în ceasul al doilea, tot cu Protagoras dar mai ales cu Gorgias și cu mulți alții, aliați cu retorii, sofistica se avîntă în etic și politic, devenind, sau pretinzînd că este *educativă* și aducînd acel spirit de independență, nonconformism al gîndului, individualism, libertate de critică, universalitate, datorită căruia sofistica avea să fie reabilitată de moderni, în primul rînd de non-conformismul și scepticismul pragmatic englez;

în ceasul al treilea, al decadenței, cel pe care-l descrie Platon în *Euthydemus* dar probabil *sub* nivelul lui real, primează semantical și logicul, cu Prodicos de o parte și toți acei sofiști reflectați în dialog, care pun în discuție instrumentul de gîndire și vor trezi la Aristotel nevoia de a crea logica.

Toți sofiștii au în comun nominalismul, convingerea așadar că nu există ceva de ordin general; toți aduc subiectivitatea bună, spune Hegel; toți cred, explicit ori nu, în universalitatea rațiunii și caracterul ei profan, împotriva școlilor pitagoreice sau orifice, conducînd deci, împreună cu presocraticii, la *prima* cultură neinițiată; toți sînt cosmopoliți, pregătind un alt tip de societate; toți aduc spiritul de cercetare și un sens liber al cercetării, s-a putut spune unul de tip universitar; toți trimit, direct sau indirect, la temeieri, au spirit critic sau îl trezesc, au varietatea perspectivelor; toți educă, într-un fel, ascuțind mințile, ridicîndu-le la formă și formal, trezind oamenii la reflexiune sau măcar amețindu-i socratic,

ca torpila marină; și mai ales toți — cînd nu decal în impostură — au curaj speculativ, dar unul în gol. Fac să primeze *posibilul* gîndirii asupra răspunderii ei reale. În acest sens toți sînt „îndrăciți” prin ameiătorul primat al posibilului asupra realului de gîndire și vorbire.

Sofistica însă nu e decît un *moment* al conștiinței gînditoare. Oricine gîndește cade peste argumente și situații sofistice; le cultivă chiar, ca să resimtă voluptatea blocării gîndului, a paradoxului, a scandalului, a neputinței recunoscute și superior, lucid proclamate — sau ca să le depășească. Doar sofistii fac un „în sine” din acest simplu moment al reflexiunii. Ce e nesuferit la ei este că exprimă cu voce tare un absurd ori un blocaj de care sîntem uneori perfect conștienți și în care nu putem întirzia. Ca într-o glumă reușită sau în comicul reușit, la un argument sofistic ești silit să te oprești. Nu ai nimic dincolo de o vorbă de spirit. Cu fiecare vorbă de spirit, spiritul moare. Cu fiecare sofism reușit, ai ajuns la tăcerea gîndului. — Nu se poate tăcea, sau nu se poate tăcea așa.

Filosofia se vede, la început cu seninătate, apoi cu îngrijorare și pînă la urmă cu groază, oglindită *deformat* în această orientare a spiritului. Este vorba de simulacrul ei, strîmbătatea ei, ca într-o oglindă cu adevărat deformantă; este vorba de posibilul ei gol, de izotopii ei mincinoși, de ruda ei denaturată. Sfîșierea oricărei conștiințe filosofice — cum se vede în acest dialog — este că, pusă între simțul comun și sofistică, ea n-ar putea alege în nici un caz simțul comun. E datorare să aibe probitatea de-a recunoaște că *undeva* excesele și schimonoselile sofisticii se petrec pe trupul ei, cu problemele ei deschise.

Probitatea aceasta Platon n-a putut-o avea, într-un ceas cînd sofistica devenise o plagă a vieții spirituale ateniene. El *trebuia* să disocieze filosofia de sofistică, oricum ar fi făcut-o. Nici noi cei de astăzi n-am putea să spunem, în ciuda distanței istorice și a reconsiderărilor făcute, că în fond el combătea sofistica intelectului și o practica pe cea bună, a rațiunii. Noi înșine, oricît spirit al probității intelectuale am avea, n-am putea admite că dialectica noastră, care este atît de activă în tot ce e filosofie autentică astăzi, reprezintă o sofistică superioară. Hegel a mai avut acest curaj; dar nu într-un ceas, ca acum, cînd atîtea orientări fără spirit filo-

sofic, în frunte cu neopozitivismul, acuză dialectica de a fi o sofistică. Nu ne putem asuma nici noi sofistica, oricât innobilată.

Într-un fel, sintem deci în situația în care se găsea Platon cu dialogul *Euthydemos* : trebuie să apărăm filosofia. Dar de-am putea să nu facem ca Platon aci. De-am putea apăra filosofia — după ce vom fi ris bine citind dialogul *Euthydemos* — cu *restul* operei platoniciene, unde nu încapе ris, ci doar, uneori, o amară ironie pentru condiția omului și a gîndului.

LĂMURIRI PRELIMINARE

DESPRE SUBTITLU: CE ESTE ERISTICA?

Erística (de la *ἐρις*, „gîlceavă”, „ceartă”, „controversă”) este un tip de dispută verbală care, spre deosebire de dialectică, nu își propune un țel constructiv, ci respingerea cu orice preț a afirmațiilor respondentului. Aristotel (*Resp. sof.*, 2, 165 a—b) o distinge de tipul discuțiilor dialectice și peirastice, asimilînd-o cu tipul de discuție sofistică. În capitolul 11, el revine cu o analiză de detaliu asupra raționamentului „eristic sau sofistic”, evidențiînd faptul că acesta *simulează* doar virtuțile silogismului autentic, fiind deci un paralogism, un raționament logicește fals. Scopul eristicii, în viziunea lui Aristotel, este dorința de a triumfa în disputa verbală și, tocmai pentru a-l atinge, ea recurge la un tip de înțelepciune care violează regulile raționamentului adevărat simultan cu salvarea aparențelor lui. Aceeași caracteristică a eristicii o are în vedere și Platon în *Euthydemos*. La 272 a—b, el spune: „pînă într-atît au devenit de pricepuți să înfrunte pe alții în cuvinte și să respingă orice argument, indiferent dacă e vorba de adevăr sau fals, încît nimeni n-ar îndrăzni să le stea împotrivă”.

Dorința de a contrazice cu orice preț, caracteristică reprezentanților eristicii, a dus la sinonimia dintre „eristică” și „antilogie” (cf. WILAMOWITZ, 1920, I, 233). Platon, în repetate rînduri (*Ly.*, 216 a 7; *Phd.*, 101 e 2; *R.*, 454 a 1; *Sph.*, 232 b 6), îi numește pe eristici și „contrazicători”, ἀντιλογικοί (cf. KEULEN, 1971, 62, nota 5), iar în alte locuri îi desemnează prin perifraze de tipul: οἱ περὶ τοὺς ἀντιλογικοὺς λόγους διατρέψαντες („cei care își petrec vremea în controverse”; *Phd.*, 90 b—c); οἱ περὶ λόγους ἀμφισβητητικοί („cei ce contestă argumente”; *Plt.*, 306 a 9); οἱ περὶ τὰς ἐρίδας ἐσπουδακότες („cei pasionați de dispute”; *Sph.*, 210 b 8).

Erística este deci o *ars rixandi*, o artă a combăterii și nu întîmplător (deși într-un context ironic) Platon face din ea, în *Euthy-*

demos, îndeletnicirea supremă a unor profesioniști ai luptei, a unor „combatanți compleți” (παγκρατιασταί; 271 c 6), pregătiți „pentru orice fel de luptă” (παμμάχω; *ibid.*). Agonală ca și dialectica, eristica a pierdut însă sensul înalt al disputei inter-subiective vizînd găsirea unui adevăr impersonal, singurul pe care subiectivitatea angajată în luptă trebuie să-l slujească și în fața căruia ea trebuie să-și recunoască în cele din urmă valoarea contingentă. Pentru că eristica nu își propune decît să contrazică, nu agentul discuției, ci obiectul ei este lipsit de necesitate; el se construiește și se destramă imprevizibil, urmînd mersul întîmplător al replicilor interlocutorului și al tuturor fragmentelor de locuție pe care acesta le pune întîmplător în joc. Pentru că nu are țel, discuția poate să și înceapă de oriunde; obiectul ei este indiferent, nu este conținut al vorbirii, ci doar pretext al ei. Cuvintele nu mai au valoare heuristică sau hermeneutică; ele există doar pentru a oferi material de combustie controverselor care se consumă în sine. Avem de-a face cu „o vorbire de dragul vorbirii” (λόγου ἕνεκα λέγειν τὸν λόγον; *Euthd.*, 286 d 11), în care sofistul eristic nu urmărește decît victoria verbală (νίκης αὐτῆς χάριν), consfințită prin reducerea la tăcere a interlocutorului (*Euthd.*, 303 e 2).

În cazul eristicii, ne aflăm deci în fața triumfului subiectivității pure care își slujește propria cauză dincolo de motivații și mobiluri determinate, ca simplă exaltare a eului. Chiar dacă avea deschideri către practic, căci la greci un sofism bine ticluit putea duce la combaterea publică a unui oponent sau la derutarea unui juriu (cf. KNEALE & KNEALE, 1974, I, 22), eristica rămîne în principal o simplă gratuitate a minții, guvernată de un impuls ludic și de bucuria victoriei care decurge din el. Platon însuși, în dialogul acesta, o numește în repetate rînduri „joc”, παιδιά (cf. *Euthd.*, 277 d 9; 277 e 2; 278 b 2; 278 c—d).

Poți lua însă totul în joacă, filosofia ca și adevărul? Eristica era o dialectică coruptă și, coruptă fiind, ea lăsa doar impresia că pune în joc filosofia și adevărul. Atît Platon cît și Aristotel o condamnă în numele imoralității care însoțește acest travesti spiritual; sub masca dialecticii socratice, dar consumîndu-se sub forma unei dexterități fără obiect, eristica risca să rupă practicarea înțelepciunii de cultivarea virtuții. Platon reacționează de pe pozițiile metafizicii cu finalități etice. Sub masca silogismului ca raționament valid, dar cultivînd în fond paralogismul, eristica risca să

intoxice organul gândirii. Aristotel reacționează de pe pozițiile logicii, și atitudinea sa în *Respingerile sofistice* este în principal profilactică și terapeutică.

Cît privește originile tipului eristic al sofisticii, ele sînt obscure și controversate (vezi în principal pentru această problemă KEULEN, 1971, 77 și urm.). Numele de eristici este legat — potrivit lui Diogenes Laertios (II, 106) — de filosofi din școala megarică și avea pesemne o rezonanță peiorativă, căci ei înșiși își spuneau „dialecticieni” (cf. NATORP, 1907, 467). Dacă rămînem la această indicație onomastică, rezultă că eristica este sincronică platonismului, desprinsă, ca și acesta, din dialectica socratică, și concurînd platonismul prin invocarea unei metode comune (prezentarea argumentelor în formă de întrebări și răspunsuri). O tehnică explicit eristică practica și Antistene, celălalt „mic socratic”, întemeietor al școlii cinice, de asemenea coleg de generație cu Platon. PRANTL (1855, I, 41) vorbește apăsător despre scrierea lui Antistene purtînd titlul 'Ἐριστικός, iar Diogenes Laertios (VI, 16, 17) mai pomeniște în lista scrierilor acestuia și *Despre contrazicere*, *Despre întrebare și răspuns* și altele dezvoltînd tema comună a controverselor.

Trebuie de aici să conchidem că eristica este o invenție a micilor socratici și că ea s-a născut din tehnica dialogică a lui Socrate pusă pe temeiurile școlii cinice și megarice? Originile eristicii trimit în fapt dincolo de epoca lui Platon. O tehnică a contrazicerii, a procedurilor „antilogice”, ne duce pînă la Protagoras; Diogenes Laertios îl citează ca autor al unei Τέχνη ἐριστικῶν și a unor cărți despre „discuțiile contradictorii” ('Αντιλογίαι sau 'Αντιλογικά). KEULEN (1971, 87 și urm.) vorbește decis, în finalul monografiei sale consacrate lui *Euthydemos*, despre rădăcina protagoreică a eristicii. Pe de altă parte, procedul discuției în care răspunsul nu poate fi decît „da” sau „nu” sugerează modul eleatic de argumentare, cu acea negare caracteristică a registrului mediu dintre ființă și neființă (cf. SPRAGUE, 1965, IX). Întîlnind ticurile exterioare ale dialecticii socratice și animate de spiritul școlii cinice, toate aceste elemente capătă însă în vremea lui Platon forța unei configurații. Sigur este că Platon combate în *Euthydemos* o practică spirituală care devenise virulentă și care își va păstra și după aceea influența, de vreme ce Aristotel îi acordă încă atît de mult în *Respingeri*.

Dar istoric vorbind, eristica nu suportă decît această judecată negativă? Aristotel, și pe urmele sale Alexandru din Afrodisia în comentariul său la *Respingeri*, sînt în acest sens categorici. Atitudinea lui Platon în *Euthydemos* este și ea total negativă, luînd forma satirei, așa încît, după cum observă RAEDER (1920, 143), în cele mai multe cazuri el nici nu se obosește să combată sofismele euthydemice. Mai tîrziu însă, Platon descoperă în acest tip de paralogisme, probleme de importanță filosofică ce nu pot fi expediate printr-o simplă ironie bine plasată (Raeder citează drept pildă destinul dublei semnificații a lui ἔρεπον în *Theaitetos*, 190 c; vezi inventarul revenirilor lui Platon la problemele din *Euthydemos* la SPRAGUE, 1965, X și urm.). Istoricii moderni ai logicii (de pildă KNEALE & KNEALE, 1974, I, 20 și urm.) văd în eristică originea unei tradiții logice independente de Aristotel — linia stoică și, oricum, calea care a dus la primele descoperiri logice pornindu-se de la critica argumentării faptice cotidiene. Eliberate de contextul minimalizator al satirei, cîteva din sofismele euthydemice — cele privind posibilitatea falsului, a contradicției, problema predicției, a diferitului, a copulei etc. — se plasează în chiar miezul problemei moderne a logicii și, în orice caz, pe liniile mari ale istoriei domeniului.

DESPRE PERSONAJE

Euthydemos. Deoarece datele pe care le avem despre el provin în exclusivitate din dialogul lui Platon, parte din comentatori (de pildă SCHLEIERMACHER, 1805, II/1, 402; NATORP, 1903, 117; 120 și 1907, 1504; HÖTTERMANN, 1909, 92; RAEDER, 1920, 139) și-au pus întrebarea dacă nu avem de-a face mai degrabă cu o mască literară decît cu un personaj istoric. WILAMOWITZ (1920, II, 155) este primul care a presupus existența unei cărți de sofisme euthydemice din care Platon și-ar fi extras majoritatea paralogismelor existente în dialog („... an der Existenz des Buches zu zweifeln ist einfach frivol”). PRAECHTER (1923, 124) procedează la fel, pornind de la cele două locuri în care Aristotel îl citează pe Euthydemos (cu vorbele εἶσι δὲ τοῦτο Εὐθυδήμου λόγος) ca reprezentant tipic al paralogismului: *Respingerile sofistice*, 20, 177 b 12 și *Retorica*, 1401 a 24. Praechter presupune și el existența

unei cărți de sofisme al cărei autor a fost Euthydemos și pe care Aristotel a avut-o în față, a folosit-o și a citat-o. În virtutea acestei situații, SPRAGUE (1965, IX) și KEULEN (1971, 8) conchid că astăzi nu mai avem nici un motiv să ne îndoim de existența istorică a lui Euthydemos, considerându-l o simplă figură scenică produsă de fantezia lui Platon.

Chiar dacă Euthydemos și cartea sa au existat, nu este mai puțin adevărat că Platon a asimilat în personajul său trăsăturile unui comportament spiritual tipic pentru frivolitatea „dialecticii” practicate în școlile micilor socratici (cf. NATORP, 1903, 117; APELT, 1920, 93; FIELD, 1967, 158–174), dorind să realizeze, pe o cale sincretică, termenul global căruia să îi opună virtuțile adevăratei dialectici socratice. Critica filologică a indicat proveniența antistenică a unor sofisme din dialogul lui Platon și deja WILAMOWITZ (1920, II, 155) vorbea despre varietatea surselor care stau la baza acelor *Vexierfragen* și *Trugschlüssen* pe care le aflăm puse în gura Euthydem-ului lui Platon.

Că ne aflăm în fața unui personaj care este în bună măsură rodul unei proiecții artistice, ne-o arată și atributele pe care Platon le anexează lui Euthydemos prin contaminare; ca și fratele său Dionysodoros, Euthydemos deține în dialogul acesta toată gama tehnicilor de luptă, de la pancration și lupta hoplită, până la disputa juridică și eristică. Dacă știm despre Dionysodoros că era profesor de „strategie” (de la Xenofon, *Memorab.*, III, 1, 1), pentru Euthydemos acest lucru este postulat, dincolo de adevărul istoric, din imperative metaforice subordonate țelului ideologic amintit (vezi în special 271 c–272 b). Platon are nevoie să așeze paideia eristică — deprinderea unei tehnici verbale de luptă în vederea umilirii adversarului — în contextul tuturor tehnicilor posibile de confruntare. Cu alte cuvinte, nu întâmplător, cei doi frați, maestri de pugilat și duel armat, profesează în domeniul spiritului o suită de tehnici invariabile, aplicabile în orice situație, exact ca o figură sau o schemă de luptă: Euthydemos și Dionysodoros devin paradigma prelungirii în spirit a unei maniere de înfruntare non-spirituale. Față de noblețea dialecticii socratice, care îl face pe conlocutorul părtaș la un demers heuristic, Euthydemos, practicant al eristicii, rămâne la Platon un hoplit al spiritului.

Că aici sintem mult mai aproape de ridiculizarea deliberată proprie unei șarje comice decît de un adevăr istoric, este iarăși

clar. Platon a procedat așa și în cazul dialogurilor *Hippias* (vezi volumul II al ediției românești), făcînd un lăudăros stupid din cineva despre care noi știm că era un învățat al vremii. Ca și în cazul lui Hippias, WILAMOWITZ (*ibid.*) atrage și aici atenția că mărimea istorică a personajului era pesemne alta decît aceea, de simplu fanfaron, pe care i-o acordă Platon. Referirile explicite pe care Aristotel le face la Euthydemos ar fi altminteri nejustificate.

La Euthydemos, Platon se referă și în *Cratylus* (386 d) și, după cum observă APELT (1918, 93), o face într-o manieră care nu lasă nici o îndoială în privința realității sale istorice. Personajul cu același nume pe care îl pomeneste Xenofon (*Memorab.*, I, 2, 29) ca iubit al lui Critias nu are însă pesemne nici o legătură cu Euthydemos al lui Platon (cf. NATORP, 1907, 1504).

Dionysodoros. Ca personaj istoric ne este cunoscut din Xenofon (*Memorab.*, III, 1, 1), care amintește o vizită a lui Dionysodoros la Atena, prezentîndu-l ca profesor de „strategie”. Așa cum lui Euthydemos, Platon îi împrumută abilitățile tehnice proprii lui Dionysodoros, acestuia el îi atribuie la rîndu-i abilitățile eristice proprii sofistului Euthydemos. Platon creează astfel o pereche uniformă, acționînd ca o echipă bine rodată, în care conducerea o are mai tînărul Euthydemos (cf. MÉRIDIER, 1964, 116).

FRIEDLÄNDER (1964, II, 168) a încercat o explicație a faptului că figura eristicului apare în dialog sub forma unei perechi. Dincolo de un calcul artistic, Platon ar fi vrut să sublinieze aici distanța existentă între adevăratul maestru care, asemenea adevărului, nu poate fi decît unu, și acești scamatori ai spiritului, ale căror trucuri reușesc mai bine în doi. Deși mai vîrstnic (cf. 283 a), Dionysodoros apare deci ca un asistent calificat al fratelui său. Căci Euthydemos este cel care deschide primul atacul, nu se pierde niciodată cu firea, își admonestează fratele cînd acesta greșește (287 a) sau îl întîmpină cu grosolănie pe Socrate (287 b și 295 c).

Cît privește datele pe care ni le oferă dialogul lui Platon despre cei doi eristici; cu sofistii „clasici”, din prima generație (Protagoras, Gorgias, Prodicos, Hippias), ei au în comun patru lucruri: peregrinajul (originari din Chios, trec apoi în Thurioli și de aci în Atica; cf. 271 c), de care e strîns legată exhibarea unor abilități multiple: pretenția de a-i învăța pe alții virtutea (ἀρετὴν παραδόναι; 273 d); perceperea unui onorar (μισθός) în schimbul

învățăturii lor (272 a); în sfârșit, pretenția de a fi „atoateștiutori” (πάσσοφοι; 271 c).

Cei doi sofști par să aibă o vîrstă înaintată, apropiată de aceea a lui Socrate, lucru care reiese atît din spusa lui Socrate (272 b), cit și din remarca lui Ctesippos privitoare la numărul dinților lor (294 c). Lui Socrate, ei îi sînt cunoscuți din vizita pe care o făcuseră la Atena prima dată, în urmă cu cîțiva ani, cînd nu practicau încă eristica, ci doar predarea tehnicilor de luptă fizică și juridică (cf. 273 c și d).

Cleinias. Este un adolescent (μειράκιον, 271 b; νεανίσκος, 275 a) aparținînd unei familii de vază din aristocrația ateniană. Tatăl său, Axiochos (fiu al bătrînului Alcibiade) era frate cu tatăl faimosului Alcibiade, așa încît Cleinias și Alcibiade cel tînăr erau veri primari (275 b). În dialogul lui Platon, Cleinias este discipolul potențial, cel care trebuie cucerit pentru un sistem de educație sau altul. El are deja deprinderea conversației dialectice (purtată dîci sub formă de întrebări și răspunsuri; cf. 275 c), și cum stilul eristicii și cel al dialecticii socratice au în comun acest element formal, Cleinias devine în dialog prilejul unei demonstrații și mediul ideal de confruntare a virtuților acestor două sisteme paideice. În galeria personajelor platoniciene, Cleinias este înrudit cu toate figurile de tineri (fie că e vorba de Lysis, Charmides sau Hippocrates) cărora Socrate, spre deosebire de admiratorii lor, vrea să le vadă și sufletul, nu doar trupul, frumos. Căci aici, ca și în dialogurile amintite, este vorba despre sufletul unui tînăr și mai ales, ca în cazul lui Hippocrates în *Protagoras*, despre unul care trebuie cucerit prin lupta dintre adevăratele principii ale educației și cele false (cf. FRIEDLÄNDER, 1964, II, 166–7).

Personajul cu numele de Cleinias care este menționat în *Protagoras* (320 a) nu este cel de aici, ci fratele mai mic al lui Alcibiade.

Ctesippos. Adolescent ca și Cleinias (νεανίσκος; 273 a), este figura principală din grupul de admiratori ai acestuia. Apare și în dialogul *Lysis* (203 a), unde ni se spune că este vărul lui Menexenos (206 d). Dinamic și îndrăzneț, contrastînd evident cu timidul Cleinias, se aprinde ușor și, provocat, ajunge la tonul grob și replica brutală. S-a observat pe bună dreptate (APELT, 1918, 18) că, din acest punct de vedere, Ctesippos preia aici funcția lui τις, a celui „cineva” (dublul lui Socrate; cf. volumul II al ediției românești, pp. 111–2) din dialogul *Hippias Maior*, oferind

insolenței eristicilor o replică pe care Socrate nu o putea da fără să renunțe la falmoasa sa compezență și urbanitate. „Comportamentul obraznic și lipsit de scrupule al sofistilor se cerea contracarat”, scrie Apelt. Acest lucru îl face în dialog Ctesippos. Lup-tind alături de Socrate, el spune ceea ce acesta nu poate spune; reacțiile sale sînt proporționale cu grosolănia și brutalitatea verbală a interlocutorilor sofisti.

Criton. Abstracție făcînd de Socrate, este personajul cu recurență maximă în dialogurile platoniciene. Alături de alte personaje care reapar de la un dialog la altul, el contribuie astfel la alcătuirea primei paradigme de „comedie umană”, de unitate care se diversifică pentru a se închide din nou în universul finit al ansamblului unei opere. De aceeași vîrstă cu Socrate și din aceeași demă (ἡλικιώτης καὶ δημότης; *Ap.*, 33 e), Criton este primul, din seria prietenilor, pe care Socrate îl numește în *Apologie* (33 d—e; 38 b); în dialogul ce-i poartă numele, el este cel care își oferă averea pentru a-l scoate pe Socrate din închisoare (*Criton*, 45 a—b); iar în *Phaidon* (118 a), lui îi adresează Socrate ultimele cuvinte înainte de a muri.

Despre Criton, Diogenes Laertios (II, 121) ne spune nu numai că a fost foarte legat de Socrate și că l-a ajutat toată viața, ci și că a scris, sub influență socratică, șaptesprezece dialoguri, iar că cei patru fii ai săi (dintre care cel mare, Critobulos, este menționat atît aici, în *Euthydemos*, cît și în *Criton*) au fost cu toții discipoli ai lui Socrate.

În sfîrșit, Xenofon, în *Memorabilia* și *Economicul*, face din Criton și Critobulos partenerii constanți de discuție ai lui Socrate.

Criton este aristocratul atenian bogat (latifundiar, industriaș și om de afaceri deopotrivă), preocupat în mod aparte de educația fiilor săi, dar și de cultivarea propriului spirit (cf. *Euthd.*, 30+ c). În dialogurile lui Platon, Criton nu apare însă niciodată ca partener într-o discuție filosofică, ci mai degrabă ca un reprezentant al unei asistențe umane specializate; el este termenul consacrat al afecțiunii constante, locul unde fapta prietenului este înregistrată cu fidelitate, chiar dacă în motivația mai adîncă ea este menită să-i scape. APELT (1918, 19—20) a vorbit de aceea despre *funcția publicului de primă instanță* pe care ar prelua-o Criton în dialogul acesta; lui îi povestește Socrate împlinirea din ziua precedentă, dar Criton nu înțelege bine nici poziția lui Socrate în dialogul cu

sofiştii eristici, nici nu are acces la sub-tonul ironiei socratice. Într-un fel, Criton reprezintă aici intelectul sănătos, de dincoace de filosofie, contrariat şi jignit în bunul său simţ de perversiunea sofistică, dar opac deopotrivă la alchimia înaltă a gândului socratic.

Adevărata funcţie a lui Criton în *Euthydemos* este însă explicarea temei paideice a dialogului. Ca şi Nicias în *Lahes*, Criton îi pune lui Socrate problema adevăratului educator (cf. FRIEDLÄNDER, 1964, II, 179). Protestul lui Criton faţă de procedura sofistică este artificiu găsit de Platon pentru a rosti propria-i sentinţă la adresa eristicii: ea nu se poate constitui ca filosofie nici prin substratul ei (parmenidian) metafizic, nici prin ratarea singurei finalităţi valabile a studiului filosofiei: dobândirea virtuţii. Spre deosebire de Nicias, Criton (în mod paradoxal, să recunoaştem) nu vede încă în Socrate pe educatorul căutat; dar el vede în eristici, pe cei de care fiul său, Critobulos, asemenea lui Cleinias, trebuie ferit. Propaganda platoniciană, în acest dialog polemic, se reduce, prin Criton, la atât. Că socratismul singur poate trimite la virtute şi că doar teoria ideilor este adevărata metafizică — lucrul e spus pentru un public secund, care nu mai e Criton, ci doar conştiinţa care vede în Criton limitarea.

COMPOZIȚIA DIALOGULUI (PLANURI DE DESFĂȘURARE)

Comentatorii sînt cu toţii de acord că din punctul de vedere al structurii dramatice ne aflăm în faţa celei mai echilibrate compoziţii platoniciene. Împărţirea dialogului în *introducere*, *cinci acte* (sau „scene”) şi *încheiere* a devenit tradiţională. Este vorba deci de şapte microdialoguri dintre care primul şi ultimul servesc drept cadru exterior pentru desfăşurarea celorlalte cinci; înăuntrul acestora, care formează conţinutul propriu-zis al dialogului, structura este ritmată prin alternarea perfectă a protagoniştilor: prima scenă, a treia şi a cincea sînt eristice, iniţiate adică şi conduse după tipicul „dialecticii” eristice de către cei doi sofişti, Euthydemos şi Dionysodoros; scena a doua şi a patra sînt socratice, atât prin ideea cit şi prin agentul lor. Între aceste cinci părţi ale dialogului principal, trecerea este mijlocită de patru momente de legătură. Sche-

matic deci, structura dialogului poate fi reprezentată astfel (vezi, cu minime modificări, KEULEN, 1971, 6–7):

Introducere (*expositio*) (271 a–275 d)

Prima scenă eristică (275 d–277 c)

Intermezzo (277 d–278 e)

Prima scenă socratică (278 e–282 d)

Intermezzo (282 d–283 b)

A doua scenă eristică (283 b–288 b)

Intermezzo (288 b–288 d)

A doua scenă socratică (288 d–292 e)

Intermezzo (292 e–293 b)

A treia scenă eristică (293 b–304 b)

Încheiere (304 b–307 c).

Dacă avem în vedere *tehnica* compoziției, *Euthydemos* face parte (laolaltă cu *Menexenos*, *Protagoras*, *Banchetul*, *Phaidon* și *Parmenide*) din tipul de dialog așa-numit „de referire” (cf. RAEDER, 1920, 49): acțiunea principală nu se desfășoară „în direct”, ci sub forma unei *narratio*; un personaj, îndeobște Socrate, relatează altuia (în cazul nostru lui Criton) o întâmplare care devine conținutul principal al întregului dialog. În *Euthydemos*, această tehnică este perfect transparentă. Dialogul prim — Socrate-Criton — face loc unei *narratio* care deschide către dialogul secund. „Am să încerc să-ți povestesc totul de la început, așa cum a fost”, spune Socrate (272 d). Povestirea lui Socrate devine în fapt reproducerea fidelă a unei discuții care avusese loc cu o zi înainte și, în edițiile moderne ale lui *Euthydemos*, ea este marcată cu ghilimele. Revenirea la planul prezentului, deci la planul dialogului prim (Socrate-Criton), se mai petrece o dată în mijlocul dialogului secund (290 e–293 a) și apoi în final, rotunjind întreaga compoziție prin regăsirea nivelului inițial. Dispunerea momentelor „în direct” este astfel perfect simetrică (început, mijloc, final) și asigură compoziției în ansamblu un element de unitate formală. Recurența expresiilor *dicendi* (atât de frecvente, încât în traducere au fost parțial eliminate), precum și redarea de către Socrate a stărilor și reacțiilor stîrnite de cele întimplale cu o zi înainte și povestite acum (toate acestea însemnând tot atâtea reveniri la planul prezent) întrețin permanent conștiința celor două planuri de desfășurare și îl împiedică pe cititor să uite că se află în fața unei *narratio*. Acest

procedeu de „referire” este reluat la proporții mai mici, și ilustrat de astă dată prin Criton, în finalul dialogului (304 d—305 b); în planul vorbirii directe Criton-Socrate, se deschide un plan secund: Criton relatează, tot sub formă de dialog, întâlnirea pe care a avut-o, imediat după sfârșitul evenimentelor povestite de Socrate, cu logograful anonim. Reluarea tehnicii planului dublu sporește astfel numărul elementelor de simetrie.

Introducerea dialogului (271 a—275 c), după cum am consemnat, joacă rolul de *expositio*. Această secțiune este realizată cu mijloace devenite între timp tradiționale. Conversația a două personaje slujește drept mijloc pentru consolidarea cadrului acțiunii și pentru prezentarea personajelor prin care se va împlini acțiunea sau „conflictul dramatic”. În speță, din conversația lui Socrate cu Criton aflăm că acțiunea s-a petrecut cu o zi înainte, anume în Lyceion, și că la ea au participat Socrate, cei doi frați sofisti, tinerii Ctesippos și Cleinias; iar ca simpli auditori, suita de admiratori ai lui Socrate, respectiv aceea a sofistilor. Finalul adaugă la evenimentele petrecute în plan trecut (ieri) un episod nou (întâlnirea lui Criton cu logograful anonim), survenit în marginea celor relatate și mijlocind, abia el, deznodământul. În felul acesta, cadrul consolidat inițial este părăsit, linearitatea este întreruptă și compoziția, prin această complicație neașteptată, capătă o forță nouă în clipa în care lucrurile păreau că sfârșesc în vechiul tipar.

Cele cinci scene alternate care constituie dialogul principal sînt dominate de două tonuri: scenele eristice (I, III și V) sînt partituri de comedie bufă, extrem de alerte, în care partenerii de discuție ai sofistilor se schimbă în permanență, tocmai pentru că personalitatea lor le este acestora indiferentă în raport cu identitatea fermă a rolului pe care ei trebuie să-l joace. Partiturile socratice (scenele II și IV) sînt în schimb grave, respiră o atmosferă de inițiere și au sens ascensional (dincolo, conversația descria obsesiv aceeași mișcare circulară). Aici, partenerul de discuție nu poate fi decît unul și același, un subiect al educației, candidatul la școala virtuții și înțelepciunii; un tînăr deci, un tînăr ales, adică Cleinias.

Este evident că toate aceste elemente formale slujesc tema recurentă a dialogului: opoziția ireductibilă dintre eristica sofistică și dialectica socratică.

Un ultim cuvînt despre valoarea artistică a dialogului. Scrierile lui Platon au fost în general comentate din perspectivă filologică,

iar valoarea lor literară, deși unanim recunoscută, nu a devenit decât rareori obiectul unei analize detașate de comentariul filosofic, deprins să facă din fiecare dialog o secvență integrabilă într-un mare și unic discurs al ideii. Judecata artistică a trebuit de aceea să cedeze pasul în fața celei istoric-filosofice și este interesant de văzut cum majoritatea comentatorilor au încercat să salveze acest dialog despre eristică făcându-i loc în registrul mediu care leagă problematica etică a scrierilor timpurii de aceea logică a dialogurilor târzii. Însă, indiferent de bilanțul interpretării în planul ideii, *Euthydemos* trebuie să-și găsească în conștiința noastră de lectori moderni, locul privilegiat pe care îl deține în fapt. Să spunem deci, supunându-ne altor rigori, că *Euthydemos* este cel mai scenic și mai „cinematografic” dialog din *Corpus*-ul platonician. Aici nu mai e vorba de literatură în general; sîntem în fața unei piese de teatru moderne care își revendică regizorul și actorii. *Euthydemos* așteaptă, din această altă perspectivă, să fie demontat „verset cu verset”, așa cum *din perspectivă filosofică*, critica a știut să o facă la noi cu o pătrundere fără echivalent în alte culturi.

DESPRE SOFISMELE EUTHYDEMICE (CELE TREI PĂRȚI ERISTICE)

Putem crede, fără să greșim prea mult, că *Respingerile sofistice*, secțiunea profilactică a *Organon*-ului aristotelic, a fost inspirată de colecția impresionantă a sofismelor existente în *Euthydemos**. Parte din sofismele dialogului sînt vizate în *Respingeri* direct, celelalte pot fi regăsite sub forma unor structuri omonime. Iată de ce inventarierea lor reprezintă mai mult decât un moment în ritualul de explicare al dialogului. Apropiindu-ne de ele, ne familiarizăm cu latura acrobatică a spiritului european care într-un fel

* În volumul IV al operelor platoniciene publicate în limba franceză (Paris, 1827, p. 357), Victor Cousin afirmă: „Opera lui Aristotel intitulată *Despre respingerea sofismelor* nu este altceva decât *Euthydemos* redus la formule generale”. Pornind de la recunoașterea aceleiași relații, Winckelmann a anexat la ediția sa din *Euthydemos* textul aristotelic al *Respingerilor sofistice* (*Platonis Euthydemus. Recognovit A. G. Winckelmannus. Accessit Aristotelis Liber de sophisticis elenchis*. Leipzig, 1833).

i-a permis conștiinței ca împotrivindu-se, să ia act mai repede de fermitatea structurilor sale. Dar nu e numai atit. Cu sofismele din *Euthydemos*, sîntem la originile unei inteligențe care, puse pe alte temeuri și dîndu-și alte conținuturi, va fecunda cultura noastră așa cum singură, disciplina clinică a intelectului lipsit de nebulie n-ar fi făcut-o niciodată.

Numărătoarea sofismelor euthydemice, rămasă clasică în literatura de specialitate, îi aparține lui BONITZ (1875, 91, 94—5, 97—9). El a numărat 21 de sofisme, le-a trecut succint în revistă și a făcut analiza lor formală și de conținut. Analiza întreprinsă de Bonitz trebuie completată cu cele recente, ale exegetei americane SPRAGUE (1962, 3 și urm. și 1965, *ad locum*) și, parțial, cu analiza lui KEULEN (1971, *passim*). Am adoptat, în cele ce urmează, formula detalierii, urmînd numărătoarea lui Bonitz; la capătul ei vom putea face cîteva remarci generale privind posibilitatea clasificării sofismelor după criterii formale și de conținut, privind metafizica subiacentă pe care o pun în joc și tehnicile platoniciene de decodare.

Sofismul (1) : 275 d 3—276 e 8 (Cine sînt cei care învață, cei ce știu sau neștiutorii?)

Cine sînt cei care învață (ol μαθησόντες), cei ce știu, inteligenții (ol σοφοί) sau neștiutorii, proștii (ol ἀμαθεῖς)? întrebă Euthydemos. Cînd Cleinias răspunde că știutorii, cei inteligenți sînt cei care învață, Euthydemos îi atrage atenția că învățînd, Cleinias nu știe încă lucrurile pe care le învață. Și de vreme ce nu le știe, el este neștiutor și deci ignorant, nu cei ce știu sînt cei care învață. Cleinias este astfel prima oară respins.

Gata să accepte această concluzie, Cleinias este din nou dezmințit, de astă dată de către Dionysodoros (276 c). Cînd învățătorul dictează, care copii învață bucata, cei ce știu, cei inteligenți sau neștiutorii, proștii? Cleinias răspunde că cei ce știu, inteligenții, și Dionysodoros observă atunci că răspunsul dat în cele din urmă lui Euthydemos nu a fost bun. Sofiștii au demonstrat asistenței că indiferent de răspunsul pe care îl va da, Cleinias va fi dezmințit (275 e).

În ce constă aici respingerea *aparentă* (deci sofistică) a răspunsurilor lui Cleinias? Acest prim sofism speculează faptul că orice

om care învață este într-un sens neștiutor, ignorant (el nu știe încă lucrurile pe care le învață), iar în alt sens este știutor, inteligent (adică este apt să înțeleagă și să asimileze noi cunoștințe); σοφός poate deci însemna atât (a) „omul inteligent”, cel care, fără să fi învățat mai înainte, are înzestrarea necesară învățării, cit și (b) „omul învățat”, cel care a asimilat cunoștințe la capătul unui proces de instruire. La fel, ἀμαθής înseamnă atât (a) „prostul”, cel care e greu de cap și, deci, nu are nici o înzestrare pentru asimilarea cunoștințelor, cit și (b) cel care are această înzestrare dar îi lipsesc cunoștințele, nu este încă informat. Sofismul se naște prin alunecarea, în perimetrul aceleiași discuții, de la un sens la altul al cuvintelor σοφός și ἀμαθής. Sau, altfel spus, un același cuvânt este aplicat unor persoane care se află în situații diferite, care o dată sînt inteligente (apte să asimileze cunoștințe), altă dată sînt ignorante (nu știu lucrurile pe care le învață). Astfel, cînd Cleinias, la întrebarea lui Euthydemus, răspunde οἱ σοφοί, el are în vedere sensul prim, de „apt să înțeleagă”, „apt să asimileze informație”. Respingerea lui Euthydemus este aparentă, pentru că el nu îi opune lui Cleinias sensul simetric în registrul lui ἀμαθής (primul sens deci, singurul caz în care respingerea ar fi fost reală), ci pe al doilea, care se opune sensului de „om instruit” și nu de „om inteligent”. La fel procedează și Dionysodoros. Cînd Cleinias răspunde, pe bună dreptate, că cei care învață bucata sînt οἱ σοφοί, copiii dotați, Dionysodoros opune în mod sofistic acest răspuns lui ἀμαθεῖς din concluzia sofismului anterior, unde sensul era de „neinstruiți”, și îl face astfel pe Cleinias să se contrazică doar în mod aparent.

În ce privește tehnica generării sofismului; forma în care este pusă întrebarea (cf. 275 d 3—4), ca alternativă cu termeni contradictorii (marcată în greacă prin πότεροι — „care dintre cele două categorii de oameni”, implicînd doar două răspunsuri care se exclud reciproc — „ori unii, ori ceilalți”), reprezintă practica eristică standard (cf. KEULEN, 1971, 69; SPRAGUE, 1965, 10, nota 16). Această schemă a întrebării-alternativă permite respingerea „indiferent de răspuns”: sensului ales de respondent i se opune automat celălalt sens al termenului echivoc. Toate cuvintele polisemice suportă acest tratament eristic. Un sofism al echivocului de tipul σοφός — ἀμαθής apare și în *Lysis* (211 a—213 d), în discuția dintre Socrate și Menexenos, de astă dată bazat pe bise-

mantismul cuvîntului φιλος („iubit”), luat cînd în sens pasiv, cînd în sens activ, cînd adjectival, cînd substantival.

S-a observat (SPRAGUE, 1965, 10, nota 16 și 1962, 33) că această logică a excluderii terțului (proprie majorității sofismelor euthydemice) este reflexul formal al ontologiei parmenidiene bazate pe contrastul alb-negru al ființei și neființei, pe absența totală a tonurilor intermediare. Actul învățării este tratat aici în termenii antinomici de σοφοί și ἀμαθεῖς; în cel de al doilea sofism, actul învățării este, la fel, orientat numai către lucrurile știute (ἀ ἐπίστανται) sau către lucruri pe care nu le știm (ἀ μὴ ἐπίστανται). Organul cunoașterii este și el atribuit fie cunoașterii totale, fie ignoranței totale (*Euthd.*, 295 b; 295 e). Posibilitatea unei cunoașteri sau ignoranțe parțiale este exclusă (cf. KEULEN, 1971, 74–5).

Sofismul (2) : 276 d 7–277 e 8 (Cei ce învață de la alții învață lucruri știute sau lucruri pe care nu le știu?)

Cei ce învață (de la alții) învață lucruri știute sau lucruri pe care nu le știu? (Πότερον γὰρ οἱ μανθάνοντες μανθάνουσιν ἀ ἐπίστανται ἢ ἀ μὴ ἐπίστανται.); îl întreabă Euthydemos pe Cleinias. — Lucruri pe care nu le știu, răspunde Cleinias. Euthydemos reia exemplul folosit de Dionysodoros și întreabă dacă dictarea nu constă din litere. — Desigur. — Or, elevii cunosc literele; deci Cleinias, cînd învață cele dictate, învață ceea ce deja știe.

Însă a învăța, intervine Dionysodoros, înseamnă a dobîndi știința a ceea ce înveți. Știința, la rîndul ei, nu e altceva decît deținerea unor cunoștințe. Dar la deținerea unor cunoștințe nu tind să ajungă decît cei care încă nu le au. Cei ce învață fac parte, așadar, dintre cei care nu posedă cunoștințe. Deci cei ce învață sînt tocmai cei ce nu știu și nu cei care știu.

De astă dată sofismul se naște pe echivocația dezvoltată în jurul verbului μανθάνειν, „a învăța”; el poate însemna mai întîi „a dobîndi cunoștințe” (*acquirere scientiam*), „a primi informație”. De exemplu poți să înveți literele. Dar pe baza unui bagaj elementar de cunoștințe poți avea acces la o treaptă superioară a învățării. Într-un al doilea sens, μανθάνειν poate însemna și „a înțelege” (*intelligere scientia utendo*), a folosi o capacitate mentală și un bagaj de cunoștințe pentru a examina o problemă. În răspunsul

pe care i-l dă lui Euthydemos, Cleinias alege sensul de „a primi informație” și atunci sofistul recurge la un exemplu (literele unui text) în care învățarea presupune operația anterioară a recunoașterii și înțelegerii. Euthydemos inferează nepermis de la recunoașterea lingvistică a textului la deținerea conținutului său de informație. Procedul ambiguității este completat aici de un alt procedeu sofistic faimos, descris de Aristotel în *Respingerile sofistice* (166 b 38 și urm.) și cunoscut tradițional sub numele prescurtat de *secundum quid*: trecerea de la predicarea unei realități accidentale la predicarea unei realități absolute. Euthydemos a trecut în mod nepermis de la „a ști literele” la „a ști” în general. El a ales cazul particular în care cel care învață este deja instruit și apoi, în virtutea cunoașterii acestui lucru anume, el a decretat cunoașterea în general.

În ce privește respingerea făcută de Dionysodoros; ca și în cazul primului sofism, scopul lui Dionysodoros este să dezvolte sofismul în sensul opus concluziei abia obținute. El părăsește sensul lui *μαρθάνειν* de „a înțelege pe baza unor elemente deja dobândite”, sens la care condusesese sofismul lui Euthydemos, și readuce verbul la sensul inițial folosit de Cleinias („a dobîndi informație”).

Sofismul (3) : 283 b 4–283 d 9 (Sofismul morții lui Cleinias)

Dionysodoros vrea să știe dacă Socrate și prietenii săi doresc într-adevăr ca tinărul Cleinias să devină înțelept. Atunci înseamnă că ei doresc să devină ceea ce el nu este (ignorant). Și de vreme ce ei doresc să nu mai fie ceea ce el este acum, ei doresc ca el să nu mai fie, deci îi doresc moartea.

În acest sofism se împletesc două procedee: echivocul pe care îl suportă verbul „a fi” luat o dată în sens de copulă și altă dată în sens existențial; și, legat de acesta, procedul *secundum quid*. Răspunzînd, Socrate a avut în vedere sensul copulativ al lui „a fi” în expresia „a nu fi ignorant”. Dionysodoros a lăsat deoparte determinarea „ignorant” și a obținut verbul „a nu fi” în sens existențial. Procedul *secundum quid* a fost aplicat prin evoluția de la o stare particulară a lui „a nu fi” — anume „a nu fi cum ești acum” (în speță ignorant), la o stare absolută — „a nu fi”; de la „a nu fi ceva anume” la „a nu fi în general”.

SPRAGUE (1962, 13—14) observă că deși sofismul pare trivial, el este semnificativ, deoarece se bazează pe o metafizică incompatibilă cu cea a lui Platon, în speță cu filosofia lui Parmenide. Postulatul parmenidian al ființei și neființei (ceea ce este este și ceea ce nu este nu este) are drept consecință negarea devenirii. „Din punct de vedere parmenidian, dacă Cleinias este în prezent ignorant, după cum admit prietenii săi, atunci el trebuie să și rămână ignorant, deoarece asta este ceea ce *este* el. Dacă prietenii săi doresc ca el să devină altceva, ei rostesc un nonsens, deoarece el nu poate deveni altceva. Din ce spun ei, nu se poate înțelege decât că ei îi doresc non-existența ... Logica eleată care stă la baza majorității sofismelor din a doua scenă eristică este inextricabil legată de o metafizică ce neagă devenirea”.

Sofismul (4) : 283 e 7—284 a 8 și Sofismul (5) : 284 b 3 — 284 e 7 (Nu e cu puțință să minți; nu poți rosti falsul)

Crede Ctesippos că Dionysodoros a mințit într-adevăr? întrebă Euthydemos. Asta ar presupune că este cu puțință să rostești falsul. Însă cînd minți, vorbești despre un lucru anume, vorbești despre ceva care este. Or, dacă vorbești despre ceva care este, înseamnă că spui adevărul, așa încît Dionysodoros nu a putut minți.

Ctesippos obiectează: cine vorbește în felul lui Dionysodoros nu vorbește despre lucruri care sînt (τὰ ὄντα). Lucrurile care nu sînt, observă Euthydemos, pur și simplu nu sînt, nu sînt nicăieri și nimeni nu poate acționa (πράττειν) astfel încît ele să fie. Dar oratorii, cînd vorbesc în public acționează, deci fac ceva (ποιεῖν). Nimeni, de aceea, nu poate vorbi despre lucruri care nu sînt, deoarece vorbind, ai face ceva, or Ctesippos a fost de acord că nu poți face ceea ce nu este. Și dacă nimeni nu vorbește despre lucruri care nu sînt, nimeni nu rostește falsul. Dionysodoros spune deci adevărul și lucruri care sînt.

Ca și în celelalte cazuri, sofismele acestea se bazează pe un echivoc: verbul „a fi” (în speță participiul τὰ ὄντα, „cele ce sînt”) este luat cînd în sensul de „a exista”, cînd în sensul de „a fi adevărat”, iar negația lui, cînd în sensul de „a nu exista”, cînd în sensul de „a fi fals”. Cînd Ctesippos afirmă că cine vorbește vor-

bește despre ceva care este, el emite o judecată de existență : lucrul despre care vorbește acea persoană există undeva. Euthydemos receptează în schimb afirmația lui Ctesippos în termeni logici, nu ontologici, și trage în mod ilicit concluzia că cine vorbește vorbește numai ce este (adevărat).

În obiecția sa, Ctesippos are de astă dată în vedere sensul logic al lui „a fi” și afirmând că Dionysodoros spune lucruri care nu sînt, el are în vedere falsul și nu existența reală a lucrurilor respective. Euthydemos preia atunci automat sensul existențial al lui „a fi” și îi reproșează lui Ctesippos de a fi susținut că lucrurile care sînt nu sînt, deci că ceea ce nu există există. Sofismul acesta este discutat de I. M. Crombie în *Plato : The Midwife's Apprentice*, London, 1963, pp. 112—3 (*apud* SPRAGUE, 1965, 24, nota 35) : „A relata», și alte cîteva verbe a spune ca «a menționa» sau «a povesti», determină fie un obiect direct, fie o propoziție completivă (Platon dovedește conștiința acestor situații după felul în care joacă pe lîngă în *Euthydemos*, 283—284). În construcția cu obiect direct, faptul relatat este un constituent al lumii, existent sau neexistent ; în construcția completivă, ceea ce se relatează este o propoziție, adevărată sau falsă. Tentația de a spune că atunci cînd fac o propoziție falsă nu spun nimic provine din confundarea celor două tipuri de obiecte.”

SPRAGUE (1962, 15 și 1965, 25, notă) observă că în acest sofism situația se complică prin faptul că în limba greacă verbul *poieîn* înseamnă nu numai „a acționa” (ca *práttlein*, de pildă), ci și „a face”, „a crea”. De aci presupunerea că orice tip de activitate se rezolvă într-un obiect (ca la 284 c 1) și tentația de a cerceta statutul existențial al acestui obiect. Și Sprague dă acest exemplu din Shakespeare, *Cum vă place* (act I, sc. 1, 26) : *Oliver* : Dumneata erai ! Ce faci pe aici ? — *Orlando* : Nimic. N-am fost învățat să fac ceva”.

Prin acest nou echivoc, Euthydemos își consolidează sofismul creat în marginea lui „a fi”. Vorbirea, susține el, este un mod de a face ceva, subînțelegînd astfel că ea produce un obiect. De aici, Euthydemos trece la afirmația că în timp ce o persoană care vorbește ceea ce este produce un obiect care există, o persoană care vorbește despre lucruri care nu sînt produce un obiect care nu există. Și deoarece așa ceva este imposibil, Euthydemos trage con-

cluzia că rostirea falsului este imposibilă. SPRAGUE (1962, 16) conchide: „Soluția reală a problemei este, totuși, confundarea deliberată a ceea ce nu este adevărat cu ceea ce nu există, confuzie care, combinată cu negarea eleată a existenței reale a neființei, duce în mod ferm la negarea falsului.”

Această parte augmentativă a sofismului este redată de MÉRI-DIER (1964, 162, nota 2) astfel: a vorbi înseamnă a acționa (πράττειν) și a acționa înseamnă a face (sau a produce, ποιεῖν). A vorbi înseamnă deci a produce. Or, nu se poate acționa asupra unui lucru inexistent; el nu poate fi deci făcut (sau produs), și, prin urmare, nici rostit; cu alte cuvinte, este imposibil să vorbești fals (ψεύδεσθαι). Se vede unde este sofismul. Când vorbești, produci *expresia* unui lucru, însă e inexact să conchizi că produci lucrul însuși”.

Sofismul (6): 284 e 10 — 284 e 5 (Oamenii buni vorbesc rău despre lucrurile rele)

Dacă Dionysodoros, obiectează Ctesippos în continuare, spune lucruri care sînt, el nu le spune și așa *cum* sînt. (Se referă, deci, la lucruri reale, dar nu spune lucruri adevărate). — Există deci oameni care spun lucrurile așa *cum* sînt (ὥς ἔχει)? întreabă Dionysodoros. — Sigur că există, răspunde Ctesippos: οἱ καλοὶ καὶ ἀγαθοί, oamenii de ținută, de bună-credință, *the gentlemen, les honnêtes gens*. Dar lucrurile bune (τὰ ἀγαθὰ) sînt bune și cele rele (τὰ κακά) rele, observă Dionysodoros și Ctesippos consimte. Atunci înseamnă că dacă oamenii de bine, cei buni (οἱ ἀγαθοί) spun lucrurile așa *cum* sînt, ei vorbesc bine despre lucrurile bune și rău (κακῶς λέγειν) despre lucrurile rele.

Sofismul rezultă aici din ambiguitatea cultivată în jurul lui κακῶς λέγειν („a vorbi rău”), care poate însemna fie că un lucru e rău, fie a vorbi greșit despre un lucru. Când Ctesippos consimte că lucrurile rele sînt obiectiv rele, el are în vedere că oamenii de bine le califică ca atare, deci spun adevărul. Dionysodoros ia în schimb adverbul κακῶς (rău) în sens de „fals”, lăsînd să se înțeleagă că oamenii de bună-credință vorbesc greșit, inexact, despre lucrurile rele, deci spun falsul.

Sofismul (7) : 285 d 7 — 286 b 7 (Contrazicerea nu este cu putință; οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν)

N-am vrut să te jignesc, îi explică Ctesippos lui Dionysodoros; te-am contrazis doar. — Așadar e cu putință să contrazici? întrebă Dionysodoros surprins. Este evident, argumentează el, că pentru fiecare lucru (πρᾶγμα) există un fel de a vorbi, un enunț (λόγος) care-l exprimă și care-l prezintă așa cum este el, și nu cum nu este. S-a căzut deja de acord că nimeni nu vorbește despre un lucru așa cum nu este; nimeni nu spune ceea ce nu este. Deci, dacă două persoane vorbesc despre același lucru, ele folosesc enunțurile care-l exprimă și astfel nu se contrazic. Dacă ele nu vorbesc despre acel lucru, înseamnă că nici una nu-l are în vedere și atunci cu atât mai puțin se contrazic. Iar dacă o persoană vorbește despre un lucru și alta nu vorbește despre acel lucru, înseamnă că aceasta din urmă nu vorbește, și atunci contrazicerea de asemenea nu e cu putință.

Să observăm mai întâi că acest paradox se bazează pe cel anterior, al imposibilității falsului. Două persoane nu se pot contrazice, vorbind despre același obiect, decât dacă una dintre ele emite falsul. Or falsul nu poate fi emis de vreme ce, spunând ceva, enunți ființa. A enunța falsul înseamnă a nu spune nimic.

Întregul paradox se bazează pe postularea unei relații mutuale și univoce între λόγος și πρᾶγμα sau, altfel spus, pe judecăți unice de atribuire: nu există decât un singur predicat pentru un singur subiect, și anume acela care îl califică în mod decisiv. FESTUGIÈRE (1971, 300—301) detaliază temele acestui paradox în felul următor: „A spune: *A* este *B* revine deci la a spune: *A* este *non A*, ceea ce este absurd. În consecință nu rămâne decât o singură judecată posibilă: *A este A* și *B este B*. Acesta este sensul afirmației ἐν ἐπ' ἐνός: un simplu enunț pentru o singură realitate, un singur predicat pentru un singur subiect, și anume acel predicat care nu se distinge cu nimic de subiect, care se identifică în totul cu subiectul însuși. Consecințele sînt limpezi. Dacă despre *A* nu pot afirma decât că este *A*, despre *B* că este *B*, dacă nu pot nici cum să-l atribui pe *B* lui *A*, atunci ori de cîte ori predic un obiect, nu enunț decât τί ἔστιν-ul său în sens antistenian, respectiv obiectul însuși, pe *A* despre *A* și *B* despre *B*. Căci contradicția presu-

pune, de ambele părți, atribuirea de predicate diferite aceluiasi subiect; ea presupune deci atribuirea, sinteza. Ea este suprimată dacă nu e cu putință decât un singur λόγος pentru un singur πρᾶγμα ... Iată adevăratul fundament al aporiei."

Cu acest paradox este pusă în joc însăși esența logicii predicăției în numele logicii statice de tip parmenidian. În *Fizica*, I, 2, 185 b 25—186 a 5, Aristotel vorbește limpede despre dialectica unu-lui și multiplului pe care se bazează orice judecată de predicăție. Orice obiect suportă, pe lângă o judecată de identitate (*A este A*) care vizează esența lui (τί ἐστι), judecăți de atribuire (*A este B*, *A este C* etc.) care vizează caracterul divers sau multiplu al aceluiasi obiect (Socrate este scund, este muzician, este bolnav etc.). Orice obiect este deci deopotrivă unu și multiplu. Acest fapt explică posibilitatea (care generează și contrazicerea) unor enunțuri diferite despre un același obiect. Tocmai acest caz, care este crucial pentru contrazicere, Euthydemos, placat cum este pe logica one-one relation, nu îl invocă.

Afirmația că despre un obiect nu e cu putință decât un enunț (și astfel contradicția nu e cu putință) se bazează, ca și în celelalte cazuri, pe identificarea sofistică a judecății de atribuire cu judecata de identificare, sau, mai precis, cu *reducerea* lui „a fi” copulativ (și deci atributiv-accidental) la „a fi” existențial și esențial-calificativ. Din pasajul aristotelic citat mai sus rezultă că temeiul metafizic al acestui paradox este negarea parmenidiană a caracterului multiplu al ființei căreia, în plan logic, îi corespunde negarea diviziunii.

Sofismul imposibilității contrazicerii bazat pe relația mutuală λόγος — πρᾶγμα își găsește un corespondent important în pasajul negării falsului din *Cratylus*, 429 d, centrat pe analiza relației mutuale (și de același tip ca λόγος — πρᾶγμα) dintre ὄνομα (nume) și πρᾶγμα (cf. GILLESPIE, 1913, 491).

În prima parte a sofismului (discutată pînă acum), imposibilitatea contrazicerii era negată prin contestarea posibilității unor enunțuri diferite; în ultima parte, ea este negată ca urmare a inexistenței unui obiect comun al disputei (cf. BONITZ, 1875, 102). Sofismul combină, în acest punct, echivocul cu procedeul *secundum quid*. Dacă persoana *y* nu vorbește despre obiectul la care se referă persoana *x*, nu înseamnă că *y* nu vorbește în general, că tace, cum inferează Dionysodoros.

Care este originea sofismului οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν? Aristotel în *Metafizica* (Δ, 29, 1024 b 26–1025 a 1) și în *Topica* (I, 11, 104 b 19) o desemnează ca proprietate spirituală a lui Antistene, fapt care i-a făcut pe mulți comentatori să vadă în acest pasaj din *Euthydemus* un argument hotărîtor al faptului că polemica platoniciană este îndreptată aici împotriva lui Antistene. Platon nu-l numește în contextul acestei discuții pe Antistene, în schimb, îl pune pe Socrate (286 c) să observe că propoziția privitoare la imposibilitatea contrazicerii se reduce în fond la afirmarea imposibilității rostirii falsului (οὐκ ἔστι ψευδῆ λέγειν), și că această teză trimite la cercul lui Protagoras (οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν), ba chiar la gînditori dinaintea lui (οἱ ἔτι παλαιότεροι). De aici, se poate trage concluzia că afirmația οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν nu putea fi atribuită unui filosof anume și că în vremea lui Platon ea devenise o proprietate spirituală comună unui grup filosofic lărgit. Isocrate (*Hel.*, 1) o păstrează în anonim, iar Diogenes Laertios (*IX*, 53) deși îl invocă pe Antistene, deschide simultan către predecesori protagoreici. KEULEN (1971, 84 și urm.) conchide, pe aceste temeiuri, că propoziția οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν trebuie să fi căpătat eminență în școala cinică a lui Antistene, dar că originile ei sînt de căutat dincolo de momentul antistenic, în atmosfera siciliană a școlii protagoreice, din care cei doi frați ai dialogului platonician, rezidenți o vreme în Thurioi (cf. 271 c 3), pesemne că o și importaseră. Pe de altă parte, FESTUGIÈRE (1971, 302–303) demonstrează imposibilitatea unei rădăcini identice a paradoxului respectiv, comun lui Antistene și Protagoras. Principiile acestui rezultat comun sînt complet diferite; la Protagoras negarea erorii se naște dintr-un relativism epistemologic, la Antistene ea revendică un temei ontologic de tip parmenidian. Că rădăcina acestui paradox este parmenidiană și că prin acei „mai vechi” care sînt de distins față de discipolii lui Protagoras trebuie avut în vedere Parmenide, înclină să creadă și SPRAGUE (1965, 28, nota 46). Problema asocierii unui argument parmenidian cu „Protagoras și discipolii săi” rămîne însă oricum o problemă încurcată. Linia Parmenide-Protagoras-Antistene este, istoric-filosofic, greu de imaginat.

În privința funcției pe care argumentul imposibilității contrazicerii l-ar fi avut în școala antistenică, FIELD (1967, 165–6) a făcut observații importante. În *Euthydemus*, paradoxul respectiv apare degradat de atmosfera clownescă a întregului și, oricum,

pentru urechea noastră modernă, el pare puțin plauzibil. Dar, judecînd istoric, lucrurile stau altfel. Intenția lui Antistene nu era de a-și transpune auditoriul într-o stare de confuzie și perplexitate, ci de a studia cu toată seriozitatea implicațiile predicăției. Este firesc ca importanța pe care a acordat-o Socrate problemei justei definiri pentru buna funcționare a gîndirii să fi determinat în elevii săi obsesia cercetării naturii definiției și, legat de aceasta, a predicăției, a atribuirii în general. Socrate dăduse o direcție de cercetare, dar nu și un răspuns. Problema va fi rezolvată, într-o manieră care a rezistat pînă astăzi, de Platon și Aristotel. Totuși, soluția lui Antistene își are raționalitatea ei. Ea atrage atenția asupra unor dificultăți care nu au fost complet rezolvate nici astăzi. Nu trebuie să presupunem, afirmă Field, că Antistene a contestat posibilitatea fizică a rostirii unor propoziții care se contrazic în mod formal. „Teoria sa privea mai degrabă faptul că aceste propoziții nu puteau fi la fel de semnificative, și că nimeni nu poate, din punct de vedere logic, să atașeze o semnificație amîndurora în același timp. Argumentul este în acest sens simplu. Cuvintele folosite, dacă au o semnificație, indică un lucru anume. Dacă se folosesc cuvinte diferite sau contradictorii, ele nu pot să indice același lucru. Acest argument, care este o simplă joacă în mîinile lui Euthydemus, constituia baza unei teorii foarte importante la Antistene. Că nu poate fi luată în glumă, ne putem da seama dacă avem în vedere anumite situații în care, chiar și astăzi, ea ne apare corectă.

Dacă spunem, de exemplu, că un triunghi are trei laturi recunoaștem ... că nu putem atașa nici o semnificație aserțiunii contrare. Dacă cineva spune că un triunghi nu are trei laturi, știm că dacă laturile au vreo semnificație ele sînt predicate desigur despre altă realitate și că acest cuvînt ca atare semnifică ceva cu totul diferit. Acest exemplu ne poate face să presupunem că Antistene a privit definiția ca un tip de enunț adevărat.”

Sofismul (8) : 287 d 7—287 e 2 (Ce înseamnă că vorba mea gîndește).

Ființele înzestrate cu simțuri (τὰ νοοῦντα) simt, înțeleg, gîndesc (νοεῖ) avînd suflet (ψυχὴν ἔχοντα), sau simt, înțeleg, gîndesc și cele neînsufletește? îl întreabă Dionysodoros pe Socrate. — Înțe-

leg fiindcă au suflet, răspunde Socrate. — Cunoști vreun cuvânt însuflețit?, continuă Dionysodoros. — Nu, este răspunsul. Atunci de ce ai întrebat mai înainte (vezi 287 c 2), ce gîndește, ce înțelege, ce vrea să spună vorba mea? (τί νοεῖ τὸ ῥῆμα;).

Sofismul se naște prin echivocul cultivat în jurul lui νοεῖν, desemnînd atît facultatea psihică a simțirii, a înțelegerii, a priceperii, proprie ființelor însuflețite, cit și proprietatea semantică, capacitatea unui cuvînt de a semnifica. Dionysodoros extinde primul sens la o categorie de obiecte (cuvintele, propozițiile) care prin excelență îl preiau pe cel de-al doilea și obține în loc de „ce înseamnă, semnifică vorba mea?”, ce gîndește, ce înțelege vorba, „ce vrea să spună vorba”, în care accentul cade pe intenție și însuflețire.

BONITZ (1875, 103) observă că acest sofism, care a decăzut la nivelul unui joc elementar de cuvinte, se naște ca o eschivă stîngace a sofistilor incapabili să facă față întrebărilor lui Socrate. Deja acest sofism grosolan, care încheie cea de-a doua scenă eristică, anunță degradarea sub semnul căreia vor sta mai toate sofismele din cea de-a treia scenă eristică. Substanța celor doi frați s-a epuizat și, începînd cu acest moment, eristica lor devine dispută practică în marginea unor cuvinte alese la întîmplare (παντός ῥήματος ἀντίχονται, se agățau de fiecare cuvînt, se spune la 305 a).

Sofismul (9): 293 b 1—294 a 10 (Toți oamenii știu totul, dacă știu măcar un singur lucru; πάντες πάντα ἐπιστανται, εἴπερ καὶ ἓν).

Ce preferă Socrate? întrebă Euthydemos; să-i fie predată știința pe care o caută sau să i se demonstreze că o știe deja? Socrate ar prefera să afle că deja o știe. Dar o știi, îi argumentează Euthydemos. Din moment ce știi măcar un lucru — și Socrate desigur știe — înseamnă că ești știutor. Și din moment ce ești știutor, înseamnă că știința cu pricina îți este și ea cunoscută. Știînd un lucru ești știutor, deci le știi pe toate. Toți oamenii știu totul, dacă știu măcar un singur lucru.

Acest argument este paradigmatic pentru tipul de sofism *secundum quid*: de la „a ști un lucru” se evoluează nepermis la „a ști în general”, și de la „a nu ști un lucru anume” la „a nu ști în general”. Cit de familiarizat este Platon cu tehnica lui *secundum*

quid reiese limpede din felul în care îl face pe Socrate să preîntîmpine sofismul cu precizări restrictive, avînd rolul să împiedice saltul de la particular la universal, specific acestui tip de sofism. La afirmația lui Euthydemos: „Ești deci știutor, de vreme ce știi” (293 c 2–3), Socrate răspunde: „Sînt, dar numai în anumite privințe” (τοῦτου γε αὐτοῦ), împiedicînd astfel trecerea de la valoarea relativă a lui „a ști” la valoarea lui absolută. Socrate preîntîmpină apoi (293 c 5–7) introducerea lui în categoria absolută a știutorilor sau neștiutorilor, precizînd că în timp ce unele lucruri îi sînt cunoscute, altele îi sînt necunoscute. Respingerea lui Euthydemos este aparentă pentru că, pe deoparte Socrate nu s-a lăsat plasat în nici o categorie cu valoare absolută, iar pe de altă parte el nu a afirmat că știe și nu știe același lucru, ci lucruri diferite. De aceea el nu poate fi respins nici pe baza principiului contrazicerii, cum încearcă Euthydemos la 293 d 1–2.

Sofismul (10): 295 b 2–296 d 5 (Știi întotdeauna)

Acest sofism este o reluare, atît de partea lui Euthydemos, cît și de cea a lui Socrate, a procedurilor etalate în sofismul anterior.

Știînd, știi prin mijlocirea lucrului, organului prin care știi, afirmă Euthydemos. Întotdeauna știi prin mijlocirea acestui singur lucru. Deci știi întotdeauna.

În sofismul anterior, Euthydemos stabilise că Socrate este omniscient. Aici el stabilește, folosind același procedeu al lui *secundum quid*, că el este permanent omniscient. Din faptul că Socrate cunoaște întotdeauna cu ajutorul aceluiași organ nu rezultă că el cunoaște întotdeauna. Accentul permanenței în răspunsul lui Socrate cade pe organul cunoașterii, nu pe cunoașterea însăși, care în toate contextele are doar o valoare relativă. În argumentația lui Euthydemos, condiția sub care fusese postulat „întotdeauna” (întotdeauna prin același organ) este înlăturată, și adverbul rămîne să-l determine doar pe „a ști”, dîndu-i o valoare absolută.

Răspunsurile lui Socrate, care tind să păstreze valoarea relativă și restrictivă a cuvintelor, punctează perfect locul unde sofismul încearcă mereu să se nască. Astfel, la 295 a, la întrebarea „știi întotdeauna prin intermediul aceluiași lucru”, Socrate, știînd că sofismul se poate naște prin contactul dintre „întotdeauna” și „știu”,

preîntîmpină această apropiere nepermisă prin specificația „întotdeauna, *cînd știu*, știu prin intermediul aceluiași lucru”. Pentru a-și putea realiza sofismul, Euthydemos îi cere lui Socrate să-l lase deoparte pe *cînd*. Acest procedeu, al demontării sofismului pe parcursul nașterii lui, reprezintă o variație (în fond artistică) față de tehnica denunțării directe practicate în cazul primelor două sofisme (277 e–278 b) și ea dovedește, în altă formă, cu cîtă ușurință se mișcă Platon în logica falsului și în conștiința erorii.

KEULEN (1971, 48–9) observă că sofismele (9) și (10) circumscriu același obiect care este propriu și sofismelor (1) și (2), în speță conceptul de *ἐπιστήμη*, și că în felul acesta, prin comunitatea obiectului, se creează o unitate tematică între prima și a treia secțiune eristică a dialogului.

Sofismul (11): 298 a 1–298 b 3 (Chairedemos, deși tată al lui Patrocles, nu este tată, iar Socrate, deși fiu al lui Sophroniscos, nu are tată)

Patrocles este fratele după mamă al lui Socrate. Tatăl său este Chairaedemos, al lui Socrate este Sophroniscos. Chairaedemos nu este tatăl lui Socrate. Or, fiind altceva decît tată, el nu este tată, argumentează Dionysodoros. Dar dacă Chairaedemos este tată, intervine Euthydemos, atunci este rîndul lui Sophroniscos, ca fiind altceva decît tată, să nu fie tată. Încît Socrate nu are tată.

Sofismul se bazează pe relativizarea unei calități universale („a fi tată”) simultan cu absolutizarea unui cuvînt de particularizare („al tău”). MÉRIDIÉ (1964, 184, nota 2) interpretează astfel: „Sofismul constă în faptul că acest cuvînt, *tată*, este considerat nu ca un atribut care poate aparține mai multora, ci drept caracteristica unui individ care, confundîndu-se cu personalitatea sa nu poate fi regăsită la un altul.” Sofismul mai poate fi interpretat ca unul din categoria *secundum quid*, obținut prin izolarea arbitrară a unor concepte care, scoase dintr-un context restrictiv și particularizant, capătă sensuri absolute. Astfel, *πατήρ τινος* („tatăl cuiva”) devine *πατήρ* în general, așa cum *ἕτερος πατρός τινος* („altceva decît tatăl cuiva”) devine *ἕτερος πατρός* („altceva decît tată”).

Sofismul (12) : 298 b 4—298 d 6 (Dacă cineva este tată, el este tatăl tuturor)

Acest sofism ajunge, cu același procedeu ca cel folosit în sofismul anterior, la rezultatul contrar. Dacă cineva este tatăl cuiva, el este tată și, neputînd să fie și să nu fie tată, precum aurul sau omul nu pot să fie și să nu fie aur sau om, înseamnă că el este tatăl tuturor.

Procedeul sofistic constă, și aici, în aceeași izolare a conceptului și proiectarea semnificației lui în absolut. De la *πατήρ τινος* („tatăl cuiva”) se trece la *πατήρ* în general și apoi la *πατήρ πάντων* („tatăl tuturor”). Asocierea principiului noncontradicției la situațiile „a fi și a nu fi tată” și „a fi și a nu fi aur” este și ea sofistică, pentru că situațiile respective nu sînt simetrice: ceea ce face ca un om să fie tată este existența fiului, în timp ce un lucru poate fi aur sau om indiferent de orice relație exterioară (cf. SPRAGUE, 1965, 49, nota 80).

Sofismul (13) : 298 d 8—298 e 5 (Ciinele lui Ctesippos este tatăl lui Ctesippos)

Ai un ciine? îl întreabă Dionysodoros pe Ctesippos. — Am. — Are căței? — Are. — Deci e tată, și pentru că este al tău, el este tatăl tău, iar tu ești frate cu căței. Schematizat, raționamentul sofistic arată astfel: *ὁ κύων ἐστὶ σός* — *ὁ κύων ἐστὶ πατήρ* — *ὁ κύων ἐστὶ σός πατήρ* („ciinele este al tău — ciinele este tată — ciinele este tatăl tău”).

Ca și în sofismele precedente, sofismul s-a născut prin ridicarea condiției restrictive în cea de-a doua premisă; genitivul restrictiv *πατὴρ τοῦ κυναίου* („tatăl cățelului”) a fost lăsat deoparte și *πατήρ* a intrat în indeterminarea care permite ca el să fie anexat în mod arbitrar lui Ctesippos. Pe de altă parte, sofismul este obținut și prin echivocul speculat contextual în jurul adjectivului posesiv *σός* („al tău”): de la semantica unei relații de proprietate se trece la una a relației de sînge. MÉRIDIER (1964, 185, nota 2) interpretează sofismul prin valoarea *absolută* pe care o capătă cuvîntul *σός*, fapt care permite raportarea (nediferențiată) succesiv la *κύων* și la *πατήρ*.

Aristotel, în *Respingerile sofistice* (179 a 35), trece acest sofism în rîndul celor obținute prin convertirea la accident.

Același *pattern* sofistic este folosit în replică explicită de Ctesippos la 299 e, unde sofismul este construit pe ambiguitatea adjectivului posesiv distribuit cu valoare egală între un obiect independent și accidental al posesiunii (craniile poleite cu aur, folosite de sciți drept cupe) și o proprietate constantă, o parte a propriului trup (craniul propriu).

Sofismul (14): 299 a 6–299 e 3 (Nimeni nu are nevoie de bunuri multe).

Un leac îi face bine unui bolnav? întreabă Euthydemos. Dar armele în război sînt bune? Aur e bine să ai oricînd la tine? intervine și Dionysodoros. — Da, răspunde Ctesippos. — Atunci bolnavul e bine să înghită un car de leacuri, soldatul să aibă asupra-i arme cu nemiluata, iar aur, dacă ești fericit să ai oricînd la tine, e bine deci să ai și-n burtă, în cap sau chiar în ochi.

Propoziția „nimeni nu are nevoie de bunuri multe” (299 a 6) este demonstrată prin alegerea unei categorii speciale de bunuri, care fie că nu sînt bune decît în doze mici (leacurile), fie că prin postularea unei situații speciale încetează să fie bunuri (armele, aurul). Apoi, ceea ce este valabil în aceste cîteva cazuri aparte este generalizat ca valabil pentru întregul concept (cf. BONITZ, 1875, 105).

Sofismul mai poate fi interpretat și astfel: bunurile recunoscute ca atare în general sînt puse sub atari condiții, încît se transformă în opusul lor. Am avea deci opusul lui *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*: nu ceea ce este secundar, accidental, este postulat în absolut, ci, dimpotrivă, ceea ce este universal este postulat într-o situație accidentală ridicolă: *a dicto simpliciter ad dictum secundum quid* (cf. SPRAGUE, 1962, 25).

Sofismul (15): 300 a 1–4 (Mantalele sînt capabile să vadă).

Oamenii văd lucruri susceptibile de vîz (τὰ δυνάτὰ ὁρᾶν)? întreabă Euthydemos. — Susceptibile de vîz, răspunde Ctesippos. — Tu ne vezi mantalele? — Da. — Deci mantalele sînt susceptibile de vîz, adică sînt capabile să vadă.

Sofismul acesta, mai degrabă un joc de cuvinte, este construit pe ambiguitatea sensurilor activ-pasiv pe care le comportă în greacă construcția δύνατος („capabil”) cu infinitivul: δύνατος ὄρᾶν, „capabil să vadă” (activ, deci) sau „capabil să fie văzut” (pasiv). Sofismul s-a născut prin alegerea unui obiect neînsuflețit (mantaua), care este introdus sub specia sensului pasiv al lui δύνατος ὄρᾶν (această accepție o are în vedere Ctesippos), pentru ca apoi să fie trecut în regimul activ al expresiei.

Sofismul (16): 300 b 1—4 (E cu puțință o vorbire a tăcerii; σιγῶντα λέγειν) și **sofismul (17):** 300 c 2—4 (E cu puțință o tăcere a vorbirii; λέγοντα σιγᾶν).

Dacă e cu puțință ca „vorbind să nu spui nimic” (λέγοντα μὴδὲν λέγειν), tu tocmai asta faci, îi spune Ctesippos lui Euthydemos. Această expresie, implicând în greacă un acuzativ participiu cu infinitiv (λέγοντα λέγειν), îi sugerează lui Euthydemos sofismul despre posibilitatea unei „vorbi a tăcerii”, construit pe ambiguitatea care se naște în greacă în marginea unui acuzativ participiu cu infinitiv.

Nu crezi că e posibil σιγῶντα λέγειν? îl întreabă Euthydemos pe Ctesippos. După locuția „a fi posibil” (οἷον τε) greaca construiește completiva cu subiectul în acuzativ și predicatul la infinitiv. Pe de altă parte, este tot atât de posibil ca în completivă acuzativul să joace rol de obiect. Dacă acuzativul trebuie înțeles ca subiect sau dacă trebuie înțeles ca obiect nu se poate stabili decât în contexte concrete, altminteri echivocația rămâne intactă. Astfel, la întrebarea lui Euthydemos, Ctesippos răspunde negativ, înțelegând participiul σιγῶντα ca acuzativ masculin singular („cel ce tace”) cu funcție de subiect, și atunci el contestă pe bună dreptate faptul că „e posibil ca cel ce tace [deci mutul] să vorbească”. Euthydemos la atunci participiul σιγῶντα ca acuzativ neutru plural („lucrurile care tac”) cu funcție de obiect, și atunci sensul expresiei devine „e posibil să vorbești despre cele ce tac”, de pildă despre lemn, pietre etc.

Lucrurile se petrec la fel și în cazul lui λέγοντα σιγᾶν. Când Ctesippos spune că nu e cu puțință λέγοντα σιγᾶν, el înțelege participiul λέγοντα ca acuzativ singular masculin cu funcție de subiect

(deci „cel ce vorbește”) și contestă deci pe bună dreptate că e cu putință ca „cel ce vorbește să tacă”. Euthydemos înțelege atunci participiul λέγοντα ca acuzativ neutru plural cu funcție de obiect („cele ce vorbesc”) și obține ca plauzibil că „e cu putință să taci despre cele vorbitoare”.

Sofismul (18): 300 e 3—301 a 9 (Socrate în prezența unui bou devine bou, și în prezența lui Dionysodoros devine Dionysodoros).

Există lucruri frumoase (καλά)? îl întreabă Dionysodoros pe Socrate. — Există. — Sînt ele diferite de frumosul însuși (τὸ καλόν), sau sînt identice cu el? — Sînt diferite de frumosul în sine și totuși fiecare în parte se împărtășește din prezența frumuseții însăși (πάρεστι κάλλος τι). — Deci dacă tu ești în prezența unui bou ești un bou, iar în prezența mea ești Dionysodoros, conchide sofistul.

Cîteva explicații preliminare. Din punct de vedere platonician, existența oricărui lucru particular este conectată la forma sa ideală de existență; există un „cer” al ideilor pure care, ontologic vorbind, se constituie ca sursă absolută a oricărei existențe particulare; particularul este replica multiplicată a în-sinelui său ideal și el nu există decît în măsura în care participă la acesta. Există pietre, arbori, unelte sau lucruri frumoase în măsura în care există un prototip mineral, arboritatea, ideea pură de unealtă sau frumosul în sine. Este clar deci că, întrebînd dacă lucrurile frumoase sînt diferite de frumosul însuși sau sînt identice cu el, Dionysodoros își propune să deschidă un atac împotriva teoriei platoniciene a formelor pure. SPRAGUE (1965, 55, nota 95) observă că pe baza *pattern*-urilor etalate de sofisti în celelalte ocazii, putem reface planul posibil al atacului în clipa în care Dionysodoros puneă întrebarea. Ca și în celelalte cazuri, întrebarea are înfățișarea unei alternative. Socrate, constrîns să aleagă între două posibilități, ar urma să spună fie că (1) lucrurile frumoase sînt identice cu frumosul ideal, și atunci Dionysodoros poate conchide că de vreme ce între ele nu există nici o deosebire, lucrurile frumoase nu există; fie că (2) lucrurile frumoase sînt diferite de frumosul însuși, și atunci Dionysodoros poate din nou să conchidă că ele nu există, argumentînd că de vreme ce sînt diferite de frumosul însuși, ele nu sînt frumosul și deci nu există.

Socrate evită însă această cursă nealegînd între cele două posibilități, ci contopindu-le în răspunsul că, deși diferite de frumosul în sine, lucrurile frumoase se împărtășesc totuși din existența, prezența (παρουσία) acestuia. Sofistul este astfel obligat să renunțe la proiectul inițial și să schimbe direcția atacului. Sofismul se naște acum prin răstălmăcirea conceptului παρουσία. Luînd „prezența” numai în sens fizic, Dionysodoros distruge contrastul postulat de Socrate între formele ideale și existențele particulare. El nu vorbește despre prezența „bovinității”, așa cum îi impunea teoria platoniciană a ideilor, ci despre prezența fizică a unui exemplar individual. „Deoarece atît Socrate cît și boul sînt existențe particulare fizice, singurul mod posibil al prezenței este prezența fizică. Lui Dionysodoros i-a reușit ca răspunsul lui Socrate să apară ridicol, dar ca să poată face acest lucru, el a trebuit să deformeze natura și sensul terminologiei socratice” (SPRAGUE, 1962, 26). Pe de altă parte, chiar dacă ar fi respectat distincția dintre cele două tipuri de existență (ideală și fizică), sofistul nu ar fi avut nici atunci îndreptățirea să îl facă pe Socrate să participe la o esență bovină, ci numai la sursa ontologică ce-i alimentează prezența sa fizică, deci la esența sa omonimă, care este umanul.

Dionysodoros prelungește sofismul deja creat, cu o nouă întrebare. „Lucrurile frumoase — afirmase Socrate — sînt diferite de frumosul în sine și totuși ele se împărtășesc din prezența frumosului în sine”. Cu gîndul la acest răspuns, Dionysodoros pune întrebarea foarte obscură: „Cum e cu puțință ca diferitul, fiind însoțit de diferit (ἐτέρου ἐτέρῳ παραγενομένου), să fie diferit (τὸ ἕτερον ἕτερον ἂν εἴη)?” (301 a 8—9). Prin „diferit”, sofistul înțelege atît lucrurile frumoase (care sînt diferite de frumosul în sine), cît și frumosul în sine (care este diferit de lucrurile frumoase). „Procedura sa constă în neglijarea a ce înseamnă că frumosul și lucrurile frumoase sînt diferite *față de* (unele față de altele); el se referă la ambele categorii ca fiind «diferite» sau, dacă e să-i urmărim intenția, la *diferitul însuși*. Aceasta este obișnuita eroare a lui *secundum quid*, și rezultatul manevrei respective este iarăși, ca și în cazul Socrate și boul, anularea distincției dintre Forme și existențele particulare. Putem vedea cum se petrece acest lucru lăsînd întrebarea sofistului să alunece către expansiunea ei firească. «Cum e cu puțință, dată fiind prezența frumosului în sine în preajma lucrurilor frumoase, ca lucrurile frumoase să fie

frumoase? În forma ei trucată, această întrebare a devenit: «Cum poate diferitul să fie diferit?» Distincția între frumusețe și lucrurile frumoase a fost anulată și, odată cu ea, distincția dintre cele două tipuri de existență” (SPRAGUE, 1962, 26—7). Sprague mai observă că discuția suportă prelungiri care trimit la pasajul despre genurile supreme (μέγιστα γένη) din *Sofistul* (254 d și urm.), căci „problema nu mai privește modul de participare a existențelor particulare la Forma lor omonimă, ci posibilitatea unei Forme de a fi predicată despre ea însăși. Forma despre care e vorba acum este aceea pe care sofistul a constituit-o prin transformarea adjectivului «diferit» într-un substantiv adjectival «diferitul»”. În literatura strinsă în jurul dialogului *Euthydemos* s-a discutat mult despre raportul existent între întrebarea lui Dionysodoros și εἰδος-ul platonician. APELT (1918, 103, nota 92) este convins că aici sîntem în fața unei persiflări a teoriei ideilor, care trebuie pusă nu atît în seama celor doi frați eristici, cît a înverșunatului adversar al platonismului, care a fost Antistene. Decisive pentru acest pasaj rămîn însă interpretările lui FRIEDLÄNDER (1964, II, 178) — vezi aici și comparația făcută cu *Hippias Maior*, 289 d — și a lui SPRAGUE (1967, 91 și urm.).

În sfîrșit, SPRAGUE (1962, 29—30) observă că, în acest pasaj, sofistii sînt mai aproape ca oricînd de filosofie („the sophists have come nearest to being philosophers”). „Relația dintre Forme și realitățile individuale este fără îndoială cel mai dificil aspect al teoriei Formelor; alegînd tocmai acest aspect pentru atacul lor, ei dovedesc instinct pentru o problemă filosofică genuină ... Cred că Platon, în acest pasaj, intenționează să sublinieze nuanța care deosebește filosofia de sofistică: sofistii au pus în discuție cîteva importante probleme filosofice, dar înclinația lor către refutație și jocul de cuvinte este atît de puternică, încît ei sînt incapabili să cerceteze vreuna din ele în mod serios.”

Sofismul (19) : 301 c 6—d 8 (Înjunghilînd pe bucătar și tăindu-l în bucăți fac lucruri care-și cad în seamă).

Știi ce cade în seama fiecărui meșter? îl întreabă Dionysodoros pe Socrate. De pildă, a cui treabă e să înjunghie, să taie carnea în bucăți și să o frigă?— A bucătarului.— Deci cade în seama

bucătarului tăierea în bucăți. Deci înjunghiind pe bucătar și tăindu-l în bucăți faci cele ce-ți cad în seamă.

Sofismul acesta este o variantă a celor de tipul $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{\alpha}\ \delta\rho\alpha\nu$ și $\sigma\upsilon\gamma\omega\nu\tau\alpha\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$, deja analizate. Ele se bazează deci pe ambiguitatea pe care o comportă în limba greacă construcția acuzativ cu infinitiv, cerută în cazul acesta de verbul $\pi\rho\omicron\sigma\acute{\eta}\chi\epsilon\iota$ (e pe măsura, cade în seama, se cuvine). Astfel, locuția $\pi\rho\omicron\sigma\acute{\eta}\chi\epsilon\iota\ \mu\acute{\alpha}\gamma\epsilon\iota\rho\nu\ \kappa\alpha\tau\alpha\kappa\acute{o}\pi\tau\epsilon\iota\nu$ poate fi înțeleasă sau (1) „se cuvine ca bucătarul să taie în bucăți” sau (2) „se cuvine a-l tăia pe bucătar în bucăți”.

Sofismul (20): 301 e—303 a 2 (Socrate este liber să-l vîndă sau sacrifice pe Zeus, Apollon și ceilalți zei).

De lucrurile care sînt ale tale poți dispune cum vrei, le poți vinde, dăruî sau sacrifica. Socrate are zei strămoșești. Aceștia sînt zeii lui. Deci el îi poate vinde, dăruî sau sacrifica.

Acest sofism revine la *pattern*-ul celor care speculează ambiguitatea adjectivelor posesive, ca în sofismul (13) „cîinele tău, deci tatăl tău”. Adjectivul posesiv $\sigma\acute{o}\varsigma$ („al tău”) aplicat la zei nu implică liberul control pe care îl determină cînd e aplicat la obiecte ale posesiunii materiale.

Sofismul (21): 303 a 5—7 („Grozav, Heracles!”).

Cu batjocoritoare admirație, Ctesippos îl întîmpină pe Euthydemos cu exclamația „Grozav, Heracles!” ($\Pi\upsilon\pi\pi\acute{\alpha}\xi\ \omega\ \epsilon\text{Ἡράκλεις}$). — Ce vrei să spui, îl întreabă Dionysodoros; că Heracles este grozav ($\acute{o}\ \epsilon\text{Ἡράκλῆς}\ \pi\upsilon\pi\pi\acute{\alpha}\xi\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$) sau Heracles Grozavu' ? ($\acute{o}\ \pi\upsilon\pi\pi\acute{\alpha}\xi\ \epsilon\text{Ἡράκλῆς}$;).

Acest echivoc final, de un ridicol desăvîrșit, este construit prin transformarea unui adverb în nume predicativ și a unei exclamații în nume propriu (spre deosebire de SPRAGUE, 1965, 61, nota 104). BONITZ (1875, 106) vorbește de coruperea funcției gramaticale a două cuvinte care, stînd alături, sînt forțate, fără nici o justificare interioară, să se comporte apozitional.

Ce concluzii se pot trage la capătul acestei detalieri analitice? Sintem doar în fața unui joc care-și refuză regula? Este, deci, numai dezordine necontrolată aici, sau e vorba de o metodă și de criterii unificatoare? Iată și altă întrebare: conținutul sofismelor este întâmplător sau, dimpotrivă, vizează, sub masca neserioizității, punctele în care se precipitau preocupările filosofice majore ale epocii și, odată cu ele, cele ale platonismului? Pe de altă parte, sofismele înseși pun în joc o metafizică subiacentă sau sînt lipsite de orice temei teoretic? În sfîrșit, dat fiind că ne aflăm în stadiul prearistotelic al logicii, există o conștiință platoniciană a falaciilor care merge pînă la deținerea tehnicilor de construire și, implicit, de decodare a falsului?

Să începem cu decodarea criteriilor de organizare. Cea mai superficială formă de unitate în economia sofismelor euthydemice poate fi descoperită pornind de la periferia dialogului; dacă nu avem în vedere decît imperativele compoziției, atunci sofismele sînt distribuite în *trei grupe*, trei fiind scenele în care sofistii dirijează discuția: în prima scenă eristică (275 d—277 c), sofismele (1) și (2); în a doua scenă eristică (283 b—288 b), sofismele de la (3) la (8) inclusiv; în a treia scenă eristică (293 b—304 b), sofismele de la (9) la (21). Acest criteriu de clasificare este strict exterior, și orice considerație privind sporirea sau diminuarea energiei sofismelor pe parcursul acestor etape trebuie deocamdată suspendată, pentru că presupune criteriul mai înalt al analizei de conținut.

O a doua posibilitate de grupare a sofismelor are în vedere *pattern*-urile de construcție, identitatea mijloacelor *formale* care dirijează nașterea paralogismelor. Este adevărat că, dacă ne orientăm după caracterul cu totul accidental al prilejului care conduce la formarea și formularea sofismelor euthydemice, colecția lor ne lasă în mod justificat imaginea dezordinii. Dar dacă *prilejul* formării sofismelor este perfect contingent, *tehnica* formării lor dovedește metodă; identitatea sau înrudirea mijloacelor formale prin care se obține înșelarea, confuzia sau perplexitatea de tip sofistic reprezintă primul principiu de unitate reală ascuns în dezordinea suprafeței. SPRAGUE (1962, 5 și urm.) reduce *pattern*-urile de construire a sofismelor la două mari categorii de falacii: *echivocația* și *secundum quid*, care de multe ori funcționează împreună, potențindu-se reciproc. BONITZ (1875, 109) este mai nuanțat și, după ce termină inventarierea sofismelor, trece la operația grupării lor

„în jurul unor momente formale determinate”. Bonitz distinge în mare *patru* categorii de proceduri sofistice, față de care sofismele se distribuie după cum urmează : utilizarea coruptă a semnificațiilor diferite ale aceluiași cuvânt — sofismele (1) și (2) ; presupunerea tacită a identității subiect-predicat, astfel încât suprimarea unuia atrage după sine suprimarea celuilalt — sofismele (3), (4), (5), (7) ; eliminarea condițiilor determinate în care a fost emis un enunț, având drept urmare saltul de la o valabilitate restrînsă la una necondiționată și generală — sofismele de la (9) la (14) ; în sfîrșit, exploatarea posibilității de a crea raporturi sintactice diferite înăuntrul aceleiași structuri lexicale — sofismele (15), (16), (17), (19), (21).

O a treia posibilitate de grupare a sofismelor are în vedere *criterii de conținut*, deci detectarea unor obiecte comune mai multor sofisme. BONITZ (1875, 110—111) distinge de astă dată două grupe : în prima, alcătuită din sofismele de la (1) la (10) inclusiv, discuția este centrată în principal pe conceptele învățării și cunoașterii, „concepte... care în epoca aceea constituiau obiectul celei mai aprige dispute între diferitele școli filosofice”. Dar tot aici sîntem confrunțați și cu cîteva din problemele platonismului însuși. KEULEN (1971, 25 și urm.) a arătat printr-o analiză extinsă în ce măsură această secțiune din *Euthydemus* își capătă sensul numai conectată la problema învățării din dialogul *Menon*. Și în ce măsură toate problemele puse în joc de această primă grupă a sofismelor sînt ale platonismului sau, dincolo de el, ale vremii noastre, cititorul o poate afla din *Interpretarea* lui Constantin Noica la acest dialog.

În a doua grupă de sofisme (de la (11) către sfîrșit), unitatea obiectului se pierde ; conținutul gîndului, subordonat permanent mecanicii goale a antilogiilor, se pulverizează în suita unor obiecte aleatorii, apărute în prelungirea unei discuții care și-a pierdut regula. Pe măsură ce ne apropiem de sfîrșit, sofismele degenerază în simple jocuri de cuvinte, explozii ale neputinței, desăvîrșind, pe o cale burlescă, profilul eristicii.

În ce măsură Platon are acces la mecanismul falsului, deci la tehnica de construire și de decodare a lui, se poate vedea după felul în care Socrate însuși dă cheia unor sofisme ((1) și (2)) sau împiedică sistematic construirea lor (sofismele (9), (10), (11)), reacționînd exact în punctele unde sofismul urmează să se articu-

leze. Însă trebuie subliniat, și cu această ocazie, că Platon nu a urmărit în *Euthydemos* să instituie un *collegium logicum* și că dialogul acesta nu este nici prin procedurile, nici prin scopurile sale o anticipare a purgatoriului logic de tipul *Respingerilor* aristotelice. Comentatorii recenți au apăsât mereu pe faptul că prin sofismele din *Euthydemos* nu sîntem antrenați pe o latură formal-logică, ci ne aflăm în primul rînd în cercul problemelor filosofiei lui Platon, confruntate cu ele însele și cu soluțiile oferite de celelalte filosofii ale epocii. Înainte de a se degrada, trecînd în subordinea unor rațiuni de tip artistic, sofismele euthydemice rămîn supuse acestei duble deschideri: una, către problemele de interes filosofic pentru Platon însuși, dintre care cea mai importantă rămîne aceea ce face legătura cu *Menon*: problema învățării, prinsă în cadrul teoriei μαθησις — ἀνάμνησις, și trimițînd direct la o problematică de epistemologie genetică. Cealaltă deschidere privește confruntarea lui Platon cu metafizica eleatismului și, parțial, cu aceea a relativismului protagoreic.

DESPRE AUTENTICITATE

În literatura comentatorilor platonicieni, autenticitatea lui *Euthydemos* nu a fost contestată în secolul XIX decît de patru autori: AST (1816), SCHAARSCHMIDT (1866), CRON (1891) și LÜDDECKE (1897). O bună sistematizare a argumentelor aduse de primii doi și o examinare a îndreptățirilor lor a întreprins POLZER (1874). Argumentele aduse de Schaarschmidt au fost supuse unui examen critic și respinse de către BONITZ (1875, 131 și urm.). În secolul XX, cercetarea nu a revenit asupra acestei probleme, considerînd-o rezolvată și trecînd dialogul *Euthydemos* în *corpus-ul* sigur al scrierilor lui Platon.

Care sînt totuși, în mare, argumentele aduse de către filologii amintiți împotriva autenticității acestui dialog? Cele mai multe și mai solide îi aparțin lui SCHAARSCHMIDT. După convingerea sa, autorul dialogului este un falsificator perfect familiarizat cu atmosfera scrierilor lui Xenofon, Platon și Aristotel. Elementele exterioare (scenariul) sînt împrumutate din *Protagoras*; cele două părți socratice sînt xenofonice; iar sofismele sînt luate, „ca dintr-un arsenal”, din *Respingerile sofistice* ale lui Aristotel. Neplatoniciere

sint, prin lipsa lor de gust și măsură, folosirea și manevrarea imaginilor, rolul cu totul nedemn pe care și-l asumă Socrate, ironia împinsă aici mai departe decât în oricare alt dialog, pe o simplă linie exterioară. În *Protagoras*, *Gorgias* sau *Republica*, Platon nu s-a oprit niciodată la suprafața lucrurilor; el a atacat întotdeauna sofistica în miezul concepției ei hedoniste și egoiste și nu s-ar fi putut rezuma niciodată, cum se întâmplă în *Euthydemos*, la un banal compendiu logic de tip aristotelic.

AST a afirmat despre *Euthydemos* că este o „cîrpăceală” (*ein stümperhaftes Produkt*) în care se văd petecele culese din diferitele scrieri cu adevărat platoniciene și că totul aici nu este decât „trudă zadarnică” (*eitle Mühe*). Sîntem în fața „unei batjocoriri goale a unui obiect gol în sine” (eristica), nedemnă de spiritul filosofiei platoniciene. Obiecțiile de detaliu sînt la Ast în principal de natură stilistică și lexicală. Prea multe expresii proverbiale; prea multe imagini plastice; prea multe invocări mitologice; un vocabular afectat, trădînd abateri stilistice de la norma vorbirii platoniciene — toate acestea i-au apărut lui Ast drept semne sigure ale unei imitații tîrzii.

CRON a mers și el pe această linie, arătînd că în *Indexul* ediției lui Schanz la *Euthydemos* apar 71 de cuvinte neuzitate în restul operei lui Platon.

În sfîrșit LÜDDECKE, după o analiză diferențiată a relațiilor pe care dialogul *Euthydemos* le întreține cu opera lui Platon, Isonocrate și Aristotel, conchide că dialogul pune în joc, în părțile sale socratice, dogme ale eticii aristotelice (împărțirea bunurilor în trei specii, faptul că fericirea nu înseamnă posedarea bunurilor, ci justa lor folosire etc.), în celelalte, împrumuturi nedisimulate din *Respingerile sofistice*, și că, în general, se respiră în el atmosfera din *Protrepticul* aristotelic, dublată de animozitatea aristotelică față de eristică. Concluzia lui Lüddecke: *Euthydemos* este [compilația unui aristotelic.

După cum am spus, discuția în jurul autenticității acestui dialog nu a avut curs și în epoca noastră. Comentatorii mari, de la Friedländer și Méridier pînă la Sprague, nu au încetat să vadă în *Euthydemos* cel puțin o mare reușită artistică, pentru care nu era de ajuns o simplă mină de imitator sau compilator.

DESPRE PERIOADA COMPUNERII

O mare varietate a opiniilor ne întâmpină în privința momentului când Platon a scris *Euthydemos*. S-a mers de la anul 402, când Socrate încă trăia iar Platon avea 25 de ani (Steinhardt) și pînă la anul 364, când Isocrate, vizat în finalul dialogului, își atinsese apogeul la Atena (Bergk).

WILAMOWITZ (1920, II, 154) este de părere că trebuie să renunțăm la încercarea unei datări precise. Singurul lucru sigur care se poate spune este că dialogul acesta îi urmează lui *Menon* și îl precede pe *Cratylus*, iar toate trei ocupă perioada dinaintea *Banchetului*, a lui *Phaidon* și a *Republicii*.

Pentru datarea relativă a dialogului un rol important a jucat pasajul de la 282 c, unde se afirmă că înțelepciunea poate fi învățată. Dar și acest indiciu a dat naștere la interpretări de-a dreptul opuse. Din acest pasaj, Wilamowitz a tras concluzia că problema respectivă este considerată de Platon ca deja rezolvată, și anume în *Menon*. Drept care *Euthydemos* îi urmează lui *Menon*. ARNIM (1914, 126—7), dimpotrivă, înțelege de aici că problema învățării lui σοφία nu fusese, ci abia urma să fie rezolvată. De unde concluzia că *Menon* a fost scris după *Euthydemos*, și anume ca o continuare a acestui dialog. SORETH (1955, 377 și urm.) a intervenit în discuție de partea lui v. Arnim, cu argumentul că întrebarea dacă înțelepciunea poate fi învățată nu ar mai fi avut sens odată ce răspunsul ar fi fost deja dat în altă parte. „Este greu de imaginat cum Platon, după ce... presupusese ca subînțeleasă posibilitatea învățării lui ἐπιστήμη, ar fi putut din nou, la scurtă vreme după aceea, să vorbească despre problema posibilității învățării lui σοφία ca despre o problemă a cărei rezolvare pretindea este-neala unei cercetări». Cititorii săi s-ar fi gândit la conceptul restrîns de ἐπιστήμη din *Menon* și ar fi fost foarte surprinși. Așa se face că acest moment recomandă secvența, *Euthydemos-Menon*” (SORETH, 1955, 378—9).

Ghidindu-se tot după criterii de conținut, RAEDER (1920, 146) l-a așezat pe *Euthydemos* după *Euthyphron* și *Gorgias* și, cu un grad de incertitudine, după *Menon*. Urinînd criterii stilistice, RITTER (1910, 254) a așezat și el dialogul acesta în aceeași grupă cu *Menon* și *Cratylus*. MÉRIDIER (1964, 140 și urm.) susține că

totul dovedește în *Euthydemos* precedența lui *Menon* și că, de vreme ce *Menon* a fost compus în anii care au urmat întemeierii Academiei (circa 387), *Euthydemos* trebuie și el așezat înăuntrul acestei perioade, cu atât mai mult cu cât scrierile lui Isocrate, care par să fi provocat finalul din *Euthydemos* sînt distribuite și ele în jurul acestor ani. Să conchidem că opiniile filologilor înclină către secvența *Menon-Euthydemos-Cratylos*.

EUTHYDEMOS

[sau *Eristicul*¹; genul *anatreptic*²]

CRITON SOCRATE

CRITON Cu cine stăteai ieri de vorbă în Lyceion³, 271 a
Socrate? Era îngrămădită atîta lume în jurul vostru
încît eu, deşi m-am apropiat, vrînd să ascult, n-am
fost în stare să desluşesc nimic. Uitîndu-mă peste
capetele celorlalţi, am izbutit totuşi să văd ceva şi
mi s-a părut că omul cu care vorbeai era un străin.
Cine era?

SOCRATE Despre care întrebi, Criton? Pentru că
erau doi, nu unul singur.

CRITON Cel despre care-ţi vorbesc eu era aşezat în
dreapta ta, dar nu chiar lîngă tine; între voi se afla b
un băieţandru, fiul lui Axiochos. Mi s-a părut, Socrate,
că s-a împlinit binişor şi că are aproape statura lui
Critobulos al nostru. Atît doar că este mai subţirel,
pe cînd cestălalt este bine legat şi întru totul mai
chipeş⁴.

SOCRATE Euthydemos este cel despre care întrebi
tu, Criton; iar cel aşezat chiar în stînga mea era fratele
său, Dionysodoros; la discuţii, ia parte de fiecare
dată şi el.

CRITON N-am auzit de nici unul, Socrate. Niscaiva
sofişti noi, pesemne. Dincotro vin? Şi care le e ştiinţa? c

SOCRATE De obîrşie, pare-mi-se că sînt de prin
regiunea Chiosului, dar s-au strămutat la Thurioi⁵.
Au fost alungaţi însă de acolo şi acum pot spune că
sînt ani de cînd trăiesc prin partea locului. Cît despre
ştiinţa lor, află că este minunată. Cei doi sînt pur şi
simplu atoateştiutori; pînă acum nici nu aveau
habar ce înseamnă un luptător complet. Ei bine, aştia
sînt pe deplin pregătiţi pentru orice fel de luptă, dar
nu asemenea fraţilor acarnieni⁶, pancratişti⁷ înnăscuţi, d
care însă nu ştiau să se folosească decît de forţa tru-
pului. Cei doi despre care îţi vorbesc, se deosebesc,
ce-i drept, şi prin vigoarea lor şi, cînd e vorba de luptă,

nu le ține piept nimeni — sînt neîntrecuți în mînu-
 272 a rea armelor, iar cine e dispus să îi plătească, poate
 învăța de la ei meșteșugul; dar ei mai știu apoi ca
 nimeni alții, să lupte în tribunale și să te învețe cum
 să alcătuiești și cum să rostești discursurile în fața
 juraților^a. Pînă nu demult, doar la atît erau pricepuți;
 acum însă au împins arta atotbiruinței pe cele mai
 înalte culmi. Singura formă de luptă pe care o trecuseră
 cu vederea, le este acum pe deplin cunoscută; pînă
 într-atît au devenit de pricepuți să înfrunte pe alții
 b în cuvinte și să respingă orice argument, indiferent
 dacă e vorba de adevăr sau fals, încît nimeni n-ar în-
 drăzni să le stea împotrivă. În ce mă privește, Criton,
 mi-am și pus în gînd să mă dau pe mîna lor; căci,
 spun ei, în scurtă vreme îl pot face și pe altul să se
 descurce în asemenea lucruri.

CRITON Cum asta, Socrate? Nu te temi că ești
 cam bătrîior?

SOCRATE Nu mă tem deloc, Criton. Am un exemplu
 și un imbold, ca să nu-mi pese de asta: chiar oamenii
 noștri erau cam în vîrstă cînd s-au apucat de știința
 c după care tînjesc eu atîta, eristica adică. Anul trecut,
 sau acum doi ani, nu erau încă învățați. Dacă mă tem
 de ceva, este să nu le fac vreun neajuns celor doi
 străini, așa cum mi s-a întîmplat cu Connos citharistul^a,
 fiul lui Metrobios, care și acum se mai ostenește cu
 mine învățîndu-mă să cînt la cithară. Văzînd una ca
 asta, copiii care îmi sînt colegi își rîd de mine și îl
 numesc pe Connos „dascăl de moșnegi”. Cum îți
 spun, îmi e să nu se găsească cineva să-i batjocorească
 la fel; iar ei, temîndu-se de același lucru se vor feri
 d pescumne să mă ia ca elev. Iată de ce, Criton, i-am
 convins și pe alții, bătrîni ca și mine, să mă însoțească
 la școala lui Connos și să învețe cot la cot cu mine;
 și tot așa voi încerca să fac și acum. Nu văd de ce
 nu mi-ai urma și tu exemplul. Iar ca momeală îi
 vom folosi pe fiii tăi: căci dorind să-i aibă elevi, simt
 că ne vor lua și pe noi pe lîngă ei.

CRITON Dar nimic nu ne împiedică, Socrate, dacă

tu crezi așa. Lămurește-mă însă mai întâi la ce sînt pricepuți cei doi, ca să știi și eu ce anume vom învăța.

SOCRATE O vei afla îndată ; căci nu aş putea spune că nu le-am urmărit gîndul cu atenție ; eram tot numai urechi și spusele lor mi s-au întipărit bine în minte. Am să încerc să-ți povestesc totul de la început, așa cum a fost. Cerul a vrut ca din întîmplare să mă aflu — eram singur — în vestiarul¹⁰ unde m-ai văzut tu și tocmai aveam de gînd să mă ridic. Dau s-o fac cînd, iată, bineștiutul semn daimonic¹¹. Drept care mă așez iar și nu după multă vreme cei doi, Euthydemos și Dionysodoros, își fac apariția însoțiți de discipoli, destul de numeroși, pe cît mi s-a părut. Odată intrați, încep să se plimbe prin umbrarul palestreii. Nu dăduseră bine două-trei ocoluri, cînd intră Cleinias, care între timp, că bine spui, s-a împlinit frumusețea. Îl urmau iubiții lui, vezi bine, și printre ei Ctesippos, tînărul din Paiania¹², un băiat tare reușit, dacă îi trecem cu vederea ieșirile cam aprinse, care sînt ale vîrstei. Văzînd, de cum păși pragul, că stau singur, Cleinias se îndreaptă fără preget spre mine și se așează în dreapta mea, cum singur ai observat. Dînd cu ochii de el, Dionysodoros și Euthydemos mai întîi se opriră și își spuseră ceva unul altuia aruncînd întruna priviri către locul unde ne aflam noi (îi urmăream cu cea mai mare atenție)¹³, apoi, apropiindu-se, Euthydemos se așează alături de băiat, celălalt lîngă mine, în stînga, iar restul după cum apucară fiecare¹⁴.

Dat fiind că nu-i mai văzusem pe cei doi de-o bună bucată de vreme, i-am salutat cu căldură și i-am spus apoi lui Cleinias¹⁵ : „Vezi, Cleinias, acești doi oameni, Euthydemos și Dionysodoros, știu o mulțime de lucruri și nu te miri ce, ci lucrurile cele mai de seamă. Știu tot ce se poate ști despre război, adică ce se cuvine să cunoască un bun comandant de oști, cum trebuie rînduite și conduse trupele, precum și tot ce trebuie învățat ca să mînuiești bine armele. Apoi ei sînt în măsură să te învețe și cum să te aperi singur în fața tribunalului, dacă îți face cineva vreo nedreptate”.

d Vorbele mele nu făcură decît să le stîrnească dispreţul; se puseră pe rîs şi îşi tot aruncau priviri pline de înţeles. În cele din urmă, Euthydemos spuse: „Vezi, Socrate, noi nu prea ne mai îndeletnicim cu așa ceva; lucrurile de care vorbești tu nu ne interesează decît în treacăt”.

Tare m-am mai mirat! „Minunată trebuie să fie îndeletnicirea voastră, le-am spus, dacă lucrurile de însemnătate acestora au ajuns să fie pentru voi niște fleacuri. Spuneți-mi atunci, în numele zeilor, care-i această îndeletnicire minunată!”

„E virtutea, Socrate, răspunse el. Iar noi credem că sîntem în stare s-o trecem altora cum nu se poate mai repede și mai bine”¹⁶.

e „Cerule, am exclamat eu, ce tot spuneți? Unde ați dat peste o asemenea comoară? Și eu care tot mai credeam, cum am spus adineaori, că mai ales în mînuirea armelor sînteți voi pricepuți. Așa v-am și înfățișat altora. Căci, îmi aduc bine aminte, încă de cînd ați fost pe la noi prima oară ați dat veste că acesta vă e meșteșugul. Acum însă, dacă stăpîniți într-adevăr știința de care ați pomenit, pogoriți-vă harul asupra-mi — mă adresez vouă întocmai ca unor divinități, cu gîndul că-mi veți ierta cele spuse adineaori. Luați însă bine seama, Euthydemos și tu Dionysodoros, dacă spuneți adevărul; căci față de făgăduința voastră atît de măreață, neîncrederea ar putea fi cu totul firească”.

„Fii sigur, Socrate, îmi răspunseră ei, că e așa cum îi spunem”.

„Vă fericesc atunci pentru avutul vostru cu mult mai mult decît pe Regele cel Mare¹⁷ pentru împărăția sa. Spuneți-mi numai dacă aveți de gînd să ne înfățișați această știință. Ce-ați hotărît?”

b „Tocmai de aceea ne aflăm aici, Socrate; vrem s-o înfățișăm¹⁸ și s-o predăm oricui va fi dornic s-o învețe”.

„Mă pun chezaș că toți cîți nu au parte de ea vor fi dornici s-o învețe: eu mai întîi, apoi Cleinias și, pe

lingă noi, Ctesippos pe care îl vedeți aici, în sfârșit toți ceilalți", i-am spus, arătându-i pe iubiții lui Cleinias. Aceștia se așezaseră deja jur împrejurul nostru. Căci Ctesippos apucase să se așeze departe de Cleinias și am avut impresia că Euthydemos, stînd de vorbă cu mine, se aplecase înainte și îi ascunsese lui Ctesippos vederea lui Cleinias, aflat între noi; așa încît Ctesippos, vrînd să-și vadă iubitul și totodată doritor să asculte, se ridicase primul și se opriese drept în fața noastră. Văzîndu-l, făcură și ceilalți la fel și astfel ne înconjurară cu toții, iubiții lui Cleinias precum și discipolii lui Euthydemos și Dionysodoros. Pe aceștia de fapt îi arătasem eu lui Euthydemos, cînd declarasem că toți erau gata să învețe. Ctesippos mă aprobă entuziasmat, ceilalți la fel, și toți într-un glas cerură celor doi să le înfățișeze puterea științei lor.

Atunci am spus: „Euthydemos și Dionysodoros, faceți tot ce vă stă în putință fără zăbavă și pentru a le face lor pe plac și, de dragul meu, pentru a le arăta ce sînteți în stare. E limpede că a ne arăta ce-i mai de preț nu este un lucru tocmai simplu. Spuneți-mi însă doar atît: sînteți oare capabili să-l faceți bun numai pe acela care este deja pătruns că trebuie să ia lecții de la voi sau și pe acela care nu este încă, fie deoarece el crede că acest obiect, virtutea, nu poate fi cîtuși de puțin învățat, fie deoarece crede că nu voi sînteți cei potriviți să o predați? Spuneți-mi deci: pe unul care crede astfel, sarcina de a-l convinge că virtutea se învață și că voi sînteți aceia de la care o poate învăța cel mai bine, revine uneia și aceleiași artă?”

„Aceleiași artă, Socrate”¹⁹, răspunse Dionysodoros.

„Voi, așadar, Dionysodoros, ați fi în clipa de față 275 a cei mai bine pregătiți spre a trezi gustul pentru iubirea înțelepciunii și pentru cultivarea virtuții?”

„Așa credem, Socrate”.

„Lăsați deci pe altădată ce mai aveți să ne arătați, le-am spus, și arătați-ne acuma doar atît: convingeți-l pe tînărul acesta că trebuie să iubească înțelepciunea

și să cultive virtutea ; tare o să ne mai bucurăm, cu ca și toți cei de față. Căci cu băiatul ăsta lucrurile stau cam așa : eu și toți de aci vrem să devină cît
 b mai bun cu putință. Tatăl său este Axiochos (fiul bătrînului Alcibiade) și este văr primar cu cestălalt Alcibiade, din zilele noastre. Cleinias e numele lui. E tînăr și, cum e și firesc cu tinerii, ne temem ca nu cumva să ne-o ia altul înainte și înturnîndu-i cugetul pe cine știe ce căi, să-l ducă de rîpă. Iată de ce, ați picat cum nu se poate mai bine. Dacă n-aveți nimic împotriva, puneți-l pe băiat la încercare și discutați cu el de față cu noi”.

Spunînd eu toate acestea, aproape întocmai cum le-ai auzit, Euthydemos îmi răspunse, plin deopotrivă
 c de bărbăție și încredere : „Sigur că nu avem nimic împotriva, Socrate. Numai să vrea tînărul să ne răspundă”.

„Sigur că vrea, i-am spus ; doar e obișnuit cu așa ceva. Căci cei de aici au venit nu rareori cu tot soiul de întrebări și au stat de vorbă cu el. Așa încît se încumetă lesne să răspundă”.

Ce s-a petrecut apoi, Criton, oare cum aș putea să-ți povestesc mai bine? Nu-i o treabă ușoară să poți reface în amănunt imaginea unei științe atît de
 d uimitoare. Așa încît, trebuie să-mi încep povestirea la fel ca poezii, invocînd Muzele și Memoria²⁰. Îți bine, după cum îmi amintesc, Euthydemos a început cam așa : „Spune-mi, Cleinias, cine sînt cei care învață, cei ce știi sau neștiutorii?”

Pus în fața unei întrebări deloc simple, băiatul se roși tot și, neștiind ce să facă, se uită la mine. Eu, văzînd că și-a pierdut capul, i-am spus : „Hai, Cleinias, fruntea sus și răspunde cu curaj alegînd după
 e cum ți se pare ție că-i bine ; poate că omul îți dă un ajutor neprețuit”.

Atunci Dionysodoros se aplecă puțin către mine și, tot numai un surîs, îmi șopti la ureche : „E bine să știi, Socrate, că oricum va răspunde, tot va fi dezmințit”.

Și în timp ce îmi vorbea el așa, Cleinias se întâmplă să răspundă, astfel încât n-apucaî să-l îndemn să ia bine seama ; l-am auzit deci spunînd că cei care știu 276 a sînt cei care învață.

La care Euthydemos : „Există oameni pe care îi numești profesori, sau nu există?” Cleinias se învoi că există. „Iar profesorii sînt profesori ai celor ce învață, așa cum citharistul și profesorul de citire ți-au fost profesori, ție și celorlalți copii, iar voi elevii lor?” El încuviință. „Și cînd voi învățați, cele ce învățați nu vă erau încă cunoscute, nu? — Nu, spuse el. — Erați deci știutori, cînd nu știați toate acestea? — Cîtuși de puțin, spuse el. — Așadar, dacă nu erați știutori, erați neștiutori? — Desigur. — Învățînd ceea ce nu știați, înseamnă că învățați fiind neștiutori?” Băiatul încuviință. „Deci neștiutorii sînt cei care învață, Cleinias, și nu cei care știu, cum crezi tu”.

La aceste cuvinte, întocmai ca la semnalul îndrumătorului de cor, izbucniră aplauzele și rîsetele în suita lui Dionysodoros și Euthydemos. Și mai înainte ca băiatul să-și poată trage sufletul, Dionysodoros luă el discuția în mîna și spuse : „Iar cînd învățătorul vă dicta, Cleinias, care dintre copii învățau bucata, cei ce știau sau neștiutorii? — Cei ce știau, spuse Cleinias. — Atunci cei ce știu sînt cei care învață și nu neștiutorii ; înseamnă că răspunsul pe care i l-ai dat adineaori lui Euthydemos nu a fost bun”.

Tare s-au mai pus atunci pe rîs și au aplaudat admiratorii celor doi, de-a dreptul fermecați de știința lor ! Iar noi, ceilalți, nu scoteam o vorbă, atît de uluiți eram. Văzîndu-ne cum arătam, Euthydemos, care vroia să ne uimească și mai mult, nu-l slăbi pe băiat, ci îl întrebă iarăși și, asemenea dansatorilor pricepuți, făcu așa încît întrebările sale să se întoarcă încă o dată asupra acelorași lucruri. Spuse : „Cei ce învață de la alții învață lucruri știute sau lucruri pe care nu le știu?”

Iarăși l-am auzit pe Dionysodoros șoptindu-mi

încetîşor : „Ai să mai vezi o dată ce ai văzut prima oară”.

„Cerule, am spus eu, ce ne-a fost dat să vedem prima oară nu era rău deloc!”

„Află, Socrate, că întrebările noastre sînt curse din care nu poţi scăpa”.

„Acesta e şi motivul, pare-mi-se, pentru care elevii voştri vă stimează atîta”.

Tocmai atunci Cleinias i-a răspuns lui Euthydemos că aceia ce învaţă de la alţii învaţă lucruri pe care
277 a nu le ştiu. Iar Euthydemos, făcînd la fel ca prima oară, l-a întrebat :

„Ia spune-mi, nu ştii literele? — Ba da, a răspuns el. — Pe toate? — Pe toate. — Cînd se dictează un text oarecare, nu se dictează litere? — Ba da. — Atunci înseamnă că, de vreme ce cunoşti toate literele, se dictează un lucru care-ţi este cunoscut”. Băiatul încuviinţă şi de această dată. „Cum adică? reluă el. Înseamnă că tu [care cunoşti literele], dictîndu-se, nu înveţi nimic, pe cînd cel care nu cunoaşte literele învaţă! — Ba învăţ, spuse el. — Atunci tu
b înveţi lucruri ştiute, din moment ce îţi sînt cunoscute toate literele”. Băiatul a încuviinţat. „Deci n-ai răspuns bine”, a încheiat el.

Abia isprăvisese Euthydemos de vorbit, că Dionysodoros prinse iar cuvîntul din zbor ca o minge şi ţintindu-l pe băiat, i-a spus : „Euthydemos te înşală, Cleinias. Spune-mi mie : a învăţa nu înseamnă a dobîndi ştiinţa a ceea ce înveţi?” Cleinias a încuviinţat. „Iar a şti, ce altceva este dacă nu a poseda deja ştiinţa?” El s-a învoit că aşa e. „Deci a nu şti înseamnă
c a nu poseda încă ştiinţa?” El încuviinţă iar. „Cei ce dobîndesc ceva sînt cei care deja posedă sau cei care nu posedă? — Cei care nu posedă. — Te învoieşti dară ca cei ce nu ştiu să facă parte dintre aceştia adică dintre cei care nu posedă?” El se arătă de acord. „Deci cei care învaţă fac parte dintre cei care dobîndesc şi nu dintre cei care posedă, nu?” Cleinias

a consimțit. „Atunci, Cleinias, tocmai cei ce nu știu sînt cei care învață, și nu cei care știu”, spuse el.

Ca într-o luptă corp la corp, Euthydemos tocmai se pregătea să-l doboare pe tînăr pentru a treia oară²¹. Și văzînd eu că băiatul este gata să cadă, am vrut să pun capăt acestei situații, gîndindu-mă că altminteri va da bir cu fugiții; ca să-l liniștesc, i-am spus deci: „Să nu te prindă uimirea, Cleinias, în fața unor argumente care-ți par, de bună seamă, ciudate. Poate nu îți dai seama ce vor străinii aceștia să facă cu tine. Ei fac exact ce se face în misterele coribanților cînd are loc ritul înscăunării viitorului inițiat²². Dacă ai fost și tu inițiat, atunci știi că în aceste situații se dansează și se organizează jocuri. La fel și acum, cei doi nu fac decît să danseze în jurul tău și să se joace săltînd întruna, pentru ca apoi să te inițieze. Așadar, imaginează-ți și tu că asîști la prima parte a misterelor sofistice. În primul rînd, cum spune Prodicos, trebuie să înveți folosirea corectă a cuvîntelor²³; tocmai acest lucru vor să ți-l arate cei doi străini. Nu ai știut că oamenii folosesc cuvîntul *a învăța* în două cazuri diferite: cînd neavînd inițial știința unui obiect, o dobîndești ulterior; dar și cînd, înzestrat deja cu 278 a această cunoaștere, te folosești de ea pentru a cerceta același obiect, fie prin fapte, fie prin spuse. E drept că în acest caz ei spun mai degrabă *a înțelege* decît *a învăța*, dar alteori spun deopotrivă și *a învăța*. Tocmai acest lucru, după cum ți-au arătat ei, ți-a scăpat ție: unul și același cuvînt este aplicat unor persoane care fac parte din categorii opuse: celor ce știu și neștiutorilor. Ceva asemănător s-a petrecut și cu a doua întrebare, cînd au vrut să afle de la tine dacă oamenii învață lucruri știute sau ceea ce nu știu. Dar toate acestea nu reprezintă decît partea de joc a științei lor (tocmai de aceea și afirm că ei se joacă cu tine); și le numesc „joc” deoarece, fie că ai ajunge să înveți multe dintre ele sau chiar pe toate, tot nu ai afla ceva în plus despre firea lucrurilor, ci ai fi doar în stare să te amuzi pe seama oamenilor, punîndu-le

piedică și făcându-i să cadă (folosindu-te de sensurile
 c diferite ale cuvintelor), întocmai celor care se distrează trăgându-ți scaunul când dai să te așezi și rîd apoi, văzînd cum te răstorni. Așa încît, ia toate acestea ca fiind un simplu joc din partea lor. Însă nu te îndoi că apoi tot ei îți vor arăta și partea serioasă a lucrului, iar eu, ca să îmi poată da ce mi-au promis, le voi deschide drumul. Ne-au promis o lecție de protreptică²⁴, însă acum înțeleg că li s-a părut necesar ca mai
 d întâi să se joace cu tine. Așadar, Euthydemos și Dionysodoros, ajunge cît v-ați jucat! A venit momentul să-l convingeți pe băiat, arătîndu-i cum trebuie să se îndrumeze către cunoaștere și virtute. Însă mai
 e întâi am să vă arăt cum înțeleg eu treaba asta și cam despre ce anume aș vrea să aud vorbindu-se. Dacă o să vi se pară că fac acest lucru ca un nepriceput și că sînt un caraghios, să nu rîdeți de mine. Tocmai din dorința de a vă auzi înțelepciunea, voi îndrăzni să improvizez în fața voastră. Ascultîndu-mă, voi
 e și discipolii voștri, stăpîniți-vă, deci, rîsul; iar tu, fiu al lui Axiochos, răspunde-mi.

Noi, oamenii, oare nu dorim să fim fericiți? Sau îți pun una dintre întrebările acelea ridicole de care tocmai mă temeam? Căci este o prostie să întrebi asemenea lucruri. Cine, într-adevăr, nu dorește să fie fericit? — Nu există un astfel de om, răspunse

279 a Cleinias. — Așa e, am spus eu; însă, deoarece dorim cu toții să fim fericiți, întrebarea următoare este cum să facem să fim? Oare avînd o mulțime de lucruri bune? Sau această întrebare este și mai naivă ca prima, deoarece și în cazul acesta este limpede că astfel?" El a încuviințat. „Să vedem atunci care lucruri, din cîte există, sînt pentru noi, bune?”²⁵. Sau această întrebare nu pare să fie grea și nu-i nevoie de cîntărie ce minte ascuțită²⁶ pentru a căpăta răspunsul? Căci oricine ne-ar putea spune că a fi bogat este un bine, nu? — Desigur, a spus el. — Și tot astfel cînd
 b ești sănătos și frumos și ai îndeajuns din toate celelalte trebuitoare trupului?" Mi-a răspuns că da. „Și iarăși,

un sînge nobil, puterea, onorurile primite în propria-ți cetate sînt, vezi bine, bunuri". A încuviințat. „Atunci, am spus, ce bunuri am trecut cu vederea? Ce se întîmplă cu înfrînarea, cu dreptatea și curajul? În numele cerului, spune-mi, Cleinias, crezi că le vom pune la locul lor rînduindu-le printre bunuri, sau nefăcînd astfel? S-ar găsi poate cineva să le tăgăduiască. Tu ce crezi? — Că sînt bunuri, spuse Cleinias. — Foarte bine, am spus. Dar înțelepciunea, vom pune-o laolaltă cu cine? O vom rîndui printre bunuri? Tu ce spui? — Printre bunuri. — Gîndește-te acum dacă nu cumva am lăsat deoparte vreun lucru din cele demne de amintit. — Nu cred", a răspuns Cleinias. Eu însă, amintindu-mi încă unul, am spus: „Pe Zeus, sîntem pe punctul să-l uităm pe cel mai de seamă dintre ele. — Pe care anume? a întrebat el. — Reușita, Cleinias. Toți oamenii, chiar și cei de rînd, spun că acesta este cel mai de seamă dintre toate. — Ai dreptate", a spus el. Iar eu, cîntărind încă o dată lucrurile, am adăugat: „Fiu al lui Axiochos, ne-am cam făcut de rîs, tu și cu mine, în fața străinilor. — Cum așa? — Pentru că punînd reușita laolaltă cu cele numite mai înainte ne pomenim vorbind despre același lucru. — Ce vrei să spui? — Că e caraghios, vezi bine, odată un lucru adus în discuție să îl reiei, spunînd din nou ce-ai spus. — Cum adică? Înțelepciunea e fără doar și poate o reușită. Și un copil ar recunoaște-o". A rămas uimit, pînă într-atît este încă de tînăr și naiv. Iar eu, văzîndu-l surprins, i-am spus: „Oare nu știi, Cleinias, că dacă e vorba de iscusință în executarea unor arii de flaut, atunci flautiștii sînt cei care reușesc cel mai bine?" El a încuviințat. „Iar în privința scrisului și cititului, nu profesorii de citire? — Desigur. — Dar în fața primejdiilor mării, nu crezi (o recunoaște doar oricine) că tocmai cîrmacii iscusiți sînt cei ce reușesc mai bine? — Ba da. — Iar la vreme de război, cu cine ai alege să împarți primejdiile și capriciile soartei, cu un comandant iscusit sau cu unul incapabil? — Cu unul iscusit. — Dar fiind

c

d

e

280 a

bolnav, te-ai da pe mîna unui medic iscusit sau a unuia ignorant? — A unuia iscusit. — Deci, am spus eu, ești de părere că reușești mai bine cînd te însoțești cu un om iscusit și nu cu un ignorant”. Mi-a dat dreptate. „Așadar, știința e aceea care îi face pe oameni să reușească în orice împrejurare. Căci ea nu poate niciodată să se lase pradă greșelii, ci în mod necesar acționează cum trebuie și își atinge scopul; altminteri, ea nu ar mai fi știință”.

- b În cele din urmă ne-am pus de acord (nu prea știu cum) că în mare lucrurile stau cam așa: cine are parte de știință nu mai are nevoie, pe deasupra, și de reușită. După ce ne-am înțeles în această privință am revenit și l-am întrebat cum rămîne cu afirmațiile noastre de pînă atunci. „Ne înțeleseserăm, i-am spus, că, dacă avem parte de tot felul de lucruri bune, am putea fi fericiți și ne-ar merge toate din plin”. A
- c încuviințat. „Avînd aceste bunuri, am fi fericiți dacă ele ne-ar folosi sau dacă nu ne-ar folosi cîtuși de puțin? — Dacă ne-ar folosi, a răspuns el. — Însă ne-ar folosi dacă mulțumindu-ne să le avem, nu le-am întrebuințat? Dacă am avea, de pildă, hrană din belșug, dar nu am mînc-o; băutură dar nu am bea-o, ne-ar mai folosi toate acestea? — Firește că nu. — Și dacă fiecare meșteșugar ar avea toate cele trebuitoare meseriei lui, dar nu s-ar folosi de ele, ar reuși el datorită simplului fapt că are toate cîte trebuie să le aibă un meșteșugar? Dulgherul de pildă, dacă ar fi înzestrat cu toate uneltele și cu lemn cît poțeste, dar nu s-ar apuca de
- d dulgherit, cu ce s-ar alege de pe urma celor ce le are? — Cu nimic, a spus el. — Și dacă cineva, avînd parte de bogăție și de toate bunurile pe care le-am amintit adineauri, nu s-ar folosi de ele, ar fi el oare fericit doar pentru că le are? — Cîtuși de puțin, Socrate. — Așadar, se pare, am spus, că nu ajunge să te înstăpînești asupra unor astfel de lucruri pentru a fi fericit; mai trebuie și să te folosești de ele; altminteri,
- e la ce bun să le ai? — Ai dreptate. — Atunci putem spune, Cleinias, că pentru a fi fericit, este de-ajuns

să ai lucruri bune și să te folosești de ele? — Eu unul așa cred. — Dacă te folosești de ele drept sau dacă o faci cu strîmbătate? — Dacă te folosești drept. — Așa e, am spus. Căci sînt încredințat că este mai bine să nu te atingi defel de un lucru decît să-l folosești cum nu trebuie. În primul caz, nu e vorba nici de rău nici de bine, pe cînd în al doilea faci ceva rău. Nu avem dreptate? — Avem. — Nu putem spune atunci că în prelucrarea și folosirea lemnului tocmai știința dulgherului este cea care atrage după sine 281 a folosirea cuvenită? — Desigur, a spus. — La fel se întîmplă și în fabricarea uneltelor; nu știința este cea care determină folosirea cuvenită?" A aprobat. „Iar în privința folosirii bunurilor despre care vorbeam la început — bogăția, sănătatea, frumusețea — nu tot o știință este cea care își spune aici cuvîntul hotărînd cum să ne purtăm cînd e vorba de dreapta întrebuițare a lucrurilor de soiul acesta? — Ba tot o știință, a răspuns. — Atunci știința, pare-se, cînd este vorba de a poseda sau de a săvîrși ceva, ne aduce nu numai reușita, ci și buna folosință a lucrului". El a încuviințat. „Atunci, pe Zeus, am spus, ce avantaj am avea de pe urma celorlalte bunuri dacă chibzuința și înțelepciunea nu le-ar însoți? Dacă cineva este nechibzuit, ar fi spre folosul lui să aibă averi cu nemiluata și să săvîrșească o grămadă de lucruri, sau mai degrabă să aibă puțin și să săvîrșească puțin? Urmărește-mă o clipă: săvîrșind mai puțin, n-ar greși mai puțin? Greșind mai puțin, neizbînzile ar fi mai puține; și mai puține fiind, n-ar fi el mai puțin nefericit? — Desigur, a spus. — Dar în ce caz săvîrșește mai multe: fiind bogat sau sărac? — Sărac, mi-a răspuns. — Fără vlagă sau vîguros? — Fără vlagă. — Ținut la loc de cinste sau ignorat? — Ignorat. — Și săvîrșești mai puține fiind plin de bărbăție și stăpîn pe tine sau fiind fricos? — Fiind fricos. — La fel se întîmplă cînd ești leneș, mai degrabă decît harnic, nu?" Se învoi că așa e. „Și încet mai degrabă decît iute, cu vîzul și auzul slabe decît

a cu ele ascuțite?" Asupra tuturor de felul acesta am căzut de acord. „Pe scurt, Cleinias, se pare că a vorbi pe măsură despre toate câte le-am numit la început bunuri nu înseamnă a vorbi despre bunuri în ele însele. Lucrurile stau mai degrabă astfel: dacă ignoranța le îndrumă, ele sînt rele mai mari decît opusul lor, pînă într-acolo încît le stă mai mult în putință să se pună în slujba îndrumătorului cel rău. Dacă le îndrumă chibzuința și înțelepciunea ele sînt bunuri e și mai mari²⁷. Oricum, nu se poate spune că unele sau altele, luate în ele însele, au vreo valoare. — Se pare, a răspuns, că este așa cum spui tu. — Care este atunci rezultatul discuției noastre? Că lucrurile nu sînt nici bune, nici rele; doar două fac excepție: înțelepciunea, care e un bine, și ignoranța, care este un rău". El se declară de acord.

- 282 a „Atunci, am spus, hai să vedem ce reiese de aici; deoarece toți năzuim să fim fericiți și deoarece s-a vădit că devenim astfel folosindu-ne de diferite lucruri, și anume folosindu-ne cum trebuie, și dat fiind, în sfîrșit, că știința e sursa bunei folosiri și a reușitei, e necesar, după câte se vede, ca orice om să se pregătească în toate chipurile pentru a deveni cît mai înțelept cu putință. Nu-i oare așa? — Ba da, a spus el. — Iar pentru cel care consideră că, mult mai mult decît bogăția, tocmai acest lucru trebuie să-l primească de la tatăl său, de la ocrotitori și prieteni b (între alții de la cei care se pretind iubiții lui), de la străini și concetățeni, rugîndu-i, ba chiar implorîndu-i să îi treacă înțelepciunea, nu este cîtuși de puțin rușinos, Cleinias, și nici înjositor dacă, urmărind s-o obțină, el își slugărește iubitul și se robește lui sau oricui altcuiva, fiind gata, din dorința de a deveni înțelept, să-l slujească după cum îi e voia²⁸. Sau nu c cști de aceeași părere? — Mi se pare că ai întru totul dreptate, a spus el. — Însă numai dacă înțelepciunea poate fi învățată, Cleinias, am spus, și nu ivită în mintea oamenilor cu de la sine putere. Lucrul acesta nu l-am mai cercetat, și încă nu ne-am pus de acord

în privința lui. — Însă, eu unul, Socrate, cred că înțelepciunea poate fi învățată”. Încîntat de vorbele lui, am spus : „Ai dreptate, tu cel mai minunat dintre oameni, și bine ai făcut scutindu-mă de a mă pierde în cercetarea acestei probleme : se învață sau nu se învață înțelepciunea²⁹. Iar acum, de vreme ce crezi deopotrivă că ea poate fi învățată și că e singurul lucru pe lume care-l face pe om fericit și singurul care-i dă cheia reușitei, vei recunoaște că e necesar s-o îndrăgești și să vrei să te îndeletnicești chiar tu cu ea. — Chiar asta și vreau, Socrate, pe cît îmi stă mie în putere”.

Auzind acestea, m-am bucurat și am spus : „Iată, Dionysodoros și Euthydemos, cum doresc eu să arate un discurs protreptic³⁰, deși al meu este poate cam lung și căznit, ca al unui nepriceput ce sînt. Acuma să vedem cum arată același lucru în gura unuia dintre voi doi, deci a unui om iscusit. Sau dacă nu doriți acest lucru, atunci începeți din locul în care m-am oprit eu și arătați-i băiatului ce are de făcut în continuare : trebuie oare să dobîndească orice fel de știință, sau este de obținut una anume, pentru a trăi fericit și a fi om dintr-o bucată ? Și care este știința aceasta ? După cum am spus din capul locului, pentru noi are mare importanță ca tînărul pe care îl vedeți să devină înțelept și bun”.

Acestea, Criton, au fost vorbele mele. La cele ce au urmat am fost cît se poate de atent, vrînd să văd cum vor înnodea ei firul discuției și de unde vor începe să-l îndemne pe tînăr să se îndeletnicească cu înțelepciunea și virtutea. Cel care a vorbit primul a fost mai vîrstnicul Dionysodoros. Ne-am așintit cu toții ochii spre el, așteptînd să auzim de la bun început niscaiva vorbe miraculoase. Așa s-a și întîmplat ; omul nostru și-a început spusa, care într-un fel era minunată, Criton ; merita s-o auzi, un adevărat imbold către virtute.

„Spune-mi, Socrate, și voi toți ceilalți care susțineți că nu aveți altă dorință decît să-l vedeți pe tînărul

acesta ajungînd înțelept, glumiți, spunînd toate acestea, sau vorbiți serios și le doriți cu adevărat?"

M-am gîndit atunci că, cerîndu-le noi mai înainte să stea de vorbă cu băiatul, ei luaseră totul drept o glumă din partea noastră și că tocmai de aceea răspunseseră cu o glumă și se feriseră să ia lucrurile în serios. Trecîndu-mi prin minte una ca asta am stăruit, c spunîndu-i că sîntem cum nu se poate mai serioși.

Atunci Dionysodoros spuse: „Ai grijă, Socrate, ca nu cumva să tăgăduiești ceea ce spui acum. — Știu bine ce spun, i-am răspuns, și nu ajung niciodată să mă dezmint. — Așa deci; doriți, spuneți voi, ca el să devină înțelept? — Chiar așa. — Dar acum, este sau nu este Cleinias înțelept? — El spune că încă nu este; oricum, se dovedește a nu fi îngîmfat. — Voi, d însă, vreți ca el să devină înțelept, nu să fie ignorant." Am încuviințat cu toții. „Așadar, voi vreți să devină ceea ce nu este și să nu mai fie ceea ce este acum". Auzind vorbele lui, am simțit că-mi pierd capul; încă nu-mi revenisem, cînd a reluat: „Înseamnă că, de vreme ce doriți ca el să nu mai fie ceea ce este acum, îi doriți, pare-se, moartea. Ce să spun, mai mare dragul să ai asemenea prieteni și iubiți care mai presus de orice ar unelti moartea iubitului lor!"

e Auzind una ca asta, Ctesippos, cu gîndul la iubitul său, sări ca ars: „Străine din Thurioi, dacă n-ar fi o vorbă prea grea aș spune: „Blestem pe capul tău!" Cum de ți-a venit în minte să scornești despre mine și ceilalți un astfel de lucru? Mi se pare o nelegiuire să afirmi cum că eu i-aș dori moartea!"

„Cum Ctesippos, l-a întîmpinat Euthydemos, oare crezi că e cu putință să minți? — Pe Zeus că da, spuse el, dacă nu cumva mi-am pierdut mințile. — Dacă rostești lucrul despre care este vorba sau dacă nu-l rostești? — Dacă îl rostești. — Dacă îl rostești, nu

284 a exprimi dintre toate realitățile decît pe aceea pe care o exprimi? — Desigur, răspunse Ctesippos. — Și realitatea despre care vorbești este una dintre cele care sînt, deosebită de celelalte? — Evident. — Cel

care exprimă acea realitate, exprimă ceea ce este, nu? — Da. — Însă cel care spune ceea ce este și realitățile spune adevărul; încît Dionysodoros, dacă exprimă realitățile, spune adevărul și deci nu minte cu nimic în ce te privește.”

„Da, a spus Ctesippos, numai că o persoană care spune aceste lucruri nu exprimă realitatea.” b

Iar Euthydemos: „Nu-i așa că lucrurile care nu sînt nu există? — Așa este. — Lucrurile care nu sînt există deci altundeva decît nicăieri? — Nicăieri. — Așadar, este oare cu puțință ca cineva, indiferent cine, să acționeze în legătură cu lucrurile care nu sînt, astfel încît să facă să fie pe cele ce nu sînt nicăieri? — Eu unul nu cred, a spus Ctesippos. — Dar oratorii, cînd vorbesc în fața poporului nu acționează? — Ba acționează. — Dacă acționează, înseamnă că și fac ceva? — Da. — Deci a vorbi înseamnă deopotrivă a acționa și a face?” El a încuviințat. „Așadar, nimeni nu spune lucruri care nu sînt, dat fiind că altminteri el ar face ceva; or, ai recunoscut că nimeni nu poate face ceva care nu este. Așa încît, potrivit spuselor tale, nimeni nu poate spune minciuni, iar dacă Dionysodoros vorbește, el spune adevărul și lucruri care sînt.” c

„Pe Zeus, da, Euthydemos, i-a răspuns Ctesippos, numai că el exprimă realitățile doar într-un anumit fel și nu așa cum sînt ele de fapt”.

„Ce vrei să spui, Ctesippos? a întrebat Euthydemos. Există oameni care exprimă lucrurile așa cum sînt? — Sigur că există; oamenii de bună-credință și cei care spun adevărul. — Ia să vedem: lucrurile bune nu sînt ceva bun iar cele rele ceva rău?” El a încuviințat. „Iar oamenii de bună-credință exprimă lucrurile așa cum sînt? — Da. — Așadar, Ctesippos, dacă exprimă lucrurile așa cum sînt, oamenii de bună-credință vorbesc rău despre lucrurile rele. — Chiar așa fac, pe Zeus; în orice caz, ei vorbesc rău despre oamenii răi, iar tu, dacă vrei să-mi ascuți sfatul, vei avea grijă să nu faci parte dintre ei, ca nu cumva d

e

cei buni să vorbească rău despre tine. Căci să știi, oamenii buni vorbesc rău despre cei răi. — Iar despre cei mari vorbesc măreț? Și călduros despre cei calzi? a întrebat Euthydemos. — Vezi bine, i-a răspuns Ctesippos; și cu răceală despre cei care sînt reci, spunînd că rece le e și felul de-a vorbi. — Tu insulți, Ctesippos, insulți, interveni Dionysodoros. — Iau martor cerul că n-o fac, Dionysodoros, a spus el, căci îmi ești drag; însă te avertizez prietenește și încerc să te conving să nu mai îmi spui vreodată în față, atît
285 a de grosolan, cum că doresc să piară tot ce îmi e mai scump”.

Mi s-a părut că se înfierbîntaseră cam tare, așa încît am început să glumesc cu Ctesippos și i-am spus: „Cred, Ctesippos, că, decît să ne certăm în jurul unui cuvînt ar trebui să acceptăm ce spun străinii, dacă vor să ne facă darul lor. Dacă ei știu, într-adevăr, cum să dea pieirii oameni în așa fel, încît din răi și proști să-i facă virtuoși și înzestrați cu minte, in-
b diferent dacă au descoperit ei înșiși mijlocul sau dacă au învățat de la altul soiul acesta ciudat de ruină și moarte prin care-l pot da pierzării pe cel vicios, făcîndu-l să renască om de treabă; dacă, zic, știu cum să facă una ca asta — și e limpede că știu, de vreme ce au afirmat sus și tare că arta pe care au descoperit-o nu de mult îi face buni pe oamenii pînă atunci lipsiți de virtute — atunci să le-acordăm aceasta: să-l ducă la pieire de dragul nostru pe băiat, făcîndu-l înțelept, ba și cu noi, ceilalți, să facă tot așa. Însă
c dacă voi, cei tineri, vă temeți, hai să fiu eu carianul³¹ și să se abată pericolul asupra-mi. Căci fiind bătrîn, sînt gata să-l înfrunt și mă dau pe mîna lui Dionysodoros precum Medeei din Colchida³². Deci, să mă dea pierzării, sau să mă fiarbă dacă vrea; facă cu mine cum i-e voia. Atîta doar îi cer: să mă scoată virtuos!”

La care Ctesippos: „Și eu, Socrate, la rîndul meu, sînt gata să mă dau pe mîna străinilor și dacă vor să mă jupoaie, s-o facă mai vîrtos decît o fac acum;

numai să nu mă pomenesc, așa cum i s-a întâmplat lui Marsyas, că din pielea mea răsare un burduf și nu virtutea însăși³³. Și totuși, Dionysodoros e încredințat că sînt pornit împotriva lui. Eu nu sînt însă supărat; îl contrazic doar cînd e vorba de lucruri care-ni par jignitoare. Drept care, nobile Dionysodoros, cînd cineva te contrazice, de ce să vezi în faptul ăsta o insultă? Insulta e cu totul altceva".

„Ctesippos, a răspuns atunci Dionysodoros, să înțeleg din tot ce spui că există contrazicerea?"

„Ba bine că nu! Sigur că există! Sau poate tu, Dionysodoros, crezi că nici vorbă de așa ceva."

„Și totuși n-ai cum să dovedești că ai auzit vreodată doi oameni contrazicîndu-se".

„Ai dreptate, numai că în clipa asta îl aud pe Ctesippos contrazicîndu-l pe Dionysodoros; iată dovada mea!"

„Te încumeți și să dai seama de afirmația ta?"

„Desigur".

„Spune-mi atunci, a continuat el, există feluri de a vorbi pentru fiecare dintre realități? — Există. — Vorbindu-ne despre fiecare ca fiind sau ca nefiind? — Ca fiind. — Dacă-ți aduci aminte, Ctesippos, tocmai am dovedit că nimeni nu vorbește despre lucruri ca nefiind; căci s-a văzut limpede³⁴ că nimeni nu exprimă ceea ce nu există. — Și ce-i cu asta? a răspuns Ctesippos. Crezi că pentru atîta lucru ne contrazicem mai puțin, tu și cu mine? — Ne-am putea oare contrazice vorbind amîndoi despre același obiect? Sau atunci, desigur, am spune același lucru?" El a confirmat. „Dar cînd nici tu, nici eu nu vorbim despre cutare obiect, ne contrazicem? N-ar fi acesta cazul cînd nici unul dintre noi nu s-ar gîndi cîtuși de puțin la obiect?" Și de astă dată, Ctesippos s-a declarat de acord. „Dar cînd eu vorbesc despre acest obiect, iar tu vorbești despre altul, ne contrazicem? Sau în cazul acesta eu vorbesc despre obiectul cu pricina în timp ce tu nu vorbești de fel? Căci cum ar putea

cineva care nu vorbește să contrazică pe unul care vorbește?"

La aceasta Ctesippos a tăcut ; eu însă, uimit de vorbele lui, am intervenit : „Ce vrei să spui Dionysodoros ? Adevărul este că nu o dată am auzit argumentul acesta, și încă din gura mai multora ; de fiecare dată m-a uimit. Școala lui Protagoras îndeosebi, dar chiar și alții înainte, s-au folosit mult de el. Întotdeauna mi s-a părut uimitor felul cum el răstoarnă și alte argumente și pe sine³⁵. Cred însă că de la tine voi afla adevărul în privința lui mai bine decât de la oricine altcineva. Argumentul acesta vrea să spună că nu e cu puțință să vorbești fals ; despre asta e vorba, nu ? Și că, vorbind, sau spui adevărul sau nu vorbești”.

El a confirmat.

d „Dar dacă nu e cu puțință să vorbești fals, să judeci fals este cu puțință?"

„Nu este”, a răspuns el.

„Atunci nici opinie falsă nu există”.

„Nu există”.

„Și nici ignoranță, nici ignoranți ; căci dacă ar exista ignoranță ce altceva ar însemna, dacă nu să vorbești fals despre lucruri?"

„Întocmai”.

„Însă una ca asta nu e cu puțință”.

„Spune-mi, Dionysodoros, vorbești așa de dragul de a vorbi, deci ca să spui ceva aparte, sau crezi într-adevăr că nu există oameni ignoranți?"

e „N-ai decât să-mi dovedești tu contrariul”.

„Însă potrivit tezei tale, cum să dovedesc contrariul dacă nimeni nu vorbește fals?"

„N-ai cum”, a spus Euthydemos.

„Dar nu mi-a cerut Dionysodoros adineaori să dovedesc contrariul?"

„Cum să-ți ceară cineva ceea ce nu există ? Tu ceri așa ceva?"

„Dacă am întrebat ce am întrebat, Euthydemos, este pentru că am mintea cam necioplită și nu prea înțeleg aceste chestiuni subtile și delicate. Și poate

că am să vă întreb ceva și mai prostesc. Iertați-mă dacă o fac. Ascultați deci : dacă nu se poate nici să vorbești fals, nici să judeci fals, nici să fii ignorant, 287 a atunci nu e cu puțință nici să greșești când săvârșești ceva? Căci săvârșind un lucru nu este cu puțință să greșești ceea ce faci. Nu asta afirmați?"

„Ba da”.

„Și acum, am spus, iată și întrebarea cea prostească: dacă nu sîntem supuși erorii, nici cînd săvîrșim ceva, nici cînd vorbim, nici cînd gîndim, dacă lucrurile se petrec cu adevărat astfel, atunci, în numele cerului, voi ce ați venit să ne învățați? Nu ați afirmat mai adineaori că ați putea să-l învățați virtutea pe cel b care ar dori să și-o însușească?"

„Pesemne, Socrate, a intervenit atunci Dionysodoros, că ești asemenea lui Cronos, de vreme ce ți-ai găsit să-ți amintești ce-am spus noi la început³⁶. Dacă am spus ceva anul trecut oare o să-ți vină în minte astăzi, în timp ce cu argumentele noastre de acum nu prea ai ști ce să faci?"

„Vezi, am spus, argumentele acestea nu-s deloc ușoare; și nici nu-i de mirare, de vreme ce sînt rostite de niște înțelepți. Iată, de pildă ultimul pe care l-ai pomenit; este din cale-afară de greu să-i pătrunzi înțelesul. Căci, Dionysodoros, ce vrea să însemne «nu prea știu ce să fac»? Adică, nu știu să țin piept vorbei tale și s-o răstorn? Zău, zii și tu ce vrea să spună vorba «nu prea știu ce să fac cu argumentele astea»? c

„Însă cu cele spuse de tine este cam greu să faci ceva, mi-a întors-o el. Drept care, fă bine și răspunde-mi.”

„Mai înainte de a-mi răspunde tu, Dionysodoros?"

„Refuzi deci să răspunzi?"

„Este corect ce faci?"

„Cum nu se poate mai corect”, a spus.

„Și de ce mă rog? am întrebat eu. Nu cumva pentru că de data asta ai venit la noi simțindu-te neîntrecut în tehnica discuției, deci știind și cînd e cazul să dai

d un răspuns și cînd nu e cazul s-o faci ? De pildă acum, te ferești să răspunzi deoarece știi că nu e cazul s-o faci ?”

„Bați cîmpii, mi-a răspuns, în loc să te sinchisești de răspuns. Dar, dragul meu, de vreme ce recunoști că sînt înțelept, supune-mi-te și răspunde-mi.”

„Atunci să mă supun ; s-ar zice că n-am încotro ; tu ești, doar, cel ce poruncește. Așa încît, întreabă !”

„Ființele înzestrate cu simțuri înțeleg fiindcă au suflet sau înțeleg deopotrivă și cele neînsuflețite ?”

„Înțeleg fiindcă au suflet.”

„Știi poate o vorbă înzestrată cu suflet ?”

„Pe Zeus, nu știu.”

e „Atunci de ce întrebai adineaori ce vrea să spună vorba mea ?”

„De ce, de ! Am greșit ; și am greșit pentru că judec anevoie. Sau poate n-am greșit, ci, dimpotrivă, am rostit adevărul spunînd că propozițiile «vor să spună» ceva ? Ce zici ? Am greșit sau nu ? Dacă nu am greșit, nu mă vei dezminți, oricît de înțelept ai fi, și «nu vei prea știi ce să faci cu vorba mea». Însă dacă
288 a se întîmplă să greșesc, de-abia nu ai dreptate, de vreme ce susții că nu e cu puțință să greșești. Și vezi că nu vorbesc despre ce-ai spus anul trecut. Deci s-ar părea, Dionysodoros și Euthydemos, că avem de-a face cu un raționament care bate pasul pe loc, ba mai are încă și cusurul celui vechi : răpunînd, se năruie și el. Arta voastră nu a descoperit încă cum să preîntîmpini acest neajuns, oricît de minunată este ea pentru precizia argumentelor.”

b La care Ctesippos : „Ce spuneți voi e fără doar și poate demn de admirat, bărbați din Thurioi sau din Chios sau din orice loc sînteți și oricum v-ar plăcea să vi se zică ; căci puțin vă pasă dacă îndrugați verzi și uscate.”

Eu însă, temîndu-mă că vor ajunge la vorbe grele, am început din nou să-l îmblînzesc pe Ctesippos ; și am spus : „Ctesippos, îți amintesc și ție ce îi spuneam cu o clipă înainte lui Cleinias ; nu îți dai seama cît

de minunată este știința străinilor aceștia. De fapt, n-au vrut să ne arate de ce sînt ei în stare cu adevărat, ci, imitîndu-l pe Proteus, sofistul egiptean³⁷, se țin mereu de giumbușlucuri. Drept care, hai să ne prefacem și noi că sîntem Menelaos și să nu-i slăbim pe cei doi pînă nu ne-or dezvălui și chipul lor adevărat. Sînt sigur că din clipa în care vor lăsa gluma deoparte, ne va fi dat să vedem un lucru fără de pereche. Să stăruim deci, să le dăm ghes, să le adresăm și ruga noastră spre a ni-l face cunoscut. În ce mă privește, cred că trebuie să mă pun iarăși călăuză și să le-arăt chipul sub care îi rog să mi se înfățișeze. Pornesc de unde rămăsesem și voi încerca, făcînd tot ce-mi stă în putință, să depăn de-a fir-a-păr tot ce urmează de aici ; poate în felul acesta îi stîrnesc, căci, cuprinși de milă în fața trudei mele de-a fi serios, vor fi și ei la rîndul lor.

Iar acum, Cleinias, fă bine și amintește-mi în ce loc rămăseserăm. După cîte îmi aduc eu aminte, ne-am învoit, sfîrșindu-ne vorba, că e necesar să îndrăgim înțelepciunea. Nu e așa ? — Ba da, mi-a răspuns el. — Or, a îndrăgi înțelepciunea înseamnă dobîndirea unei științe. Nu am dreptate ? — Ai, a spus. — Și care e știința aceea pe care e bine să o dobîndim ? Nimic mai simplu, cred : una care ne va sluji la ceva. — Bineînțeles, a spus el. — Ne-ar sluji la ceva, dacă am ști să descoperim, căutînd în tot locul, unde zace grămada cea mai mare de aur ? — Poate că da. — Dar mai înainte am arătat pe larg că nu am fi deloc mai cîștigați chiar dacă, fără să ne zbatem și fără să mai răscolim pămîntul, am avea tot aurul din lume ; și chiar dacă am ști să transformăm piatra în aur, știința aceasta nu ar face doi bani. Căci fără să știm să-l folosim, aurul în sine ne-a apărut lipsit de valoare. Sau nu îți mai aduci aminte ? — Ba îmi aduc foarte bine. — Și așa stau lucrurile, se pare, cu orice altă știință ; ea nu e bună la nimic, fie că e vorba de știința zarafului, de medicină sau de oricare alta care știe să facă un lucru anume, dar nu și să se

folosească de ceea ce face. Nu este așa?" El a încuviințat. „Și chiar dacă există o știință în stare să-i facă
 b pe oameni nemuritori, lipsită însă de știința chipului în care să te slujești de nemurire, ea nu ar fi, se pare, bună la nimic, dacă e să ne luăm după cele afirmate înainte.” Am căzut de acord asupra tuturor acestora. „Deci, ce ne trebuie nouă, copil încântător, este un soi de știință care să îmbine în aceeași măsură săvârșirea și știința folosirii a ceea ce s-a săvârșit. — S-ar zice că așa e. — Așadar s-ar părea că, știind să facem
 c lire de pildă, am fi departe de a stăpîni o asemenea știință. Deoarece aici, cu toate că e vorba de un același obiect, una este arta care face lucrul, alta cea care se slujește de lucrul făcut. Cine n-ar recunoaște că între a face lire și a cînta din liră e o deosebire ca de la cer la pămînt?” A încuviințat. „Este limpede apoi, că nici de meșteșugul celui care face flaute nu avem nevoie; el este la fel ca celălalt.” A fost și el de acord. „Cerule, am spus eu, dar crezi că dacă am învăța arta de a scrie discursuri și am stăpîni-o bine, am fi prin asta fericiți? — Nu cred”, a fost răspunsul lui Cleinias.
 d „Și ce ai în vedere?” l-am întrebat eu.

„Văd, a spus, alcătuitoari de discursuri care nu știu să se folosească tocmai de discursurile scrise de ei, la fel ca meșterii de lire de lirele lor; alții sînt, și în cazul acesta, cei care folosesc ceea ce aceștia au compus. Așa încît este clar că și în cazul discursurilor, arta săvîrșirii și arta folosirii sînt complet diferite.” „Dovada ta îmi pare mulțumitoare; e clar că nu arta alcătuitoarelor de discursuri, chiar dacă am stăpîni-o, este aceea care ne-ar face fericiți. Și totuși, pe-aici pe undeva mi-am zis eu că vom da peste știința
 e pe care o căutăm de-atîta vreme. Căci mie, tocmai acești oameni, alcătuitoarii de discursuri, de cîte ori am de-a face cu ei, îmi par din cale-afară de înțelepți, Cleinias; cît despre arta lor, pot spune că este de-a dreptul divină și sublimă. Și dacă stai să te gîndești, nici nu e de mirare că e așa: oare nu este ea un fel de artă a vracilor, abia cu o șchioapă mai prejos decît

aceasta? Căci în timp ce arta vracilor împlânzește 290 a
vipere, tarantule, scorpioni și tot felul de alte dobi-
toace, ba chiar și tămăduiește boli, ceastăaltă vră-
jește și împlânzește pe judecători, pe membrii ecclesiei
și alte soiuri de adunări. Sau ție lucrurile îți par că
stau altfel?"

„Și mie îmi apar întocmai cum spui tu.”

„Ei bine, atunci încotro s-o mai luăm? Către ce
fel de artă?"

„Eu unul nu mă mai descurc.”

„În schimb, eu am impresia că am găsit-o.”

„Care este?" a întrebat Cleinias.

„Arta comandantului de oști îmi pare a fi, mai b
presus decît oricare alta, aceea care, dacă am stă-
pîni-o, ne-ar face fericiți.”

„Nu sînt de aceeași părere.”

„Cum adică?"

„Arta asta e un soi de vînătoare de oameni.”

„Bun; și?" am întrebat eu.

„Vînătoarea, de orice fel ar fi, nu e în stare decît
să hăituiască și să prindă prada; dar după ce înhață
prada hăituită, vînătorii nu știu ce să facă cu ea;
dacă sînt vînători de fiare sau pescari, o lasă în seama
bucătarilor. Cît despre geometrii, astronomi sau
calculatori — căci tot cu vînătoarea se îndeletni- c
cesc și ei, de vreme ce nu își construiesc singuri figu-
rile, ci le aduc la lumină pe cele care există deja — nici
ei nu au habar ce să facă cu prada, ci se mărginesc
să o vîneze. Iată de ce descoperirile pe care le-au
făcut, ei le trec spre folosință dialecticienilor³⁸ — cel
puțin așa procedează aceia care mai au încă un dram
de minte.”

„Nu zău, am exclamat, prea frumosul și înțeleptul
meu Cleinias! Să fie tot așa în cazul nostru?"

„Nici o îndoială. Nu se întîmplă la fel cu comandanții
de oști? Deîndată ce au pus mîna pe o cetate, sau pe d
o armată, ei o dau oamenilor de stat, căci singuri
nu se pricep să tragă foloasele de pe urma vînatului
lor; mai că îmi par asemenea vînătorilor de prepelițe

care își lasă apoi prada în seama crescătorilor. Dacă umblăm deci după arta care va ști să folosească singură ce stăpânește (fie că e vorba de propriul ei produs sau de o pradă), și dacă o artă de felul acesta ne va face fericiți, atunci, a spus el, e cazul ca în locul artei strategiei să căutăm o alta.”

- e CRITON Ce spui tu, Socrate? Toate acestea le-a rostit băiatul cu gura lui?

SOCRATE Nu-ți vine să crezi, Criton?

CRITON Pe Zeus că nu. Căci după mine, dacă a vorbit așa, el nu mai are nevoie să fie educat nici de Euthydemos, nici de altcineva pe lumea asta.

SOCRATE Atunci, zeule mare, să fi fost Ctesippos cel care a spus toate acestea, iar eu să fi uitat?

- 291 a CRITON Ce Ctesippos?

SOCRATE Și totuși știu prea bine că nu era nici Euthydemos, nici Dionysodoros cel care a vorbit astfel. Atunci, o, Criton, să zicem că cine știe ce ființă mai de soi era pe-acolo și-a glăsuțit așa? Căci vorbele le-am auzit, ți-o jur.

CRITON Pe Zeus, da Socrate; cred că era o ființă mai de soi, și încă de soi foarte ales³⁹. Dar după toate astea, ați continuat să căutați arta cu pricina? Și ați găsit sau n-ați găsit ce căutați?

- b SOCRATE Cum s-o găsim, preafericite? Să mori de rîs văzîndu-ne; eram asemenea copiilor care s-au pus să prindă ciocîrlia: la tot pasul credeam că am și înhățat cîte o știință, cînd colo ele ne scăpau mereu. Dar la ce bun să-ți mai spun toată tărășenia? Cînd am ajuns la arta regească⁴⁰ și tocmai o cercetam pe toate părțile să vedem dacă ea este cea chemată să ne aducă fericirea, ne-am pomenit, parcă, într-un labirint: cînd credeam că am ajuns la capăt, făceam
c din nou calea întoarsă și ne trezeam în locul de unde începuserăm cercetarea, la fel de neajutorați ca în prima clipă.

CRITON Cum de vi s-a întîmplat una ca asta, Socrate?

SOCRATE Am să-ți spun. Am fost de părere că politica și arta regească sînt una și-aceeași.

CRITON Și pe urmă?

SOCRATE Tocmai acestei arte, ne-am zis, îi lasă în seamă, atît arta conducătorului de oști cît și celelalte arte, ceea ce ele însele au înfăptuit; căci cine alta decît ea știe să le folosească? Ni s-a părut deci clar că ea și numai ea era cea căutată, cauza dreptei făpturii în cetate și, vorba lui Eschil, ea singură la pupa cetății, cîrmuind totul și domnind peste toate spre a le face pe toate de folos⁴¹.

CRITON Și bine gîndeai, Socrate, nu?

SOCRATE O să-ți dai singur seama, Criton, dacă o să vrei să mă asculți. Căci, odată ajunși aici, ne-am apucat din nou să cercetăm cum stau lucrurile și am continuat cam așa: „Ia să vedem; arta asta regească, care domnește peste toate, ne-alegem de pe urma ei cu ceva sau nu ne-alegem cu nimic?” Vezi bine, asta ne întrebam noi între noi. Tu, Criton, nu te-ai întreba la fel?

CRITON Ba da.

SOCRATE Și cu ce ai spune că ne-alegem? Dacă te-aș întreba, de pildă, cu ce ne-alegem de pe urma medicinei; te-ai gîndi la sănătate, nu?

CRITON Da.

SOCRATE Iar îndeletnicirea voastră, agricultura, cînd vede de toate cîte-i cad în seamă, ce produce? N-ai spune oare că ne oferă hrana pe care o scoate din pămînt?

CRITON Ba da.

SOCRATE Dar arta regească, stînd în fruntea celor ale sale, ce produce de fapt? Poate că în cazul acesta o să-ți vină mai greu să răspunzi.

CRITON Să știi că da, Socrate.

SOCRATE Și nouă, Criton, ni s-a întîmplat la fel. Însă măcar un lucru îți este cunoscut: că dacă este arta pe care noi o căutăm, ea trebuie să ne fie de folos.

CRITON Desigur.

SOCRATE Deci ea trebuie să ne aducă un bine oarecare.

CRITON Negreșit, Socrate.

b SOCRATE Or, Cleinias și cu mine am căzut de acord că binele nu-i altul decât o știință anume.

CRITON Da, așa ai spus.

SOCRATE Atunci, celelalte rezultate pe care le-am putea pune în seama politicii — și ele nu-s deloc puține, dacă ne gândim că ea îi poate face pe cetățeni bogați, liberi, nedezbinați — toate acestea, deci, ne-au apărut a nu fi nici bune, nici rele; ci această artă, dacă vroia să îi slujească și să le dea fericirea, c trebuia să-i facă înțelepți și să le împărtășească știința.

CRITON Așa e; cel puțin, în relatarea ta așa arătau lucrurile.

SOCRATE Să spunem atunci că arta regească îi face pe oameni înțelepți și buni?

CRITON Ce ne-ar împiedica?

SOCRATE Că-i face însă buni pe toți și în toate privințele? Și că cizmarului, tâmplarului și oricărui alt meșteșugar, ea este cea care le dăruiește întreaga lor știință?

CRITON Eu unul nu cred, Socrate.

d SOCRATE Dar atunci, ce știință ne dă ea? Și cum ne vom sluji de ea? Rezultatele acelea, care nu sînt nici bune nici rele, nu ea trebuie să le producă; ea nu trebuie să dea altă știință decât propria ei știință. Oare nu-i cazul să ne hotărîm odată să-i definim natura și felul în care o vom folosi? Te învoiești să spunem, Criton, că datorită ei vom reuși să-i facem pe alții buni?

CRITON Desigur.

e SOCRATE Însă, din punctul nostru de vedere, în ce sens vor fi ei buni și în ce sens utili? Sau e cazul să adăugăm că îi vor face pe alții la fel, și aceștia alții vor proceda la fel cu alții? Dar în ce sens sînt ei buni, nu ne dăm seama de nicăieri, de vreme ce rezultatele puse în seama politicii le-am nesocotit. Se întîmplă întocmai cum zice proverbul: „Corinthos, fiul lui

Zeus''⁴² și, cum spuneam, știm la fel de puțin, ba încă și mai puțin ca înainte, care este natura acestei științe ce ne va face fericiți.

CRITON Cerule sfinte, Socrate! Mi se pare că ați ajuns cam rău la ananghie!

SOCRATE În ce mă privește, Criton, când m-am pomenit în încurcătura asta, am început să mă vait 293 a în gura mare, cerîndu-le străinilor, de parcă erau Dioscurii, să ne salveze, pe mine cît și pe băiat, de cel de-al treilea val care amenința discuția⁴³ și să ia lucrurile cît pot de serios, învățîndu-ne, fără urmă de glumă, cum arată știința care ne-ar face să ne trăim fără cusur restul vieții.

CRITON Și? A acceptat Euthydemos să vă învețe ceva?

SOCRATE Cum de nu? Ba află, prietene, că vocea lui era plină de mărinimie cînd a început să vorbească b astfel: „Spune-mi, Socrate, știința aceasta care pînă acum v-a dat atîta bătaie de cap, vrei să ți-o predau, sau vrei să-ți dovedesc că o stăpînești deja?”

„O preafericite, îți stă în putere să-mi dovedești una ca asta?”

„Ba bine că nu”, mi-a răspuns.

„Dovedește-mi, în numele cerului, că deja o stăpînesc; așa ar fi cu mult mai lesne, decît să trebuiască, la vîrsta mea, să o învăț”.

„Atunci răspunde-mi: există un lucru pe care îl știi? — Sigur că da, ba chiar mai multe, ce-i drept, neînsemnate. — Pentru ce-mi trebuie, ajunge. Crezi că un lucru care există poate să nu fie ceea ce el este propriu-zis? — Pe Zeus, nu cred deloc. — Și zici că c știi ceva? — Da. — Ești deci știutor, de vreme ce știi. — Sînt, dar numai în anumite privințe. — Nu are nici o importanță; de vreme ce ești știutor, este obligatoriu să știi totul, nu? — Nu, pe Zeus, deoarece sînt o grămadă de alte lucruri pe care nu le știu. — Atunci, dacă există lucruri pe care nu le știi, ești neștiutor. — În acele privințe desigur că sînt, dragul meu. — Și pentru asta ești cu ceva mai puțin neștiutor?

Mai adineaori spuneai că ești știutor. Iată deci că, d în privința acelorași lucruri și în același timp, ești și iar nu ești ceea ce ești”.

„Fie, Euthydemos, am spus; vorba ceea: «toate cîte le spui tu sînt bine spuse». Deci cum se face că știința aceea pe care o căutăm nu-mi e străină? De-oarece este imposibil ca același lucru să fie și totodată să nu fie, atunci, dacă știu un lucru înseamnă că știu totul — dat fiind că nu pot să fiu știutor și neștiutor deopotrivă. Și, de vreme ce știu totul, înseamnă că stăpînesc și știința cu pricina. Cam asta vrei să spui și asta îți este învățătura?”

e „Vezi, Socrate? Tu singur te dezminți.”

„Dar cu tine, Euthydemos, nu se întîmplă să pățești același lucru? Eu, chiar de aș avea de pățimit tot ce-i mai rău alături de tine și de Dionysodoros, acest om minunat, aș îndura fără să scot o vorbă. Spune-mi, nu există lucruri care vă sînt cunoscute și altele care nu vă sînt?”

„Nici vorbă de așa ceva, Socrate”, a spus Dionysodoros.

„Cum vine asta? Deci nu știți nimic?”

„Ba dimpotrivă”, mi-a răspuns.

294 a „Deci știți totul, pentru că știți cîte ceva?”

„Totul, într-adevăr; și tu la fel, dacă știi măcar un singur lucru, știi totul.”

„Cerule, am spus, ce lucru minunat ne împărtășești și ce neprețuit e binele ce ni-l dezvălui! Dar oare la fel se întîmplă și cu ceilalți oameni? Știu și ei totul sau nu știu nimic?”

„E imposibil, a spus, ca ei să știe unele lucruri, iar altele să nu le știe, fiind știutori și neștiutori totodată.”

„Deci?” am întrebat.

„Toți oamenii știu totul, dacă știu măcar un singur lucru.”

b „În numele zeilor, Dionysodoros, — căci acum mi-e clar că vorbești serios și doar eu știu cît de greu mi-a

fost să vă înduplec — voi doi știți într-adevăr totul? Tîmplăria și cizmăria, de exemplu?"

„Sigur că da.”

„Și să coaseți cu fir de maț uscat puteți?"

„Ba chiar să pingelim.”

„Și poate știți și cîte stele sînt pe cer și cît de multe fire în nisipul mării?"

„Bineînțeles”, a fost răspunsul. „Crezi că nu am cădea de acord și în privința aceasta?"

Atunci s-a vîrit în vorbă Ctesippos: „În numele lui Zeus, Dionysodoros, dă-mi o dovadă care să-mi arate că spuneți adevărul”.

„Spune-mi ce vrei și-am să-ți arăt.”

„Știi cîți dinți are Euthydemos? Și Euthydemos știe cîți ai tu?"⁴⁴

„Nu-ți ajunge să fi auzit că știm totul?"

„Cîtuși de puțin; atît să ne mai spuneți și să dovediți că este adevărat. Și dacă ne spuneți cîți dinți are fiecare și apoi, numărîndu-i, vedem că știți, atunci o să vă credem și-n celelalte privințe.”

N-au vrut însă, gîndind că erau luați peste picior, și la fiecare întrebare a lui Ctesippos au afirmat sus și tare că știu toate cîte sînt pe lume. Căci, în cele din urmă, Ctesippos, fără urmă de rușine, s-a apucat să-i întrebe ce nici nu gîndești, vrînd să afle dacă cele mai neauzite lucruri le erau cunoscute. Iar cei doi, afirmînd fără încetare că știu, țineau piept întrebărilor cu un curaj fără seamăn, de parcă erau mistreți care se avîntă în fața loviturii. Iată de ce, Criton, în cele din urmă neîncrederea m-a împins pînă și pe mine să-l întreb pe Euthydemos dacă Dionysodoros știa chiar să danseze. „Sigur că da”, a fost răspunsul lui.

„Nu cred însă că la vîrsta pe care o ai știința ta merge pînă acolo încît să faci tumburi pe săbii⁴⁵ sau să te învîrți pe o roată.”

„Nu există nici un lucru, mi-a răspuns pe care să nu-l știu.”

„Și doar în clipa de față știți totul, sau ceea ce știți știți întotdeauna?"

„Întotdeauna”.

„Și știați totul și când erați copii, și când abia vă născuserăți?”

Amîndoi într-un glas au răspuns că da.

295 a Nouă lucrul ni se părea de necrezut. Drept care Euthydemos a întrebat: „Ce e, Socrate, nu crezi?”

„Cred un singur lucru: că sînteți în chip vădit tare iscușiți”.

„Înviește-te atunci să-mi răspunzi și am să-ți dovedesc că tu însuși dai crezare acestor uimitoare lucruri.”

„Dar nu e nimic mai plăcut pentru mine decît să fiu dezmințit în această privință. Căci dacă eu nu am habar cît de multe știu, iar tu îmi dovedești că știu în orice clipă totul, crezi că aș da, cîte zile mai am, peste altă comoară mai mare?”

„Atunci fă bine și răspunde.”

b „Întreabă; sînt gata să răspund.”

„Spune-mi, Socrate: știind, știi ceva anume sau nu? — Știu ceva anume. — Și știind, știi prin acel lucru prin care ești știutor sau prin altul? — Prin lucrul prin care știu. Am impresia că despre suflet vorbești. Sau mă înșel?”

„Nu-ți e rușine, Socrate, ca întrebat fiind, să te apuci să întrebi?”

„Ai dreptate, am spus; dar cum să fac? Voi face așa cum poruncești. Când nu-ți înțeleg însă întrebarea, porunca ta e totuși să-ți răspund, fără să mai întreb nimic?”

c „Fără îndoială că ceva din ce-ți spun înțelegi, nu?”

„Da.”

„Răspunde atunci la ce înțelegi.”

„Dar dacă tu întrebi, iar eu răspund înțelegînd cu totul altceva decît ai tu în minte, ești mulțumit dacă răspunsul meu cade alături de întrebare?”

„Eu da, dar nu cred că și tu”.

„Atunci, pe Zeus, n-am să răspund mai înainte de-a înțelege întrebarea.”

„Deși înțelegi mereu foarte bine, n-ai să răspunzi niciodată pentru că tot îndrugi prostii și lungești vorba bătrânește.”

Am înțeles că se supărase pe mine, dat fiind că îi tot puricam spusele, în vreme ce el vroia să mă prindă în lațul cuvintelor. Mi-am adus atunci aminte de Connos; și el, de câte ori mă împotrivesc, se supără pe mine; după care nu prea mă mai bagă în seamă, zicându-și că sînt cam tare de cap. Și deoarece mă hotărisem să învăț și de la ei, mi-am spus că trebuie să mă supun, temîndu-mă ca nu cumva să mă creadă prea prost ca să le fiu elev. Am spus atunci: „Dacă tu crezi Euthydemos, că așa este bine, așa și trebuie să facem; oricum, tu știi să discuți mult mai bine decît mine, a cărui pricepere e a unui om de rînd. Întrebă-mă deci iar de la început.”

„Iar tu, dă răspunsurile iarăși; știind, știi prin mijlocirea lucrului prin care știi sau nu? — Da, știi prin mijlocirea sufletului.”

„Uite-l cum răspunde iar mai mult decît i s-a cerut! 296 a Eu nu te întreb prin mijlocirea a ce știi, ci dacă știi prin mijlocirea a ceva.”

„Așa e, am răspuns din nou mai mult decît se cuvenea, și asta pentru că nu prea sînt bine educat. Te rog să mă ierți; am să răspund cît se poate de simplu că știind, știu prin mijlocirea lucrului prin care știi. — Și știi întotdeauna prin mijlocirea aceluiași lucru, sau știi cînd prin mijlocirea lui, cînd prin a altuia? — Întotdeauna cînd știi, știu prin mijlocirea lui.”

„Ei poftim! Chiar n-ai să încetezi să tot răspunzi în plus?”

„Mă gîndeam, totuși, că acest cuvînt, *întotdeauna*, ne poate face să greșim”.

„Nu pe noi; poate pe tine. Însă răspunde: știind, știi întotdeauna prin mijlocirea unui lucru anume? — Întotdeauna, de vreme ce pe *cînd* trebuie să-l las deoparte. — Deci știi întotdeauna prin mijlocirea unui lucru anume; și deoarece știi întotdeauna, parte

din ce știi, știi prin mijlocirea acestui lucru prin care știi, și restul a ce știi prin mijlocirea altui lucru? Sau știi totul prin mijlocirea acelui singur lucru? — Prin mijlocirea lui, am spus, știu absolut tot ceea ce știu."

„Din nou!” a exclamat. „Același adaos nepermis!”

„Fie! Atunci îl las deoparte pe *ceea ce știu*."

„Ba n-ai să lași deoparte nici măcar o vorbuliță; c nu-ți cer nici o favoare. Răspunde-mi însă: ai putea să știi *absolut tot* dacă nu ai ști tot?"

„Ar fi o minune să pot."

Atunci a spus: „Adaugă acum tot ce-ți pofteste inima; recunoști doar că știi totul."

„Așa s-ar zice; de vreme ce acel *ceea ce știu* al meu nu face nici doi bani, înseamnă că știu tot."

„Ai mai recunoscut că știi întotdeauna, prin mijlocirea lucrului prin care știi, fie atunci când știi, fie altminteri, după cum ți-e placul; căci ai recunoscut că știi întotdeauna și că știi totul dintr-o dată. Este clar, deci, că știai și fiind copil, și nou-născut, d și când abia te nașteai; și chiar înainte de a te naște și mai înainte de a se naște cerul și pământul, și-atunci știai absolut tot, de vreme ce știi întotdeauna. Ba chiar, pe Zeus, — a mai spus — tu vei ști întotdeauna și absolut totul, dacă așa mi-e mie vrerea."

„De ți-ar fi asta vrerea, preacinstite Euthydemos!¹⁴⁶ Numai să fie adevărat ce spui. Însă eu unul mă cam îndoiesc că ești în stare de asemenea ispravă; doar dacă fratele tău, Dionysodoros, ar pune și el umărul; poate că așa, laolaltă, ați fi în stare să o faceți. Însă acum spuneți-mi altceva: în atâtea și atâtea privințe e nu văd cum aș putea înfrunta niște oameni a căror înțelepciune este atât de uimitoare, spunînd, de pildă, că nu știu totul; așa e, de vreme ce voi o afirmați. Dar iată și un alt caz: cum să afirm că știu despre oamenii de bine că sînt nedrepti? Hai, spune-mi: știu, sau nu știu una ca asta?"

„O știi mai mult ca sigur."

„Ce știu?"

„Că oamenii de bine nu sînt nedrepti.”

„Aşa e, asta o ştiu de mult. Dar nu asta întreb, ci unde am învăţat eu că oamenii de bine sînt ne- 297 a drepti?”

„Nicăieri”, a spus Dionysodoros.

„Atunci, iată şi un lucru pe care nu îl ştiu.”

„Ce faci?” s-a adresat Euthydemos lui Dionysodoros. „Duci de rîpă tot raţionamentul şi omul va pretinde că nu ştie; va fi ştiutor şi neştiutor deopotrivă.” Dionysodoros s-a înroşit.

„Dar tu, am continuat, tu cum spui, Euthydemos? Nu crezi că fratele tău are dreptate, el care ştie totul?” b

„Sînt eu frate cu Euthydemos?” a spus Dionysodoros, amestecîndu-se repede în vorbă.

La care eu: „Hai să lăsăm asta, prietene, pînă ce Euthydemos mă va învăţa cum de ştiu eu că oamenii de bine sînt nedrepti; şi nu mă pizmui pentru această învăţătură.”

„Văd că o iei la fugă, Socrate, a spus Dionysodoros, şi nu vrei să răspunzi.”

„Şi n-am dreptate? Doar sînt mai prejos decît fiecare din voi, aşa încît este firesc să fug din faţa voastră. Însuşi Heracles, faţă de care eu nu însemn 2 c nimic, nu se putea lupta în acelaşi timp cu hidra (un soi de sofistă şi ea, pînă într-atît de abilă, încît dacă îi retezai unul dintre capetele raţionamentului, scotea în locul lui mai multe) şi cu crabul, un alt sofist, iscat din mare şi coborît pe ţărm nu de prea multă vreme, mi se pare⁴⁷. Şi fiindcă crabul ăsta, aşezat de-a stînga voinicului nostru, îl tot sîcîia, trîncănind şi muşcînd, a trebuit Heracles să strige în ajutor pe nepotul său Iolaos, care i-a fost, se zice, de mare folos. Pe cînd, dacă ar veni Iolaos al meu⁴⁸, mai mult m-ar încurca.” d

„Ascultă, Socrate, după ce-ţi termini de cîntat bucata, poate-mi răspunzi şi mie: Iolaos îi era nepot lui Heracles în mai mare măsură decît ţie?”

„Cel mai bun lucru este să-ți răspund, Dionysodoros. Căci n-ai să mă slăbești cu întrebările, sînt aproape sigur; pizmaș cum ești, îl împiedici pe Euthydemos să îmi dezvăluie secretul acela. — Atunci răspunde-mi.

— Îți răspund că Iolaos îi era nepot lui Heracles, e însă mie, oricum ai lua-o, parcă nu-mi era. Căci nu Patrocles, fratele meu, îi era tată, ci fratele lui Heracles, adică Iphicles (un nume oarecum asemănător). — Zici că Patrocles îți este frate? — Întocmai; după mamă, dar nu și după tată. — Deci îți este și nu-ți este frate. — Nu-mi este după tată, prietene. Căci în timp ce tatăl lui era Chairedemos, al meu era Sophroniscos. — Dar Sophroniscos și Chairedemos erau tați, nu? — Tați; unul al meu, celălalt al lui. — Așadar, Chairedemos era altceva decît tată? — Altceva decît tatăl meu. — Mai era el tată, dacă era altceva decît tată? Sau tu ești tot una cu piatra asta?⁴⁹ — Tare mă tem să nu arăți că sînt; dar eu nu cred că sînt. — Așadar ești altceva decît piatra aceasta? — Altceva, vezi bine. — Deci, fiind altceva decît piatră nu ești piatră; și fiind altceva decît aur nu ești aur. — Așa-i. — La fel și Chairedemos; fiind altceva decît tată, rezultă că el nu este tată. — Într-adevăr, am spus, se pare că el nu este tată.”

b „Iar dacă Chairedemos, a spus Euthydemos intrînd în vorbă, este tată, atunci e rîndul lui Sophroniscos, fiind altceva decît tată, să nu fie tată; încît tu, Socrate, nu ai tată.”

La care Ctesippos: „Oare cu tatăl vostru lucrurile nu stau la fel? Nu este el altul decît tatăl meu? — — Nici vorbă, a spus Euthydemos. — Te pomenești că este același. — Întocmai; același. — Nu prea c m-aș învoi. Dar spune-mi, Euthydemos: el îmi este tată doar mie sau și celorlalți oameni? — Și celorlalți. Sau crezi cumva că una și aceeași persoană, tată fiind, nu este tată? — De ce n-aș crede? — Cum adică? Și că, aur fiind, nu este aur? Sau om, fără să fie om? — Ei nu, Euthydemos! a sărit Ctesippos. Vorba ceea, ca nuca în perete!⁵⁰ Faci o afirmație necu-

getată dacă susții că tatăl tău e tatăl tuturor. — Dar este, a spus el. — Al oamenilor ? a întrebat Ctesippos. Sau și al cailor și-al celorlalte dobitoace ? — Al tuturor. — Și mama ta le este și lor mamă ? — Și lor. — Deci mama ta le este mamă și aricilor de mare ? — Da, și la fel și mama ta. — Iar tu ești frate cu vițeii, cu cățeii și purceii ? — Sînt, și tu la fel. — Ba unde mai pui și că tatăl tău e cîine. — Este, și al tău la fel."

„Ascultă, Ctesippos, a spus Dionysodoros, ai să te învoiești de îndată că lucrurile stau așa, dacă îmi răspunzi. Spune-mi, ai un cîine ? — Am, și încă unul foarte rău. — Are căței ? — Are ; și ei la fel de răi. — Așadar cîinele le este tată ? — L-am văzut cu ochii mei încălecînd cățeaua. — Buun ! Și cîinele e-al tău, nu ? — Al meu. — Așadar, de vreme ce este tată și este al tău, înseamnă că acest cîine este tatăl tău și tu ești frate cu cățeii ?"

Și Dionysodoros, ca să nu apuce Ctesippos vorba, se grăbi iar să spună : „Încă o vorbuliță aș vrea să aud : îți bați cîinele ?” Și Ctesippos, rîzînd : „Îl bat, pe zei ! Că pe tine nu pot să te bat. — Îți bați deci propriul tată ?”

„Mult mai îndreptățit aș fi să-l bat pe tatăl vostru, fiindcă i-a trecut prin cap să aducă pe lume copii atît de înțelepți. Însă nu încapе îndoială, Euthydemos, că tatăl vostru și al micuților cîini s-a ales cu o grămadă de bunuri de pe urma înțelepciunii voastre."

„Dar nici el, nici tu, Ctesippos, nu aveți ce face cu o grămadă de bunuri."

„Și nici chiar tu, Euthydemos ?”

„Nici eu și nimeni altcineva. Căci spune-mi, Ctesippos, crezi că pentru un bolnav e bine, cînd simte el nevoia, să ia un leac sau, dimpotrivă, crezi că asta nu-i un lucru bun ? Sau cînd mergi la război ; e mai bine să mergi înarmat sau să mergi fără arme ? — Înarmat, cred eu. Mă pregătesc totuși s-aud vreuna din năzbîtiile tale încîntătoare. — O vei afla pe cea mai încîntătoare ; dar atunci fă bine și răs-

punde. Fiindcă te învoiești că este un lucru bun să iei un leac cînd simți nevoia, înseamnă că din lucrul acesta bun trebuie să înghiți cît de mult cu putință. Nu va fi nimerit, în acest caz, să-ți pregătești un car întreg de elebor bine pisat și amestecat? — Bine-
 c înțeles, a spus Ctesippos, dacă cel care înghite leacul e mare cît statuia de la Delfi!⁵¹ — Și tot așa și la război; de vreme ce e un lucru bun să fii înarmat, nu-i necesar să ai scuturi și lănci o droaie, dacă acesta e într-adevăr un lucru bun? — Sigur că da; însă tu, Euthydemos, nu crezi și tu la fel? Sau ție ți-ar fi de-ajuns o lance și un scut? — Mie mi-ar fi. — Și tot așa i-ai înarma pe Geryon și Briareos?⁵² Eu unul vă credeam mai pricepuți, ca luptători încercați ce sînteți."

Euthydemos tăcu; însă Dionysodoros, întorcîndu-se
 d la răspunsurile lui Ctesippos, îl întrebă: „Și ție ți se pare că și aurul e-un lucru bun, dacă îl ai? — Bine-înțeles; și încă mult, i-a răspuns Ctesippos. — Și ce zici? Bunurile astea, nu-ți prinde bine să le ai oriunde și oricînd? — Ba bine că nu. — Te învoiești să spui că aurul e un lucru bun? — Dar am și spus că este. — Așadar, trebuie să-l ai oricînd și oriunde, dar mai cu seamă chiar la tine? Atunci cel mai fericit
 e ai fi dacă ai avea în burtă trei talanți, unul în cap și-n fiecare ochi cîte-un stater de aur? — Se spune totuși, Euthydemos, că printre sciți, cei mai fericiți și mai de soi sînt cei care au în craniile lor mult aur⁵³; asta ca să fiu în tonul spusei tale de adineaori cum că un cîine mi-este tată. Dar și mai uimitor este că ei beau din propriile cranii aurite, ba unde mai pui că își aruncă și privirea în ele, ținîndu-și căpățîna-n mîini!"

300 a „Dar sciții, și ceilalți oameni deopotrivă, văd lucruri susceptibile de văz sau dimpotrivă? — Susceptibile de văz, desigur. — Și tu la fel? — Și eu. — Ne vezi mantalele? — Le văd. — Deci ele sînt capabile să vadă. — Minune mare, a spus Ctesippos. — Ce? — Nimic. Dar ție, dragul de tine, ți se pare pe semne că

nu le vezi. Însă am impresia, Euthydemos, că treaz fiind dormi de-a-n picioarele și că dacă este cu puțință să vorbești fără să spui nimic, tu tocmai asta faci.”

„Deci nu e cu puțință să existe o vorbire a tăcerii? a întrebat Dionysodoros. — În nici un caz, a spus Ctesippos. — Nici o tăcere a vorbirii? — Cu atât mai puțin. — Când vorbești despre pietre, lemne și bucăți de fier nu ești vorbitor al tăcerii? — Nu dacă merg în fierării; se spune că acolo fierul prinde glas și, când îl atingi, țipă în gura mare. Așa încît, mulțumită înțelepciunii tale, nu ți-ai dat seama că nu spui nimic. Însă acum dovedește-mi cum că există o tăcere a vorbirii.”

Mi s-a părut că Ctesippos, cu gîndul la iubitul său, prinsese aripi.

„Cînd taci, a spus Euthydemos, taci despre toate, nu? — Da, a răspuns el. — Deci taci și despre cele vorbitoare, de vreme ce și ele sînt cuprinse în toate? — Cum adică? a întrebat Ctesippos. Înseamnă că nu toate tac? — Sigur că nu, a spus Euthydemos. — Atunci, prea bunul meu prieten, înseamnă că toate vorbesc? — Cele ce vorbesc vorbesc, fără îndoială. — Nu asta întreb, ci dacă tac toate sau dacă toate vorbesc.”

„Nici da, nici nu și amîndouă deopotrivă” spuse Dionysodoros intrînd în vorbă. „Sînt sigur că din răspunsul meu n-ai să te alegi cu nimic.”

Iar Ctesippos, cum îi stătea în fire, izbucni într-un hohot de rîs; și spuse: „Ah, Euthydemos! Fratele tău a răspuns în doi peri; a pierdut deci și iată-l la pămînt!” Cleinias s-a bucurat nespus și a început să rîdă; iar Ctesippos nu-și mai încăpea în piele; parcă se făcuse de zece ori mai mare! Pișicherul de Ctesippos! Șterpelise aceste șiretlicuri tocmai din gura celor doi, de vreme ce în ziua de astăzi nu-i mai este dată nimănui o înțelepciune ca aceasta.

Atunci am vorbit eu: „De ce rîzi, Ctesippos, de lucruri atît de serioase și frumose?”

Dar Dionysodoros, din nou : „Tu ai văzut vreodată, Socrate, un lucru frumos?”

„Am văzut, Dionysodoros, ba chiar mai multe.”

301 a „Și erau diferite de frumosul însuși sau erau totuna cu el?”

M-am încurcat atât de tare, încât m-au trecut toate nădușelile și mi-am zis că așa-mi trebuia dacă nu-mi ținusem gura. „Erau diferite, am spus, de frumosul în sine. Și totuși pe fiecare în parte le însoțea puțină frumusețe”.

„Deci dacă lângă tine este un bou, ești bou? Și dacă eu, acum, stau lângă tine, înseamnă că tu ești Dionysodoros?”

„Ei, nici chiar așa!”⁵⁴ am spus eu.

„Dar în ce fel, a spus, diferitul, fiind însoțit de un lucru diferit, poate să fie diferit?”

b „Te încurcă așa ceva?” Atât de mult râvneam la înțelepciunea lor, încât, în felul meu, încercam deja să o imit.

„Cum să nu mă încurce? Pe mine și pe oricine c pus în fața unui lucru care nu există.”

„Ce spui tu, Dionysodoros? Frumosul nu este frumos și uritul, urit? — Dacă mi se pare mie așa, atunci este. — Și ți se pare așa? — Bineînțeles. — Atunci și identicul este identic și diferitul, diferit?

c Căci diferitul nu este, evident, identic; așa zice că până și un copil înțelege că diferitul este diferit. Însă tu, Dionysodoros, cu bună știință ai lăsat punctul acesta deoparte; căci altminteri, mi se pare că voi doi sin-teți ca meșterii care făcând ce-i pe măsura lor, ating desăvârșirea; voi, zic, ați făcut din arta dialogului desăvârșirea întruchipată.”

„Deci tu știi ce e pe măsura fiecărui meșter? De pildă, știi a cui treabă este să lucreze metalul? — Da; a fierarului. — Și a cui să modeleze argila? — A olarului. — Dar să înjunghie și să jupoaie și-apoi să fiarbă sau să frigă carnea tăiată în bucăți? — A

d bucătarului, am spus. — Deci dacă faci cele ce-s pe măsura ta, vei proceda cum trebuie? — Cum nu se

poate mai bine. — Iar pe măsura bucătarului, spui tu, este tăierea în bucăți și jupuirea. Te învoiești că ai spus așa sau nu? — Am spus, așa-i, dar iartă-mă te rog. — Deci este clar că, înjunghiind pe bucătar și tăindu-l în bucăți pentru ca apoi să-l fierbi și să-l frigi, vei face treburi pe măsura ta. Și dacă-l pui pe nicovală pe fierar, iar pe olar îl modelezi, și-atunci vei face tot cele convenite."

„Poseidon, Poseidon!” am spus. Iată încoronarea înțelepciunii tale! Oare îmi va fi dat ca minunea aceasta să devină cîndva și a mea?"

„Ai recunoaște-o, Socrate, dacă ar deveni a ta?"

„Dacă ai vrea și tu, aș recunoaște-o."

„Cunoști, crezi, cele ce sînt ale tale?"

„Numai dacă nu spui tu altfel; căci dacă cu Euthydemos se încheie, cu tine trebuie început"⁵⁵.

„Consideri că sînt ale tale lucrurile de care dispui și pe care le ai pentru a te folosi de ele cum vrei? Un bou, de pildă, și o oaie, le-ai considera ale tale dacă ai putea să le vinzi, să le dăruie sau să le sacrifici oricărui zeu ai vrea? Iar pe cele de care nu ai avea parte așa, le-ai mai privi ca ale tale?"

Iar eu, deoarece știam că din întrebările acestea o să țîșnească cine știe ce minune și, totodată, vrînd s-o aud degrabă, am răspuns: „Este întocmai cum spui tu; doar lucrurile de felul acesta sînt ale mele.

— Dar ia spune-mi: nu le spui viețuitoare la cele ce au suflet? — Ba da. — Te învoiești să spui că dintre viețuitoare sînt ale tale doar acelea cu care poți face toate cîte le-am pomenit eu adineaori? — Mă învoiesc." Apoi, o vreme s-a așternut tăcerea, căci Dionysodoros părea că meditează la ceva de seamă. După care l-am auzit: „Spune-mi, Socrate, ai un Zeus strămoșesc?" Iar eu, bănuind că raționamentul va ajunge în locul unde mai sfîrșise odată, încercam să nu cad într-o cursă fără ieșire și mă zvîrcoleam de parcă și fusesem prins în plasă. „Nu am", i-am spus. „Atunci ești vrednic de milă și nu ești de fel atenian dacă n-ai zei strămoșești, nici lucruri sfinte, nici altceva

din ce-i frumos și bun. — Ah, ah! Dionysodoros, îndulcește-ți limba și nu fi crud cu mine din prima clipă, învățătorule! Căci am și eu, ca toți atenienii, lucrurile mele sfinte, ale căminului și cele strămoșești, și toate celelalte câte mai sînt de soiul ăsta. — Și atenienii nu au un Zeus strămoșesc? — Nu au; această denumire nu o folosește nici un ionian, nici dintre cei strămutați din cetate, nici dintre noi, cei de aici.

- d La noi Apollon, născătorul lui Ion⁵⁶, e zeul strămoșesc. În schimb, pe Zeus nu îl numim zeu strămoșesc, ci protector al căminului și al fratriei, așa cum mai avem și o Atenă a fratriei. — Ajunge, a spus Dionysodoros. Îi ai deci pe Apollon, pe Zeus și Atena. — Așa-i, am zis. — Aceștia ar fi zeii tăi. — Străbuni și domni, am spus. — Oricum, ai tăi sînt; sau nu ai recunoscut că sînt ai tăi? — Ba am recunoscut. Și-acum ce am să pățesc? — Așadar, zeii aceștia sînt viețuitoare; e căci te-ai învoit că tot ce are suflet e viețuitoare. Sau poate zeii tăi n-au suflet? — Au, am spus. — Deci sînt viețuitoare? — Viețuitoare, întocmai. — Iar dintre viețuitoare, ai recunoscut că ale tale sînt toate câte le poți vinde sau da, sau câte le sacrifici oricărui zeu poțtești. — Așa e, am recunoscut. Nu mai pot da înapoi, Euthydemos. — Spune-mi atunci, fără să mai lungim vorba; de vreme ce te-ai învoit că ai tăi sînt și Zeus și zeii ceilalți, ești tu liber să-i vinzi, să-i dăruiești sau să faci cu ei ce vrei, așa cum faci cu restul viețuitoarelor?”

Eu, Criton, ca trăznit de acest argument, am rămas țintuit locului, fără urmă de glas. Dar iată că Ctesippos îmi sare în ajutor: „Grozav, Heracles! Un argument de toată frumusețea!” La care Dionysodoros: „Ce vrei să spui? Heracles este grozav? Sau Heracles Grozavu?”. Atunci Ctesippos a izbucnit: „O, Poseidon, ce raționament fără pereche! Mă dau bătut; cei doi nu pot fi înfrinți!”

- b Acestea fiind spuse, dragul meu Criton, nu a existat măcar un singur om dintre cei de față care să nu ridice în slăvi raționamentul și pe cei doi frați. Tot ri-

zînd, bătînd din palme și bucurîndu-se, erau cît pe aci să-și dea duhul, nu alta. Pentru fiecare dintre raționamentele de pînă atunci, numai admiratorii lui Euthydemos aplaudaseră din toată inima. Dar acum, parcă și coloanele Lyceonului îi aclamau pe cei doi și se bucurau din răsupteri. Cît despre mine... Pînă într-atît eram de mișcat, încît am recunoscut că nu-mi fusese dat vreodată să văd oameni mai înțelepți. Și, fermecat de înțelepciunea lor, m-am apucat să-i laud și să-i preamăresc, spunînd: „Ce minunat v-a înzestrat natura, frați preafericiți! Cît de puțin v-a trebuit spre a face dintr-un lucru ca acesta desăvîrșirea însăși! În vorbele voastre, Euthydemos și Dionysodoros, găsești frumuseți de tot soiul. Dar între ele, una e mai aleasă-n toate: oamenii îndeobște, chiar cei de vază și vestiți, nu înseamnă pentru voi nimic; grija voastră se-ndreaptă doar către cei de-o seamă cu voi⁶⁷. Și sînt sigur că foarte puțini, doar cei ce vă seamănă, ar prețui cum trebuie cuvintele voastre; ceilalți, în schimb, le înțeleg atît de puțin, încît nu mă îndoiesc că le-ar fi rușine să învingă cu argumente de acest fel și ar prefera să fie învinși. Și mai e ceva în tot ce spuneți voi: un spirit, să-i zicem, de frăție, o îngăduință anume; cînd afirmați că nu există nici frumos, nici bun, nici alb, nici altceva de soiul ăsta, că diferitul nu e, vezi bine, diferit, în fapt, celor care v-ascultă, le-nhideți pur și simplu gura (cum singuri spuneți). Însă, — și faptul este o adevărată încîntare, căci răpește spuselor voastre orice caracter jignitor —, nu numai ei pătesc așa, ci lăsați impresia că și cu voi se întîmplă la fel. Dar iată acum și lucrul cel mai important: tot ce născociți e în așa fel făcut, și cu atîta dibăcie, încît e la-ndemîna primului venit să-nvețe într-o clipită meșteșugul. Eu unul m-am convins de asta urmărindu-l pe Ctesippos și văzînd cît de repede e în stare să vă imite, așa, pe nepusă masă. Or, este un lucru de toată frumusețea să vezi că meșteșugul vostru poate fi prins cît ai bate din palme. Și totuși, cu o aseme-

304 a

nea artă nu trebuie să te îndeletnicești în public. Dacă vreți să mă ascultați, feriți-vă să vorbiți în fața multora, căci prinzind totul atât de repede, cei de față ar uita să vă mai acorde recunoștința cuvenită. Cel mai bine e să stați de vorbă voi între voi, iar dacă se întâmplă să nu fiți singuri, să nu vorbiți decât în fața celui care v-ar plăti. Iar dacă sînteți înțelepți, b o să dați și elevilor voștri același sfat : să nu stea de vorbă niciodată cu nimeni ; cu voi doar, și ei între ei. Atît. Căci prețios, Euthydemos, nu-i decât lucrul rar, iar apa, vorba lui Pindar, deși cel mai de seamă dintre bunuri, nu este cel mai ieftin?⁵⁸ Dar să nu mai zăbovim. Și nu uitați : pe mine și Cleinias ne luați pe lîngă voi."

Acestea fiind spuse, am mai schimbat cîteva vorbe și-apoi ne-am risipit care-ncotro. Acuma, vezi și tu ce am putea face ca să urmăm împreună lecțiile celor c doi ; oamenii spun clar că sînt în stare să învețe pe oricine e dispus să îi plătească ; unde mai pui că nu se uită nici la ce-ți poate mintea, nici la vîrstă ; oricine poate dobîndi, fără prea mare caznă, înțelepciunea lor. Și, lucru care te privește în special pe tine, ei nu împiedică pe nimeni să-și vadă de cîștigul lui.

CRITON Și mie îmi place, Socrate, să-i ascult pe alții stînd de vorbă și întotdeauna sînt bucuros să-nvăț cîte ceva. Totuși mă tem că sînt și eu dintre aceia care nu-i seamănă lui Euthydemos. Ba, dimpotrivă, mă număr printre cei de care vorbeai și tu : prefer d să fiu învins, decât să-nving cu argumente de acest fel. Acum, ce-i drept, mi se pare caraghios să-ți dau sfaturi, și totuși vreau să-ți povestesc ce-am auzit. Mă plimbam, cînd unul care venea dinspre voi îmi iese în cale⁵⁹. (Omul se crede atoașteștiutor și e din tagma celor pricepuți să compună discursuri menite tribunalelor). „Criton, îmi spune, tu nu-i ascuți deloc pe înțelepții ăștia ? — Nu, pe Zeus ; e-atîta lume acolo încît, deși mă aflu destul de aproape, n-am putut desluși nimic. — Și totuși, n-ar fi stricat s-auzi. e — De ce ? am întrebat. — Ca să-i auzi pe aceia care

sînt astăzi cei mai pricepuți în asemenea discuții.” Am spus: „Și cum ți s-au părut? — Cum să mi se pară? Cum mi se par lucrurile pe care le auzi oricînd din gura unor flecari ca ei, în stare să se agite în zadar pentru niște zădărnicii.” Cam astea i-au fost cuvintele. „Și totuși, am spus, filosofia nu-i deloc de lepădat. — Cum nu-i de lepădat, prietene? Află că nu face nici măcar doi bani. Dacă ai fi fost și tu de față, ți-ar fi crăpat obrazul de rușine văzîndu-ți 305 a prietenul. Parcă nu mai era el! Tot vroia să le vină în întîmpinare unora cărora puțin le păsa de ce scot pe gură, dar care în schimb se agățau de toate cuvintele! Și cînd te gîndești că oamenii ăștia, cum îți spuneam, au cea mai mare trecere în zilele noastre! Cîtă grosolănie, Criton, și cît caraghioslîc în treaba asta și-n cei care se îndeletnicesc cu ea!” Mie, Socrate, b mi s-a părut că îndeletnicirea în sine este pe nedrept înjosită, fie că cel care o judecă este omul nostru sau altul. Și totuși, să vrei să stai de vorbă în public cu astfel de oameni, iată ce mi se părea, pe bună dreptate, condamabil.

SOCRATE Vezi, Criton, oamenii de felul lui sînt cam ciudați. Deocamdată însă nu prea știu ce să zic. Din ce categorie făcea parte cel cu care vorbeai, asprul judecător al filosofiei? Era dintre cei pricepuți să pledeze în fața tribunalului, un orator? Sau unul dintre cei care îi pregătesc pe aceștia, un alcătuitor de discursuri puse la îndemîna oratorilor?

CRITON Un orator, în nici un caz, pe Zeus. Nu cred să fi vorbit vreodată în fața unui tribunal. Se spune însă că nu-i străin de treburile astea, ba, pe Zeus, este chiar foarte bun și foarte bune sînt și discursurile pe care le alcătuieste. c

SOCRATE Acum înțeleg. E dintre cei pe care tocmai vroiam să-i pomenesc. Ei, Criton, fac parte din două lumi și, după cum spune Prodicos, reprezintă granița dintre filosof și omul de stat. Se consideră oamenii cei mai înțelepți și cred nu numai că sînt, dar că așa apar și-n ochii marii mulțimi, așa încît nimeni,

- a în afara adeptilor filosofiei, nu-i poate împiedica să fie cinstiți de toată lumea. Drept care, ei gîndesc că dacă îi vor pune pe aceștia într-o astfel de lumină încît să treacă drept oameni de nimic, atunci, în ochii tuturor, laurii gloriei întru înțelepciune vor fi, fără putință de tăgadă, culeși de ei. Se socotesc cu-adevărat cei mai înțelepți, iar cînd într-o discuție pe o temă oarecare sînt dovediți, ei pun înfrîngerea în seama celor din tagma lui Euthydemos. Iar că se cred atît de înțelepți, nu-i de mirare; și din filosofie și din politică iau cîte ceva, nici mult, nici prea puțin.
- e Un gînd cum nu se poate mai firesc: primesc din partea fiecăreia exact atît cît au nevoie, și, la adăpost de lupte și primejdii, nu le rămîne decît să culeagă fructul înțelepciunii.

CRITON Și, Socrate? Crezi că n-au nici un pic de dreptate? Nu poți tăgădui că gîndul lor pare adevărat.

- 306 a SOCRATE Întocmai, Criton; mai mult pare decît este. Căci nu-i ușor să îi convingi că un om, sau un obiect oarecare, așezat la mijloc, între alte două, se împărtășește din amîndouă și dacă unul din acestea două este rău și altul bun, atunci cel mijlociu este în primul caz mai bun și-n celălalt mai rău. Iar dacă se împărtășește din două lucruri bune deopotrivă, supuse însă unor țeluri diferite, el e inferior amîndurora, dacă ne gîndim la țelul pe care îl slujește fiecare element din care el este compus. Și numai dacă, așezat la mijloc, lucrul se împărtășește din două rele b supuse unor țeluri diferite, numai atunci el e superior acestor două rele la care participă. Să spunem deci că filosofia și activitatea omului de stat sînt două lucruri bune, dar fiecare avînd alt scop; dacă oamenii noștri, stînd între ele în dreaptă cumpănă, participă la amîndouă, atunci ce spun ei nu se adevărește, deoarece ei sînt inferiori amîndurora. Acum, să spunem că cele două sînt un rău și-un bine; atunci ei sînt mai buni decît cei care fac filosofie, dar oamenilor de stat le sînt inferiori. Iar dacă ambele sînt rele,

atunci (și doar atunci) ce spun ei s-ar putea să fie adevărat. Or, nu prea cred să accepte că ambele îndeletniciri sînt rele, și nici că una este rea, iar alta bună. Ci, în realitate, împărtășindu-se din amîndouă, ei sînt inferiori amîndurora, dacă avem în vedere țelul pe care fiecare în parte, filosofia și politica, îl țin drept valoros. Și, în timp ce, în realitate, vin abia în al treilea rînd, ei caută să fie considerați drept primii. Se cuvine totuși să le iertăm ambiția aceasta și să nu ne supărăm. Să îi privim așa cum sînt; căci orice om din ale cărui vorbe răzbate un dram de chibzuință și care își dă neabătut silința către ținta sa, merită cinstirea noastră.

CRITON Eu, Socrate, cum îți spun întruna, sînt tare nedumerit cînd mă gîndesc la fiii mei. Ce-i de făcut cu ei? Cel mai tînăr este încă mic, dar Critobulos este deja la vîrsta cînd are nevoie de cineva care să-l îndrume. Cînd sînt cu tine, ajung să-mi spun că este o nebunie să mă fi străduit ca în atîtea alte privințe să-mi căpățuiesc copiii — le-am dat o mamă aleasă, gîndindu-mă că se vor naște din vița cea mai nobilă, le-am strîns averi, dorind să fie bogați, cît mai bogați —, în schimb, pentru educația lor nu am făcut mare lucru. Și totuși, cînd mă uit la cîte unul din așa-numiții educatori, nu mai știu ce să cred și, cercetîndu-i — îți spun deschis — mi se pare care de care mai ciudat. Așa stînd lucrurile, nu văd cum să-i deschid băiatului calea către filosofie.

SOCRATE Oare nu știi, iubite Criton, că-n fiecare îndeletnicire cei mulți sînt pleavă și lipsiți de har, iar cei de soi ales și dăruți din plin sînt doar o mîină? Spune-mi, gimnastica nu-ți pare ceva frumos? Dar afacerile, oratoria, cariera armelor?

CRITON Sigur că da.

SOCRATE Și? În toate cazurile acestea, nu vezi că cei mai mulți se fac de rîs cînd le privești isprava?

CRITON Pe Zeus, să știi că ai dreptate.

SOCRATE Și-atunci? Pentru atîta lucru ai să întorci spatele tuturor îndeletnicirilor și n-ai să încredințezi pe fiii tăi nici uneia?

CRITON N-ar fi drept.

SOCRATE Ferește-te deci, Criton, să faci ce nu se cade. Pe cei care-și trec timpul cu filosofia, buni sau răi, trimite-i la plimbare, verificînd temeinic doar filosofia în sine. Iar dacă ți se pare că obiectul ei e c de soi prost, ține-l departe nu doar de fiii tăi, ci de toată lumea. În schimb, dacă îți pare așa cum îl văd eu că e, ia-i urma fără teamă și jertfește-i timp, vorba proverbului, „tu și copiii tăi”.

¹ Vezi LĂMURIRI PRELIMINARE, paragraful *Despre subtilu; ce este eristica?*

² Dialog de respingere, de răsturnare a tezelor adverse.

³ Liceul (*Lyceion*), despre care este vorba și la începutul lui *Euthyphron* și al lui *Lysis*, precum și la sfârșitul *Banchetului*, era gimnaziul aflat în apropierea unui templu dedicat lui Apollon Lyceios. Liceul data din timpul lui Pisistrate și în acest loc își va așeza Aristotel școala vreme de 13 ani. Era unul din locurile mult frecventate de tineri și Socrate își petrecea aici bună parte din timp (vezi și nota 10).

⁴ Aceste două propoziții în care sînt comparați Cleinias, fiul lui Axiochos, și Critobulos, fiul lui Criton (vezi, pentru detalii, LĂMURIRI PRELIMINARE, paragraful *Despre personaje; Cleinias și Criton*) au dat naștere, în rîndul comentatorilor, la controverse de nuanță. Prima propoziție arată ce au în comun cei doi tineri; a doua, ce anume îi deosebește. Impresia lui Criton este că fiul lui Axiochos a crescut și că nu se deosebește mult ca ἡλικία de Critobulos. Parte din comentatori au tradus ἡλικία cu „vîrstă”, alții au argumentat că în context este vizată nu vîrsta, ci talia, statura. SCHANZ (1874, 1, nota la 8) este categoric în acest ultim sens și citează alte contexte în care este sinonim cu μέγεθος σώματος, impozanța fizică. SPRAGUE (1965, 3) traduce de asemenea cu *to be almost of a size with*, notînd că e posibil și *of an age*. VRIES (1972, 42) tranșează în favoarea lui *size* („statură”, deci), arătînd că acest sens convine detaliilor din propoziția a doua. Într-adevăr, aici se precizează că Cleinias este σκληρός, „subțire”, implicînd o nuanță de neîmplinire în plan fizic, în timp ce Critobulos este προφερός; dicționarele indică sensul de „care arată mai mult decît vîrsta reală”, însă este clar că aici nu e vorba de vîrstă, ci, prin opoziție cu σκληρός, de actualizarea întregului potențial somatic la un adolescent. Sensul întregii comparații este clar; Cleinias, aproape de talia lui Critobulos, este încă în perioadă de creștere, în timp ce Critobulos este deja împlinit, „bine legat”.

⁶ Colonie înființată de Pericle în anul 443 î.e.n., pe locul Sybarisului, distrus. Diogenes Laertios (IX, 50) relatează că noile legi ale acestei colonii din golful Tarentului (Grecia Mare) ar fi fost scrise de Protagoras.

⁷ Despre acești doi „frați acarnieni” nu există în literatura rămasă nici o mențiune.

⁸ Pancrațiul, un tip de luptă completă după cum sugerează etimologia, era o combinație de trîntă (πάλη) și box (πυγμαχία). Socrate mărturisește însă că abia după ce i-a cunoscut pe cei doi sofisti a ajuns să aibă acces la semnificația totală a pancrațiului. Căci dacă e vorba de „luptă completă”, atunci nu te poți rezuma nici la lupta fizică și nici, înăuntrul ei, la disputa corporală. Drept care, Socrate etalează în continuare toate formele de luptă, de la fizic la spiritual, care i-au fost revelate prin cunoașterea celor doi frați sofisti; mai întîi pancrațiul, în sensul comun deja consemnat; tot în zona luptei fizice, dar cu un plus de rafinament se înscrie lupta cu armele obișnuite (ἐπλομαχία, despre care se vorbește pe larg în *Lahes*); cu disputele din tribunal se intră în sfera înfruntărilor spirituale care își ating excelența abia în eristică, duel spiritual pur în care brutalitatea confruntărilor fizice a sublimat în ciocnirea sofistică dintre cuvinte și argumente. Schițînd această fenomenologie a înfruntărilor, Socrate urmărește să așeze eristica în descendența activităților care sînt guvernate de un singur scop: victoria cu orice preț.

⁹ În legislația ateniană, imprecinatul trebuia să se apere singur. Însă el își putea pregăti apărarea învășînd pe dinafară textul comandat și compus anume pentru el de un „logograf”, un autor de discursuri care își instruia clientul și în privința rostirii textului apărării. (Vezi pentru detalii R. Flacelière, *Viața de toate zilele în Grecia secolului lui Pericle*, București, 1976, p. 293).

¹⁰ APEL'T (1918, 94, nota 6) raportează acest element comic la o piesă a lui Ameipsias intitulată *Connos*, în care Socrate, la o vîrstă înaintată, frecventează școala profesorului de muzică pentru a-și desăvîrși educația. Socrate este însă singurul elev de care nu se prinde nimic; Connos îl mustră fără încetare și Socrate, la rîndu-i, nu conține să se blameze în fața copiilor. Același motiv comic Connos-Socrate apare și în *Menexenos* (236 e).

¹⁰ WILAMOWITZ (1920, I, 310, nota 1) dă o descriere a locului în care se află Socrate și care devine în scurtă vreme scena întregului dialog. „Gimnaziul este un patruleter de proporții așezat în aer liber, împrejmuit de un portic acoperit... Dincolo de acesta se află diferite încăperi; chiar lângă intrare este vestiarul, garderoba, extrem de spațioasă, deoarece aici se dezbracă toți gimnaștii. La ora aceasta gimnaziul trebuie să fi fost aproape gol; Socrate este în așteptarea vizitatorilor și are ochii ațintiți către intrare, pe unde urmează să-și facă apariția sofistii. Aceștia trec de garderobă, deoarece nu au de gând să facă gimnastică”. Cleinias, urmat de admiratorii săi, vine în schimb să exerseze, și intrând în vestiar, unde urmează să se dezbrace cu toții, dă cu ochii de Socrate. Vestiarul are deschidere către portic, de vreme ce în plimbarea lor sofistii înregistrează apariția lui Cleinias. Pentru simetriile existente în debuturile expositive la Platon, de menționat și remarcă lui FRIEDLÄNDER (1964, II, 165): „Locul acțiunii este vestiarul unui gimnaziu, ca și în *Lysis*. Precum tinerii Menexenos și *Lysis* acolo, aici Cleinias este cel care, văzându-l pe Socrate, vine să se așeze lângă el (*Ly.*, 207 b; *Euth.*, 273 b): forța pe care o emană Socrate nu poate fi arătată cu mai multă simplitate și, deopotrivă, cu mai multă tărie. Ei se așează, laolaltă cu ceilalți care iau parte la discuție, pe o bancă, tot precum în *Lysis* și *Charmides*”.

¹¹ τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαιμόνιον, *daimon*-ul socratic, pomenit în *Phaidros* (242 b–c) și definit în *Apologie* (31 d) ca un glas din *off* (φωνή) care în momente cruciale îi cenzura lui Socrate diferite porniri, declanșează aici un moment de mare rafinament comic. Pentru cititorul avizat, *daimon*-ul trezește un alai de conotații sublimine; ne așteptăm ca în viața lui Socrate să survină o întimplare ieșită din comun. Or, acum, *daimon*-ul îl împiedică pe Socrate să părăsească vestiarul, pentru ca acesta să nu rateze întâlnirea cu sofistii. Tensiunea creată este falsă (deci comică) pentru că momentul sublim (vocea secretă) se rezolvă într-un eveniment în fond umil (apariția sofistilor). Regiuni ale existenței care îndeobște nu vin în contact se contaminatează aici prin pierderea distanței care în mod firesc le desparte. Se obține astfel, în sensuri opuse, o dublă alterare de statut existențial, care este, desigur, comică: semnul daimonic potențează un eveniment insignifiant; la rîndul ei, intrarea în scenă a sofistilor se soldează cu degradarea funcțiilor

sacre ale *daimon*-ului. În această falsă proiecție inaugurală a *daimon*-ului rezidă sursa comică a întregului dialog.

¹³ Demă din Atica; pentru Ctesippos, a se vedea LĂMURIRI PRELIMINARE, paragraful *Despre personaje*.

¹⁴ Observația lui WILAMOWITZ (1920, I, 310, nota 2): Socrate „bănuiește că în persoana tinărului, sofistii văd peștișorul de aur pe care își propun să-l prindă în undița lor”. Dar Socrate este și el acolo. În jurul adolescentului Cleinias se va da lupta dintre virtuțile paideice ale celor două filosofii: dialectica și eristica. Tinărul trebuie cucerit. A cui filosofie este mai frumoasă? De partea căreia va înclina el? Paralel cu zvonul erosului fizic care însoțește intrarea în scenă a lui Cleinias se ridică altul, mai pur, zvonul disputei care se pregătește pentru a cuceri sufletul tinărului și dreptul de a-l modela.

¹⁵ Există, în mai multe dialoguri platoniciene, un ritual al așezării personajelor, o foarte studiată tehnică a formării grupurilor, aparținând preliminarilor expozitive ale dialogului. Se poate vorbi despre un raport psihologic între momentul fixării locurilor și cel al angajării discuției. Scene asemănătoare celei de aici există în *Lysis*, 207 a; *Charmides*, 155 b—c; *Protagoras*, 317 d. O relație exactă între suita discursurilor și locul ocupat de personaje apare în *Banchetul* (cf. SPRAGUE, 1965, 7, nota 12). Pentru simbolică așezării personajelor, esențială este observația lui FRIEDLÄNDER (1964, I, 170—1): „Pe bancă, lângă Socrate, stă tinărul Cleinias, iar perechea sofistilor îi încadrează. Ctesippos, admiratorul lui Cleinias, care în prima clipă ocupă locul al cincilea pe bancă, trece în fața celorlalți patru. Restul admiratorilor lui Cleinias și suita sofistilor s-au strâns roată în jurul acestora. Socrate, așezat pe bancă lângă băiat: scena o cunoaștem din *Lysis* și *Charmides*. El, pescuitorul de oameni, este cel care l-a atras pe băiat în preajma-i, el *eiron*-ul, care se știe nu în fața elevului său, ci așezat alături. Însă grupul celor doi este flancat în *Euthydemus* de către maeștri duelului sofistic. Astfel, cele două linii conducătoare ale operii noastre, în care melodia dialogului paideic — de tipul *Lysis* — și cea a dialogului agonal — de tipul *Protagoras* — se amestecă contopindu-se, își găsesc expresia spațială. Pe de altă parte, contrastul dintre Ctesippos, care stă *vis-à-vis* de ceilalți, în timp ce Socrate stă în rînd cu ei, are, iarăși, o valoare simbolică aparte.

Ctesippos se va arunca ulterior în lupta deschisă pentru tinărul său prieten împotriva eristicilor și va susține această luptă cu aceeași neobosită impetuositate, chiar dacă nu mereu cu același succes. Socrate, în schimb, nu-și părăsește niciodată acel comportament ironic în care el se declară, laolaltă cu Cleinias, drept elev al lui Euthydemos și Dionysodoros. Ctesippos este astfel înfățișat aici în contrast cu Socrate, și așezarea personajelor în spațiu exprimă de la început tocmai acest contrast.”

¹⁵ Socrate, știind că sofistii nu s-au apropiat pentru el (ar fi putut s-o facă mai devreme, cu atât mai mult cu cât îl cunoșteau), ci pentru Cleinias, le face acestora serviciul de a mijloci între ei și tinăr. Ceea ce urmează este un ritual de prezentare.

¹⁶ ἀρετὴν παραδοῦναι, a trece altora virtutea, a o preda, este promisiunea (ἐπαγγελμα) clasică a sofistilor (vezi în acest sens și *Hp. Ma.*, 283 c și *Prl.*, 316 c și 319 d). Acesta este de fapt terenul pe care Socratele platonician are să-i înfrunte pe sofisti. Căci dacă virtutea se poate învăța, la școala cui trebuie să meargă tinărul doritor să dețină știința virtuții, la școala sofisticii sau la cea a dialecticii socratice? Și totuși ce are comun eristica cu predarea virtuții? Pentru urechea atenianului, cuvântul acesta nu avea doar sunetul pios cu care ne-a familiarizat pe noi morala creștină. El trimitea mai degrabă la deprinderea unui comportament civic matur, pentru care însușirea abilității verbale nu era de cea mai mică importanță. A deține virtutea însemna în fond cultivarea însușirilor care-i permiteau unui individ să ia parte activă la treburile comunității. Eticul se rezolva nemijlocit în politic și, de aceea, retorica sau eristica puteau fi, în viziunea sofistilor, demersuri paldeice necesare oricărui personaj doritor să joace un rol pe scena socială. O întemeiere a politicului în etic, deci o cultivare a funcțiilor civile pe terenul, în prealabil consolidat, al eului reflexiv și moral-bun, este, împotriva sofistilor, o năzuință socratică, și tocmai ea constituie obiectul dialecticii cu deschidere moral-politică, al acelei „arte regești” (βασιλικὴ τέχνη) despre care va fi vorba mai jos.

¹⁷ Așa îl numeau grecii pe regele Persiei.

¹⁸ ἐπιδειξίς se numește actul exhibării publice a abilității sofistice. De notat că la sofistii clasici (la Protagoras, Gorgias sau Hippias), prezentarea abilităților respective îmbrăca forma unor

conferințe, a unor expuneri de proporții (vezi de pildă, *Grg.*, 447 a, *Hp. Mi.*, 363 a, *Hp. Ma.*, 286 a—b). Aici, abilitatea sofistică, de vreme ce constă în producerea perplexității și confuziei, are nevoie, pentru a fi înfățișată, de un respondent benevolent și supus, care devine astfel termenul necesar implicat în demonstrația publică. În *Euthydemos*, rolul acesta îl va juca la început Cleinias.

¹⁹ Compară cu *Gorgias*, 460 a.

²⁰ Prin Μνήμη, Memoria, este vizată aici Mnemosyne, mama muzelor.

²¹ Omologarea victoriei în acest tip de trîntă sportivă implica punerea la pămînt a adversarului de trei ori la rînd.

²² Această „însăunare” (θρόνωσις) preceda ceremonialul inițierii: în jurul neofitului așezat pe patul sacru, coribanții, preoții zeiței Cybele (adorată pe muntele Cybele, în Frigia, printr-un cult de natură orgiastică) dansau și cîntau lovindu-și ritmic tobele.

²³ Prodicos din Ceos, unul din cei patru sofisti clasici (alături de Protagoras, Gorgias și Hippias) este pomenit de Platon ca „semantician”, specialist în sinonimii, deci în depistarea nuanțelor fine care deosebeau între ele cuvintele înrudite (διαλειτουργία). O parodiare a stilului său apare în *Protagoras*, 358 a—c, iar referiri sumare la persoana lui, în *Charmides*, 163 d; *Protagoras*, 358 a—b; *Hippias Maior*, 282 c; *Cratylus*, 384 b.

²⁴ προτρεπτική σοφία era o manieră metodic elaborată prin care un tînar urma să fie convins, pas cu pas, de necesitatea abordării studiului filosofiei sub aspectul ei teoretic și practic (cunoaștere și virtute). Era deci vorba de interiorizarea unui ideal care avea drept rezultat viața trăită la nivelul înțelepciunii. Socrate îi invită de fapt pe cei doi sofisti la un concurs protreptic: este superioară metoda aceluia dintre ei care îl va convinge mai repede și mai sigur pe tînarul Cleinias de necesitatea studierii filosofiei. Condițiile concursului, ca și posibilitatea deciziei, sînt deci clare. Tema recurentă a dialogului — înfruntarea dintre eristica sofistică și dialectica socratică — apare astfel într-o manieră decisivă sub forma motivului protreptic (vezi și nota 29).

²⁵ Tripartiția bunurilor (ale corpului, cele exterioare corpului și spirituale) apare în *Gorgias*, 451 e (legată de scolionul lui Simonide), și va fi reluată și în *Legi*, 697 b—c. Toate aceste specii de

bunuri sînt în sine neutre; abia felul în care sînt folosite le dă o semnificație pozitivă sau negativă. Justa lor folosire este însă în întregime opera înțelepciunii care, din această pricină, rămîne singurul bun adevărat (cf. *infra*, 281 d-e). Diogenes Laertios (III, 80—81) discută această tripartiție platoniciană indicîndu-l pe Aristotel ca sursă de informație: „După cum spune Aristotel, el clasifică lucrurile în felul în care urmează: bunurile se află unele în sufletul, altele în corpul nostru și altele în afară de noi. Așa de pildă, dreptatea, cumințenia, curajul, cumpătarea și altele de acest fel se găsesc în sufletul nostru, frumusețea, buna alcătuire trupească, răutatea și forța se găsesc în corp, pe cînd prietenii, prosperitatea patriei și bogăția fac parte din lucrurile din afara noastră. Astfel sînt trei feluri de bunuri: ale sufletului, ale corpului și ale lucrurilor exterioare” (trad. C.I. Balmuș). Acest fragment face parte din așa-numitele „clasificări platoniciene”, sistematizare scolastică a operei lui Platon întreprinsă în epoca elenistică. O diviziune asemănătoare a bunurilor este proprie și stoicilor, cu deosebirea că ultimele două categorii sînt pentru aceștia indiferente, deoarece nu depinde de noi ca să le avem, și nici ca avîndu-le să le păstrăm. În orice caz, această tripartiție a bunurilor devine clasică și o regăsim în sec. VI e.n. în cap. XIII al lucrării lui David, *Introducere în filozofie*.

²⁶ οὐδὲ σεμνοῦ ἀνδρός; VRIES (1972, 45) atrage atenția că adjectivul onorific σεμνός vizează aici calitatea intelectuală și nu rangul, importanța personajului care ar fi capabil de răspuns.

²⁷ Acesta este unul din leit-motivele doctrinei platoniciene; a se vedea în acest sens *Prt.*, 345 b și 352 c; *Grg.*, 466 e și 467 a; *Chrm.*, 172 a; *Men.*, 88 a; *R.*, 428 b și urm.

²⁸ A se vedea și *Banchetul*, 184 b—c („Căci la noi așa s-a făcut datina încît, precum nu se socotea o umilință la cei ce iubesc să se robească de voie iubiților — oricît de mult s-ar robi — și nu erau ținuți de rău pentru aceasta, tot astfel mai e o singură robie de bunăvoie pe care nimeni n-o înfierează: aceea care se face spre a ajunge la virtute. Este astăzi statornicit la noi că, dacă unul vrea să îl servească pe altul, încredințat că la rîndu-i va deveni și el, datorită aceluia, mai bun, fie într-o destoinicie oarecare, fie într-o privință a virtuții, o astfel de înrobire de bunăvoie să nu fie considerată nici rușinoasă, nici umilitoare”; trad. C. Papacostea).

²⁰ Dacă înțelepciunea poate sau nu poate fi învățată constituie tema întregului dialog *Menon*. Aici ea este considerată ca rezolvată și este expediată doar în aceste citeva propoziții. Că virtutea constituie obiectul unei științe și că, deci, poate fi învățată, Socrate o va arăta în *Protagoras*.

³⁰ După opinia lui Düring (*Aristotle's "Protrepticus": an attempt at reconstruction*, Göteborg, 1961, p. 19; *apud* SPRAGUE, 1965, 21, nota 30), acest pasaj (278 e—282 d) este „cel mai timpuriu exemplu de discurs tipic protreptic care s-a păstrat pînă la noi”. Influența celor două secțiuni protreptice din *Euthydemus* a fost recunoscută în *Protrepticul* lui Iamblichos.

³¹ Pasajul a fost raportat îndeobște la sclavii din Caria care, fiind ieftini, erau folosiți pentru experimente periculoase. De unde proverbul ἐν Καρὶ ὁ κλῖδυος, similar cu *experimentum fiat in corpore vili* („să se facă o experiență pe trupul unui om fără valoare”). SPRAGUE (1965, 26, nota 38) sugerează și posibilitatea mercenarului carian, deosebit de bun (cf. Herodot, V, 111—112), și folosit, deci, în situații de mare dificultate. Sensul este, oricum, clar: să fiu eu cel supus riscului.

³² Medeea, fiica regelui colchidian Aietes, devenită în literatura alexandrină și la Roma tipul magicienei, reda oamenilor tinerețea, fierbîndu-i într-un cazan. Socrate, fiind vîrstnic, este gata să se supună unei cazne asemănătoare, cu speranța, în contextul nostru, a unei renașteri spirituale.

³³ Cf. Herodot, VII, 26; satirul frigian Marsyas l-a provocat pe Apollon la un concurs muzical. Cîștigînd întrecerea, zeul l-a jupuit pe satir și a făcut din pielea lui un burduf pe care l-a agățat în crengile unui platan.

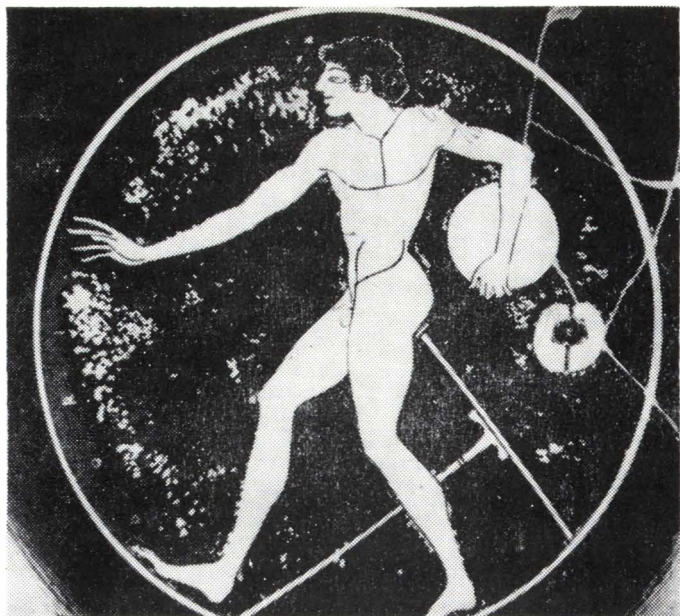
³⁴ Cf. *supra*, 284 c.

³⁵ Cf. Diog. Laert., III, 35: „Se mai povestește că Antistene, pregătindu-se să citească în public o lucrare pe care o compusese, îl invită și pe Platon să asiste. Acesta îl întrebă ce se pregătea să citească și Antistene îi răspunse că va citi ceva despre imposibilitatea contradicției. «Atunci — îi spuse Platon — cum poți să scrii asupra acestui subiect?», arătînd astfel că Antistene se contrazice singur”.

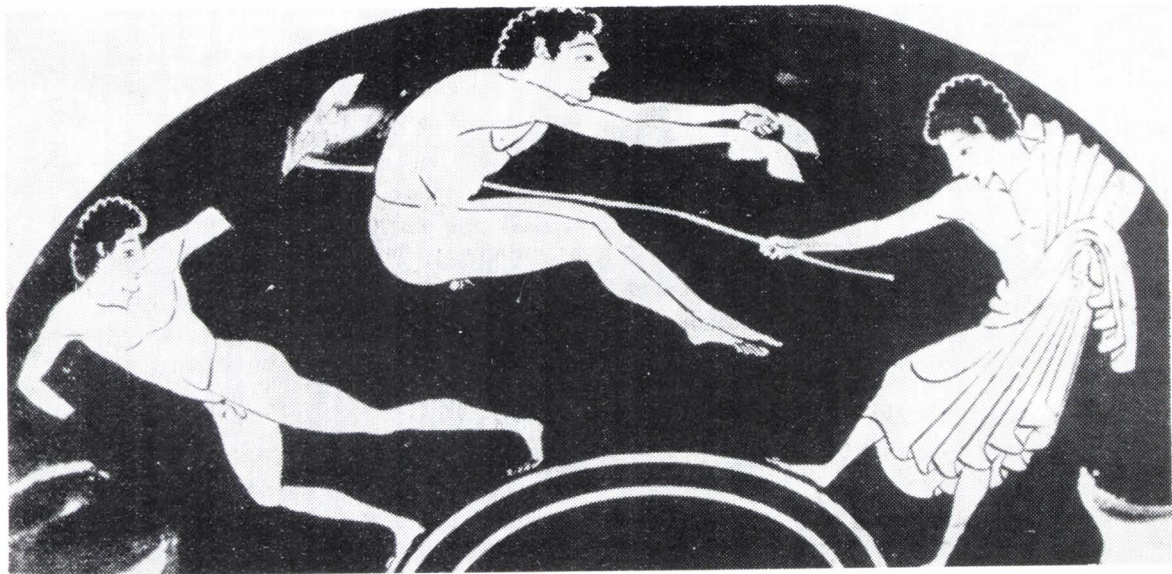
³⁶ Ca tată detronat al lui Zeus, Cronos simbolizează aici un moment revolut și, deci, un comportament anacronic.



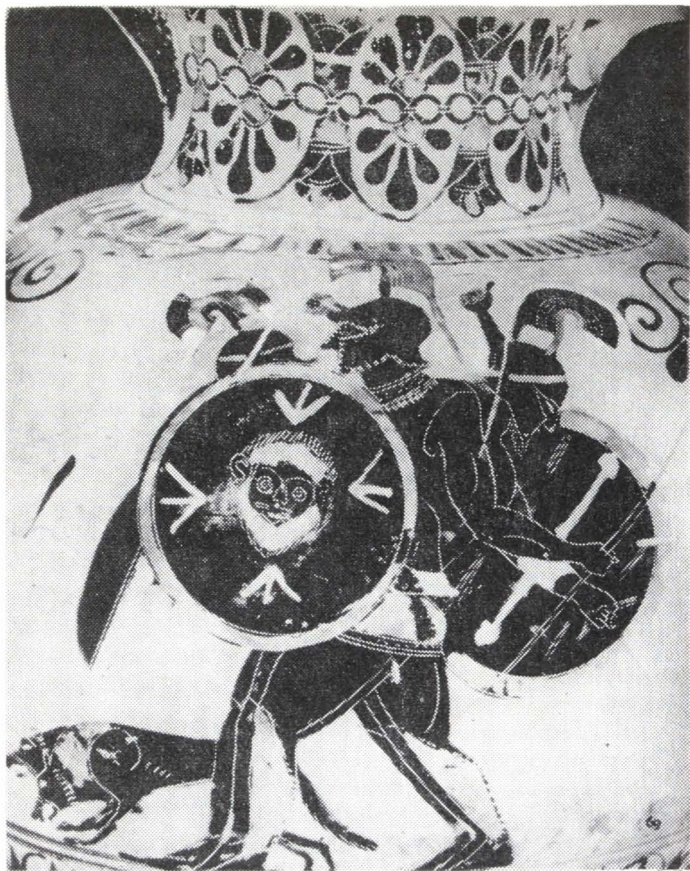
Duris. Educația ateniană. Cupă atică (începutul secolului V).
Muzeul din Berlin



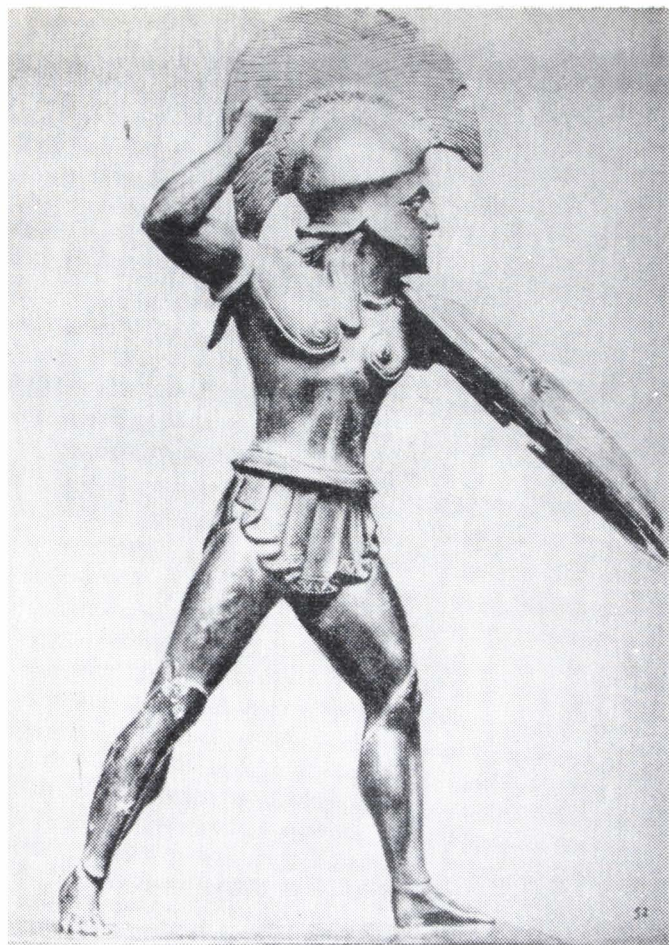
Aruncător de disc. Cupă atică (sfârșitul secolului VI).
Muzeul din Boston



Săritor în lungime. Cupă atică (sfârșitul secolului VI). Muzeul din Boston



Triplul Geryon. Amforă atică (cca 530 î.e.n.). Cabinet des Médailles, Paris, Louvre



Hoplit. Bronz (sfârșitul secolului VI î.e.n.). Muzeul din Berlin



Vas cretan. Heracles și Cerberul (cca 530 î.e.n.). Paris, Louvre:



Citharist. Amforă atică (cca 480 î.e.n.). Muzeul din Boston



Cleophrades. Flautist. Amforă atică
(cca 500 î.e.n.). British Museum

³⁷ Metafora lui Platon îl are în vedere pe zeul marin din insula Pharos (în apropierea gurilor Nilului), despre care Homer (*Odiseea*, IV, 454 și urm.) povestește că își ascundea identitatea punând în joc darul său de a se metamorfoza neconținut. Având calități oraculare, el se sustrăgea celor care-i puneau întrebări uzând tocmai de puterea politropiei sale.

³⁸ Nota lui SPRAGUE (1965, 35) la acest pasaj este următoarea : „Înclin să fiu de părerea lui R. Robinson, *Plato's earlier dialectic*, Oxford, 1953, p. 74, că este «greu de imaginat ce fel de activitate a avut Platon în vedere când s-a referit la folosirea dialectică a descoperirii matematice». APELT (1918, 100, nota 57) dă următoarea explicație : „Nu există nici o artă și nici o știință particulară care, în ultimă instanță, să nu supună dialecticianului felul și direcția performanțelor proprii, în vederea verificării și aprobării lor ; asta în cazul în care pretendem ca aceste rezultate să fie realmente folosite. Așa de pildă, în dialogul *Cratylus* (390 c), dăătorul de nume trebuie să se supună cenzurii dialecticianului. Iar în privința disciplinelor matematice, cartea a șaptea a *Republicii* (522 c și urm.) ne dă suficiente informații”.

³⁹ Nu prin subtilitate excelează Criton în dialogurile lui Platon. Totuși aici el înțelege foarte bine că argumentele pe care Socrate le pune în gura lui Cleinias fuseseră în fapt rostite de către Socrate însuși.

⁴⁰ „Arta regească”, βασιλική τέχνη (vezi *Plu.*, 259 d și 305 a) nu este pentru Platon altceva decât filosofia înțeleasă ca dialectică. În cazul în care idealul platonician al fuziunii filosofului (dialecticianului) cu omul de stat devine o realitate, „arta regească” ajunge să fie una cu πολιτική τέχνη.

⁴¹ Referința este la *Cei șapte împotriva Tebei* (versurile 2—3).

⁴² Corinthos, întemeietorul mitic al cetății Corint, era considerat de corintieni, spre amuzamentul celorlalți greci, drept fiul lui Zeus. Când Corintul s-a ridicat împotriva cetății-mamă, Megara, corintienii au trimis în repetate rânduri ambasadori pentru a stârni în inimile megarienilor sentimente pioase pentru pretinsul întemeietor sacru al cetății, „Corinthos, fiul lui Zeus”. Demersurile lor au rămas însă fără rezultat și expresia „Corinthos, fiul lui Zeus” a fost simțită ca un refren de proastă calitate, devenind proverbială pentru orice încercare repetată, menită să se soldeze cu insucces.

⁴³ Al treilea val era considerat cel mai mare și cel mai periculos ; Dioscurii, Castor și Pollux, fii ai lui Zeus și ai Ledei, treceau drept protectori ai marinarilor pe timp de furtună.

⁴⁴ Ctesippos presupune că la vârsta lor, cei doi sofști nu mai aveau dantura intactă.

⁴⁵ Salt executat înăuntrul unui cerc de săbii sau peste un rînd de săbii așezate cu vîrfurile în sus (cf. Xenofon, *Banchetul*, II, 11 ; VII, 3).

⁴⁶ ὁ πολυτμήτης Εὐθύδημος ; invocare legată de limbajul cultural. Deci „venerat”, „demn de cinstire” (cf. VRIES, 1972, 51).

⁴⁷ Hidra din Lerna, monstru acvatic căruia îi creșteau mai multe capete în locul celui retezat, era asistată, în lupta ei cu Heracles, de un crab trimis de zeița Hera. Heracles nu a putut învinge decît ajutat, la rîndu-i, de nepotul său Iolaos. Dacă avem în vedere așezarea sofștilor indicată la 271 b, Euthydemos în dreapta lui Socrate, Dionysodoros în stînga sa, rezultă că Socrate îl identifică pe primul cu hidra, iar pe celălalt cu crabul.

⁴⁸ Cei mai mulți comentatori consideră că prin „Iolaos al meu” Socrate îl are în vedere pe Ctesippos, care îi sare mereu în ajutor, nefăcînd însă decît să învenineze atmosfera (de unde remarca „mai mult m-ar încurca”). VRIES (1972, 51) observă însă că potențialul optativ ἔλθοι („dacă ar veni”) exclude referința la Ctesippos și că vorbele lui Socrate vizează doar un personaj fictiv.

⁴⁹ Se pare că Dionysodoros are în vedere banca de piatră pe care stă împreună cu Socrate, Euthydemos și Cleinias (vezi totuși și VRIES, 1972, 52 pentru o posibilă interpretare proverbială : stupid și nesimțitor ca o piatră ; sau : redus la tăcere și incapabil de orice răspuns).

⁵⁰ Textual : „nu legi fir de fir” ; deci : tot ce spui nu ține laolaltă, e dezlinat. În context, Ctesippos îi obiectează lui Euthydemos că asociază lucruri care nu sînt similare (cf. LĂMURIRI PRII-LI-MINARE, paragraful *Sofisme e euthydemice*, sofismul 12).

⁵¹ Nu s-a putut spune cu precizie despre ce statuie este vorba. MÉRIDIER (1964, V, 186, nota 1) are în vedere statuia lui Apolon, consacrată zeului după victoria de la Salamina (Pausanias, X, 14, 3). Potrivit descrierii lui Herodot (VIII, 121) statuia aceasta măsura cca 5,50 m și străjuia fațada de est a templului.

⁵² Geryon, gigant cu trei capete și corpul triplu pînă la șolduri nu putea fi, desigur, înarmat doar cu o lance și un scut; la fel Briareos, unul dintre giganții hecatoncheiri, deci „cu o sută de brațe”.

⁵³ Herodot, IV, 65 descrie acest obicei al sciților de a folosi craniile dușmanilor drept cupe; cei bogați le poleiau în interior cu aur.

⁵⁴ Protestul lui Socrate se referă la al doilea termen al concluziei lui Dionysodoros: cum ar putea el, Socrate, să se bucure de cinstea de a fi confundat cu o persoană atît de inteligentă și ilustră?

⁵⁵ În mai multe rinduri (273 e; 294 a) Socrate s-a adresat sofiștilor folosind formule clasice de invocare a divinităților. Aici este parafrazată modalitatea poetică de celebrare a unui zeu sau erou. Vezi Teocrit, XVII, I: „Să începem cu Zeus, Muze, și să încheiem cu Zeus ...”.

⁵⁶ De aici rezultă că marea masă a poporului atenian considera că descinde, prin Ion, fiul lui Apollon și al Creusei (fiica lui Erech-teu), din zeul Apollon (pentru raportul existent între Ion și pămîntul atic, vezi RE, 1916, IX, col. 1857). Comentatorii au subliniat că acest pasaj este dominat de ideea religioasă care unește familia și națiunea de strămoșul comun. La Atena, fratria era alcătuită din treizeci de familii. Numărul fratriilor era de douăsprezece, de vreme ce în stat existau patru triburi a cîte trei frații fiecare. „De aici, observă ROBIN (1950, I, 1935), analogia dintre cultul propriu familiei și cel al fratriei”.

⁵⁷ Cf. Diog. Laert., II, 30: „Văzînd [Socrate] pe Eucleides interesat foarte de aproape de argumentele controversate, îi spuse: «Vei reuși foarte bine cu sofiștii, Eucleides, dar cu oamenii nici de fel». El credea că acest soi de subtilități sînt fără folos, după cum ne arată Platon în *Euthydemos*.”

⁵⁸ Este vorba de începutul primei *Olimpice*. Interpretarea lui MÉRIDIER (1964, V, 193, nota 1) la acest pasaj: „Socrate vrea să spună: Raritatea (și nu valoarea reală) dă preț lucrurilor. Astfel, apa în sine are o mare valoare, însă, cum nu este rară, nu poate fi calificată ca τιμιον; ea este, dimpotrivă, εὐωνότατον.”

⁵⁹ Sub forma acestei relatări puse în gura lui Criton este introdusă în dialog figura *logografului anonim*. Acest personaj a prilejuit zeci de coniecturi filologice și discuția privind identitatea sa, în-

cepută de SCHLEIERMACHER (1805, I, 405), nu a fost închisă nici astăzi. Ar fi greu de trecut în revistă în spațiul unei note toate argumentele care, timp de un secol și jumătate au fost aduse în favoarea unuia sau altuia dintre contemporanii pe care Platon i-ar fi avut în vedere când a construit tipul logografului anonim. Pentru cea mai mare parte a discuțiilor din secolul XIX, controversa filologică este excelent rezumată de FISCHER (1880, 6 și urm.). Pentru perioada ulterioară pot fi utilizate indicațiile lui FRIEDLÄNDER (1964, II, 321). Cu gândul de a oferi o imagine a preocupărilor legate de persoana logografului anonim, dăm o listă a personajelor istorice asupra cărora s-a oprit alegerea filologilor, consemnând și pe autorii care au optat și argumentat pentru aceste personaje. Pentru oratorul *Isocrate*: Schleiermacher, Heindorf, Bernhardt, Welcker, Spengel, Geel, Backe, Krische, Bonitz, Fischer, Méridier, Shorey, Mathieu, Raeder și alții; pentru oratorul *Lysias*: Van de Prinsterer; pentru oratorul *Thrasymachos din Chalcedonia*: Winkelmann; pentru *Polycrates* („care nu era unul dintre cei mai puțin însemnați oratori atici ai vremii sale”): Hermann; pentru oratorul *Theodor din Bizanț*: Sauppe; pentru sofistul *Antiphon*: Taylor; pentru un *personaj tipic*, „vizind o întreagă categorie umană”: Steinhardt, Stallbaum, Socher, Susemihl, Bluck; pentru un *personaj determinat, dar neidentificabil*: Funkhanel.

Se observă că majoritatea comentatorilor au înclinat către persoana oratorului Isocrate și motivele pentru care au făcut-o pot fi găsite, cu argumente temeinice, la SPENGLER (1853, 729 și urm.) sau MÉRIDIER (1964, V, 133 și urm.). Importantă pentru noi rămâne însă *funcția* pe care o îndeplinește acest personaj introdus în scenă în clipa în care dialogul părea sfârșit.

Nu este de ajuns că Platon îl apără pe Socrate, pe sine însuși și propria-i filosofie, bătându-și joc, cu sau fără măsură, de sofistică. Pericolul asimilării dialecticii socratice cu eristica era pe semne atât de mare, opinia publică ateniană era în asemenea măsură incapabilă să distingă între elementele constructive ale socratismului platonizant și cele destructive ale socratismului degenerat în eristică (să ne gândim la *Norii* lui Aristofan, unde Socrate trece drept un sofist de rînd), încît Platon a simțit nevoia, cu ajutorul acestui personaj anonim, să spună încă o dată, răspicat, că eristica nu este nici filosofia sa și nici filosofia în general.

În figura logografului anonim este rezumată mentalitatea celor care confundând filosofia cu eristica, decretau întreaga filosofie ca neserioasă și lipsită de valoare. Din categoria aceasta a logografului anonim, au făcut parte acei oameni politici cu influență în stat, care l-au lăsat pe Socrate să cadă victimă unei confuzii întreținute de ei înșiși (cf. FRIEDLÄNDER, 1964, II, 180). Platon nu s-a mulțumit să-i prezinte, prin cei doi eristici, pe corupătorii potențiali ai tineretului. Cei care, cu bună sau rea-credință, transformaseră, în ochii celor mulți, filosofia în sofistică iar pe Socrate într-un corupător de rînd, trebuiau să-și aibă locul lor în scenariul acestui dialog de apărare și denunțare.

BIBLIOGRAFIE

ALDERMAN, H., *Dialectic as philosophical care*, in „Man and World”, VI, 2, 1973, pp. 206—220.

APELT, O., *Platon Euthydemos*, übersetzt und erläutert, Leipzig, 1918.

ARNIM, H. von, *Platos Jugenddialoge*. Leipzig/Berlin, 1914, p. 123 și urm.

AST, F., *Platons Leben und Schriften*, Leipzig, 1816, pp. 408—417.

BADHAM, C., *Platonis Euthydemus et Laches*, Jena, 1865.

BAUMANN, J. A., *De nonnullis Euthydemii Platonici locis*, Programm der Studien-Anstalt, 8, Landau, 1877.

BINDER, G. — LIESENBORGHS, L., *Eine Zuweisung der Sentenz οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν an Prodikos von Keos*, in „Mus. Helv.”, 23, 1966, pp. 37—43.

BONITZ, H., *Platonische Studien*, Berlin, ed. II, 1875, pp. 89—143.

BRUNS, I., *Das literarische Porträt der Griechen im fünften und vierten Jahrhundert vor Christi Geburt*, Berlin, 1896 (nachdr. Darmstadt, 1961).

BUCCELLATO, M., *La retorica sofistica negli scritti di Platone*, Roma/Milano, 1953, cap. V.

CAIZZI, F. D., *Antistene*, in „Studi Urbinati”, N.S., B. 38 (1964), pp. 48—99.

—, *Antisthenis fragmenta*, Milano/Varese, 1966.

CHAMBRY, E., BACCON, R., *Platon, Oeuvres complètes* (Class. Garnier), vol. 2, Paris, 1948 (*Euthydème*, traduction, introd., notices et notes).

CRON, Ch., *Zu Platons Euthydemus*, Sitzungsberichte der phil. — philol. und hist. Kl. der Akad. der Wissenschaft, München, 1891, pp. 556—638.

DEYCKS, F., *De Megaricorum doctrina eiusque apud Platonem et Aristotelem vestigiis* (Diss.), Bonn, 1827.

DÜMMLER, F., *Antisthenica* (Diss.), Bonn, 1882; in „Kl. Schriften“, 1, Leipzig, 1901, pp. 10–78.

—, *De Antisthenis logica*, in „Kl. Schriften“, 1, Leipzig, 1901, pp. 1–9.

—, *Akademika. Beiträge zur Litteraturgeschichte der sokratischen Schulen*, Giessen, 1889, IV.

EDWARDS, J. B., *The Euthydemus*, in „Classical Weekly“, 11, 1918, pp. 210–213, 217–221.

DUPRÉEL, E., *Les sophists*, Neuchâtel, 1948.

FESTUGIÈRE, A. J., *Antisthenica*, in „Études de Philosophie grecque“, Paris, 1971, pp. 283–303.

FIELD, G. C., *Plato and his contemporaries*, London, 1930, pp. 160–174.

FISCHER, C., *Ueber die Person des Logographen in Platon's Euthydem*, Jahresber. des k.k. zweiten Ober-Gymnasiums, Lemberg, 1880.

FRIEDLÄNDER, P., *Platon*, II, Berlin, 1964, pp. 165–181; 318–321.

FRITZ, K. von, *Zur antisthenischen Erkenntnistheorie und Logik*, in „Hermes“, 62, 1927, pp. 453–484.

—, *Art. Megariker*, PW, Suppl. 5, 1931, pp. 707–724.

FUNKHÄNEL, K. H., *Über Platons Euthydemus 304 d sqq.*, in „Zeitschrift für die Alterthumswiss.“, 102–103, 1835, pp. 824–828.

GAST, E. R., *Platons Euthydemus in der Prima*, in „Neue Jhb. für Pädagogik“, 4, 1901, pp. 515–518.

GAUSS, H., *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos*, Bern, 1952–1967, II/1, p. 158 și urm.

GIFFORD, E. H., *The Euthydemus of Plato*. With revised text, introduction, notes and indices, Oxford, 1905.

GIGON, O., *Gorgias „Über das Nichtsein“*, in „Hermes“, 71, 1936, pp. 186–213.

GILLESPIE, C.M., *The logic of Antisthenes*, in „Archiv für Geschichte der Philosophie“, 26, 1913, pp. 479–500; *ibid.*, 27, 1914, pp. 17–38.

GRIEDER, H., *Die Bedeutung der Sophistik für die platonisch-aristotelische Aussagenlogik* (Diss.), Basel, 1962.

GUNNING, Ch. P., *De sophistis Graeciae praeceptoribus* (Diss.), Amsterdam, 1915.

GUTHRIE, W. K. C., *The Sophists*, London, 1971.

HEINDORF, L. F., *Platonis dialogi tres : Cratylus, Parmenides, Euthydemus*. Emendavit et annotatione instruxit, Berlin, 1806.

HINRICHS, G., *The Euthydemus as a locus of Socratic elenchus* In „The New Scholasticism”, 25, 1951, pp. 178—183.

HOFFMANN, E., *Der historische Ursprung des Satzes vom Widerspruch*, in „Sokrates”, 11, 1923, pp. 1—13. Reprodus in: HOFFMANN, E., *Drei Schriften zur griechischen Philosophie*, Heidelberg, 1964, pp. 53—64.

HORN, F., *Platonstudien*, Wien, 1893, p. 145 și urm.

HÖTTERMANN, E., *Platos Polemik im Menon, Euthydemos und Menexenos*, in „Zeitschrift für das Gymnasialwesen”, 63, N.F., 43, 1909, pp. 81—102.

KARLIN, E., *The method of ambiguity*, in „The New Scholasticism”, 21, 1947, pp. 154—191.

KERFERD, G. B., *The first Greek sophists*, in „Classical Review”, 64, 1950, pp. 8—10.

KEULEN, H., *Untersuchungen zu Platons „Euthydemos”*, Wiesbaden, 1971.

KNEALE, W. & KNEALE, M., *The development of logic*, Oxford, 1962, chapter 1, section 4; ed. românească, Cluj-Napoca, 1974, pp. 20—26.

LEISEGANG, H., Art. *Platon*, RE 20, 2, 1950, col. *Euthydemus*.

LÜDDECKE, K., *Die Frage der Echtheit und Abfassungszeit des Euthydemus*, Celle, 1897.

MATHIEU, G., *Les premiers conflits entre Platon et Isocrate et la date de l'Euthydème*, in „Mélanges G. Glotz” 2, Paris, 1932, pp. 555—564.

MÉRIDIÉ, L., *Platon, Oeuvres complètes*, V₁, Paris, 1931; ed. V, 1964, pp. 109—197 (*Euthydème*, texte établi et traduit, notice et notes).

MIKKOLA, E., *Isokrates. Seine Anschauungen im Lichte seiner Schriften*, Helsinki, 1954.

NATORP, P., Art. *Euthydemus*, RE 6, 1, 1907, col. 1504—1505.

—, Art. *Eristiker*, RE 6, 1, 1907, col. 467.

NESTLE, W., *Bemerkungen zu den Vorsokratikern und Sophisten*, in „Philologus”, 67, 1908, pp. 531—581.

NESTLE, *Spuren der Sophistik bei Isokrates*, in „Philologus“, 70, 1911, pp. 1–51.

—, *Xenophon und die Sophistik*, in „Philologus“, 94, 1941, pp. 31–50.

PFLAUMER, R., *Zum Wesen von Wahrheit und Täuschung bei Platon*, in „Die Gegenwart der Griechen in neueren Denken“, Festschrift H.-G. Gadamer, Siebeck, P.(ed.), Tübingen, 1960, pp. 189–223.

PINZGER, G., *Specimen novi commentarii in Platonis Euthydemum*, Liegnitz, 1832.

PLASS, P., „Play“ and philosophic detachment in Plato, in „Transact. and Proceedings of the Am. Phil. Association“, 98, 1967, pp. 343–364.

POLZER, A., *Über die Echtheit des Euthydemos*, Programm des deutschen Staats-Obergymnasiums, Olmütz, 1874.

POST, L. A., *Plato's Euthydemus and Lysias*, in „Classical Weekly“, 20, 1926, pp. 29–31.

PRAECHTER, K., *Platon und Euthydemos*, in „Philologus“, 87, 1932, pp. 121–135.

PRANTL, C., *Geschichte der Logik im Abendlande*, I. Leipzig, 1855, pp. 41, 69, 101.

RAEDER, H., *Platons philosophische Entwicklung*, Leipzig, 1920.

RIES, K., *Isokrates und Platon im Ringen um die Philosophie* (Diss.), München, 1959.

RITTER, C., *Platon*, I, München, 1910; II, München, 1923.

ROBIN, L., *Platon, Oeuvres complètes*, vol. I, Paris, 1950, pp. 559–611; 1325–1334 (*Euthydème*, traduction et notes).

ROBINSON, R., *Plato's consciousness of fallacy*, in „Mind“, 51, 1942, pp. 97–114; retip. in ROBINSON, R., *Essays in Greek philosophy*, Oxford, 1969, pp. 16–38.

—, *Plato's earlier dialectic*, Oxford, 1953.

ROUTH, M.J., *Platonis Euthydemus et Gorgias*. Recensuit, vertit, notasque suas adjecit, Oxford, 1784.

SCHAARSCHMIDT, C., *Die Sammlung der Platonischen Schriften*, Bonn, 1866, pp. 326–342.

SCHANZ, M., *Beiträge zur vorsokratischen Philosophie aus Plato: I. Die Sophisten*, Göttingen, 1867.

SCHANZ, *Platonis Euthydemus*. Ad codices denuo excussos edidit M. Schanz, Würzburg, 1872.

—, *Platon's Euthydemus*. Für den Schulgebrauch erklärt, Würzburg, 1874.

SCHLEIERMACHER, F., *Platons Werke*, Berlin, 1804—1808 (5 vol.).

SEHRWALD, Ch. F., *Zu Platons Euthydemus*, in „Neue Jhb. für Philol. und Päd.“, 43. Jhg., 107, 1873, pp. 490—492.

SHOREY, P., *What Plato said*, Chicago, 1933, pp. 160—168; retip. 1965.

SORETH, M., *Zur relativen Chronologie von Menon und Euthydem*, in „Hermes“, 83, 1955, pp. 377—379.

SPENGLER, L., *Isokrates und Platon*, in „Abhandl. der philos.-philol. Classe der königl. bayer. Akad. der Wissenschaften“, München, 1853, VII, 1, p. 729 și urm.

SPRAGUE, R. K., *Plato's use of fallacy: a study of the Euthydemus and some other dialogues*, London, 1962.

—, *Euthydemus*. Translated, with an Introduction, Indianapolis/New York, 1965.

—, *Parmenides' sail and Dionysodoros' ox*, in „Phronesis“, 12, 1967, pp. 91—98.

STALLBAUM, G., *Platonis Euthydemus*. Recensuit et prolegomenis atque commentariis illustravit, Gotha/Erfurt, 1836.

STENZEL, J., *Platon der Erzieher*, Leipzig, 1928; nachdr. Hamburg, 1961, pp. 45—53; 66—81.

SUDHAUS, S., *Zur Zeitbestimmung des Euthydem, des Gorgias und der Republik*, in „Rheinisches Museum“, 44, 1889, pp. 52—64.

SYBEL, L. von, *Platon's Technik*. An Symposion und Euthydem nachgewiesen, Marburg, 1889.

TAYLOR, A. E., *Plato, the man and his work*, London, 1927, pp. 89—102.

UEBERWEG, F. — PRAECHTER, K., *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*, Berlin, 1920, pp. 265—268.

UNTERSTEINER, M., *I sofisti*, 1—2, Milano, 1967.

VANHOUTTE, M., *La notion de la σοφία après l'Euthydème de Platon* (thèse), Louvain, 1942.

VRIES, G. J. de, *Plato Euthydemus met een inleiding en aantekeningen uitgeven*, Groningen, 1951.

VRIES, G. J. de *Notes on some passages in the Euthydemus*, in „Mnemosyne", 25, 1972, pp. 42–55.

WABER, L., *Isokrates und der am Schluss von Platon's Euthydem gezeichnete Rhetor*, Kremsier, 1886.

WELLS, G. H., *The Euthydemus of Plato*, with an introduction and notes, London, 1881.

WILAMOWITZ–MOELLENDORFF, U. von, *Platon*, Berlin, 1920, I, 310–321 ; II, 154–168.

WINCKELMANN, A. W., *Platonis Euthydemus*, Leipzig, 1833.

ΚΡΑΤΥΛΟΣ
CRATYLOS

INTERPRETARE LA CRATYLOS

I. DIALOGUL CRATYLOS ÎN FAȚA LUMII MODERNE

„Ca un miracol țîșnește limba din gura unei națiuni”, exclama la începutul veacului trecut, cînd se trezise interesul pentru toate limbile pămîntului, Wilhelm von Humboldt. La acest „miracol”, dacă se poate vorbi astfel cu privire la limbă, se gîndește Platon în dialogul de față. Este adevărat, studiul limbii se reduce aici la cuvînt; la rîndul lui cuvîntul, pentru un antic, era lipsit de adîncimea istoriei; și este iarăși adevărat că, pînă la urmă, ni se cere în cazul de față să părăsim și cuvîntul. Dar eșecul pe care și-l asumă Platon este însoțit de cîteva admirabile lecții. Și dealtfel este o întrebare dacă nu e vorba de un eșec pe care trebuie să și-l asume, pînă la urmă, orice știință a limbii. Căci este în joc — ceea ce nu se vede întotdeauna în cercetările mai noi asupra limbii — impasul logos-ului, în măsura în care acesta tinde să fie, ca în greacă, și gînd și cuvînt. Poate că limba însăși este, cum îi place lui Platon să spună undeva în dialog, zeul Pan în persoană, pe jumătate rațiune pe jumătate sălbăciune. De aceea, dacă nu limba întregă, cuvîntul cel puțin reprezintă o înfrîngere. Dar este una din cele mai frumoase înfrîngeri pe care le încearcă omul.

Pentru că nu au consimțit de obicei eșecului și își interzic astfel să vadă dincolo de el, cu el cu tot, — cum face Platon —, aproape toți laolaltă, filosofi, filologi și lingviști, s-au grăbit, ca sub o conspirație, să discrediteze dialogul acesta despre dreapta denumire a lucrurilor. Nu era de ajuns că prin el însuși dialogul, cu partea sa centrală plină de etimologii grecești, se dovedea departe de a putea atrage și desfăta pe cititorul modern, așa cum o fac alte dialoguri. Majoritatea învățaților ce s-au aplecat asupra lui au înțeles să ne asigure în plus că, de astă dată, Platon trebuie crezut cînd spune că totul la el este joc (de ce numai de astă dată?) și că, în afara începutului și sfîrșitului, dialogul nu reprezintă altceva decît un exercițiu, unul plin de fantezie și de grație dar și de oarecare dizgrație, de ironie la adresa altora dar și de pierdere de sine ca sub un delir. Dacă, măcar, Socrate ar fi avut scuza din dialogul *Phaidros*, cum că delirează sub vraja

naturii și încins de soare ... Dar tot ce putea el invoca era întâlnirea din dimineața aceea cu Euthyphron, pretinsul știutor în cele divine. Să convenim — ni se cere — că Socrate s-a așezat pentru o dată la nivelul lui Euthyphron.

Ceea ce este de necrezut, în această autorizată încurajare a cititorului de a nu lua în serios dialogul, este faptul că interpreții nu au multe de pus în loc, nici în parte, nici în întreg. Din cele 140 de cuvinte pentru care gânditorul antic reclamă și încearcă etimologii, modernii — cu toată perspectiva lor istorică și tot aparatul lor savant — abia dacă au putut lămuri în plus (cum se vede din tabloul de la finele traducerii) etimologia citorva cuvinte. Pentru ansamblul lor, pe de altă parte, nu ni se arată în general ce rost are în dialog și nici de ce au fost alese acele cuvinte grecești și nu altele. Iar când un elenist și cunoscător al platonismului ca Wilamowitz-Moellendorff vine să spună că dialogul este o joacă și *ein lustiges Buch*, te întrebi: sună oare joaca de-aici la fel cu batjocura din *Euthydemus* ori din *Hippias Maior*? iar dacă ar fi fost vorba de o glumă, trebuia ea să fie reluată chiar de 140 de ori?

Ar rămîne problema cea mare a limbii, în numele căreia dialogul lui Platon ar putea fi privit cu superioritate. Dar tocmai la acest punct eșecul filosofiei lui Platon poate spune ceva despre greutatea de a se constitui o filosofie a limbii, în zilele noastre, pe măsura vastelor cuceriri ale lingvisticii moderne. Să punem în lumină, atunci, înainte de a urmări ce este cuvîntul la Platon și care-i sînt cuvintele, cîteva nedumeriri cu privire la știința limbii care pot face să nu fie dat cu totul uitării dialogul acesta.

Ceva în cultura umanistă de astăzi refuză să accepte — cum ne cere nu numai atît de agresivul neo-pozitivism, dar o cer și unii lingviști de seamă — că limba ar fi un simplu sistem de comunicare, fie și cel mai desăvîrșit. Avînd în față toate limbile pămîntului, cultura noastră nădăjduia că modernii vor reuși să spună lucruri ceva mai pătrunzătoare despre limbă. Probabil însă că trebuie plătită, cel puțin în primul moment, extinderea prea mare a cunoștințelor. Cu adîncirea într-o singură limbă, sanscrita, Panini a dat, în același veac al IV-lea înaintea crei noastre, o gramatică de la care a pornit lingvistica modernă și de la care ea mai are, după judecata unora, de învățat încă.

La fel Platon: cu stăpînirea unei singure limbi — chiar dacă el face dovadă de o remarcabilă înțelegere și cunoaștere în ce privește influența altora — el a dat chip unei filosofii a limbii care ne va părea semnificativă și instructivă pînă și în îngrădirea ei. În definitiv, cu particularul lor, limbile exprimă, fiecare, universalul rostirii, respectiv al *logos*-ului. Fiecare limbă are acces la tot. Așa fiind, adîncirea într-o limbă poate spune uneori ceva esențial despre rostirea omului, pe cînd alteori compararea limbilor între ele — atît de necesară în principiu — poate să nu ducă decît la abstract, în loc de esențial.

Dar tocmai acest al doilea aspect, întîrzierea în abstract, alături și poate solidar cu reducerea limbajului la comunicare, nedumerește pe nespecialiști, în ceea ce pretinde să fie o schiță de filosofie a limbii astăzi. Faptul limbii devine cu adevărat spectral prin compararea cu altceva decît limbile, de pildă, prin compararea cu semnul, cum se face prea des. În acest sens, iată ce afirmații i se atribuie lui Saussure: „Limba este un sistem de semne ce exprimă ideile, și, ca atare, comparabilă cu scrisul, cu alfabetul surdo-mușilor, cu riturile simbolice, cu formulele de politețe, cu semnalele militare etc.”¹. Iar abstractizarea limbii este dusă pînă la capăt, pe linia elementară a comparației și a generalizării: „Dacă vrem să descoperim adevărata natură a limbii, trebuie s-o luăm mai întîi în ce are ea comun cu toate celelalte sisteme de același ordin” (p. 5). Te-ai aștepta atunci să ți se dea cîteva lămuriri despre această cuprinzătoare știință a semnelor, semiologie cum este numită aici, prin care se va lămuri misterul („natura veritabilă”, spune autorul) al limbii. Dar ni se spune textual, oricît ar părea de necrezut: „Pentru că ea nu există încă, nu se poate spune ce va fi”.

Ni se pare potrivit să reamintim la ce conduc ideile de mai sus: vor să ducă de-a dreptul la întemeierea științifică a lingvisticii, pe linia idealului de exactitate care solicită periodic orice disciplină umanistă. Saussure declară textual (pp. 33–34): „Dacă pentru *prima dată* (subl. ns.) am putut atribui lingvisticii un loc printre științe, aceasta se datorează faptului că am legat-o de semiologie...” Așadar lingvistica devine știință pe baza altei

¹ *Cours de linguistique générale*, ed. III, Payot, 1971, p. 33.

științe mai cuprinzătoare, care totuși nu există încă și despre care nu știm ce va fi!²

Nimic nu autoriză pe un nespecialist să pună în discuție rezultatele parțiale, desigur științifice și în spirit de exactitate, la care a putut duce în lingvistică perspectiva adusă de Saussure. Dacă însă ne vom întreba ce viziune de ansamblu asupra limbii în general se poate opune, în numele ei, celei a lui Platon, atunci avem dreptul să exprimăm cel puțin o nedumerire cu privire la concepția modernilor. În cuvintele, aprobator redată după caietele lui Saussure, de către lingvistul contemporan E. Benveniste³, aflăm că înțelesul limbajului ar fi acesta: „Legea supremă a limbajului este, am îndrăzni să spunem, că în limbaj nu există nimic care să rezide într-un singur termen, ca urmare directă a faptului că simbolurile lingvistice nu se află în relație cu ceea ce ele trebuie să desemneze, deci că *a* nu are capacitatea să desemneze nimic fără ajutorul lui *b* și nici acesta din urmă fără ajutorul lui *a* ...”

Nu încapă îndoială, iarăși, că o asemenea „lege finală” a limbii trebuie să fie perfect funcțională, de vreme ce a fost desprinsă atit de sigur din faptele cercetate de către un mare specialist. Dar ea nu seamănă defel cu o adevărată lege finală, care să se înscrie în cultură ca o prezentare definitorie a limbii. Ea nu răspunde întrebărilor omului și problemelor culturii asupra limbii; și în orice caz nu te autoriză să sfârșești cu întrebările despre limbă ale lui Platon.

Dacă în schimb te întorci, de la perspectiva abstractă a modernilor, la principiile despre limbă din secolul al XIX-lea atunci ai un cu totul alt sunet. În locul unde spune: „Ca un miracol țîșnește limba din gura unei națiuni”, Wilhelm von Humboldt continuă cu următoarele considerente despre limbă: „Ea conduce pînă la ultimele adîncimi ale umanității. Este cea mai luminoasă urmă și cea mai sigură dovadă că omul nu posedă o individualitate se-

² Cu totul deosebit este invocată semiologia în gîndirea indiană, arată Sergiu Al-George în *Limbă și gîndire în cultura indiană*, Ed. științifică și enciclopedică, 1976, Introducere. Acolo semiologia poate din plin precede teoria limbajului (și aceasta, logica), pentru că ea este mitico-rituală. Departate de a reprezenta deci un universal abstract, ca la Saussure, semiologia indiană invocă un universal concret, sau măcar o situație concretă.

³ *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, p. 40.

parată, în ea însăși; că eu și tu nu sînt simple concepte ce se favorizează reciproc și, dacă s-ar putea merge îndărăt pînă la punctul de separație, ele sînt cu adevărat concepte identice și că în acest sens există cercuri ale individualității, de la insul cel slab, neajutorat și gata să se surpe, pînă la străvechia stirpe a umanității ... ”

În vreme ce definiția în abstract a limbii nu răspundea întrebărilor omului cu privire la limbă, una ca aceasta a lui Humboldt, făcută în „metafizic”, dă poate un răspuns prea grav. Este în problemele lui Platon și în naivitatea lor o dreaptă măsură pe care nu o întilnești nici în excesele spiritului științific al contemporanilor, nici în excesele metafizice ale primilor mari lingviști.

O ultimă nedumerire asupra concepției moderne despre limbă — și ea privește mai ales orientarea contemporană spre abstract — ne va readuce de-a dreptul la Platon: nedumerirea privitoare la rolul *cuvîntului*. În timp ce pentru Wilhelm von Humboldt „cuvîntul nu este limba, dar reprezintă cea mai însemnată parte a ei, respectiv ceea ce în lumea vie este individul” (*op. cit.*, p. 56), în știința contemporană, cu perspectiva ei abstractă și interesul ei precumpănitor pentru forme și structuri, limba este privită ca un sistem de simboluri arbitrar și cel mai des chiar nemotivate. Este exact atitudinea unuia din convorbitorii dialogului, a lui Hermogenes, justificată, în chip de necrezut, chiar de către un Saussure (*op. cit.*, p. 100) prin simplul fapt că există mai multe limbi. Ca și cum Platon și toți ce au stat sub fascinația cuvîntului n-ar fi știut de existența mai multor limbi! Este întocmai cum ai crede că existența mai multor oameni te-ar opri să vezi omenescul în cîte un exemplar uman; omenescul ar rezida numai în ceea ce au comun toți oamenii iar nu și în ceea ce, prin cîte un exemplar uman, trimite mai departe omul.

Dialogul lui Platon este unul asupra *cuvîntului*. Toată reflexiunea asupra limbii a început, de fapt, de la cuvînt. Cum să fie el părăsit tocmai de către cei care sînt în măsură să-i cunoască mai bine adevărul și amăgirea? A nu pune problema cuvîntului înseamnă a considera vorbirea un simplu ciripit organizat.

Este ceva daimonic în cuvînt. Platon numea „daimon” ceea ce stă îndată deasupra noastră; dacă ne mină sensibilitatea, atunci daimon ne este rațiunea. Ceva de natura aceasta, în același timp apropiat și enigmatic, are pentru cuget cuvîntul. El este

totdeauna cu o treaptă peste ceea ce știi. Se numește scriitor, spunea cu ironie Valéry, cel care nu-și găsește cuvîntul.

În el însuși — se știe — cuvîntul a apărut în trecut nu drept mijloc de comunicare, ci drept o adevărată forță a spiritului în sinul realității. El a fost privit ca înzestrat cu tăria de a edifica, sau dimpotrivă de a desființa. Uneori a părut să dea legea intimă a lucrurilor, numindu-le, ca în legenda biblică a lui Adam; alteori numele a părut, magic, atît forța de a se înstăpîni asupra lucrurilor, cît și mijlocul de a îmbuna și face favorabili pe zei, cărora un singur nume nu le ajungea, ci de fiecare dată trebuiau numiți altfel, sau măcar cu epitetul potrivit. Și dealtfel: *nomina numina*, numele sînt ori devin realități „numenale”. În unele societăți, numele „adevărat” dat unui lucru a părut atît de sacru încît era de nerostit: există două nume pentru cîte un lucru mai deosebit, iar al doilea, cel adevărat, trebuia să rămînă tainic. Roma antică avea un al doilea nume, dar taina lui s-a păstrat atît de bine încît a rămas neștiut.

Se cunosc ecourile în profan ale acestei forțe atribuite numelui și cuvîntului: prestigiul numelui de familie în societățile aristocratice; investirea sau discreditarea adusă cuiva de o calificare, în forum; ravagiile asupra unui destin produse de o poreclă fericită; îmbolnăvirea prin cuvinte și formule, fapt tocmai relevat în veacul nostru; puterea expresivă a numelui dat eroilor de către un autor; și în definitiv fascinația cîte unui nume și cuvînt, dimpreună cu puterea lor modelatoare, atunci cînd sînt focalizate asupra unui ins ori grup uman. Să trecem deocamdată peste toate confirmările în legătură cu tăria cuvîntului pe care le-a adus știința de astăzi: nevoia de a ști numele tuturor lucrurilor, așa-zisa „sete de nume” a copilului, descrisă de psihologie; sau rolul „cuvîntului”, așa cum a fost întîlnit în studiul naturii și vieții, de a putea institui un adevărat cod pentru geneza ființelor reale; sau încă, cifrul reprezentat de „cuvîntul” care manevrează obiectele cosmice, spre a nu mai vorbi de cuvintele-cheie din această știință-lingvaj care este chimia. Să reținem, din vederile trecute asupra cuvîntului, doar ceea ce pare mai straniu, faptul că unele lucruri au și trebuie să aibă două nume.

Nu este întreaga cultură un fel de a da al doilea nume lucrurilor, respectiv numele lor potrivit? Nu numai creațiile de artă dau realității un al doilea înțeles, cel esențial (ele fac concurență stări.

civile, cum fac concurență naturii în ce privește culorile și armoniile, formele și întruchipările, aducând altele, secrete și mai adevărate, ca numele neștiut al Romei), dar toată cunoașterea științifică nu face decît să dea, cu un al doilea nume, denumirea aceea potrivită pe care poate, în felul său, o căuta Platon în dialogul de față. Ochiul-boului n-ar fi decît ce este dacă științele naturale n-ar sfîrși prin a-l numi, după mai adecvatul lui nume, cel latin, *chrysanthemum corymbosum*. El trebuie numit astfel, pentru că în fond este *altceva* decît ochiul-boului.

Dacă lucrurile ar fi ce sînt și nu simple aparențe, spune Hegel, noi am muri de foame: fructele pămîntului ar fi privite și luate așa cum ni se arată, iar nu drept substanțe hrănitoare. La fel, dacă pentru lucruri, substanțe și procese, cu realitatea lor imediată, numele lor dîntii n-ar fi privite ca improprii sau de suprafață, atunci nu ne-am ridica la cunoaștere și la natura lor mai adevărată. Viața spiritului sfîrșește — s-ar putea spune — atunci cînd lucrurile nu mai au decît *un* nume. Iar dacă este adevărat că trebuie un altul pentru dreapta lor denumire, atunci Platon, cu problemele sale privitoare la cuvînt, se așază dintr-o dată în inima culturii.

Să luăm un singur exemplu din dialog: pe cel al dătătorului de nume. Cine a fost legiuitorul, nomothetul, cel care a instituit întii numele felurite? se întreabă el. Noi nu ne mai punem asemenea întrebări și le-am putea socoti de multă vreme depășite, cum socotesc unii dialogul de față. Dar ciudățenia este că, sub o formă degradată, noi recădem tot timpul peste ele. Nu vrem să știm despre dătătorul de nume și de dreapta potrivire a numelor, dar întîlnim tot timpul — și mai ales în anii tineri, cînd cuvîntul este mai liber și mai adînc înregistrat decît în anii conformismului matur — pe dătătorul de poreclă, care, departe de a da numele la întîmplare și convențional, îl dă de-a dreptul în *ființa* celui poreclit. Cînd elevii unui liceu francez de pe la 1900, într-un roman, dau profesorului lor de filosofie, îmbibat de Kant cum era, porecla de „Cripure” (de la *Critica Rațiunii Pure*), orice cunoscător al limbii franceze simte cît adevăr uman, de la miopie și ochelari pînă la uitare de sine și ghetе scîlciate, zace într-o asemenea poreclă. Este totuși ceva „natural”, cum vrea Cratylus, în unele nume, fără să știi exact în ce poate consta „natura”. Mr. Teste al lui Valéry exprima totuși „natura” dorinței sale, atunci cînd își numea tovarășa de viață în chip variat, după dorința momentană.

Într-o formă încă mai degradată, problema lui Platon apare pînă și în denumirile cele mai arbitrare, care și ele reclamă un minimum de „natură”. Meteorologii aceia care, în zilele noastre, au hotărît să nu mai dea cicloanelor doar nume feminine, ca pînă acum, ci și nume masculine, au dovedit că nu înțeleg ce bun instinct onomathetic făcea să se prefere prima categorie de nume, cele feminine, ca exprimînd o natură mai înrudită cu capriciile naturii. În schimb, în forme mai puțin degradate decît porecla, problema nomothetului se pune permanent în cazul creatorului de eroi literari, cum se pune cea a cuvîntului la poet, sau cum se pune problema denumirii în toate științele naturii. Iar într-o formă neașteptat de adîncă, problema lui Platon, pe care sîntem ispitiți s-o considerăm „neștiințifică”, apare astăzi în științele aplicate cu un sens ontologic pur și simplu, odată cu dătătorul de nume (de undă, cu frecvența și lungimea ei) al obiectelor cosmice. Nu este vorba doar despre justetea cuvîntului, ci cu adevărat de acțiunea lui în real, de ctitoria lui.

Este chiar ceva tulburător filosofic să vezi că obiectele tehnicii nu au avut nevoie de nume atîta vreme cît se aflau în regimul terestru, dar au de îndată ce sînt trimise în cosmos, trebuind astfel să fie botezate. Contactul cu departele se face în regim de unde, pe cînd obiectele tehnice erau, de fapt, întregirea noastră. Numele, în orice caz, este doar în regim de undă. Ele reprezintă fixarea unei monograme în undele sonore, așa cum se va imprima cîte o monogramă în undele electromagnetice, în curînd. Este într-atît vorba de nume, în controlarea la distanță a obiectelor, încît nomothetul de astăzi își „cheamă” obiectele proiectate în cosmos ca pe niște animale bine dresate, și este probabil că se va distra cu ele, le va putea da diminutive, le va juca la propriu, ca pe un zmeu, modulîndu-le numele și făcîndu-le să danseze în spațiu.

Nu mai este o problemă denumirea potrivită, drept-numirea de care vorbește Platon? Dar totul va ține de potrivită numire, în eventuala convorbire cu ființele extraterestre, și de pe acum au reapărut printre noi nomotheții lui Platon, în rîndul celor care încearcă acum să creeze limbi artificiale, limbi pentru contacte cosmice. Ni se spune despre codul genetic că ar ține de hazard și necesitate. În schimb cuvîntul ține cu siguranță de *libertate* — nu de arbitrar, nu de convenție doar —, ci de acea libertate care-și caută necesitatea și, cînd și-o găsește, poate eventual comu-

nica pînă și cu alte ființe raționale din cosmos. Cu problema dătorului de nume dialogul este poate mai actual astăzi decît pe vremea lui Platon, cînd nu putea fi vorba decît despre denumirea originară.

Și mai este un motiv pentru care dialogul poate fi privit drept actual: tocmai ceea ce îl înstrăinează la început de noi, anume etimologismul. Pentru antici cuvîntul — în mod paradoxal, căci ei porneau de la cuvînt, pe cînd noi ne îngăduim să îl nesocotim prea des — însemna totuși, într-un fel, mai puțin decît pentru noi. Deși este probabil că fascinația cuvîntului era mai mare pe vremea anticului decît astăzi, lecția lui de adevăr, tocmai cea pe care o căuta filosoful, era în chip necesar mai mică. Noi nu mai putem părăsi cuvîntul — sau măcar unele cuvinte, cele esențiale unei limbi și unui spirit, — căci ele sînt pline de toată miera trecutului; sînt bătrîne și experimentate. Etimologiile noastre au uneori în ele neașteptatul biografiei cuvîntului, în timp ce cuvintele anticilor nu aveau pentru ei o biografie cunoscută și recunoscută.

În fond, analiza etimologică a unui cuvînt poate fi făcută fie în *exactitatea* lui, așa cum imaginează Platon că a trebuit să conceapă lucrurile nomothetul, fie în *posibilul*, respectiv în cîmpul semantic al cuvîntului, așa cum face tot el cînd dă mai multe etimologii pentru un același cuvînt; fie poate fi făcută în *devenirea istorică* a cuvîntului, așa cum nu mai putea încerca el. Peripețiile cuvîntului, datorită cărora partea de exactitate și posibilul lui sînt preluate de viața lui reală, fac uneori din cuvînt o concentrație de sensuri și deschideri care dau o altă magie decît cea a începutului. Cînd un cuvînt ca „rostul” românesc ajunge, de la „cioc de pasăre”, să însemne rostul lumii și rostirea ei, trecînd prin atîtea nebănuite trepte, sîntem ca moderni într-altfel uimiți în fața cuvintelor și cuvîntării. Limbile noastre — cu excepția cîte uneia nepăsătoare față de cuvînt, ca limba engleză — au efectiv astfel de cuvinte, și de aceea pentru noi problemele din *Cratylus* ar trebui să fie, în chip neașteptat, mai grăitoare decît pentru lumea greacă. În cuvintele noastre, și nu numai în gîndul pe care ele îl poartă, poate fi acea limităție ce nu limitează, care indică peste tot buna prezență a spiritului în lucruri.

Tocmai dreapta potrivire a cuvîntului (cu „rădăcinile” comune ale limbilor) și lecția lui istorică (cu etimologismul) au putut părea, la începutul veacului trecut, să acopere întreg studiul limbii. Dialogul lui Platon a fost, în clipa aceea, mai actual decît s-a recunoscut.

Dacă amîndouă încercările de a explica faptul limbii au căzut (despre etimologism, încă din veacul trecut lingvistul englez Sayce scria : „Prejudicata ce face din etimologie toată filologia n-a dispărut decît spre a fi înlocuită cu sistemul ce o identifică cu fonetica”), nu înseamnă că trebuie să cadă și orice interes pentru cuvînt. Blocarea unei probleme nu poate însemna și extincțiunea ei. Faptul că lingvistica nu a fost în măsură să dea socoteală de logos în deplinătatea lui, ca gînd și cuvînt laolaltă, nu înseamnă că ea e sortită să rămînă o știință a cuvîntului gol, sau încă mai puțin, a formelor și structurilor goale; și în fapt, cu unele excepții, nici nu rămîne doar atît.

Dacă însă știința limbii poate să întîrzie, pentru a obține rigoare științifică, în desprinderea ei, așa cum cerea în anii noștri un Hjelmslev⁴, — care vroia ca studiul limbii să fie întreprins fără scopuri „transcendente”, adică fără interes pentru literatură și istorie, cum făcea filologia veche, chiar fără preocupare pentru psihologie și logică —, rămîne în orice caz filosofia limbii, unde cuvîntul reprezintă totuși viața rostirii sau simburile ei, față de care formele gramaticale și structurile nu sînt decît carnea fructului respectiv.

Nu se poate decreta simplu că nu există dreaptă potrivire a numelui (cu lucrurile doar? dar ce lucruri sînt zeii, credințele, gîndurile, demersurile morale și intelectuale, cum se va vedea în dialog chiar?); nu este de ajuns nici măcar să se atenueze această sumară lichidare a problemei, arătîndu-se că totuși există o „motivație”, în folosirea unor cuvinte în locul altora și chiar în folosirea de cuvinte diferite în limbile popoarelor diferite⁵. Trebuie căutată o îndreptățire mai adîncă a cuvîntului decît simpla motivație, exterioară ori interioară. Există cuvinte care înființează lucrurile. Dacă nu s-ar vorbi atît de mult despre iubire, spunea Pascal (adică dacă nu am da nume lucrului), ar fi ceva mai puțină pe lume. Există în definitiv realități *determinate*, arbore, stea sau viețuitor, pentru care numele nu poate fi decît ceva exterior, dacă nu cumva codul

⁴ V. HJELMSLEV LOUIS, *Prolegomena to a theory of language*, New York, 1963.

⁵ Pierre Giraud, în *La sémantique*, Paris, 1964, p. 23 urm., afirmă că ideea de „convențional” nu exclude motivația. Multe cuvinte sînt pe deplin motivate și orice nouă creație lexicală trebuie să fie așa. „Oricare cuvînt este întotdeauna motivat la origine” dar aceasta se uită. Autorul vede chiar patru forme de motivații: fonetică, metasemică, morfologică și paronimică, primele două fiind „exterioare”.

lor, legea lor intimă este privită drept nume. Există în schimb realități *nedeterminate* (elementele firii, sau procesele gândului) cărora abia cuvîntul le dă contur, întocmai norilor denumiți de om. Dar există, în al treilea rînd, cuvinte care *ele determină realitățile*, cum sînt zeii, statele, unele opere și, în definitiv, obiectele tehnice. Pentru acestea din urmă, funcția cuvîntului era hotărîtoare, iar dacă Platon despre o asemenea funcție nu a vorbit de-a dreptul, îngăduie totuși să se vorbească.

Dacă n-am putea arăta însă despre cuvinte, de la început, că ele poartă asupra lucrului sau a altceva ca și în afara subiectivității noastre, rămîne faptul că ele poartă hotărîtor asupra subiectivității, pătrund în ea, o largesc și o ridică pînă la o stranie formă de obiectivitate, grație căreia este posibilă nu numai comunicarea, ci și comuniunea, nu numai înțelegerea între oameni dar și subînțelegerea, iar pînă la urmă totuși înțelegerea de către om și cugetul lui a ceea ce este pe lume. Comunicarea cu oricine, chiar cu departele nostru, este prea puțin; comunicarea cu aproapele nu reprezintă nici ea totul. În funcția cuvîntului va sta deopotrivă identificarea lucrului prin denumirea și meditația înăuntrul numelui. Tocmai ultimele două aspecte sînt puse în joc de Platon, și poate abia prin ele se capătă comuniunea cu ceilalți, ba chiar comunicarea cu ei. Nu comunicî, ca om, dacă nu ai identificat într-un fel natura lucrurilor, dacă nu ai reținut sau dat pentru situații noi, cît de cît, o dreaptă denumire și dacă nu ai meditat în cuvînt, pe neștiute ori conștient, îndeajuns ca să poți intra în contact necesar și adîncit cu ceilalți. Fără înțelesurile lui Platon, ce ar rămîne din comunicare?

A privi limbile ca un cîrpit bine organizat, sau ca jocul de șah, potrivit cu comparația lui Saussure, înseamnă a demisiona din ființă sau de la accesul la ea. Dacă nu atingi prin cuvînt știința lucrurilor dintru început, nu încetezi s-o cauți, tot prin cuvinte și pînă la urmă printr-un nou cuvînt, așa cum face actul de cultură, căruia omul nu i se poate sustrage, fie că practică deliberat ori nu cultura. Ceea ce pare deosebit de interesant în lingvistica indiană este că știe să arate subordonarea limbii, cu formele ei, nu numai față de ritual și acțiune, ci în ultimă instanță față de ființă, în timp ce lingvistica noastră crede că poate da socoteală de limbă fără nici

un recurs la ontologie⁶. Dar vorbirea sfîrşeşte cel puţin prin a exprima fiinţa proprie a vorbitorului, ca şi lărgirea acestei fiinţe, deschiderea ei obiectivă, iar aceasta ar fi de ajuns spre a se vedea în limbă altceva decît o semiotică de tip abstract şi un cod. Prin cuvinte *sîntem* odată cu lucrurile.

Cînd mergi prin pădure, mergi prin cuvîntul pădure, spunea Heidegger. Trecem, ca oameni, în fiecare ceas al vieţii şi cu fiecare gînd prin cuvinte; trecem prin numele nostru (aşa cum o va simţi Hermogenes, în dialog) şi trecem prin cuvintele hotărîtoare vieţii noastre ca oameni: bun şi rău, prietenie şi duşmănie, datorie, bucurie, soartă. Trecem noi prin ele, sau trec ele prin noi, ne străbat şi ne ridică la sinele nostru lărgit. Din cuvintele limbii pe care o folosim nu toate sînt hotărîtoare, doar cîteva. Dar cele care sînt, hotărîsc cu adevărat, ne determină, ne înfiinţează ca oameni.

În acest sens ar putea fi concepută o teorie a *circulaţiei interne* a cuvintelor. Se ştie cît de cuceritoare şi convingătoare a fost teoria circulaţiei cuvintelor, a lui Hasdeu, şi cît de limpede a dovedit ea latinitatea limbii române. Oricît s-ar spune, mai ales de către cei de astăzi, că nu cuvintele, ci formele gramaticale sînt cele care dau fizionomia unei limbi, este totuşi un fapt că nu cu forme s-a putut face dovada latinităţii noastre (avem destule forme gramaticale de împrumut şi comune cu vecinii balcanici: articolul postpus, subjonctivul), ci tocmai prin cuvinte şi frecvenţa lor. Dar teoria circulaţiei cuvintelor era una a circulaţiei lor *exterioare*. Care sînt în schimb — indiferent de originea lor, de astădată — cuvintele esenţiale unei vieţi de om, cu circulaţia interioară cea mai frecventă, cele prin care merge el ceas de ceas, ca prin pădure?

Din cele nici o sută cincizeci de mii de cuvinte, în medie, să spunem, ale oricărei limbi moderne — după ce s-a ajuns la un stadiu nou, cu numele atîtor cunoştinţe şi obiecte noi, cel puţin în limbile europene obişnuite — ne place să spunem că doar vreo o sută cincizeci sînt cuvintele cu adevărată circulaţie *internă*, adică a mia parte din cuvintele unei limbi. Prin cuvinte ca tulipă, sau laser, sau idiosincrasie, noi nu mergem cu adevărat. În schimb cuvîntul „bun”

⁶ În lucrarea citată, *Limbă şi gîndire în cultura indiană*, Sergiu Al-Gheorghe a pus în lumină în chip izbitor angajarea ontologică a lingvisticii indiene. Astfel situaţiile descrise de cele şase *Karaka* au putut duce la „relaţiile logice dintre nume şi verb” (v. capitolul „Predicaţie şi determinare”).

(asta e bun asta nu, asta mi-e bun ori nu) trece prin noi sau noi trecem prin el în fiecare clipă a vieții, aproape. Cum să ignori ce vrea să denumească acest cuvânt, cât de potrivit ori nu denumește el lucrurile, ce *poate* el denumi și ce ne face să știm sau chiar să fim, denumind lucrurile în felul în care o face? Cum să lași întâmplării, sau bunului plac al ciripitului, cele o sută sau o sută cincizeci de cuvinte care ne investesc și ne înființează ca oameni, de orice limbă am fi noi grăitori?

Acum, abia, putem ajunge la miezul dialogului *Cratylus*. Dialogul pune la început problema dreptei potriviri a numelor și o reia la urmă, adâncind-o și trimițând-o pînă la problemele cunoașterii și ale dialecticii Ideilor. Dar în inima lui și pe o întindere ce pare supărătoare nu numai neștiutorului de limbă greacă dar și cite unui mare știutor, ca Wilamowitz-Moellendorff și alții, dialogul acesta discută pe larg și cu o uluitoare fantezie etimologia mai multor cuvinte grecești.

Dar care sînt aceste cuvinte? Sînt tocmai cele *o sută sau o sută cincizeci de cuvinte* a căror circulație internă face viața spirituală a unei limbi. Lucrul acesta n-au vrut să-l vadă interpreții, spre a face cititorului modern apropiat, și tulburător apropiat, dialogul lui Platon. Chiar dacă uneori s-a observat că nu e vorba de cuvinte alese de gînditorul antic la întâmplare, ci ele au fost grupate după teme mari, ba chiar puse în sistem, ni se pare totuși că nu s-a văzut în ele corpul de cuvinte privilegiat, fără de care omul grăitor într-o limbă — oricare ar fi ea — nu are chip spiritual.

Nu numai, așadar, că în felul cum pune problema dreptei potriviri a cuvintelor Platon era dator să treacă, măcar provizoriu, de la teorie la ilustrare, neputînd ilustra firesc decît dinăuntrul limbii *sale*, care se întâmplă să fie miraculoasa limbă greacă; nu numai că ilustrarea făcută, prin cercetarea etimologiei cuvintelor, dădea răspunsuri sau măcar sugestii — cum vom vedea — pentru *teoria* ce avea să fie reluată în ultima parte a dialogului; dar Platon, cu răspunderea sa filosofică (iar nu în perfecta iresponsabilitate a jocului de idei și fanteziei, cum s-a spus fără pătrundere critică) era dator să dea socoteală de *cuvintele circulației interioare* din cugețul omului, cu atît mai mult cu cît tocmai acestea, în limba greacă, rezistau să-și spună mesajul.

Căci acesta este faptul care domină straniul dialog și face din el o piesă unică în istoria culturii: cugețul unui grec din epoca clasică,

a rațiunii și lucidității, era bîntuit de cuvinte esențiale venite totuși nu se știe de unde, nici cum. Cu noi nu se mai întîmplă așa. Noi vorbim în limbi *derivate*. Ne este ca atare relativ ușor să ne ridicăm la cuvîntul latin, grec, sau sanscrit și eventual să determinăm etimon-ul reclamat de etimologiile noastre. Dacă, pe de altă parte, trebuie să creăm cuvinte noi, fie pentru conceptele matematice, fizice ori de științe naturale, fie pentru nuanțele morale și intelectuale, găsim gata tot ce ne trebuie în depozitele limbilor noastre clasice. Nu ne tulbură deci nici dinainte denumitul, nici denumirea nouă. Nu stăm sub nici o adîncă *neliniște semantică*; sîntem senini, ca ființele de seră. Din cînd în cînd ne mai agită o ușoară maladie a cuvintelor, dar nu este decît o intoxicație trecătoare⁷.

Noi nu mai avem mirare în fața cuvîntului și, dacă nu ar fi poezia și filosofia în limbile noastre derivate, am trăi în beatitudinea pasărilor, sub siguranța și exactitatea bunului cîrîpit. Nu spunea oare un gînditor, adînc reprezentativ pentru orientările culturii moderne, anume Wittgenstein, că despre ceea ce nu putem vorbi trebuie să tăcem? Numai că lucrurile despre care nu putem vorbi, tocmai ele vorbesc în noi, așa cum vorbeau în cugetul anticilor: zei, timp, suflet, univers, viață.

Despre asemenea teme vorbesc și cele o sută cincizeci de cuvinte de care aminteam. Nu numai că Platon — înfruntînd cu anticipație platitudinea sceptică a modernilor — încearcă peste tot să se adîncească în acele teme, dar i se întîmplă așadar să le afle în limba sa gata denumite, cu zei cu tot, și să nu știe bine ce este cu aceste nume. Și totuși el ar fi trebuit să știe ce spune cînd rostea numele lui Zeus! Limba pe care o vorbea și în care gîndea el îi părea una originală, așa cum poporul grec se socotea „autohton”, născut adică de-a dreptul și de la sine în zona chtonică în care se iveaua. Este de prisos să spunem că istoricește autohtonismul grecilor era o iluzie și că, la fel, pe plan lingvistic caracterul original al limbii era un non-sens. Esențial este că *aceasta* a fost experiența spirituală a grecilor și că ei nu au avut simț istoric nici pentru ei, nici pentru alții, la fel cum n-au avut organul filologiei comparate. Dar împrejurarea că într-o limbă „originală”, ca a lor, cuvintele hotărîtoare nu erau

⁷ A se vedea „Semantica generală” a lui A. Korzybski, *Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantic*, 1933.

străvezii gândului le putea face să apară ca niște spectre peste trupul viu al limbii.

Atunci, în tabloul etimologiilor pe care le încearcă Platon se poate citi cu totul altceva decât o joacă. Este un zbucium al cugetului acolo, pe care trebuie să-l înțelegi și pui în lumină cu atât mai mult cu cât el nu mai poate fi și unul al conștiințelor moderne. Nici o limbă nu mai este îndeajuns de „originară” spre a da celui ce gîndește în ea tulburarea de-a fi bîntuit de cuvinte necunoscute; și dealtfel nici o conștiință modernă nu mai stă, ca la antici, sub magia cuvintelor. Platon e silit să încerce în toate felurile să-și deslușească vorbirea esențială, ce reprezintă în definitiv tezaurul gândirii grecești: prin cunoaștere, prin opinie dreaptă, prin analogie, prin sugestie, prin fantezie și în cele din urmă prin intrare în delir. Că suride el singur în fața delirului său? Dar uităm de sensul mai adînc al ironiei socratice, care poartă mai puțin asupra altora, ca ironia curentă, cît asupra gândului și situației proprii, ca în *Hippias Maior*, unde ceea ce nu știe Hippias despre frumos interesează pe Socrate nespus mai puțin decât ce nu știe el însuși în fața „celui de acasă”, a conștiinței sale mai bune. Dacă încapе joacă în investigațiile lui Platon de aci, atunci este una la limite și față de limitele proprii; este *ein tragisches* iar nu *ein lustiges Spiel*, cum spuneau cu nesăbuință mari învățați al școlii.

Dar de vreme ce în nici o limbă nu s-a mai putut „delira” așa — dacă ne place să vorbim cu Platon despre delir — dialogul are în el ceva de piesă cu adevărat unică a culturii noastre. Aceasta ar fi fost deajuns ca să trezească admirația, sau măcar uimirea în fața lui. În clipa cînd îi simți unicitatea — chiar înăuntrul culturii grecești — va trebui să stai în fața dialogului ca în fața statuiilor ori monumentelor neidentificate ale trecutului. Nici un învățat și nici un copil al lumii nu se va fi jucat așa cu această salbă de cuvinte magice pe care-o poartă cu el, nu ca o podoabă, ci ca un talisman, orice ființă umană. Iar dacă toate operele mari ale omului sînt, la urma urmelor, simple exerciții, dialogul de față are virtutea exercițiului pe viu, în substanța cea mai intimă a spiritului.

Ca și celelalte exerciții ale culturii, ca dialogul *Parmenide* al aceluiași de pildă, cel de acum aduce cu el, în perfecta gratuitate a exercițiului, binefacerea înțelesurilor și a învățămîntelor. Dar nu pentru aceste prisosuri a fost gîndit și poate întreprins exercițiul, de-a lungul anilor, de către Platon; căci oricît de liberă i-ar fi pre-

zentarea, simți în dialog lipsa de improvizație și lenta sedimentare a unei reflexiuni îndelungate asupra cuvintelor, din care Platon nu ne va fi dat decât *un* tablou, așa după cum din miturile pe care le va fi conceput și înregistrat de-a lungul vieții el a cuprins în dialoguri doar câteva.

În acest sens este de mirare că exegeza platoniciană, care a sîrșit, cu interpretii ei cei mai severi, prin a lua în serios miturile lui Platon, nu a găsit calea de a integra critic etimologiile lui. Dar ele țin, ca și miturile, de aceeași capacitate a reminiscenței în sens larg, și de altfel fiecare dintre etimologii este ca și un mit al cuvîntului respectiv. Funcția lor, pe deasupra, este aceeași cu a miturilor: de a răspunde, uneori cel puțin, acolo unde rațiunea n-ar mai putea triumfa nici măcar cu armura ei dialectică.

Limba și cuvintele ei au statornic ceva de mit în ele — ca însuși termenul grec de *mythos*, care era cuvînt înainte de a fi legendă — făcînd ca logosul-rostire să fie cîteodată dincolo de logosul-rațiune, în sensul că-l provoacă pe acesta, îl nedumerește și-l face să iasă din albia lui sigură, dacă vrea să-și însoțească fratele năzdrăvan, cuvîntul. În limbile vii nu există doar ceva *generativ*, cum au găsit ori regăsit modernii; este și ceva *reminiscent*⁸. Limbile poartă zăvorîte, în cuvintele și formele lor, sensuri uitate, uneori adevărate orizonturi de gîndire și simțire, ce pot clătina gîndirea conceptuală atunci cînd reușesc să iasă din încarcerarea lor.

Pentru cititorul modern, ca pentru cel care înțelege și integrează filosofic miturile lui Platon, este desigur o întrebare în ce fel înțelegea miturile cititorul antic al dialogurilor. La fel ar trebui să ne fie o întrebare în ce fel putea acesta privi provocarea pe care o aduceau rațiunii grecești etimologiile, care veneau să clatine din temelii — cu sensurile lor exacte și prea simple uneori, în alte dăți cu sensurile lor fabulatorii — cele mai așezate și grave cuvinte ale limbii grecești.

Noi nu mai avem zeități ale căror nume să ne pună în transă etimologică și sîntem bine asigurați, în limitele înguste ale vorbirii noastre derivate și atent grădinate, de ceea ce spun cuvintele

⁸ Limbile moderne, derivate și cultivate cum sînt, se dovedesc din ce în ce mai puțin „reminiscente”. E ceea ce le-ar face sărăcia spirituală — și ar fi cazul cu limba cea mai „derivată”, ca rezultat al bunei piraterii lexicale pe care a practicat-o, limba engleză — dacă nu ar avea tocmai o compensație în plusul lor de generativitate.

vieții noastre spirituale. Dacă vrem să găsim echivalentul unora din fantasmale, nu lipsite de control totuși, ale etimologiilor platoniciene, nu ne putem gândi decât la cuvinte scăpate de sub controlul gândirii culte și etimologizate de naturi geniale, ca Hasdeu al nostru. Unui grec antic îi sunau probabil etimologiile din *Cratylus* așa cum ne sună nouă etimologia hasdeiană a cuvîntului, rămas printre mărăcinii limbii românești, „năsărâmbă”.

Își amintește cititorul ce găsea Hasdeu în acest cuvînt? Găsea supraviețuirea, în limba noastră vie, a lui „saraba”, care în limba dacică ar fi însemnat cap. „Năsărâmbă” este ne-sărâmbă, ne-saraba, adică lucru fără minte, fără cap. Iar saraba trimite la Sarabi („cunoscuți de vecinii noștri sub porecla de Arabi”), care la daci ar fi fost numele castei nobiliare, cum se poate vedea și din toponimul Sar-misegetuza, neamul Sarabilor fiind cel care a dat casta — nu simpla familie, spune Hasdeu — a Basarabilor, ce se întind și în Transilvania, ba poate au dat și pe Mușatinii din Moldova ca și pe Asănești, și al căror nume de „Basarabă” este o compozițiune din titlul de Ban și din numele de castă „Sarabă”. Căci din Bansaraba a ieșit firesc Basarabă, prin pierderea lui *n*, așa cum din mensa a ieșit masă și din pensare, păsare ...

Ce au opus lingviștii acestei fantastice etimologii, nu știm. Dar ea este din familia etimologiilor lui Platon, iar acestora nu li s-a putut opune mare lucru — decât surîsul. Să ne amintim atunci, tot din Hasdeu, de replica dată în legătură cu „basm” lui Littré, pozitivistul, după care nu numai basmul dar și nuvela (*conte*), dimpreună cu romanul, sînt „minciuni”. Hasdeu răspunde: „O minciună nu poate trăi. Nu va trăi filosofia pozitivistă, dar romanul și nuvela vor trăi”.

Poate că, după ce va întirzia asupra dialogului acestuia despre cuvînt, etimologii și limbă, cititorul își va spune: nu vor trăi multe din tratatele de lingvistică de astăzi; dar etimologiile lui Platon, oricît de neștiințifice ar fi ele, și lecția lor despre cuvînt și limbă, s-ar putea să trăiască.



II. INTERPRETAREA DIALOGULUI CRATYLOS ALINEAT CU ALINEAT

Partea întâi

O admirabil de vie intrare în materie deschide dialogul. În cadrul unei discuții de idei, se aduce la un moment dat un argument *ad personam*. În acel moment, tocmai, își face apariția Socrate.

Într-adevăr, Cratylus, care susține că toate numele sînt firești și potrivite, chiar și numele oamenilor, îi declară lui Hermogenes, care susținea dimpotrivă cum că toate numele sînt convenționale și puse la întîmplare, că în cazul *lui* numele de „Hermogenes” nu este cel adevărat. Iar acesta, în momentul cînd i se dă dreptate, este descumpănit, totuși, de faptul că e pusă în joc persoana sa, cu numele ei.

Că un asemenea argument direct împotriva adversarului lasă urme în cugetul lui Hermogenes, se va vedea limpede mai tîrziu, în cursul convorbirii (la 408 a) cînd el își va aminti, în fața măiestriei interpretative a lui Socrate, cîtă dreptate avea adversarul său să-i spună cum că nu este din neamul lui Hermes, adică nu e Hermogenos, de vreme ce este atît de lipsit de mijloace în materie de interpretare a cuvintelor. Dar dintru început argumentul *ad personam* îl clătina și îi dădea o stare de neliniște. Este izbitor în acest sens faptul că, în primul moment, el nu-i cere lui Socrate, care-și face apariția în toiul discuției lor, să-l lămurească asupra temei cele mari în discuție, justetea folosirii cuvintelor. Îi cere, cu candoarea celui lovit prin surprindere, să-i explice de ce spune celălalt cum că numele său adevărat nu e Hermogenes și cum se face că „pare să nutrească o anumită idee în sinea lui ca și cum ar deține, în această privință, o cunoștință care, în cazul că mi-ar exprima-o deslușit, m-ar face să fiu de acord cu el și să subscriu la cele ce susține”*. Așadar el este îngrijorat la gîndul că adversarul său de idei, Cratylus, deține ca și un secret oracular (*manteia*, 384 a) în ce-l privește și că simpla dezvăluire a acestui secret l-ar face pe el,

* Citatele folosite în Interpretarea de față diferă uneori de textul tradus. Am menținut, pentru nevoile interpretării, textul tradus de noi înșine (C.N.).

Hermogenes, să subscrie la teza asupra dreptei denumiri a lucrurilor. Iar abia acum, după ce și-a exprimat cu precipitare îngrijorarea în ce-l privește, el spune că ar vrea să afle părerea lui Socrate și asupra fondului chestiunii. Ba, dându-și parcă seama că a fost prea naiv și subiectiv când și-a exprimat neliniștea personală, el adaugă: „aș asculta mai degrabă...”

Nu se poate trece nepedepsit — adică fără riscul de a nu înțelege cum trebuie restul dialogului — asupra acestui început. De ce este dintr-odată neliniștit Hermogenes? Din motivul pentru care a fost tulburat și Goethe, într-o situație similară, de către Herder. O împrejurare reală, relatată în *Dichtung und Wahrheit* (partea a II-a, cartea 10), ne poate explica situația fictivă de aici. Tânăr fiind, la Strassburg, Goethe își vede într-o zi pus în discuție, nu fără sarcasm și detașare, propriul său nume, de către mai marele său prieten și îndrumător, Herder. „De unde să vină numele de Goethe? se întreabă acesta. De la *Gott* (Dumnezeu)? De la *Götze* (idol)? Sau de la *Kot* (noroi)?” Iar Goethe este descumpănit încă mai mult decât Hermogenes aici. Se întoarce acasă și își notează că nimeni nu ar trebui să se joace cu numele nostru; tot ce este mai superficial în persoana noastră este și *tot ce e mai adânc*.

S-ar putea ca vorba aceasta a lui Goethe să explice nu numai starea lui Hermogenes dar și ceva din problema dialogului, precum și însemnătatea ei. Lucrările cuvîntului nu sînt chiar atît de simple și exterioare cum crede Hermogenes și te surprinde să vezi că astăzi încă unii dintre lingviștii cei mari trec peste cuvinte și nume cu nepăsarea pe care ne-o inspiră semnalele de circulație sau numele produselor de consum.

Cum anume se face că, în cazul oamenilor, numele intră în intimitatea ființei proprii, vom încerca s-o înțelegem îndată; dar surprinzător este că și cu lucrurile vii și moarte pare să se întîmple ceva similar: tot ce este mai superficial, în cazul lor, poate reprezenta și tot ce e mai adânc. Ce este oare mai superficial, în cazul realităților stabile ca și al proceselor, decât „numele”, respectiv formula matematică și expresia simbolică sub care pot sta? Pentru oricine expresiile matematice sînt, la prima vedere, perfect străine de intimitatea, ba chiar de realitatea lucrurilor. Și totuși, în ciuda acestei impresii de exterioritate, anumite relații exprimate matematic tind să se acopere cu legea intimă a lucrurilor și proceselor. Ba, spre deosebire de numele oamenilor, care nu poate exprima *de la*

început ființa mai adîncă a acestora, pentru că omul nu-și obține rațiunea sa de a fi decît prin maturizare, numele dat fenomenelor exterioare, simbolurile, formulele și structurile matematice par a exprima de la început legea acelor fenomene, pe care le-au făcut, într-un fel, posibile. Un nume nu face posibili oameni (cel mult împărați, ca în cazul lui Napoleon III) ; pe cînd, în cazul lucrurilor fabricate, numele, rețeta de fabricație și codul le dau în chip evident legea de ființare, iar în cazul lucrurilor naturale le-o dau în chip mai ascuns. Dar triumful cunoașterii este tocmai să găsească „al doilea nume” al lucrurilor, numele lor adevărat. Și cine se poate îndoi, cel puțin la acest ceas al științei, de funcția „codurilor genetice” sau de faptul că hexagonul lui Kekule, hexagonalitatea, înlănțuirea anumită a carbonilor, reprezintă numele precum și structura adevărată a substanțelor organice și suportul fenomenalității lor ?

La oameni însă, numele *sfirșește* prin a se împlînta în ființa lor. În principiu orice om ar trebui să trăiască omenescul atît de plenar încît numele său propriu să poată deveni nume comun, sau măcar să îngăduie formarea unui verb și adjectiv (cezarc, rafaelic, goethean). În fapt, numai oamenii de excepție obțin treapta definirii de sine valabile și pentru alții, deci calificabile prin aceleași nume. Dar faptul că numele nu poate *rămîne* accidental și convențional în sensul arbitrarului, îl dovedește necesitatea, în anumite împrejurări, de a da alt nume, tocmai cel potrivit. „Tu ești Petru”, i se spune lui Simon pescarul ; te vei numi de acum înainte Petru. Oricine intra, în trecut, într-un ordin, de un fel ori altul, era botezat cu un nume nou. Chiar în lumea obișnuită, oamenii simt adesea nevoia să reboteze pe unii dintre semenii lor. Tînărului Aristocles profesorul său îi dă numele de Platon, cel lat în umeri, întins în cunoștințe, cu orizonturi largi ; și acesta îi va fi numele. Ceva din nevoia de a căpăta un nume mai „adevărat” (mai adecvat aspirațiilor proprii) sau susceptibil de-a se adevăra mai bine, resimte dealtfel oricine se regenerează printr-un pseudonim.

Toate acestea se petrec la oameni mai deosebiți (sau care se socotesc așa) și s-ar părea că numele *sfirșește* prin a se împlînta în ființa omului numai în cazul lor. Dar chiar omului de rînd, omului din statistică, anonimului, i s-a făcut darul de a fi scos din uitare și anonimat, atunci cînd s-a spus : „Veți fi chemați fiecare după numele vostru”. În ziua aceea închipuită, toți ar urma să *fie*

cu adevărat ceea ce spune numele lor; și aceasta nu s-a rostit din motive exterioare, administrative, spre a se putea deosebi și număra om de om, ci sub o rațiune ontologică ultimă, de parcă omul ar fi, în credința respectivă, nu trup, nu suflet, nici îmbinarea lor, ci cuvânt.

Dacă lucrurile de mai sus au un sens, atunci este — fără nici o subtilitate filosofică ori lingvistică — sensul definirii în esență a omului prin numele lui. În parte, omul este „definit” ca om prin numele gînteii, al genului, al neamului din care face parte, la greci prin numele patronimic; ești ce ți-e neamul și stai chiar sub blestemul lui, dacă ești din neamul Atrizilor sau al Labdacizilor. Dar în parte, nu stai doar sub închiderea asupra-ți a numelui gînteii, ci te și deschizi prin numele tău ca ins. Tot ce faci, printre oameni și apoi chiar singur, este un fel de-a merge prin numele tău, sau de a crește cu el cu tot. În măsura în care era adevărat că mergînd prin pădure mergi prin cuvîntul pădure, este la fel de adevărat, ba încă mai direct, că rătăcim în viață prin numele nostru. Cu fiecare experiență socială numele pe care-l purtăm se împlîntă mai adînc în noi, pînă la a ne fixa în el. Ceilalți ne dețin și subjugă tocmai prin numele nostru, aproape ca în experiența magică primitivă a omului cu lucrurile, sau ca astăzi în controlul obiectelor cosmice. În spitalele de alienați mintali, spre a calma un nebun furios medicii obișnuiau să-l palmuiască și apoi să-l întrebe: „Cum te cheamă?” Dintr-o dată, cu numele, omul era reșezat în ordine. Pentru că, numele omului nu poate fi „natural”, de vreme ce nici omul nu apare de la început sub o natură distinctă; ba, dacă i se fixează de către ceilalți prin nume o natură distinctă („Theofil”, iubitorul de Dumnezeu), el o poate dezminți prin desfășurarea vieții lui. Dar oricum ar fi, și chiar rămas ca simplu sunet, numele acesta superficial îl devine natură și ființă, sau se îngemănează cu ele.

Cratylus, care credea în potrivirea, de la început „naturală”, a numelui cu lucrul și omul, se dezmințe totuși pentru o dată pe sine, invocînd tocmai dezmințirea de sine a lui Hermogenes prin raport la numele lui. Iar acuza lovește bine: căci acesta din urmă, în loc să triumfe replicîndu-i: „Vezi așadar bine tu însuți, în cazul meu, că numele nu exprimă natura lucrurilor și a oamenilor”, simte dimpotrivă că se clatină ceva în el. Poate că și pe modernul Hermogenes, devenit mare lingvist și susținînd în continuare teza că numele sînt și rămîn total convenționale, l-ar clătina puțin în

adîncul lui să i se spună că numele lui adevărat este altul — atît de stranii sînt lucrările cuvîntului.

Este în orice caz ceva de reţinut din tăria aceasta a cuvintelor, cu sau fără înţeles iniţial, de-a putea deveni însuşi înţelesul lucrurilor şi al oamenilor. Platon a ales, spre a deschide dezbaterea asupra numelui, funcţia lui cea mai grea de explicat, aceea de a fi valabil ca nume propriu. Despre orice poţi să-ţi închipui că e bine denumit, chiar zeităţile, cu numele lor propriu care, în lipsa realităţii lor sensibile, este sau trebuie să devină însuşi sensul lor inteligibil. Dar despre oameni? Şi totuşi Socrate este pus să înceapă dezbaterea, şi o va continua cîtăva vreme, cu numele oamenilor, tocmai pentru că în felul acesta se poate discuta pe viu. Hermogenes, cu reacţia sa de nesiguranţă, nefirească pentru teza pe care o susţine cu atîta siguranţă, este cea mai bună dovadă că în orice aplicare numele trebuie să fie o problemă.

Că i-a fost întotdeauna o problemă lui Socrate, respectiv lui Platon, ni se arată acum limpede, chiar dacă indirect, prin menţionarea lecţiilor lui Prodicos, de o drahmă, despre nume, urmate mai de mult de către cel dintîi, nu însă cu mari rezultate. Dacă în schimb lecţiile de 50 de drahme ar fi lămurit total pe ascultători cu privire la nume, este probabil că vreunul dintre ei ar fi trădat secretul, lui Socrate sau măcar lui Hermogenes, care declară că a discutat cu multă lume despre problema justetei cuvintelor. Dar el nu au aflat nimic despre „adevărul în această materie” (384 c), aşa încît acum trebuie să ia pe cont propriu cercetarea.

Înainte de a intra în dezbaterea cea vastă asupra îndreptăţirii numelor de tot felul, în vorbirea greacă şi a omului în genere, Socrate relevă singur situaţia care a deschis dialogul, nedumerirea lui Hermogenes, şi încearcă să explice (384 c) în ce sens i-a putut spune Cratylus că numele lui nu e cel adevărat. El, Hermogenes, care se preocupă atît de mult de justetea numelor, ar fi trebuit, tocmai spre a le dezminţi justetea, cum vrea, să devină un interpret al lor şi să aibe la dispoziţie toate mijloacele în acest sens; dar Cratylus îl batjocoreşte (*skóplein*), spune Socrate, tocmai pentru că nu e din neamul lui Hermes, al marelui mijlocitor, dovedind că nu reuşeşte să se înstăpînească pe mijloacele potrivite.

Este de necrezut că majoritatea traducătorilor pun aici „bani” în loc de bunuri, lucruri trebuincioase, mijloace, pentru grecescul

„chrémata”⁹, stingînd dintr-o dată problema începutului, ba chiar cea a tuturor analizelor de nume proprii ce urmează! După ei, Cratyllos ar spune doar — așa din senin — că Hermogenes nu reușește să facă bani, ceea ce ar fi cu totul accidental și nesemnificativ (cum ai spune de cineva care se numește Mărunțelu că este înalt), nerezultînd dealtfel nici din dialog, decît foarte vag la 391 c. Dimpotrivă, din trei locuri: 407 e, 429 c, dar mai ales de la 408 b, pasaj la care sînt siliți să trimită și traducătorii în chestiune, se vede limpede că este vorba de mijloace: „Pe Zeus! Cratyllos mi se pare că avea dreptate să-mi spună că eu nu sînt *Hermogenes*; de bună seamă că nu sînt descuscăreț (abil, priceput, *euméchanos*) în materie de logos”. Cratyllos și Socrate știu ce spun; Hermogenes știe, lămurit ori nu, ce simte. Doar traducătorii moderni și interpreții pe linia lor nu mai vor să știe.

Acum, de la problema personală a lui Hermogenes, una care tocmai pentru că e personală arată de la început că vorbele omului nu sînt o joacă a lui și nici un simplu ciripit, se poate trece la cercetarea problemei în ea însăși. Dar încă un ecou al problemei personale iese îndată la iveală, anume atunci cînd Hermogenes spune (la 384 d) — spre a arăta de la început că pentru el toate numele sînt arbitrar, și în acest sens toate juste, în felul lor — cît de ușor poți schimba numele unei slugi, al unui sclav. De ce nu vorbește el și de numele oamenilor liberi, de pildă de al *său*? Un sclav, pentru antici, era un obiect uman, nu un subiect; mai mult încă, în măsura în care sclavul îndeplinea muncile mecanice de tot felul, el era pentru stăpîn ce este pentru noi o unealtă, sau astăzi chiar o mașină, care pot fi preschimbate oricînd. Ce importă, în lipsa aceasta de identitate a lucrului, numele lui? Poate fi oricare, firește.

Dar vorbind despre sclavi și despre lucruri — nici măcar despre cele naturale, care au undeva o identitate, cum are pînă și un fir de iarbă, — apărătorul antic al tezei arbitrarului pune înainte argumentul cel mai convenabil tezei sale, invocînd *singurul domeniu de realitate*, poate, în care numele este și rămîne indiferent. Sub sugestia rolului de unealtă pe care-l îndeplinea sclavul în antichitate, ne putem ridica la mecanismele și toată tehnica modernă, înțelegăsă

⁹ În fapt toți traducătorii și interpreții cunoscuți de noi pun „bani” și pierd astfel, după părerea noastră, orice sorți de interpretare cu sens.

ca ansamblu de mijloace la dispoziția omului, și putem acorda lui Hermogenes că există efectiv un domeniu, deosebit de vast astăzi, unde numele este perfect arbitrar. Nimic nu ne poate împiedica să schimbăm numele unui avion, dacă i-am dat nume, la fel cum schimbăm numele străzilor sau al întreprinderilor. Într-un univers de lucruri fabricate sau convenite, nici unul nu are o natură proprie care să reclame statornic un nume. Totul poate fi înlocuit, ca și numele.

De aci, de la acest arbitrar total, pe care de la început îl vedem stăpînind un întreg domeniu de realitate, cel al lucrurilor fabricate sau convenite, ar putea începe cercetarea lui Socrate. Ea ar pleca de jos de tot, de la cazul extrem, în care într-adevăr, așa cum nu contează lucrurile, ca sclavii pentru antic, nu contează nici numele. Socrate ar putea arăta că *tocmai acolo unde nu contrază lucrurile* nu au însemnătate și stabilitate nici numele.

Dar Socrate nu se interesează acum de lucruri, sau nu încă; se interesează de *nume*, de natura lui, de funcția lui, de folosința lui. Toată analiza care urmează imediat va fi una a numelui ca atare, apoi a numelor grecești semnificative. Abia după aceea, în partea ultimă a dialogului, cînd nici analiza părților alcătuitoare ale numelui nu va da răspuns hotărît cu privire la justetea numelor, se va reveni la lucruri și realități, spre a se vedea dacă nu cumva dreapta lor denumire trebuie făcută pornind de la cunoaștere. Iar abia atunci s-ar putea pune cu adevărat problema: care lucruri reclamă o cunoaștere, prin noutatea lor pentru noi, așadar reclamă totodată și o *desemnare* prin nume; care lucruri în schimb sînt cunoscute dinainte nouă și odată produse ori ieșite la iveală nu reclamă decît *indicarea* prin nume, ca obiectele tehnice.

În momentul de față problema este doar a numelui ca atare. Iar prima teză propusă va fi cea mare, care este bine să fie proclamată de la început, chiar dacă nu poate fi încă dovedită:

1) *Numele poartă un adevăr cu el* (385 a—386 a). Nu este vorba de orice cuvînt, ci despre cel ce denumește. Prin nume Platon înțelege aici — s-a arătat pe bună dreptate — întii nume propriu, apoi nume, cuvînt, substantiv și în fine subiect de predicție¹⁰.

¹⁰ A se vedea R. ROBINSON, *The theory of names in Plato's Cratylus*, „Revue internationale de philosophie”, 1955. Vezi și J. V. LUCE, *Plato on truth and falsity in names*, „Classical Quarterly”, 1969, care citează locul din Robinson și declară (p. 222): „În general este mai bine să spui că *Cratylus* este despre nume decît despre limbă”.

Va fi o întrebare dacă nu orice cuvînt și parte de cuvînt denu-
mește ceva (o conjuncție ca „și” denuște și ea ceva, cum o arăta
de mult Augustin, în *De magistro*) ; dar deocamdată, și în tot dialogul
dealtfel, sînt în joc doar termenii obișnuiți, întii substantive, apoi
verbe și adjective.

Pe acestea Hermogenes le consideră într-atît de arbitrar încît
oricine poate da orice nume lucrurilor, și numele este valabil. Insul
sau cetatea ? întreabă Socrate cu privire la „oricine”, făcînd dintr-o
dată să intre în joc două tipuri de subiectivitate. Hermogenes va
începe prin a spune că pînă și insul este liber să facă așa (385 a),
spre a invoca la urmă cetatea și cetățile (385 d—e). Într-adevăr
el ar trebui efectiv să depășească subiectivitatea de primă instanță,
spre a trece la subiectivitatea mai largă a comunității, de vreme
ce arbitrarul numelui sfîrșește prin a fi, la el, obiectul unei „convenții”
care nu poate fi decît a mai multora. Și, dealtfel cum ne-am înțelege
între noi fără sensuri stabile ? Hermogenes ar trebui s-o acorde
și el, deși în primul moment rămîne la teza arbitrarului gol.

Dar Socrate nu se mulțumește să reclame de la el această stabili-
tate, relativă, a denumirilor. El ridică de la început problema dacă
nu cumva numele poartă un *adevăr* în el, dincolo de orice convenție.
Și declară (385 c) : de vreme ce există spuse (rostiri, formulări,
propoziții) adevărate ori false, e necesar ca și părțile spuselor să
fie adevărate ori false ; dar numele este partea ultimă a unei spuse,
deci este și el adevărat ori fals. Iată de la ce înaltă teză începe cerce-
tarea.

Ce se poate obiecta — dar nu obiectează Hermogenes — argu-
mentării lui Socrate este simplu. *Întîi*, unii ar susține că nu există
spuse adevărate ori false, ci s-ar putea declara, fie că toate spusele
sînt adevărate, cum o afirmă sofistii, fie că toate spusele sînt false,
cum susțin scepticii. Dar acestea sînt poziții extreme, și dealtfel
ele nu afectează amîndouă teza lui Hermogenes, ci doar prima,
poziția sofistilor, pe care o va adopta și Cratylus ; în schimb dacă
toate spusele (respectiv și cuvintele) sînt false, atunci arbitrarul
cuvintelor este perfect asigurat.

Mai grav este ce se poate obiecta *în al doilea rînd* ; iar obiecția
ne va arăta că argumentarea risca să fie sofistică, în cazul că Socrate
stăruia în ea sau făcea din ea mai mult decît o prezentare de început
a problemei : care este adevărul cuvintelor. Într-adevăr, se poate
obiecta că *întregul* poate perfect fi adevărat, fără ca și partea să

fie. În speță, o parte a unei spuse adevărate, respectiv false, nu e neapărat și ea adevărată ori falsă, putînd fi indiferentă; numai întregul e adevărat ori fals, așa cum a spus-o încă Aristotel, arătînd că adevărul rezidă în cuvintele legate (în propoziții), nu în cele izolate.

Hermogenes ar avea deci la îndemînă ce opune lui Socrate, dacă ar face, ca lingviștii moderni, deosebirea între cuvinte ori semne, care sînt arbitrare, după ei, și sintaxa pe baza lor. El obiectează însă ceva mai evident, cum că, de vreme ce există nume diferite pentru un același lucru, chiar într-o aceeași limbă, și cuvinte cu atît mai diferite dacă e vorba de greacă și limbile barbare, teza sa a arbitrarului e îndreptățită. Iar platitudinea observației sale — observație reluată statornic pînă în zilele noastre, chiar de Saussure¹¹, după care legătura dintre semnificant și semnificat e arbitrară, „cum o arată limbile diferite” — n-o împiedică să fie valabilă în cazul de față, de vreme ce Socrate invocă de-a dreptul adevărul cuvintelor. Adevărul lor nu se poate dovedi așa de simplu, căci îl dezmințe orice situație de fapt. De aceea Socrate este silit să caute mai adînc și să revină de la adevărul numelui la simpla lui *stabilitate*, cerînd celui alt să recunoască propoziția:

2) *Există ceva stabil și consistent în nume* (386 a—387 d). Față de observația lui Hermogenes că numele nu pot avea adevăr în ele pentru că sînt instabile, trebuie așadar dovedit că ele sînt totuși stabile, într-un fel. Dar în ce fel? O clipă Socrate ar părea că trece, acum, de la nume la lucruri, ca fiind stabile, și deci la cunoașterea lor. Dar nu lucrurile de cunoscut invocă el, ci lucrurile ca model, realitățile (*tà ónta*), din sinul cărora fac parte și numele. Realitățile de orice fel — lucruri, stări, procese, naturi umane specifice, poate gînduri, în orice caz vorbe — toate acestea n-au oare ele o formă de consistență, oricît ar fi de schimbătoare și trecătoare? Sau are cum va dreptate Protagoras, spunînd că ele nu reprezintă nimic ferm, nici măcar provizoriu, ci fiecare lucru este așa cum i se pare fiecăruia?

Ca o dovadă că aici nu e vorba doar de lucruri materiale și naturale, în sens obișnuit, nici de cunoașterea lor, stă faptul că Socrate va alege drept exemplu de realitate cazul omului rău și al celui bun, al omului nechibzuit și chibzuit (386 b). Dacă,

¹¹ În *Cours*, ed. cit., p. 100.

spune el, deosebim limpede între unele manifestări și altele în sinul realității, de pildă, în sinul realității morale, între chibzuință și ne-chibzuință, atunci avem un criteriu obiectiv de-a deosebi de asemenea între unii oameni și alții, nemaispunînd ca Protagoras că ei sînt doar așa cum ne par fiecăruia. Un om chibzuit este cu adevărat un om chibzuit. Pe de altă parte, existînd criterii obiective de deosebire, nu putem spune nici ca Euthydemos — declară Socrate¹³ — că toți oamenii sînt una, avînd laolaltă toate însușirile, așa cum toate realitățile ar fi la fel. Lucrurile au un fel de-a fi al lor, stabile.

Dat fiind, acum, că realitățile de orice natură sînt înzestrate cu o consistență și un fel de-a fi al lor, accesul la ele și acțiunea asupra lor nu pot fi nici ele întîmplătoare și arbitrar. Mai mult încă -- și lucrul e de importanță pentru mersul ideilor — acțiunile sînt și ele „un fel de realități” (386 e). Nu numai că obiectul asupra căruia poartă acțiunea o obligă pe aceasta să fie de un anumit fel, dar acțiunile ele însele, ca fiind „realități”, posedă un fel de-a fi al lor. Acțiunea de-a tăia, de pildă, este de un anumit fel și se face cu anumite lucruri, nu cu oricare. Există o „natură” a faptului de-a tăia, după cum există un fel anumit în care poate fi tăiat un lucru. Și tot astfel se întîmplă cu alte acțiuni, cu *vorbitul* în speță, care este și el o acțiune (387 b).

Dar cu aceasta n-am ajuns încă la nume. Vorbitul și spusele noastre pot avea, ca acțiuni, un fel propriu de-a fi și ca atare o anumită consistență și stabilitate; dar și numele?

Da, spune Socrate. El va invoca din nou „partea” și va declara: numele este o parte a spusei, ca la primul argument, și este consistent pentru că spusa întregă este. De fapt, ar trebui să traducem mai corect aici: numele este o parte a *spunerii*; căci într-adevăr mai sus, cînd era vorba de adevărul numelui ca parte a spusei adevărate, Platon folosea pentru „spusă” termenul *lógos*, pe cînd aici folosește verbul, pe *légein* (387 c). S-ar putea ca deosebirea să aibe însemnătate. În orice caz, dovada că numele este „adevărat” ca parte a unei spuse adevărate, n-a putut fi făcută. Dar acum ni se propune dovada că numele este „stabil” — că are o formă de consistență și un fel de-a fi — pentru că face parte din ceva stabil și consistent; și dovada aceasta va reuși!

¹³ Cu referință la dialogul *Euthydemos*, 294 a.

Într-adevăr, spre a arăta că numele este acum o parte de *aceeași* natură și la fel înzestrată ca întregul (ceea ce putea fi contestat în cazul spusei „adevărate”), Platon folosește aici, în loc de „nume”, verbul, faptul de a numi, numirea (*τὸ ὀνομαζειν*), în concordanță cu faptul de-a spune, spunerea (*τὸ λεγειν*), vorbirea. Aceasta înseamnă că este efectiv și numirea, sau denumirea, o acțiune, întocmai faptului de-a spune. Iar dacă numirea este o acțiune, ea beneficiază, ca orice acțiune, și deci realitate, de o natură specifică, una stabilă, cum sînt naturile lucrurilor și ale realităților.

Dialogul a făcut astfel un pas înainte pe linia argumentării, față de prima teză (chiar dacă va trebui revenit la ea), anume teza că orice nume poartă cu el un adevăr. Spunînd acum mai puțin, argumentarea s-a întemeiat de astă dată mai bine: a determinat faptul că numele, odată cu denumirea, reclamă o consistență și o natură proprie, fără de care nici nu s-ar putea pune problema adevărului. Dar ce e mai de preț este că această consistență nu reprezintă ceva de împrumut, ca parte a unei acțiuni mai cuprinzătoare (vorbirea) — cum era de împrumut adevărul numelui ca parte a adevărului spusei — , ci ține de faptul că denumirea însăși este de natura întregului, adică e acțiune. Ea este într-adevăr un demers, distinct printre celelalte demersuri ale spiritului. Acum nu se mai poate obiecta, ca în primul moment al argumentării, că partea nu are neapărat caracterele întregului. Partea, care e o acțiune, este efectiv de natura întregului acțiune.

Că prin el însuși numele nu este acțiune, ci doar devine așa ca denumire, nu poate crea greutăți. Acțiunea este intrinsecă numelui, cum o arată verbul format de la substantiv chiar. Rostul numelui este de a numi. Cel mult se poate deosebi între denumire și nume, ca între acțiune și unealta ei necesară. De aici propoziția ce urmează:

3) *Numele are natura stabilă de instrument și posedă o funcție critică* (387 d — 388 d). Am ajuns așadar la o teză nouă: cuvîntul ca instrument. Poate că ar fi trebuit deosebit mai întîi între acțiuni ce reclamă un instrument și altele — ca anumite demersuri și emoții ale spiritului — care nu au nevoie de instrument (în cazul că nu calificăm așa corpul întreg, sau făptura întreagă ce este în acțiune). Dar în orice caz denumirea, întocmai tălaturii sau țesutului, cere efectiv un instrument, în greacă un organon, care este

numele. Instrumentul în genere este unul *anumit*, pentru ceva anumit; el are o natură stabilă pentru că bine definită în folosința lui. Iar la fel cum acțiunea prin care săvârșim ceva este discriminatoare, în așa fel încît prin ea deosebim (*aiakrtnomen*, 388 b) în sinul a ceea ce facem, la fel acțiunea de a numi are ceva „critic” în ea.

Termenul folosit aci de Platon este din plin semnificativ. A deosebi (*krinein*) înseamnă în greacă și „a judeca”, astfel că dintr-o dată numelui, în funcția lui de denumire, i se dă caracterul de a fi și o judecată¹³. Pe plan logic, actul de-a denumi reprezintă mai mult decît simpla fixare de concepte; nu pune în joc doar „cuvîntul care el abia face din concept un individ (subl. ns.) în universul gîndirii”, cum spunea W. von Humboldt¹⁴, ci cuvîntul care, în exercițiul lui, de asemenea exprimă acțiunea mai complexă a judecării. În speță, în exercițiul cuvîntului putem vedea funcția critică a cugetului manifestîndu-se pe două planuri, după Platon: la suprafață, deosebind între rolul cuvîntului de a instrui pe altul și de a se instrui pe sine; în adîncime, cu rolul cuvîntului de-a face, în cadrul instruirii de sine, discriminări în sinul lucrului, de vreme ce prin nume deosebim și judecăm asupra lucrurilor înșile (*tà prágmata diakrtnomen*, 388 b).

Într-adevăr, Socrate enunță aici de-a dreptul — și nu poate decît enunța, indica și apoi descrie, cum face orice lingvist dealtfel — rostul numelui. În sobrietatea ei, enunțarea definitorie ne pare a fi remarcabilă. Rostul numelui (al denumirii) este îndoit: pe de o parte ne face să instruiim pe alții, adică să-i informăm; pe de alta ne face să deosebim (să discernem) în sinul lucrurilor.

Din felul cum prezintă anticul de la început rostul numelui — al cuvîntului în general și al denumirii — modernii au crezut că

¹³ BRICE PARAIN, în *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Paris, 1942, afirmă în chip sugestiv că darea de nume este „prima judecată” (p. 23). Dacă totul începe cu percepția, atunci aceasta este cuvînt (p. 33). Chiar inducția îi pare un caz particular al problemei denumirii, căci numele califică de fapt un gen (pp. 49—50). Denumirea este „prima judecată de existență” (p. 55). Dar, dacă nu se poate considera, cu Aristotel, limba ca un sistem convențional, trebuie introdusă categoria posibilului și se poate spune că, fără a fi o expresie a realului, denumirea este una a proiecției posibilului spre real (p. 58).

¹⁴ În *Ueber das vergleichende Sprachstudium*, 1820, în „Werke”, Berlin, 1884, p. 57.

trebuie să regăsească și rețină doar prima funcție, cea de informare și comunicare. Este impresionant dar și îngrijorător de îngust pînă la urmă, acest accent care se pune astăzi — în parte poate și sub influența ciberneticii și în genere a tehnicii moderne de apropiere și punere în contact cu toate — asupra funcției de comunicare, nu numai a cuvîntului izolat dar a limbii însăși. Jumătate din viziunea platoniciană despre rostul numelui a devenit *totul* despre vorbirea omului. Dar dacă vorbirea aceasta nu este un cîrpit bine organizat — cum pare a rezulta că este, din viziunea multora dintre învățații de astăzi — atunci rostul ei în ansamblu, și chiar al denumirii în particular, nu se reduce la a fi un mijloc de comunicare. Cu simpla ei denumire vorbirea este de la început și altceva: ea pune în joc, prin nume, un „instrument critic cu privire la natura lucrurilor” (*organon kai diakritikhōn tēs ousias* 388 b–c), spune Platon.

Afirmația aceasta, de o adîncime și cu perspective pe care, așadar, modernii, cu tot extraordinarul lor aparat, n-au înțeles să le regăsească, trebuie luată în clipa de față și la Platon cu o anumită prudență, în așteptarea precizărilor și retractărilor ce vor veni în partea finală cu privire la dreapta denumire a lucrurilor. Dar de pe acum putem spune: în substanța ei afirmația nu va fi dezmințită, și în orice caz ea creează pentru studiul limbii o excepțională răspundere de investigație¹⁶.

Dacă însă rostul numelui sau al denumirii este îndoit — comunicarea către alții și discriminarea pentru sine și pentru cugetul omului — atunci înseamnă că nu oricine se servește cum trebuie (*kalōs*, 388 c) de nume și în general de vorbire. Știm bine cu toții cît de prost comunicăm altora, adesea, ce avem de spus și cît de nefericit denumim și mai ales deosebim (sau nu deosebim) prin cuvinte. Firește, oricît de puțin am cunoaște meșteșugul rostirii, nu ne putem opri și nimeni, cu nici un titlu și autoritate, nu ne va opri să vorbim în continuare unii cu alții. Spre deosebire de meșteșugul țesutului — cu exemplul lui Socrate aici —, de care nu se poate servi sau pe care chiar nu-l poate pune în joc decît meșteșuga-

¹⁶ W. VON HUMBOLDT, în *Ueber das vergleichende Sprachstudium*, 1820, ed. cit., p. 60, scria: „Limbile nu sînt mijloace de-a înfățișa adevărul dinainte cunoscut, ci în mai mare măsură de a-l descoperi pe cel necunoscut”.

rul respectiv, țesătorul, folosința cuvîntului este nu numai la îndemîna oricui dar și în practica inevitabilă a oricui. Țesători prin cuvinte sîntem și trebuie să fim cu toții : creăm firesc prin rostire legături între noi și alții, sau intrăm cu partea țesută de noi în textura și plasa comunității, pe de o parte ; iar pe de alta, țesem fiecare cum putem în haosul lucrurilor, cu bătătura lor adesea neștiută nouă și cu atîtea fire sucite și răsucite, cum sînt în lucruri.

În această privință, comparația pusă în joc de Socrate n-ar fi potrivită ; căci țesutul este un simplu meșteșug, pe cînd vorbitul este un demers ontologic, unul în ființă al omului. Dar nici anticul nu spunea că trebuie să vorbească doar știutorii — așa cum trebuie să țeară doar țesătorii — ci pînă la urmă spune doar că, așa cum țesătorul pune în joc și se slujește de unelte făcute de cineva priceput, trebuie ca și vorbitorul să se folosească de uneltele și realizările cuiva priceput. Cine este acesta : un învățat ? un dătător de legi și cuvinte ? o comunitate grăitoare ? un zeu ? Ni se va răspunde — dar fără a se hotări cu adevărat — îndată. Esențialul va fi că *nu* sîntem liberi să denumim lucrurile chiar cu vorbele noastre, cum pretindea Ilermogenes. Cineva este îndărătul nostru.

4) *Numele stau sub o rînduire și lege* (388 d—391 a). În cazul că vorbirea ar fi un meșteșug ca atîtea altele, totul ar fi simplu : ne-am duce, spre a lua numele potrivite, la făurarul respectiv, așa cum se duce țesătorul să-și ia suveica de la dulgher, și apoi, cu meșteșugul nostru, am începe să rostim. Dar vorbitorul (de la 388 b în jos, Platon folosește pentru „cel ce vorbește”, spre a fi în consonanță cu „cel ce țese”, termenul *didaskalikós*, cel ce dăscălește, instruiește, informează, comunică, reținînd astfel din vorbire doar caracteristica primă, de informare, nu și pe cea de discernere ; dar este o simplă luare a părții pentru tot, o sinecdocă) nu deține propriu-zis un meșteșug. Aceasta însă nu-l împiedică să primească și el de la cineva uneltele, ba poate îl obligă și mai mult ; căci un meșteșugar tot și-ar putea face, de bine de rău, uneltele trebuincioase, pe cînd vorbitorul obișnuit este total neștiutor, în principiu. Oricîtă „competență” gramaticală ar avea el, potrivit gramaticii generative din zilele noastre, el nu are și competență lexicală, decît într-o măsură minimă, de joacă sau poreclire a altora. Numele, respectiv cuvintele, el trebuie să le ia de la cineva — și Platon nu indică nici zeul, nici omul deosebit, spre a începe, ci *legea* (*nómos*, 388 d).

În echivocul său, ce frumos este răspunsul acesta cum că vorbele ne sînt date de lege. Ne putem gândi la oricine și orice : la tradiție, la spiritul obiectiv al limbii, cum spunea Hegel, la învățații sau înțelepții începuturilor ; cuvîntul poate fi obținut prin deprindere, prin consimțire sau prin consacrarea adusă de bunul gust, de plăcerea, de simțul artistic al limbii, cum s-a spus (Croce și K. Vossler), oricum. Și totuși, în echivocul său, răspunsul are rigoare. Căci vorbirea este „legiuită”, iar orice ar fi îndărătul legii celei vii, ea operează ca lege. Platon poate vorbi de acum înainte despre „legiuitor”, ca și cum ar vorbi de o persoană. Dar este mai mult : e o *instanță*. Oamenii vorbesc între ei folosind nume și forme care au trecut proba unei „instanțe” ; care s-au lămurit, cum spune limba noastră, sub focul purificator al unei încercări și verificări.

Legiuitorul acesta, oricine ar fi el, este demiurgul sau mai exact „onomaturgul”, spune textul (389 c), respectiv creatorul de nume. Și el este tipul de creator ce se ivește, după Platon, cel mai rar printre oameni. Omul — am putea comenta — este în măsură să obțină tot felul de creații, ba mai poate face încă o lume peste cea reală, cum vedem astăzi că face tehnica ; dar nume și cuvinte potrivite îl este greu să dea. Sau să ne întrebăm : nu cumva orice altă demiurgie țină de aceea a cuvintelor ? nu cumva cuvintele potrivite (cele rostite, sau gîndite chiar nedeslușit) sînt acelea care fac posibilă o creație de orice fel ? artistică — de vreme ce pînă și în muzică și plastică răzbește gîndul —, științifică, așa cum s-a spus, politică și morală ? Cuvintele potrivite sînt și gînduri, și sentimente, chiar percepții potrivite, astfel că totul ar fi, în lumea omului, o chestiune de cuvinte. Greutatea este deci să ai la dispoziție sau să poți da cuvinte¹⁸.

Platon nu spune aici atît de mult, ci doar că nomothetul în chestiune, demiurgul de cuvinte, onomaturgul, se ivește rar de tot. Iscușința lui totuși, se arată a fi, la început, de același fel cu celelalte. Ca și dulgherul care face o suveică, el are în minte un prototip (389 b), pe care trebuie să-l adapteze nevoilor felurite și obiectelor felurite. Numele este făcut dintr-o aceeași materie pentru

¹⁸ Mai bine decît „unealtă” cuvîntul ar trebui numit „temeiul tuturor uneltelor”, scrie J. DERBOLAV, în *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften*, Darmstadt, 1972, p. 85.

toate folosințele, să spunem din materia sunetelor simple și a silabelor; și trebuie creat într-astfel încît să respecte ideea de nume, numele în el însuși (389 d), adică, vom spune, să aibe o consistență și caracter de instrument critic, fiind în același timp numele potrivit naturii fiecărei realități, cel puțin la fel cum uneltele create de meșteșugari specializați sînt adaptate lucrului. Mai mult încă, tot așa cum o unealtă este consacrată și recunoscută drept bună doar de cel care o folosește — în cazul suveicii de alt meșteșugar, țesătorul — numele tebuie consacrat și el de altcineva, de un alt știutor, anume de către cel ce știe să întrebe și să răspundă, dialecticianul (390 c). Atunci, te întrebi, de ce este mai grea meseria onomaturgului decît cea a oricărui alt meșteșugar?

Dialogul lasă aici din nou un gol de argumentare, pe care cititorul și în orice caz interpretul nu-l pot accepta întocmai. Este limpede că nu numai dialecticianul folosește cuvîntul, ci *orice* om. (De aceea cînd reia gîndul că dialecticianul folosește opera legislatorului în materie de nume, dialogul ne spune doar că primul „supraveghează” și bineînțeles judecă, apreciază opera celui de-al doilea; 390 d). Tocmai din această pricină cuvîntul e greu de fixat ca instrument; îl folosesc toți oamenii, nu un meșteșugar anumit. La acesta din urmă, dealtfel, folosința instrumentelor este limitată: suveica, ni se spusese (la 389 b) trebuie să fie uneori potrivită pentru o pînză mai ușoară, alteori mai deasă, pentru pînză de in, alteori de lînă, oricum pentru un număr limitat de cazuri, ca în orice meșteșug; pe cînd cuvîntul, ca instrument, va servi pentru *nelimitatul* gîndurilor și vorbirii.

Dialecticianul deci, în ciuda analogiei ce se face în text, nu este un meșteșugar cu răspunderi și interese determinate. Nu trebuie oare ca onomaturgul adevărat să fie și dialectician, spre a da cuvinte potrivite? Ba încă mai mult, nu s-ar putea și n-ar fi de dorit ca o conștiință de dialectician să se trezească în orice vorbitor? Dat fiind faptul că toți folosim instrumentul cuvîntului, poate că posedăm toți, în chip implicit și la diverse niveluri, capacitatea de-a aprecia dacă instrumentul este bun ori nu. Sîntem toți, ca ființe vorbitoare, judecători ai operei pe care au realizat-o alcătuitoarii de nume, oricine ar fi aceștia.

Dar dacă funcția dialecticianului poate și ar trebui să fie peste tot activă, atît în cugetul celui ce instituie cuvîntul cît și în cel

al oricărui vorbitor — deci al tuturor oamenilor — , funcția dătorului de cuvinte, a onomaturgului, nu poate reveni oricui. *Cel puțin* la rezultatul acesta a condus toată discuția de până acum, în așa fel încît Socrate poate spune : „Se întîmplă astfel, Hermogenes, că instituirea numelor nu este o treabă de rînd, așa cum crezi tu, nici la îndemîna unor oameni de rînd” (390 d). Că numele s-ar potrivi chiar în chip natural cu lucrurile, cum susține Cratylos, nu rezultă pînă la capăt nici pentru Socrate, care îndată (la 391 a) se va corecta și va spune : „contrar celor spuse mai întîi, numele *pare* (subl. ns.) să aibe o dreaptă potrivire”. Dar atîta este de ajuns pentru ca teza lui Hermogenes să fie respinsă.

Hermogenes nu are ce opune acestui rezultat, căci este lipsit de argumente teoretice. Dar el vrea acum să i se arate *în fapt* dreapta potrivire a numelor. Iar Socrate însuși, înainte de-a cerceta, cu partea a treia, în ce anume poate consta potrivirea, care sînt resorturile și căile ei, deschide acum, cu partea a doua, dezbaterea cu privire la dovezile de fapt ale dreptei potriviri. Desfășurarea dialogului este astfel perfectă, în ciuda a ceea ce spun majoritatea comentatorilor : în prima parte e combătută teza că vorbirca e arbitrară ; în a doua se va cerceta pe viu, cu limba greacă, ce are sens necesar sau măcar bine potrivit în vorbire ; în a treia, dacă există necesitate *naturală* și în ce ar consta dreapta potrivire.

Este de la sine înțeles că dovezile nu pot fi aduse decît în *limba greacă*. Cum oare s-a putut spune de către unii interpreți că analizele etimologice care urmează sînt de prisos ori excesive ? Nimic nu era mai firesc, din clipa cînd s-a admis că numele nu este cu totul arbitrar, decît să se vadă ce fel de dreaptă potrivire conțin cuvintele la îndemînă și ce lecție se poate scoate din ele.

Trebuie să se vadă, în definitiv, ce au făcut și spus, odată cu limba, *alții*, în materie de dreaptă potrivire ; de pildă ce au spus sofistii de la care a învățat Callias (391 b—c), fratele lui Hermogenes. Dar dacă aceștia nu inspiră încredere, atunci trebuie să se vadă ce au spus poeții, păstrători ai marilor tradiții — sau să se vadă ce spun cuvintele ele însele. Iar înainte de a trece la lecția cuvintelor, a celor *esențiale*, din limba greacă, trebuie pusă încă o dată întrebarea, de astă dată cu Homer : *cine* au fost adevărații dători de nume ? zeii ? oamenii ?

Partea a doua

1. *Numele date de zei, numele date de oameni (391 d – 397 b).* În pragul părții a doua, unde va apărea lungul șir al etimologiilor grecești, să reamintim o clipă cit de organizat și intrucitva de neașteptat s-a desfășurat partea întâi a dialogului. De obicei dialogurile, cu excepția celor târzii, *urcă treptat spre ceva*, desfășurând gândurile și situațiile în ascensiunea lor către Idee. Aici însă, în prima parte, gândul lui Socrate a *coborât* tot timpul, de-a lungul celor patru teze după care s-a desfășurat.

Gândul dintii a fost că toate numele, inclusiv cele proprii, poartă în ele un adevăr. Pe urmă, s-a vorbit despre simpla consistență sau stabilitate a numelor. Consistența lor a fost redusă și mai mult, la cea de a fi instrument, este drept nu numai de comunicare, ci și de investigație. Dar un instrument reprezintă opera cuiva, și de aceea trebuie văzut cine e legiuitorul cuvintelor și felul cum a creat el instrumentul, în particular cum au fost gândite și alcătuite cuvintele limbii grecești.

Coborât la realitatea istorică a cuvintelor grecești, gândul despre nume și, în genere, cercetarea întreprinsă despre limbă par a fi pierdut acel orizont de generalitate pe care-l reclamă de obicei Socrate în dialoguri („nu-ți cer să-mi vorbești despre virtuți, îți cer să-mi vorbești despre virtute”). De la gândul despre vorbirea în genere s-a ajuns la vorbirea greacă. Cum se face că Socrate se dezmințe, pentru o dată, și recurge, el și nu interlocutorul său, la sprijinul realităților individuale?

Se pot încerca mai multe răspunsuri. Întii, se poate reaminti că Hermogenes însuși este cel care îi cere să ilustreze într-un fel teza cum că numele lucrurilor n-ar fi arbitrar, iar Socrate n-are altă ilustrare la îndemână decît limba greacă. Apoi s-ar putea spune că Socrate însuși are nevoie să se asigure cu privire la problema potrivitei denumiri — care nu este teza sa, ci a lui Cratylus — cum că ea are sens, fie și într-o măsură limitată; iar dacă nu te-ai gândi la o limbă anumită, ci la toate limbile reale și posibile, atunci cuvîntul și problema dreptei denumiri prin el ar dispărea, așa cum se vede la moderni.

Dar răspunsurile acestea privesc mai mult împrejurările exterioare ale dialogului. Vom prefera să spunem: Platon este silit

să facă o incursiune în limba greacă, respectiv a sa, pentru că situația limbii este diferită de cea a altor realități de la care pleacă de obicei dialogurile. Limba are un statut special de la început : ea este un individual-*universal*. Într-o ființă frumoasă nu găsești toată frumusețea (îți amintești de ea, doar, spune Platon) ; într-un om virtuos nu afli toată virtutea. O limbă, însă, este însăși vorbirea, de fiecare dată. Este *logos*-ul, cum o aminteam. Individualul ei este universalul, pentru cel ce vorbește în ea. Platonician vorbind, cu o limbă realitatea individuală este dată laolaltă cu Ideea ei deplină. De aceea ni se pare că Platon nu putea vorbi mai adâncit despre limbă fără să invoce limba sa.

În partea a treia, când se va face teoria elementelor limbii, va fi dezarticulată tocmai limba greacă. Platon nu are la dispoziție exemplul altor limbi și nu are nevoie de ele, pentru interesele sale, cum n-a avut nevoie nici Panini spre a-și da gramatica. Pe deasupra, așa cum am relevat-o, cufundarea în limba proprie reprezenta o nevoie nu numai de ordin științific, ci și de ordin spiritual, pentru gânditorul antic, și ea s-a desfășurat probabil, în cazul lui, de-a lungul întregii vieți, dată fiind întinderea și subtilitatea investigației întreprinse, chiar dacă a apărut într-un singur dialog.

Coborîrea în cuvintele limbii proprii, dealtfel, nu anulează cercetarea de principiu, ci o va sluji direct, amînînd-o doar în termeni pentru partea a treia. Într-adevăr, atît problema dătătorului de nume cît și problema numelui ca instrument, apoi cea a stabilității numelui, într-un sens și cea a adevărului lui, toate apar din plin în etimologiile pe care le încearcă Platon. Iar dialogul se reia, acum, în concretul limbii grecești, tocmai de acolo unde sfîrșise prima parte, de la problema onomaturgului, anume : oare alcătuitoarii de cuvinte sînt zeii sau oamenii, iar cînd e vorba de oameni, oare sînt bărbații sau femeile, creatorii de mituri și autorii de opere, sau obștea toată?

Simplul fapt că Homer vorbește despre cîteva nume „date de zei”, trebuia să pună pe gînduri pe un grec. Chiar dacă acesta nu credea că limba este de origină divină — și Platon nu o crede — sau nu admitea nici măcar că vreun nume izolat este de altă obîrșie decît omenească, faptul totuși că unui nume i se atribuie, chiar iluzoriu, un legislator neobișnuit sugera desigur că numele are o justificare în plus, că este gîndit și „legiuit” într-un fel special. Nu te poți opri să-i cauți întemeierea, cu riscul firește de a nu o

găsi, tocmai pentru că este de ordin divin. Un lingvist și gânditor nordic se va întreba, de bună seamă, ce poate însemna faptul că în textele *Eddei* stă scris despre numele pământului :

Pământ se numește la oameni,
Dar Asii îl numesc *cîmp*
Iar Vanii îi spun *căi* ...¹

așa cum oricare cititor de texte sacre se întreabă ce fel de mai dreaptă potrivire — în spirit profan — justifică atâtea nume preținse de altă obîrșie decît cea omenească.

Dacă așadar Homer declară că riului troian zeii îi spuneau *Xanthos* în loc de Scamandros cum îl numeau oamenii (391 e), sau că unei păsări zeii îi spun *chalkis*, în loc de *kýmendis* și că unei stînci îi spun *Myrine* în loc de Batieia, ar trebui să fie de aflat un sens în toate acestea. Dar cum să-l afli? Este totuși ceva care depășește puterile omului, spune Platon; nu atît pentru că obîrșia numelui este divină, vom sugera, cît pentru că sub „divin” se ascunde în general o tradiție al cărei sens s-a pierdut.

Atunci trebuie lăsați de-o parte zeii invocați de Homer ca onomaturgi și trebuie în schimb să se vadă care anume este onomaturgia lui Homer însuși. Poetul își botează și el eroii într-un fel anumit. De ce-i numește așa? Cînd pe fiul lui Hector îl numește uneori Astyanax, alteori Scamandrios, el trebuie să aibe un motiv pentru care face să varieze numele; și cu siguranță are un motiv să considere mai potrivit pe unul din ele. Nu este o problemă aici?

E o problemă estetică de prim ordin : onomastica literară. Autorii sînt, în felul lor, onomaturgi, institutori de nume; s-ar putea deci să fie ceva de învățat de la ei. Dar să reținem numai aspectul lingvistic al problemei. Dacă vorbim de legislatori în materie de nume și cuvînt, atunci, în loc să cătăm zadarnic spre ceruri și înainte de a ne cufunda în jungla unei limbi istorice, este potrivit, cum face Platon acum, să vedem o clipă ce se întîmplă în lumea făcută, elaborată, îngrijit construită, a creatorului de opere și cum instituie acesta numele eroilor.

Este semnificativ faptul că dialogul, care se deschisese cu problema justetei numelui propriu în cazul lui Hermogenes chiar, întîrzie

¹ *Les Religions de l'Europe du Nord*, par RÉGIS BOYER et EVELYNE LOT FALCK, Denoël, 1974, p. 72.

astfel asupra temei numelui *propriu*, din cuprinsul numelui. Ni se păruse că numele propriu este cea mai delicată condiție a denumirii, cînd e vorba de aflat justetea și firescul ei. Ce poate fi mai arbitrar decît un nume propriu? Dar acum este vorba de numele unor eroi gîndiți și modelați de un autor. Dintr-o dată problema dreptei potriviri a numelui ar putea trece din condiția cea mai grea în cea mai ușoară. În orice caz justetea, fie și artificială, a numelui eroilor se impune oricărui autor și trebuie reclamată oricînd de cititor.

Față de numele dat oamenilor reali, care nu sînt definiți de la început, ci se definesc ca oameni abia maturizîndu-se și primind atunci ca o pecetie, în ființa lor, numele ce le fusese exterior la început, numele dat eroilor literari sau mitici are sorți să fie potrivit de la început. Autorul își deține eroul, îi cunoaște traiectoria, oricîte surprize ar pretinde el că are de la propriile sale creații, așa încît trebuie să-i închipuie și numele potrivit. Există chiar creatori care mărturisesc că pînă ce n-au obținut numele eroului lor nu l-au „văzut” cu adevărat, într-atît de hotărîtor ontologic este rolul numelui și în imperiul ficțiunii. Poate că unii lingviști au și cercetat sub acest aspect ce înseamnă „dreaptă denumire” și care sînt criteriile onomasticii literare.

Dar nu ficțiunea literară ca atare îl reține pe Platon. El invocă pentru institutorul de nume criterii care pot fi puse în joc și de creatorul literar, dar sînt mai ales ale lumii și societății reale. În cazul dublei denumiri a feciorului lui Hector, ni se reamintește că Astyanax era numele dat de bărbații troleni pe cînd Scamandrios era cel dat de femei (392 d); iar numele dat de bărbați trebuie preferat, căci bărbatul „este mai chibzuit decît femeia”². Așadar criteriul bunei denumiri, sau unul dintre criterii ar fi înțelepciunea aceea comună, care, în versiunea cugetului bărbătesc, știe să găsească întotdeauna potrivirea dintre nume și ființa omului. Totuși criteriul ar fi putut juca și în favoarea femeii, dacă Platon ar fi avut mai puține prejudecăți asupra-i. Căci femeile nu sînt doar mai conservatoare, păstrînd cu ele mai bine înțeleșurile și numele tradiționale;

² Comentînd acest loc, L. Mériidier, în *Notice* la trad. din *Cratylos*, coll. „G. Budé”, 1931, p. 16 și nota 1, p. 64, vorbește de „fantezia acestui raționament”, de vreme ce afirmația lui Platon ar fi inexactă, potrivit textului homeric. Dar *raționamentul* lui Platon poate fi perfect îndreptățit, chiar dacă exemplul este inexact; iar aici raționamentul contează.

nu sînt doar mai apropiate decît bărbatul de enigma ființei timpurii a omului, dar au, cum s-a spus, un mai bun și adînc contact cu lumile văzute și nevăzute. Poate că ele, cu felul lor de înregistrare atît de sensibil, sînt în măsură să dea nume mai potrivite lucrurilor și oamenilor.

Este, în orice caz, un criteriu pentru onomaturg, acesta de a fi atent la înțelepciunea lumii, așa cum a fost Homer. Iar îndreptățirea pe care a găsit-o Homer la vorbitorii troieni, atunci cînd a reținut numele de Astyanax, a fost una cu adevărat masculină: a sensului clar și a numelui hotărît. Numele lui Astyanax, dealtfel ca și cel al lui Hector, tatăl, cuprind în ele sensuri regești. În primul este înscrisă ideea de „conducător”, în al doilea cea de „stăpînitor” (393 a). Nu se poate înregistra oare aici — spune în legătură cu acestea Platon — „o urmă a felului cum gîndea Homer dreapta potrivire a numelui?”

Iată așadar un prim criteriu pe care-l relevă Platon pentru darea de nume, în speță de nume proprii, căci sîntem încă la acest capitol. Criteriul nu este izolat, dealtfel, ci se împletește de la sine cu altele: înțelepciunea lumii, în versiunea ei masculină (ca și feminină), nu se călăuzește numai după gîndul ei hotărît, cînd dă nume oamenilor, ci și după situațiile efective. Una dintre ele este gînta din care face parte cineva, și apare drept firesc ca omul să poarte numele gîntei sale, cel puțin cînd nu s-a născut contra firii (393 b). Că apartenența la o gîntă se exprimă cu un nume mai puțin fidel în litera lui, nu importă; principalul este să redea esența (*ousia*), (393 d), adică natura ființei respective. Așa cum denumirea de „bēta” exprimă pe *b*, cu oricîte litere adăugate *ē*, *t* și *a*, la fel trebuie să facă și un nume potrivit, — spune Platon, relevînd de pe acum libertatea cuvintelor de a varia literal, o libertate pe care o va invoca mai amănunțit în partea a treia. El are chiar o comparație fericită între cuvinte și leacurile medicului, atît unele cît și altele putînd avea orice înfățișare exterioară, cu condiția ca leacul, respectiv cuvîntul, să-și păstreze virtutea, tăria, capacitatea (*dynamis* — 394 b).

Aceasta înseamnă că un nume trebuie să exprime acel simbul — mai puțin sonor cît logic sau semantic — care să definească natura unui lucru ori om. „Astyanax” și „Hector” n-au litere comune (decît un *t* nesemnificativ aici), cum nu au nici cu Archépolis (= conducător de cetate); și totuși exprimă un același înțeles. Ba și alte nume pot veni să li se alăture ca înțeles. De aici concluzia

provizorie a lui Socrate: „Toate cele născute potrivit firii trebuie să poarte același nume”.

Să ne oprim o clipă la acest punct. De pe acum este vădit un lucru — ce nu poate fi subliniat îndeajuns, dat fiind felul cum se consideră adesea potrivirea „naturală” a numelor — cum că redarea naturală a lucrului nu înseamnă la Platon onomatopée, sau cine știe ce reproducere a lui, chiar dacă în partea a treia vor fi cercetate și aceste mijloace de exprimare, ci cu precădere înțelesul lucrurilor³. Ceea ce importă, când denumești, este să prinzi în nume clipul lăuntric, esența, în limba noastră sinea lucrului, iar așa ceva nu ține de materialitatea sunetelor și literelor, oricât ar fi de legată vorbirea omului de domeniul sonor. Este drept că aici sînt în joc numele proprii, iar natura intrinsecă a unui om, pe care numele trebuie s-o redea sau măcar s-o indice, nu are, ca lucrurile reale, un statut fizic determinat. Dar simplul fapt că Platon vorbește de potrivire „naturală”, chiar în cazul numelor de oameni, arată că el caută potrivirea cu intimitatea sau cu monograma lăuntrică a lucrurilor.

O asemenea monogramă imprimă peste ființe gînta, așadar, iar onomaturgul trebuie să țină seama de „ideea” gîntei, atunci cînd instituie numele, dînd același nume (sau nume chiar diferite exterior, dar cu același înțeles) progeniturii ei firești. *Dar cînd progenitura este nefirească?* Dacă vlăstarele unei gînti sînt contra firii?

Aici Platon aduce o admirabilă exemplificare — abia marcată de el și de obicei nerelevantă nici de alții — cu cei din neamul Atriziilor. El dă de înțeles că aceștia nu mai puteau fi numiți după natura gîntei, de vreme ce aceasta se „denaturase”, ci fiecare după natura sa. Este vorba de neamul ce figurează într-unul din marile cicluri de tragedii ale culturii grecești, un neam care, ca și Labdacizii lui Oedip, și-a ieșit din țîțîni, a sărit din matca lui omenească și a pus pe lume exemplare umane extraordinare într-un fel, dar fără dreptul de a se revendica de la altă natură decît a lor. Natura gîntei lor căzuse sub blestem și de aceea nu mai putea conferi nume de oameni pruncilor ei.

³ În *Cours de Linguistique Générale*, ed. cit., p. 101, SAUSSURE reduce la onomatopée și exclamații toată redarea „naturală” posibilă a sistemelor lingvistice. Este firesc să decidă atunci că nu figurează nimic natural în limbă, de vreme ce trece cu vederea tot ce e „naturală” logică.

Ce se întâmplă așadar când se nasc ființe ca și împotriva firii? Ele trebuie să poarte fiecare numele *Ior*, iar aici onomaturgul — Homer și autorul tragic, sau înaintea lor tradiția care le înregistrase legenda — trebuie să dea ei de la ei, nu prin gîntă, numele potrivite. Astfel, spune Platon (394 e), referindu-se în chip limpede la ființele ivite contra naturii, un erou ca Oreste poartă pe drept un nume înrudit cu cel de „munte”, căci are în el ceva sălbatic, necruțător și muntos. Nu este el ucigașul propriei sale mame? Cum, atunci, să fie numit după neamul său?

Dar tatăl său, Agamemnon, nici el nu poate fi numit după neamul său. El era ucigașul propriei sale fiice, pe care o sacrifică pentru ca vînturile să devină favorabile flotei ridicate de el împotriva Troiei, unde avea să stăruie timp de zece ani. Numele său trebuie atunci să exprime dîrzenia, stăruința, tăria de a merge pînă la capăt, împlinirea chiar, care-l duce la crimă dar și la biruință, iar dialogul arată în numele de „Agamemnon” prezența acestor înțelesuri caracterizatoare.

La rîndul său tatăl acestuia, Atreus, cel care dă numele neamului blestemat, nu este oare și el bine numit? se întreabă Socrate, urcînd din fiu în tată și urmărind, răsturnat și în oglindirea simplă a numelor, lanțul actelor tragice. Căci Atreus, cu multiplele sale crime, de care ni se amintește deschis, poartă în numele său sugestia a ceva „funest” și sumbru, împletit cu un caracter inflexibil, care-l face să-și ducă și el pînă la capăt nelegiuirile, sub orbirea sa de ins ce „nu tremură” s-o facă.

Toate aceste implicații de sens există efectiv în numele lui Oreste și în cel al ascendenților săi imediați. Dar acum vine rîndul tatălui lui Atreus, Pelops, care și el este vinovat de crimă, neprevăzînd, spune Platon (395 c—d), ceea ce se va abate astfel asupra neamului său. Căci el s-a făcut vinovat de uciderea lui Myrtilos, pe care tot el îl folosisese contra adversarului său Oenomaos, ceea ce dusese la moartea acestuia. Pelops nu presimte nimic, nu are ochiul interior, iar numele său spune bine, dacă-i căutăm cuvintele grecești alcătuitoare, că omul „vedea aproape”, nu era în stare să privească peste timp.

Și tatăl lui Pelops, Tantal? Regele acesta sfruntat și nelegiuit, ucigaș al fiului său pe care-l oferă în ospăț zeilor invitați la el, are din plin înscrisă în numele său osînda de-a purta o stîncă „în cumpană” pe capul său, acolo în Hades unde a fost aruncat. În același

timp numele său mai arată și cât de încercat este el — dacă mai pot mișca pe cineva chinurile unei făpturi umane care a încălcat atât de adânc și de fatal pentru întreg neamul ei legea de om.

Acum se întâmplă în dialog ceva de necrezut : Socrate urcă, pe scara aceasta a destinelor nelegiuite și tragice, din fiu în tată, pînă la marii nelegiuitori din ceruri, pînă la Zeus și tatăl acestuia, Cronos, ba chiar pînă la Ouranos. Ce poți să spui de cutezanța sa de-a înscrie pe zeii cei mari pe linia funestelor abateri umane de la natură, într-o incredibilă genealogie a denaturării ? Nu poți decît îngheța ca spectator, ca în fața actului tragic, întrebîndu-te pe de-o parte cum au putut asemenea gînduri, aproape de sacrilegiu, să fie date în vileag într-o cetate greacă și cum a putut trece de cele mai multe ori cititorul modern, chiar cel mai avizat, cu suverană nepăsare peste ele, nevăzînd aici decît cîteva „delirante” etimologii grecești.

Căci într-adevăr — iar Platon o spune limpede (la 395 d) și în continuare, în cadrul capitolului privind numele celor „generați împotriva naturii” — tatăl atribuit lui Tantal nu este altul decît Zeus însuși. Acolo deci trimite ginta lui Oreste și a lui Atreus, cea care nu putea da nume progeniturii ei, căci se denaturase ; iar dacă te gîndești că și Zeus avea în sarcină punerea în lanțuri a tatălui său, Cronos, care la rîndul său avea pe conștiință înghițirea propriilor săi copii, după ce își ultragiase părintele, pe Ouranos, înțelegi nu numai că un dram de filiație există de la Zeus la Oreste, dar și că Zeus însuși, ca și acesta din urmă, nu-și poate primi numele de la ginta sa, ci trebuia numit pe măsura ființei sale, divine e drept dar singulare prin vină încă.

Într-adevăr, numele lui Zeus spune ceva și el, sau a fost făcut — de către cei care l-au instituit și care n-au putut folosi numele gentilic — să spună ceva cu tîlc. Despre nelegiuiri și situații funeste însă nu mai putea fi vorba în cazul acestui nume, căci este cel al unui zeu, unde totul trece în lumină și bunătate, chiar dacă are aparențe de nelegiuire. Iar cei care l-au numit pe Zeus par a fi pus accentul, dincolo de bunătate și răutate a cîte unui lanț de viață (cum era lanțul desprins de Zeus prin Tantal), pe viață însăși, adică pe natura lui Zeus de a fi atît obîrșie a vieții cît și stăpînitor asupra celor ce viețuiesc.

Dacă și-ar duce îndrăzneala pînă la capăt, Platon ar trebui să caute, ajuns acum la tatăl lui Zeus, la Cronos, tocmai pe cel ce suprimă viețile pruncilor săi sau viața pur și simplu. Dar nu numai că

numele de Cronos nu-i sugerează ceva pe linia nelegiurii divine, ci ai impresia că ajuns aici, la zei, totul trebuie să se aplaneze, ieșindu-se acum din lanțul oarbelor fatalități. Cronos însuși, zeul timpului necruțător cu care a fost asimilat, devine după etimologia dialogului — discutabilă și asupra căreia se va reveni — „gîndirea cea mai aleasă”, „ceea ce este curat și fără amestec, în cuget” (396 b). În lumea zeilor efectiv toate se limpezesc. Dar suprema limpezime și luminozitate o exprimă numele lui Ouranos, tatăl lui Cronos, unde genealogia se încheie; căci el aduce ideea de contemplație, de „privire în sus”. Așa ia capăt, pe scara ei urcătoare, genealogia ființelor singulare ivite, într-un fel, contra naturii.

Poate că și cerul, cu zeii pe care i-a pus apoi pe lume, se ivise undeva contra naturii, contra indistinției originare, de vreme ce lanțul coborînd de la el putea duce, pe o linie, pînă la demența umană.

Ajuns aici cu genealogia sa, Platon regretă că nu-și amintește mai bine de genealogia hesiodică a zeilor, spre a continua să pună în joc inspirația sa în ce privește tălmăcirea numelor, o inspirație pe care simte că o datorează lui Euthyphron, preotul tălmăcitor de semne divine, pe care îl întîlnise în dimineața aceea.

Simpla menționare a lui Euthyphron (personajul oarecum ridicol care dă numele dialogului despre „pietate”) și ironia întoarsă asupra-și a vorbelor lui Socrate, fac pe cititor să se liniștească: așadar etimologiile de pînă acum au fost o joacă, își spune el. Și cititorul se pregătește să nu ia în serios nici restul etimologiilor grecești ce stau să se producă. Dar în lumina arborelui genealogic al etimologiilor etajate și al tragediilor în cascadă, care ne-au apărut firesc și aproape logic înaintea ochilor, în cele ce preced, cum oare se poate trece nepăsător sau ușor plictisit peste o pagină ca aceasta? N-ar trebui să se întîmple exact contrariul? Nu numai că pagina are sens în dialog, pe linia primei probleme, a instituirii de nume proprii, dar ea aduce dintr-o dată sensuri filosofice, implicații literare și sugestii de gînd, cu o măiestrie care fac din ea o pagină de antologie a culturii grecești.

Cu etimologiile ei — dintre care dealtfel citeva s-au dovedit exacte și aproape toate plauzibile — ar părea o pagină de lingvistică; cu evocarea tragediilor înlănțuite care au alimentat o bună parte din opera tragicilor, ar părea o pagină literară; cu riguroasa înlănțuire genealogică, străpungînd cerul cu fatalitatea ei, ar părea

o gravă pagină de filosofie. Pe orice linie al considera-o, sau dincolo de orice clasificare după genuri, pagina de aci din dialog ar trebui să dea cititorului măsura artei platoniciene, ca și dispoziția, nu numai de a suporta dar de a aștepta cu emoție intelectuală etimologiile ce stau să vină. De la primul mănunchi de etimologii, Platon a știut să arate că nu se pierde în idiomaticele limbii grecești, precum și că tot ce face și caută în limbă îl trimite mult dincolo de problemele limbii sale.

Dacă vream să regăsim o clipă problema de lingvistică de la care plecase, cea a dăttătorului de nume proprii, atunci putem sublinia că, în aparentul său delir etimologic, Platon i-a dat totuși un răspuns. El a arătat într-adevăr că există cel puțin trei criterii după care se pot da nume proprii potrivite (judecata obștii, ideea ginții, singularitatea exemplarului ieșit din matca ginții), în afara celui de a reține cuvintele atribuite zeilor sau unei instanțe supranaturale. Căci trebuie, după tradiția fiecărei comunități istorice, să fie un sens și o justificare deosebite în numele pe care le-au înregistrat oamenii ca venind mai de sus, dar nefericirea limbilor face ca tocmai acestea să rămână ca numele „al doilea”, păstrate sub pecetea tainei. Valabile rămân atunci criteriile omenești, după care s-ar putea conduce, pentru a statornici nume proprii, onomaturgul, în particular criteriul care este și cel obișnuit de a denumi pe oameni după ginta din care fac parte, sau în consonanță mai mult semantică decât literală cu ea. Dar cazul cel mai frecvent, în ciuda aparențelor, pare a fi la oameni tocmai cel în care progenitura se dovedește a sta în abatere față de fire. Aci onomaturgul va avea rolul cel mai greu, de vreme ce trebuie să afle cu adevărat dreapta potrivire cu o natură singulară. Pentru acest ultim aspect aducea Platon șirul de nume ilustre — fără echivalent, poate, cu lanțul lui, în nici o altă cultură — dând nu numai un prim model de analiză etimologică, dar și un arbore al singularităților umane, de natură să arate, cu ascensiunea lui pînă la cer, că atît în rîndul oamenilor cît și al zeilor excepția devine într-un fel regula și că omul ca și zeul se afirmă împotriva placidei firi, la primul cu riscul de a intra în marea dezordine a tragicului, la ceilalți, zeii, cu triumful de a ctitori însăși lumea. Poate că gîndul adînc și straniu de aici, cum că orice nouă rînduială pe pămînt și în ceruri se face sub semnul unei in Justiții, reia ceva din adevărul enigmatic cuprins în fragmentul celebru ce ni s-a păstrat din Anaximandru.

Este în orice caz atîta control și siguranță în ascensiunea genealogică întreprinsă de Platon cu ajutorul cîtorva nume proprii încît nu poți crede că el n-a gîndit-o și nu poți spune — cum se vorbește cu impietate față de arta gîndului — că ea este întîmplătoare. Dar poți în schimb înțelege, tocmai cînd devii conștient de intenția artistică și filosofică a gînditorului, că el însuși o va fi resimțit ca o impietate față de zei — și atunci nu e decît firesc să invoce pe Euthyphron. Căci și de rîndul acesta comentatorii și cititorul rezolvă prea ușor lucrurile. De ce-i face Socrate cinstea lui Euthyphron să-l invoce — și invocarea se va repeta în dialog de șase ori — ca inspirator? Personajul era lamentabil, Platon îl ridiculizase din plin în dialogul ce-i poartă numele, iar gluma de a-l invoca în repetate rînduri ar fi fost de prost gust pînă la urmă în gura lui Socrate. Invocarea lui Euthyphron este necesară pentru alt motiv: pentru că de el se leagă problema *pietății*. El, închipuitul tîlcuitor de semne și falsul predicator moral al cetății, este cel care trezise lui Socrate problema pietății, prin impietatea ce săvîrșea denunțînd justiției pe propriul său tată.

Socrate însuși simte acum că săvîrșește, poate, o impietate față de părinții supremi, zeii, cu investigația asupra numelui lor. Era din plin o impietate, dealtfel, să urce de la marile naturi de eroi tragici, unii cu adevărat loviți de tragic, ca Oreste și Agamemnon, alții nelegiuîți prin firea sau nefirea lor, pînă la părinții lor direcți, zeii. Dar peste această impietate, pe care interlocutorul Hermogenes nu o observa, Socrate alunecă mai cu discreție, păstrînd-o ca pentru el. Era o a doua impietate pe care stătea s-o întreprindă acum, cînd, prins în beția explicațiilor etimologice, îi propunea lui Hermogenes să continue, trecînd de la nume proprii la orice nume. Și pentru această impietate deschisă — căci poate orice investigație a numelor este una, începînd cu cea a numelor de zeități, cum va face Socrate acum, și sfîrșind cu cea a gîndurilor celor mai familiare și esențiale omului, cum va face în continuare, clătînîndu-le pe toate —, pentru ea, ca și pentru prima impietate, este nevoie de o „purificare”. De aceea Socrate încheie această tulburătoare pagină de analiză a numelor proprii, spunînd: „să cercetăm cele ce rămîn cu privire la nume, cu ajutorul ei (al divinei înțelepciuni, al daimonice *sophia* — n.ns.), apoi mîine, de gîndești la fel cu mine, o vom îndepărta de noi și ne vom purifica . . .”

2. *Numele de zeițăfi* (397 b—408 d). Se pare că în trecut mineri se apropiiau cu sfială de metalul pe care vroiau să-l extragă din măruntaiele Terre. Lingviști de astăzi nu au nici o pioasă rețineră cînd se apropie de cuvinte și le scot simplu din pămîntul cîte unei limbi spre a le cerceta în voie. Făptura mai gingașă a cuvintelor și adîncă lor împlîntare în țesătura unei limbi, ba adesea strămîntarea lor din limbile altora, cu toată bogăția de înțelesuri păstrate și uitate ce împresoară cuvîntul, nu tulbură pe învățatul modern.

Platon crede că doar sub o inspirație deosebită poate să se apropie de cuvinte. Și dacă, în lipsa dicționarilor și tratatelor savante, cum se găsea, el își ascunde greutățile sub grația ironiei, ba poate uneori, cum s-a spus, ironizează și pe alții pentru libertățile ce-și iau, nu este mai puțin de crezut că va fi păstrat tot timpul o bună mirare în fața enigmaticelor cuvinte.

Vroind să vadă, de astă dată în înseși cuvintele limbii grecești (și nu doar în numele proprii), dacă ele însele dau vreo „mărturie”, spune el, cu privire la dreapta lor potrivire, va *alege* cuvintele de analizat; și va alege acele pe care le numeam cuvinte ale „circulației interioare”, cele care străbat cel mai des sau întîrzie cel mai mult în cugetul omului. Numele proprii, mai ales numele date eroilor și oamenilor, spune el (397 b), nu sînt întotdeauna semnificative, oricît ar fi învederat el întemeierea unora dintre ele, după un criteriu crialtul; căci numele date de oameni „sub o dorință a lor” pot să ru se potrivească eroului — cel mult să se întipărească în el, cum aminteam. S-ar putea în schimb să existe dreaptă denumire în „cele veșnic ființătoare și firești” (*tà ael ónta kaì pephukóta*, 397 b), ni se spune. Așa fiind, i se pare că numele trebuie să fi fost gîndit de către onomaturgi, care-și vor fi pus mai serios decît în cazul numelor proprii problema denumirii lucrurilor.

Ce sînt aceste „veșnic ființătoare și firești” lucruri, denumite de oameni, ni se pare așadar limpede: sînt mai puțin cuvintele privitoare la realități veșnice, căci Platon n-ar introduce în treacăt o teză ontologică atît de însemnată și discutabilă (cel puțin cînd va fi vorba de noțiuni morale și intelectuale), cît cuvintele care ne solicită veșnic, în orice limbă am vorbi, și care alcătuiesc, cu frecvența lor, conținutul de conștiință propriu-zis al omului.

Oricum ar fi, simplul fapt că este vorba de cuvinte *alese* și constituind un ansamblu lexical bine structurat din cuprinsul limbii grecești. sau un adevărat program, ne arată, ca și în cazul precedent

al numelor proprii — cînd nu erau în joc nume întîmplătoare, ci unele desfășurate genealogic și adînc semnificative pentru un grec ce cunoștea toți eroii, de la Oreste pînă la Ouranos — că etimologiile de aici nu erau o simplă parodie. Cel puțin în măsura în care cuvintele alese *obligau* orice cuget grec, ele nu puteau fi luate în deridere de Platon care, chiar dacă ironizează pe alții uneori sau, în desperare de cauză, practică amara autoironie, nu săvîrșește impietatea de a le invoca în zadar. S-ar putea spune, dimpotrivă, că își simte impietatea de a invoca tocmai cuvinte atît de sacre și de a le investiga prea stăruitor, încercînd să pătrundă mai adînc în intimitatea lor.

Avea dreptul un grec, mai ales unul care lua chipul lui Socrate, ce risca impietatea față de zei și avea să fie condamnat pentru ea, să se întrebe ce anume poate însemna cuvîntul de „zeu”, cum se întreabă el acum ? (397 d) Dacă Platon a scris dialogul de față după *Apărarea lui Socrate*, care era în primul rînd o apărare în fața acuzei de impietate, atunci libertățile de vorbire cu privire la zei, care i se atribuie aici, sînt destul de surprinzătoare. Grecii credeau, este adevărat, că soarele, luna și aștrii sînt zeități (între altele Socrate avea să fie acuzat tocmai că afirma despre soare cum că este „o piatră”), dar nu că sînt singurele zeități — cum cred și barbarii, spune textul — și în orice caz nu puteau admite, potrivit sentimentului lor despre divin, că acesta înseamnă numai „alergător” (prin ceruri alergător), cum etimologizează Socrate cuvîntul *theos*, zei⁴. Trebuia să fie ceva mai sacru și tainic pentru un antic, în natura divinității, decît faptul de a fi o esență mișcătoare. Cel mult adepților lui Heraclit le putea conveni viziunea aceasta, cum s-a relevat, nu însă grecilor obișnuiți și nici chiar lui Platon, care astfel de la început va putea resimți cu amărăciune *limitele* investigației etimologice. Dealtfel merită să fie menționat că nici astăzi cuvîntul *theos* nu are o etimologie sigură (a se vedea *Lista etimologiilor* de la fine).

De asemenea limite el, respectiv Socrate, se va lovi tot timpul, în ciuda „inspirației” pe care și-o simte. Dacă ar fi voit să-și bată joc de etimologiile contemporanilor, ar fi găsit poate ilustrații mai bune, chiar în ce privește „divinul”, sau ar fi putut da curs liber

⁴ E interesant că printre „aștrii ce aleargă” Platon menționează și Terra, în timp ce la Aristotel, după cum se știe, pămîntul rămîne nemișcat în centrul universului.

fanteziei ironizatoare. Dar încă de la primul nume comun pe care-l invocă, o anumită seriozitate a cercetării și o dispoziție de resemnare, cînd nu poate obține mai mult de la cuvînt, se fac vădite. Investigația este totuși gravă: poartă asupra cuvintelor-cheie ale unei limbi, de o parte, și tinde să conducă, așa cum va și face, la o lecție asupra virtuții cuvintelor și a limbii însăși.

Dacă însă a fost cercetat cuvîntul ce vrea să exprime divinul, este firesc ca, înainte de a cerceta și numele divinităților grecești, să se întîrzie asupra cîtorva nume comune în subordinea divinității: daimon, erou, om, suflet, trup. Daimon-ul merită să fie cercetat în prim rînd, cu denumirea sa, deoarece nu numai că vine îndată după zeu, în concepția grecilor, dar îi era lui Socrate ca și o divinitate. Nu-l apăra Platon în *Apologie*, spunînd că totuși el credea în divinități, de vreme ce invoca atît de des daimon-ul propriu? Iar ca și cum rațiunea de daimon ar fi fost mai familiară lui Socrate decît cea de divinitate superioară, acesta găsește în cuvînt o semnificație mai plină decît putuse afla în cuvîntul de zeu. Amintindu-ne de vorba lui Homer că daimonii sînt bunii păzitori ai oamenilor, se poate spune că ei ne sînt favorabili pentru că poartă în ei o mai adîncă decît oamenii chibzuință și cunoaștere, așa cum o spune și numele.

Dar astfel Socrate este iarăși în situația de a săvîrși o ușoară impietate, chiar față de divinitatea pe care o revendică pentru el, coborînd daimon-ul la treapta omului, totuși, de vreme ce vede în numele lui pe „daimon”, cuvînt ce însemna învățat, iscusit, și adăugînd că astfel daimon poate deveni, după moartea sa, orice om de bine, — într-atît de primejdioasă este cercetarea mai adîncită a cuvintelor.

În timp ce, prin analiza etimologică noțiunile mai înălțate de zeu și daimon sînt făcute să coboare oarecum (spre surprinderea, poate, a cititorului grec contemporan gînditorului antic), noțiunile de erou și de om, așa cum le redau cuvintele corespunzătoare, sînt sortite să se innobileze. Eroul pare a fi o reușită doar umană; una de culme, e drept, dar rămasă în zonele omului. Însă etimologia platoniciană a cuvîntului vine să arate că este vorba de un semi-zeu. Înrudind, poate abuziv, cuvîntul eroului (*héros*) de cel al dragostei (*éros*), Socrate poate aminti că eroii sînt născuți din dragostea unui zeu ori o zeiță pentru o ființă muritoare (398 d) și ridică astfel pe erou dincolo de nivelul uman.

Dar îi place, dată fiind nesiguranța etimologiei sale, să se joace cu termenul, întrebându-se dacă nu cumva el provine de la a întreba (*erotân*) și cel ce știe să întrebe, sau chiar de la cel ce vorbește bine, cel ce știe să pună în joc rostirea (*elrein*), în care caz ești liber să înțelegi că ginta eroilor este a celor ce știu cuvântul potrivit, sau „a retorilor și sofistilor” (398 e), despre care Socrate nu are întotdeauna vorbe bune de spus. În acest ultim sens „eroul” ar fi cu adevărat prilej de ironie pentru Socrate.

În schimb „omul” nu-i este de fel. Euthyphron e invocat aici la timp spre a-l salva de impietate. Cuvântul acesta grec de *ánthropos*, care nici astăzi nu are o etimologie asigurată, reclamă pentru Platon pietatea ultimă. Ce știm despre om? Ce știau cei care i-au dat numele sau ne-au dat numele comun prin el? Nu se poate trece nepăsător și batjocoritor peste un cuvânt care trece el prin noi ceas de ceas, ne străbate și ne deosebește, într-un fel, atât față de restul firii cât și în sinul firii omenesti. În orice cuvânt partea uitată este mai vastă decît cea păstrată; dar cum să uiți chiar totul din cuvântul de om, fără să uiți de tine și de răspunderea ta? Vorbitorului într-unele din limbile europene nu-i este de prisos, mai ales în ceasurile de seamă ale omului, să-și amintească de înrudirea cuvîntului de *homo* cu humă. Și la fel vorbitorului de limbă greacă îi putea fi de folos să vadă ce înțeles, aproape ce definiție de sine va fi pus dătătorul de nume în propria sa denumire și a semenilor săi.

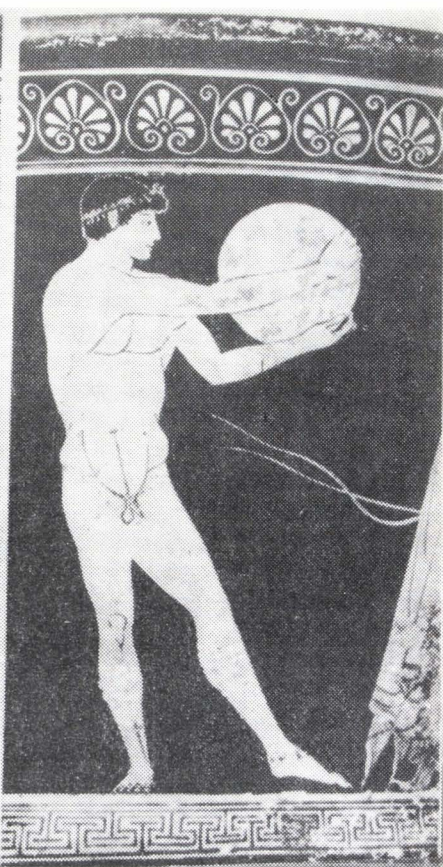
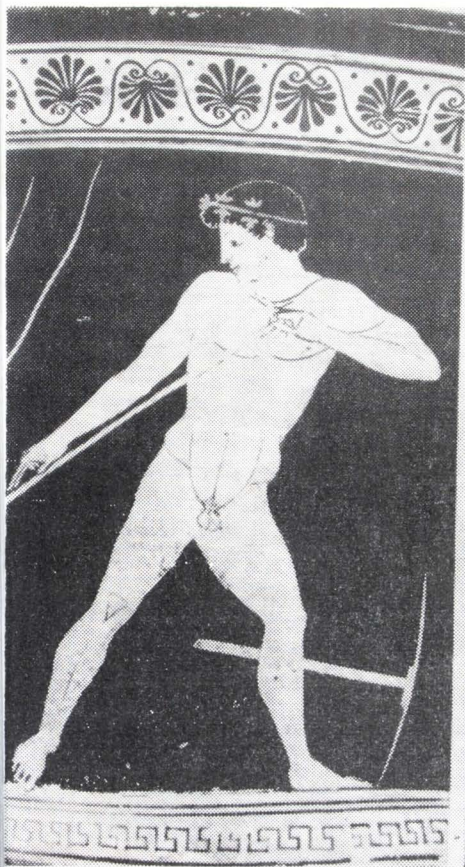
Folosind observația — ce rămîne valabilă în știința limbii — cum că adesea cuvintele se alcătuiesc prin adăugire sau contragere de litere, precum și prin schimbare de accent (ca în numele Diphilos, corect derivat aici din *Diá* și *phílos*, prieten al lui Zeus) — acum Socrate găsește, cu o nobilă fantezie, că în cuvîntul grec de *om* stă scris „cel înălțat la cercetarea a ceea ce a văzut” (399 c), și face astfel din om ființa care nu numai vede dar și reflectează asupra a ce vede. Poate că nici nu este etimologia lui Platon, așa cum nu vor fi chiar toate cele ce urmează, în primul rînd cele pentru suflet și trup; dar inventarul de aci nu este făcut spre a pune în lumină originalitatea de gîndire a cuiva în materie de limbă, ci tocmai înțelesurile și resorturile ei mai adînci.

Pentru „suflet”, de pildă, conceptul și numele îndată următor, se poate susține, potrivit cu alcătuirea cuvîntului grecesc, că el exprimă acțiunea vitală a respirației și „răcorirea”, reîmprospătarea

ce aduce trupului. Și într-adevăr avea să se spună așa în antichitate, în particular de către Aristotel. Dar, iarăși, etimologia poate părea o impietate față de noblețea sufletului (deși lingvistica de astăzi găsește corectă etimologia) și de aceea, cu o nouă invocare a lui Euthyphron, Socrate încearcă o a doua etimologie, în exactitatea căreia dealtfel nu crede nici el. Potrivit ei, sufletul ordonează și stăpânește, ca spiritul lui Anaxagoras, trupul. Cît despre numele acestuia, *sōma*, el avusese parte de mai multe etimologii în greacă: era cel de *sēma* (mormînt, unul al sufletului, s-a spus), sau cel de „păstrător”, dar și cel de „închisoare” (chiar *sōma* în greacă) a sufletului iarăși. Tot ce spun grecii despre trup i-ar readuce la suflet, parcă.

Dar de vreme ce cuvintele, chiar străine de „divin”, ne reîntorc la condiția lui, Hermogenes cere să i se arate ce exprimă, în definitiv, numele zeilor, al fiecăruia luat în parte. Este interesant de observat — spre a înțelege de ce a început dialogul acesta despre nume cu analiza numelor proprii și a continuat multă vreme așa — că numele zeilor, deși sînt încă nume proprii, se apropie mai mult decît numele oamenilor de cele comune, de vreme ce exprimă o natură mai degrabă decît o persoană, după cum va fi interesant de văzut că, la capitolul următor al etimologiilor cu nume de aștri și fenomene naturale, este încă vorba, pentru greci, de un fel de nume proprii (soare, lună, anotimp) divinizabile de către ei și totuși din ce în ce mai apropiate de numele comune. Abia la al treilea și ultimul capitol al etimologiilor, cu noțiunile și intelectuale și morale, va fi vorba de nume în sfîrșit comune (dacă nu ipostazabile și acestea, sau unele dintre ele, ca realități autonome, cum s-a întîmplat mai tîrziu cu *Intellectus agens* al lui Aristotel). Aceasta explică, poate, de ce Platon nu face deosebirea dintre nume proprii și nume comune, vorbind doar despre „nume”, și de ce prima parte a dialogului, cu numele propriu de Hermogenes chiar, merită să fie luată în litera ei, care îi era și spiritul.

Cînd ajunge acum la numele zeltăților grecești și a dreptei lor potriviri, Socrate își ia din nou măsuri de a nu cădea în impietate. Ce ar fi toate aceste rețineri, tot acest ceremonial și, am spune, întreg acest dans în jurul cuvintelor, dacă ele ar fi invocate numai spre a arăta, cum s-a pretins, vanitatea etimologismului antic și dacă în cuvintele sistematic alese nu ar exista pentru Platon un întreg mănunchi de înțelesuri, deopotrivă instructive pentru ce



Cleophrades. Crater (detaliu). Aruncător de suliță și aruncător de disc (cca 500 î.e.n.). Tarquinia



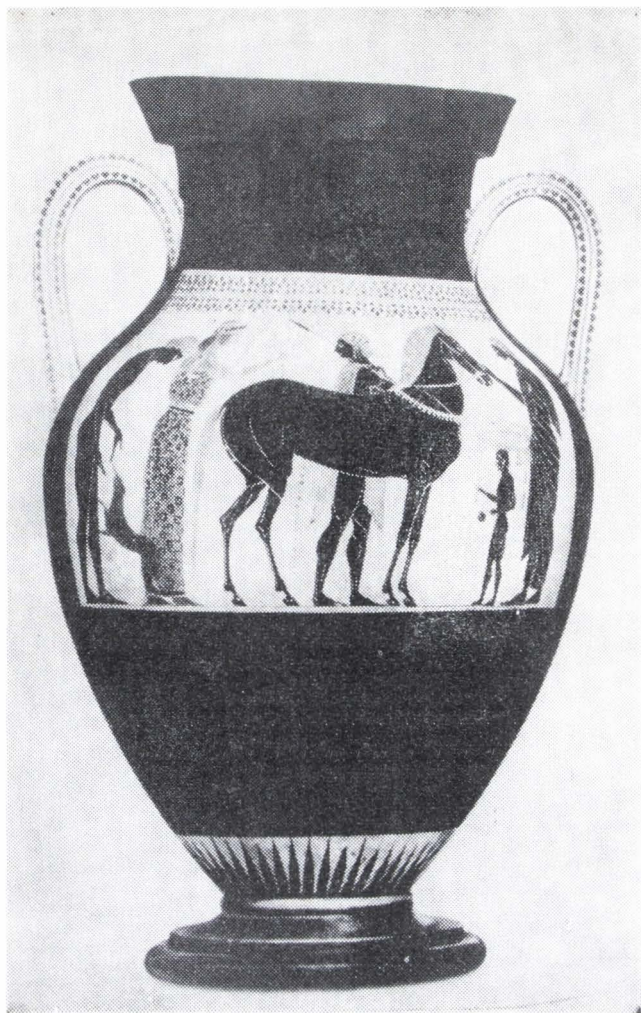
Phintias. Amforă atică. Atleți (cca 510 î.e.n.).
Paris, Louvre



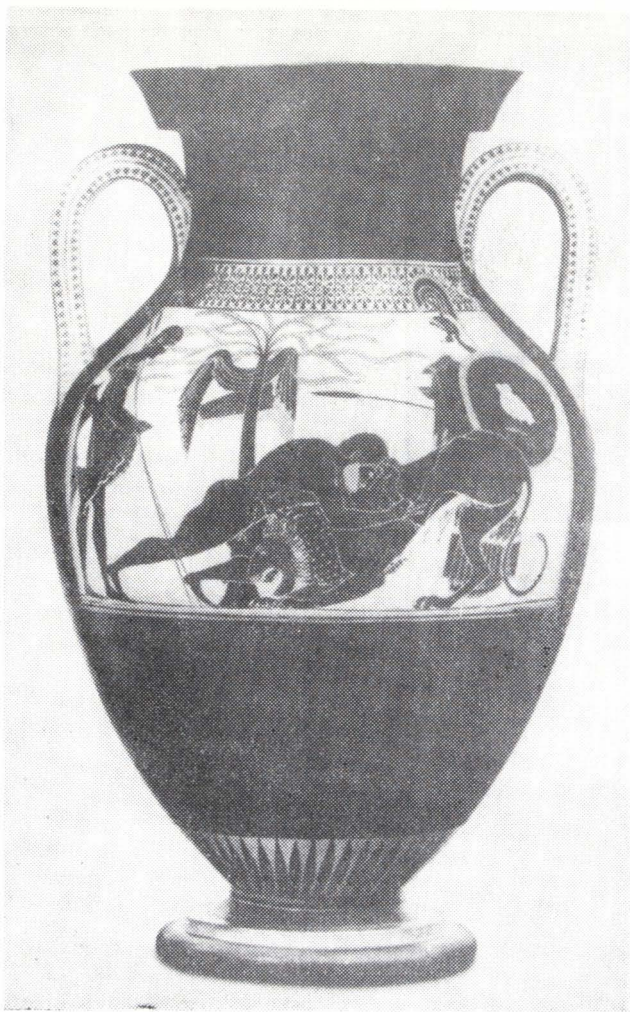
Andocides. Amforă atică. Apollon și Heracles disputându-și
trepiedul (cca 530 î.e.n.). Muzeul din Berlin



Duris. Educația ateniană. Cupă atică (începutul secolului V).
Muzeul din Berlin



Exekias. Amforă atică. Întoarcerea Dioscurilor
(secolul VI î.e.n.) Vatican



Psiax. Amforă atică. Heracles în luptă cu leul din Nemea
(secolul VI). Brescia



Andocides. Amforă atică (cca 530 î.e.n.). Zeița Atena (detaliu).
Muzeul din Berlin



Phintias. Amforă atică, Heracles și Apollon disputându-și trepiedul (detaliu)
(sfârșitul secolului VI î.e.n.). Tarquinia

poate însemna limba în genere, cit și greu de obținut, ba uneori riscat spiritualicește de urmărit pînă la capăt? Așa i se pare acum lui Socrate, că el nu are *dreptul* să facă o prea stăruitoare investigație asupra numelui zeilor, mai ales dacă este vorba de unele nume cu privire la care tradiția spunea că și le-ar fi dat zeii singuri.

Dar în același timp, cum să lași toate numele acestea netălmăcite? Oricît de apropiat ne-ar fi Platon prin libertatea sa de spirit și luciditatea sa rațională, ne este greu de bănuir astăzi, ca moderni, ce va fi fost experiența sa de gîndire ca antic în mijlocul lumii grecești. Să ne închipuim totuși că pentru partea cea mai aleasă dar și cea mai nesigură a vieții noastre spirituale, pentru credința în valorile ultime, ar exista, în cultura noastră, treizeci sau patruzeci de nume de entități, despre care n-am ști bine ce anume califică, dar care ar vorbi multora dintre cei din jurul nostru ca un apel mai de sus, ori ca un răspuns și ca o binecuvîntare spirituală. Fie că am crede și noi în instanțele acelea superioare, cu numele și cortegiul lor de ritualuri, sau mai ales dacă nu am crede, faptul că în jurul nostru și în limba noastră plutesc cîteva zeci de cuvinte despre care nu știm ce spun (așa cum știm noi, modernii, puținul ce spun cuvintele noastre, chiar cele ce denumesc instanțele supreme) și faptul că nu am ști dacă nu cumva cuvintele acelea conțin un mesaj deosebit, ceva care ar putea fi esențial vieții noastre spirituale, toate ar reprezenta o stranie solicitare, lingvistică, filosofică și morală. Nu poți sfîrși lesne cu ceea ce ignori, și nu poți invoca liniștit logosul, fie ca rațiune, fie chiar ca simplu cuvînt, dacă nu ai citit înțelesurile din rațiunea și din cuvintele ce cuturează comunitatea ta, în ceasul tău istoric.

Nu vom putea vedea, atunci, o grațioasă eschivă în mărturisirea lui Socrate (401 a), cum că nu vrea să vorbească despre zei înșiși, dar că nu se poate reține să cerceteze cit înțeles zace în numele pe care li le-au dat oamenii. Căci numele, mai ales cele neștiute dar de toți invocate, sînt la fel de mult probleme pentru gînd cum ar fi, pentru mintea cercetătorului naturii, fenomenele și semnalele neidentificate ale materiei și vieții. De ce nu am închipui pe Platon, cu etimologiile sale, un fel de om de știință aflat în fața unor stranii fenomene persistente, de care nimeni nu dăduse încă socoteală deplină și care nu puteau fi trecute cu vederea fără să-și nesocotească știința proprie despre valori și Idei? Cu toată pietatea, atunci, și cu puținul pe care-l știm despre enigmaticele cuvinte ale

cîte unei lumi istorice ca aceasta greacă, să ne aplecăm asupra numelor de zeițăți.

Este frumos pentru un gînditor grec și plin de cuviință să înceapă cu numele unei zeițăți mai modeste, Hestia (Vesta, la romani), de vreme ce cu ea începeau toate riturile de sacrificiu. Este blînda zeiță a căminului, cea mai apropiată de om, iar acesta nu se ridică spre zei, atît în sacrificii cit și în strădania de acum de a le cunoaște numele, decît pornind smerit de la lumea sa. Dar zeițățile, chiar cele ce coboară pînă la vatra omului, sînt esențe iradiînd peste lumea întregă: Hestia, de obîrșie atît de înaltă, fiica lui Cronos și Rheea, nu este numai buna divinitate a căminului, a inimii casei, ci și cea a vetrei cetății, a vetrei întregii Grecii, ba chiar — spun istoricii — „a focului din miezul pămîntului și a pămîntului însuși; este a căminului întregului univers”.

Platon știe toate acestea, chiar dacă nu ar crede, și atunci nu se poate juca oricum cu numele zeiței. I se pare că, în numele ei, pe care nu-l poate invoca așa, în deșert, dătătorii străvechi de nume au pus înțelesuri adînci ale ființei ultime. El le găsește în largul lumii grecești, unde pentru natura ultimă, sinea, esența, *ousia*, se spune *essia* (401 d); și numele de Hestia — despre care, iarăși, nici învățații de astăzi nu știu sigur de unde se trage — îi pare format de acolo, ca exprimînd sinea ultimă a lucrurilor. Chiar exprimarea din alte dialecte, ca *osia*, ar putea avea un sens. Dar, „pentru cei ce nu știu nimic”, ca noi, vorbitorii despre zei, să fie de ajuns acestea, încheie Socrate paragraful (401 d—e). Și într-adevăr bătaia de aripă pe care a încercat-o, cu etimologia sa primă despre numele zeilor, este semnificativă îndeajuns, filosofic dacă nu și lingvistic.

„Se cuvine”, spune el în continuare, să cercetăm acum numele Rheel și al lui Cronos. De ce se cuvine să trecem la ei? Pentru că — interpreții nici nu se ostenesc s-o arate cititorului — Hestia este fiica lor și pentru că, așa cum de la Oreste urca la Agamemnon, Platon încearcă să instituie și aici un fir conducător, în „joaca” de care vorbesc unii și unde ar merita totuși să citim lucrurile mai atent. Iar ajuns aici, la zeii dătători (și cu Cronos sugrumători) de viață pentru toți ceilalți, ca și pentru oameni, Socrate simte că-i vine dintr-o dată un „roi” de gînduri, făcîndu-l să repudieze singur prima etimologie pe care o încercase pentru Cronos. Ceva ca un principiu lingvistic nou, dublat de un sens filosofic fundamental,

il determină să riște gândul, poate ridicol, poate plauzibil, spune el, că Heraclit avea dreptate când afirma că totul e în curgere și că onomaturgii care au dat numele de Rheeā și Cronos au heracliteizat și ei. Căci numele, ca și ființa acestor zei, exprimă devenirea și curgerea (402 b), așa cum se poate vedea — aici Platon doar o sugerează, pe cînd în partea a treia o va arăta limpede — cu litera *ρ*, lichida din numele lor.

Dar gândul curgerii și al fluidității conduce firesc la ceilalți doi zei originari, care, chiar fără a fi ai curgerii propriu-zise, sînt zeii fluidității și ai acvaticului, frații lui Cronos și Rheeā, anume Oceanul și Tethys. Pentru Okeanos nu ni se oferă, în chip surprinzător față de inventarul ce se face, o etimologie. Cu siguranță Platon o încercase, dar poate nu totul i se părea plauzibil. În schimb în cazul lui Tethys el se străduie să afle una, pe cît posibil plauzibilă, văzînd în numele ei fluiditatea necurmată a izvorului (402 a). Dacă etimologia sa nu pare convingătoare nici pentru cel străin de limba greacă, ea vine să arate, tocmai așa chinuită cum este și fără nici un relief deosebit, cît de prob și la obiect își încerca Platon etimologiile.

De la frații Rheei și ai lui Cronos, nu se poate coborî decît spre progenitura acestora, spre glorioasa cohortă a zeilor Olimpului, zeii *adevărați* parcă, față de cei anteriori, elemente cosmice încă. Să ne amintim, o clipă, că întreg universul lor olimpian se născuse printr-un act ne-legiuit, înlănțuirea lui Cronos de către fiul său Zeus, așa cum se putea ghici din prima parte a etimologiilor, unde apărea sugestia că fapta umană se naște adesea sub semnul injustiției și ctitoria cerească se naște așa poate întotdeauna. În fruntea lor stă, firește, Zeus, al cărui nume Platon l-a cercetat mai sus și nu l-a invocat chiar în joacă ori ironie, de vreme ce a găsit în el sensul „vieții” însăși. Alături de el, frații săi, Poseidon și Hades.

Merită să subliniem aici, în fața etimologiilor care urmează — a lui Poseidon ca și a tuturor celorlalți — că Platon nu avea la dispoziție (fără sanscrită și alte limbi anterioare celei grecești) mijlocul de a face etimologie prin *filiație*, cum fac modernii. Nu putea face etimologie decît prin asociație de înțelesuri, cum s-a arătat⁵ și cum se vede în tentativele sale, impresionante aproape întotdeauna ca subtilitate și inventivitate semantică, de a găsi rațiunea „onomaturgică”

⁵ M. LEROY, *Du „Cratyle” de Platon à la linguistique moderne*, în „Annales scientifiques de l'Université A. I. Cuza de Jassy”, 1960, pp. 41—45.

a cuvintelor. Cu atât mai surprinzător ne pare puținul pe care au a-l adăuga modernii etimologiilor sale. Aici, cu Poseidon, ei nu pot, din nou, găsi etimologia sigură, în timp ce Platon, în mai mare dificultate decât modernii, încearcă dintr-o dată trei etimologii diferite. Sub greutatea problemei, apare la el o exuberanță a gândului și a inventivității semantice: numele de Poseidon a putut fi instituit, după el, pentru că sugerează rezistența, piedica pe care o pun oamenilor mergători pe uscat: „pele mării”; sau poate, cu un cu totul alt gând semantic, califică „mult știutoarele ape” și pe stăpînul lor, sau încă eventual, cu o nouă sugestie a cuvîntului, actul stăpînului de a pune sub cutremur toate, ceea ce îl face să fie Cutremurătorul.

Iar în timp ce pentru Poseidon gândul își trănite polipii în toate părțile, pentru numele fratelui său, Pluton sau Hades, zeul subpămîntean, gândul răzbate pînă la exactitatea cerută de cercetătorii moderni. Căci Pluton, în greacă, este numele „bogăției”, și din adîncurile pămîntului vin într-adevăr toate roadele ei; iar pentru etimologia numelui de Hades, dialogul invocă o clipă înțelesul — acceptat și de alții, inclusiv de moderni, ba reluat de Platon însuși în *Phaidon* — de invizibil (*aeidēs*). Numai că, sub o admirabilă libertate a gândului, autorul vede altceva aici, un sens în acord cu imaginea despre Hades din miturile sale. Există un înțeles rău al Hades-ului (de unde a venit „iadul nostru”), ca denumire a împărăției zeului subpămîntean, și un înțeles bun, cel pe care îl vede Platon în Hades: eliberarea de tot ce este trupesc și sălășluirea sufletului într-o lume cu adevărat a lui. Poate că nu un blestem face sufletele să întîrzie veșnic acolo, spune el, ci o dorință, care este mai tare decât necesitatea (403 c), năzuința anume de a se întovărăși cu ceea ce poate înnobila ființa umană în natura ei spirituală. Cine știe dacă nu cumva acolo, în Hades, zeul subpămîntean nu crează o atmosferă de vrajă (nu vorbea oare în ultimele sale clipe Socrate, în *Phaidon*, despre bunele întîlniri și desfătările ce-l așteptau dincolo? nu le descrie și marele gazetar al antichității, Lucian, în dialogurile morților?) el, zeul bogăției și al binefacerilor pămîntești, dar care, întocmai unui filosof adevărat (404 a), preferă pe oameni purificați de pămîntescul lor și eliberați de acea „nebunie a trupurilor” pe care nici măcar tatăl său, Cronos, n-ar fi putut-o pune în lanțurile lui.

Este o adevărată pagină din miturile platoniciene, în rîndurile acestea ale dialogului, și dacă miturile au părut să aibă sens, cum

aminteam, ar putea fi un sacrilegiu să nesocotești pagina în numele simplei exactități lingvistice ultragiute. Căci Platon nu pare, desigur, a avea dreptate când înlocuiește etimologia numelui de Hades, acceptată de toți ca trimițând „la nevăzut”, prin „cunoașterea” (*eidénai*) tuturor celor frumoase și înălțătoare, pe care ar deține-o și manifesta-o zeul subpămîntean. Dar libertățile de gînd pe care și le ia, tocmai acolo unde este asigurat filologic, ar putea spune ceva despre orizontul pe care înțeleg să-l deschidă investigațiile sale asupra cuvîntului și chiar asupra virtuții cuvintelor, în general, de a spune ceea ce spun, creînd în același timp o aură de înțelesuri posibile în jurul lor.

Acum, de la subpămînteanul Hades se poate trece la sora sa, subpămînteană și ea, Demeter, spre a-i tălmăci numele. Trebuie într-un fel să ieșim la lumină, din împărăția morții și a somnului, așa cum ies din întunericul matern al pămîntului roadele lui. Într-adevăr, pentru oricine, antic sau modern, numele lui Demeter, zeița celor ce lucrează pămîntul și scot bunuri din el, conține pe *meter* (*mater*), așa că nu trebuie pusă în joc inventivitatea lingvistică spre a găsi dreapta potrivire a numelui zeiței. În schimb trebuie inventivitate pentru tălmăcirea numelui Herei, sora și soția lui Zeus, care și ea, dincolo de nobilul ei rol de regină printre zei, favorizează ca Demeter, dar de astă dată din înălțimi, roadele pămîntului, prin ploile binefăcătoare pe care le revarsă, chiar dacă trimite uneori și furtuni, în clipa cînd în viața ei conjugală se dezlănțuie furtuna. De aceea Platon, după ce încercase o grațioasă etimologie pe baza cuvîntului dragostei (*erasté*), trimite la elementul văzduhului, la „aer” din care, prin simpla repetare a cuvîntului, dătătorul de nume a putut obține, pentru zeița norilor și a înălțimilor, numele de Hera.

Lista zeităților din generația lui Zeus se încheie cu Hera, spre a face loc progeneriturii lor, în primul rînd a lui Demeter. Fiica ei Persephone, duioasa fecioară răpită de Hades sub pămînt, așa cum se ascund în pămînt semințele cerealelor (de la Ceres, denumirea latină a lui Demeter), are un nume ce poate părea sumbru unui grec, ca și destinul ei, de vreme ce se termină cu acel *phone* care nu exprimă sunetul (*phóne*, cu *ó*), ci pur și simplu uciderea, crima. Numele ei însă este schimbat din Pherrephatta, ni se spune (404 c), cum și apare în unele inscripții, iar în versiunea aceasta cel ce caută îndreptățirea numelui poate citi ideea de mișcare — cu lichida *r*

iarăși, care va fi invocată clar mai tirziu — și în plus perceperea mișcării (a creșterii vegetației? a vieții subterane?), apropierea și contactul cu ea, ceea ce face înțelepciunea fecioarei și seducția pentru Hades.

Este limpede, din etimologia ce se încearcă aici, că numele zeității — despre a cărui origină e de prisos să relevăm că modernii nu știu mai mult — a putut pune la încercare pe tâlmăcitorul lui antic, care nu s-a jucat în gol nici cu el, ci a căutat pînă la capăt o soluție cel puțin plină de noblețe și pietate față de zețlă.

Același îndemn, stăpînit de probitatea științifică, pe cît posibil, și spirituală în orice caz, îl trimite acum la prezentarea progeniturii lui Zeus, începînd cu Apollon. În numele acestuia, ca în cazul numelui Persephonei, zace pentru un grec ceva sumbru, aceeași idee de distrugere (404 c). Ce era mai simplu, dacă ar fi fost vorba de o joacă ironizatoare, decît să se ia etimologia aparentă, ce se oferea de-a gata, și să se fabuleze pe tema lui Apollon distrugătorul, cum că face să piară întunericul, dizarmonia și relele, spre a aduce în locul lor lumină, armonie și sănătate, cum îi era funcția?

Platon se afla însă în fața unei probleme ce se poate pune adesea în cazul cuvintelor și numelor proprii: evantaliul de înțelesuri din ele. Apollon, care la origine este divinitate solară („strălucitorul”, „cel cu părul de aur”), este și zeul artelor, al darului profetic, medic al sufletelor ca și al trupurilor, zeu al săgetării cu raze de lumină, ca și al săgetării cu arcul. Cum să redai toate acestea într-un cuvînt? Pentru cei de astăzi, care pot face etimologia *istorică* a unui cuvînt și nume, prin filiațiile lor succesive, polisemia cuvintelor reprezintă adesea stadiile de transformare a sensurilor. Dar anticul nu putea decît să încerce a capta polisemia prin polivalența cîte unui singur cuvînt. Și iată-l atunci pe Platon încercînd să găsească într-un același nume sugestii lexicale grecești pentru patru sensuri diferite: ideea de purificare (Apollon cel ce spală), ideea de divinație (cel sincer, simplu și adevărat), ideea de măiestrie (cel ce atinge mereu ținta) și ideea de armonie (cel ce pune în mișcare laolaltă, pentru care s-a adăugat încă un *l* spre a nu aminti de „ideea de distrugere” -405 e).

Nu se poate spera, bineînțeles, să se obțină o soluție valabilă lingvistic prin invocarea a *patru* etimologii pentru un același cuvînt. Gîndul s-a deșucheat, cercetarea își pierde controlul, încercînd toate asociațiile de idei plauzibile cît de cît. Nu este știință a limbii, fi-

rește. Dar este faptul limbii în nuditatea și adevărul lui. Căci așa este limba și așa sint cuvintele citeodată, mai bogate decît gîndul și mai surprinzătoare pentru el și fantezie decît tot ce este real. Poate că limba are în ea ceva din zeul, pe jumătate sălbatic, Pan, așa cum va spune Platon îndată.

De astă dată cuvîntul — lărgind problema de la numele propriu al unui zeu la cuvinte în genere — nu este numai un concept individualizat, cum spunea Humboldt dîndu-i toată demnitatea; el își sporește, sau poate își compromite această demnitate, exprimînd nu un concept, ci o jerbă de concepte. Știința limbii este datoare să dea o singură etimologie, și cel mult poate vedea invocîndu-se „etimologii populare”, sau asociații libere, sau dezvoltări de sensuri în scară. Dar faptul tulburător pentru cugetul doritor de univocitate rămîne: într-un nume propriu, un nume simplu ori cuvînt, înțelesurile variate pot coexista, se pot împăca între ele, se împotrivesc sau pot exprima ceea ce gîndul nu reușește niciodată să facă, o adevărată explozie semantică, în cadrul căreia nici măcar de antagonism al înțelesurilor nu mai poate fi vorba.

Iar ceea ce vine să accentueze libertatea cuvintelor lor, am zice demonia lor, este faptul că încărcătura lor, atît de opacă uneori gîndului, nu ține doar de acumulările trecute, care și ele pot fi surprinzătoare la culme (ce fantezie, demnă de Platon sau măcar de Hasdeu al nostru, ar fi putut găsi în „rostul” românesc amintirea unui rostrum, cioc de pasăre, dacă ultimul cuvînt n-ar fi fost cunoscut și urmărit în evoluția lui?), ci ține și de pachetul de posibilități pe care-l înregistrezi în orice cuvînt viu. Acesta denumeste ceva anumit, și citeodată mai multe lucruri laolaltă. Dar ce mai *poate* denumi? Ce va face din el limba vie, poezia și spiritul obiectiv al cite unei culturi?

O asemenea suverană libertate a cuvintelor putea resimți Platon, care o înregistra acum în numele propriu al zeilor și a celui mai grec dintre zei, poate, Apollon. Nu sărăcia cuvintelor și numelor față de gînd vede el întotdeauna — cum se spune prea des în legătură cu dialogul —, ci un *alt* gînd sau altă versiune a gîndului odată concretizat în cuvînt. Este în cuvînt ca și un gînd care, tocmai pentru că și-a dat îngrădirea de a se întrupa într-un material sonor, capătă noi puteri sau se ridică la altă putere.

Dinainte ca omul să vadă libertățile pe care le are natura față de gîndul și imaginația noastră, mult înainte ca el să înregistreze,

cu tehnica modernă, libertățile pe care le ia față de el propria sa creație de mecanisme și unelte, cuvintele omului puteau și veneau să-i arate că tot ceea ce întruchiează el într-un material capătă, ca statuile lui Dedal despre care amintea într-alt dialog Platon, darul de a se mișca în voie, sub nici o rînduială preștiută și prestabilită, sau poate sub o necesitate de viață istorică despre care abia la capătul lucrurilor se poate ști cîte ceva. Iar pentru un gînditor grec, care pornea să cerceteze numele proprii ale zeilor în care el credea sau nu credea, faptul că numele, și odată cu ele entitățile acelea, își începeau bacchanala în jurul său și al bietului său cuget sobru, trebuie să fi fost un prilej de surprindere.

Erau în numele zeilor înțelesuri mai multe, acumulate sub trecerea anilor, decît încap conceptual într-un singur cuvînt. Ca și cum atît n-ar fi fost de ajuns, se mai puteau ivi în numele lor și alte înțelesuri. Nimeni nu poate ști ce trimiteri poartă în el un cuvînt și se „sperie gîndul”, sau se putea speria gîndul anticului, la tot ce mai puteau face, sub și în numele lor, zeii aceia de nestăpînit priu nume.

Din dansul acesta amețitor al înțelesurilor în jurul cîte unui cuvînt nu ne pot scoate decît muzele — atunci cînd nu știu s-o facă lingviștii — iar ele, fiicele lui Apollon, sînt cele ce vin la rînd, cu numele lor, care s-ar trage, după Platon din cuvîntul dorinței, al năzuinței și al căutării (406 a). Și este bine de reamintit că *mousiké* în grecește, care este invocat aici, înseamnă mult mai mult decît muzică; provine de la adjectivul *mousikós*, care însemna tot ce este legat de muze, poezia și artele deopotrivă. În locul unui termen pentru cultură și om cultivat, limba greacă avea cuvîntul acesta, care trimite cu atît mai mult la restul culturii cu cît, după învățații moderni, el ar include rădăcina *men-* legată de gîndire și spirit. O adevărată artă a muzelor ar putea fi și cea a cuvîntului.

Poate că tot Muzele acestea, cu registrul lor întins pe toată aria spiritului, îl inspiră acum pe Socrate să citească în numele lui Leto, mama lui Apollon, blîndețea, consimțirea și bunăvoința, în timp ce în numele sorei lui Apollon, al austerei Artemis, poate citi integritatea, fecioria, virtutea; sau în numele celui alt fiu al lui Zeus, Dionysos, despre care-l întreabă acum Hermogenes (406 b) și asupra căruia nici Platon nici modernii nu știu multe, să vadă, cu o mărturisită glumă, pe cel ce dă vinul; în numele Afroditei, cea născută din spuma mării, să admită cu Hesiod, și fără să mai glu-

mească acum, că este vorba acum de „spumă”; să vadă în Pallas, supranumită Atena, cea ieșită din capul lui Zeus, nu fata (*pdllax*), cum vor modernii, ci „dansatoarea în arme”, în schimb în „Atena” cugetul însuși, identificat de el prin patru etimologii, care de astă dată nu mai duc ca la Apollon la patru nume diferite, ci la unul singur, într-atît de bine îl inspiră Muzele pe Socrate.

Cu numele lui Hefaistos, frumos legat de lumină și foc (407 c) — deși Socrate este gata să încerce și alte etimologii, atît de provocatoare îi este lumea cuvintelor și înțelesurilor —, precum și cu cel de Ares, se încheie lista zeilor celor mari (cei 12 mari, cum se putea spune încă din antichitate). Și Socrate cere într-adevăr interlocutorului său să pună capăt comentariului asupra zeilor, căci se teme încă o dată de impietate (ceea ce poate îl face să menționeze și aici pe Euthyphron drept inspirator). Dar interlocutorul său, Hermogenes își are problema sa personală: el poartă un nume derivat de la Hermes și vrea să știe ce este cu zeul respectiv. A ascultat senin tot ce i-a spus Socrate despre justetea numelor proprii, deși spusele combăteau teza sa cu privire la arbitrarul cuvintelor; a părut să aprobe lucrurile, — în fapt se va încăpățîna, fără contra-argumentări, să rămînă la teza sa (ca și Cratylus la urmă, dealtfel) — dar asupra unui lucru nu este lămurit: de ce a spus despre el Cratylus că nu poartă numele potrivit de Hermogenes.

Să fie doar simplitate de spirit aici? Dar fie că Hermogenes este un ignorant, fie că înțelege cît de adînc îl dezmente Socrate, obsesia sa în legătură cu propriul său nume arată că „sentimentul” potrivirii și nepotrivirii numelor, încercat de el, este mai puternic decît orice teorie. Iar Socrate îi face acum o demonstrație de virtuozitate în legătură cu Hermes, legînd toate atributele cunoscute ale acestui zeu — rolul de mijlocitor, darul comunicării și chiar al înșelăciunii — de tăria vorbirii (*perî lógou dýnamîn*, — 408 a), ba făcînd chiar din Hermes „cel ce a închipuit cuvîntul”.

Nu se putea o mai potrivită încheiere asupra cercetării numelui zeilor decît prin zeul dătător de nume și cuvinte oamenilor! Și nu numai Hermogenes ar trebui să fie copleșit — cum este acum, recunoscînd că într-adevăr nu este demn de numele său — în fața inventivității lui Socrate, dar poate că și cititorul, îndemnat să nu ia prea în serios etimologiile, ar putea să fie cucerit de măiestria cu care le prezintă Platon.

Dar spectacolul, care este deopotrivă lingvistic, filosofic și artistic,

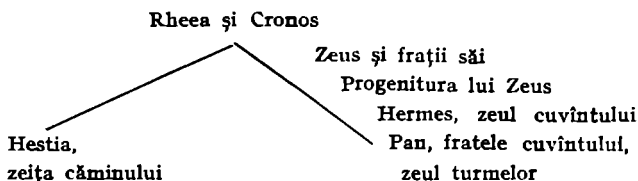
în marginea celei mai delicate probleme cu puțință pentru un gânditor grec, natura și denumirea zeilor cetății, are un la fel de cuceritor epilog, care vine să readucă lucrurile din Olimp la natură. Zeul Hermes are un fiu, care abia mai este trecut în rîndul zeităților, Pan, divinitate a cîmpurilor și turmelor, o ființă cu dublă natură, de om și de țap. Nu este așa vorbirea? îndrăznește să sugereze Platon. Și ea are, ca strania zeități hazlie, o parte dumnezeiască, cea de sus, partea ei de adevăr, în timp ce partea de jos, a tuturor născocirilor și a minciunii, rămîne în lotul gloatei umane (*en toîs polloîs tōn anthrōpon*, 408 c), aidoma fiind jumătății animalice a lui Pan. Dar și cu o parte a ei și cu alta, ea pune totul în mișcare, ca Pan lumea firii, ba poate trezi printre oameni, am adăuga, o adevărată „panică”, la fel cum trezește citeodată celălalt în sînul placidei firii.

Aici cade vorba cea mai uluitoare din dialogul asupra cuvintelor și a rostirii: „Și este Pan acesta, fie rostirea (*lógos*) chiar, fie fratele bun al rostirii, ca fiu al lui Hermes...”

Cum se mai pot osteni comentatorii să spună că nu totul trebuie luat întocmai, în viziunea despre limbă de aici a lui Platon, cînd el o spune singur? Dar o spune nespus mai subtil decît detractorii săi. Căci el nu se referă la jumătatea de adevăr din spusele sale — dacă ar fi vorbit în batjocură ar fi făcut ca în *Euthydemos* și ar fi lăsat pe Cratylos însuși să facă etimologii, nu le-ar fi pus cu atîta trudă și tîlc în gura lui Socrate —, ci se referă la jumătatea de neadevăr a vorbirii însăși. Nu e nevoie să ironizăm și să parafrazăm pe cei ce fabulează despre limbă, cînd limba omenească ea însăși are ceva panesc în`ea și poartă, poate, o margine de ironie. Este o ironie a zeilor, dacă zeii ne-au dat limba fără să ne dea și siguranța ei; este în schimb o ironie a naturii, dacă ne-am ridicat noi din sînul ei către aproximativul *logos*-ului. Lui Platon îi place să pună aci, în miezul dialogului, gîndul că limba este îndoită și citeodată îndoielnică.

Poate că ea este îndoielnică și fabulează doar atunci cînd vorbește despre zei, îți vine în minte odată cu Hermogenes, care admite acum ca Socrate să renunțe la cercetarea sa despre „astfel de zei”, cu condiția să treacă la zeitățile știute și văzute ale firii. În orice caz ne întoarcem spre natură și om. Întreg capitolul a fost, artisticește, o desfășurare urcătoare și apoi coboritoare a gîndului. Așa cum, în capitolul despre numele date de zei și de oameni, analiza se desfășura organizat, pe o linie ascendentă, ce urca de la un nume

omenesc, acum s-a plecat de la o zeitate a căminului și se revine la o zeitate a câmpiilor, desfășurându-se astfel organizat tot panteonul supus cercetării omului.



Am plecat de jos și ne-am întors în cascadă, la lumea noastră de jos. Povestea poate fi mincinoasă, ca o fabulă. Dar este o fabulă bine făcută.

3. *Numele celor din lumea văzută* (408 e—411 a). Cînd se trece acum de la zeitățile lumii nevăzute la lumea văzută, se trece la un fel de zeități încă, pentru greci. Aceasta înseamnă că numele ce vor fi în joc sînt și ele pînă la un punct nume proprii. Platon abia cercetase cîteva nume comune, ca zeu, daimon, erou, om, suflet și trup, că se ridicase din nou la nume proprii. Este adevărat că în lumea celor văzute caracterul „numenal” al realităților se va atenua tot mai mult, ajungîndu-se efectiv la nume comune, cum vor fi apoi cele morale din grupa următoare. Dar trebuie subînțiat că aproape o treime din cuvintele cercetate în dialog au un statut de nume proprii care le-ar exclude, pentru lingvistul modern, din studiul limbii.

Este aici un aspect ce deosebește pe un modern de un antic și care ar putea fi folosit pentru teza că limbile se originează în nume proprii. Dar, de vreme ce Platon nu sugerează în dialogul său nimic de acest fel, trebuie să lăsăm ca problema să cadă alături de dialog și de interpretarea lui, nu fără a releva totuși că întrebarea ce s-a pus în legătură cu dialogul, anume dacă numele pot fi adevărate sau false, dacă nu cumva doar propoziția este astfel și dacă numele din dialog trebuie înțelese ca „predicate” și constituind adevărate propoziții, se simplifică oarecum, sau ia alt caracter, în cazul numelor proprii.

Un nume propriu nu are nevoie de sintaxă, nici măcar nu stă morfologic sub regimul determinării sau nedeterminării sale prin

articole (chiar dacă în unele limbi este în genere nearticulat și în greacă este în genere articulat) și reprezintă, monolitic așa cum stă, la fel de bine un mănunchi de propoziții posibile, o întreagă vorbire, ca și o simplă pecete de identitate pusă pe un lucru. Oricum ar fi, trecerea de la nume propriu la nume comun, cum s-a observat, nu va aduce aici un alt regim pentru nume și ea se petrece simplu și pe nesimțite, în interiorul acestui capitol chiar, unde de la aștrizeități se va ajunge firesc la fenomenele naturale comune.

Dar Soarele era încă o zeitate, și Socrate pune în joc toată inventivitatea pe care o folosisese pentru Apollon — căruia îi găsisese patru etimologii — spre a da socoteală de numele de „Helios”. Pluralitatea este expresia bogăției, dar alteori, dimpotrivă, a sărăciei și neputinței de a obține dintr-o dată ceva. Cu numele lui Apollon aveai impresia că interpretul lui își ia cu grație libertăți spre a putea da socoteală de varietatea atributelor zeului, o varietate ce venea și ea din belșugul gândului. Cu Helios etimologiile au în ele ceva mai chinuit, ca sub o neputință a gândului. Dar nici într-o parte nici într-alta nu poți vedea sarcasm și pastişă. În puținătatea mijloacelor ce-i sînt date, atîta tot poate spune gândul omului despre numele pe care l-a dat singur cîndva soarelui.

În schimb, gândul despre numele lunii nimereste bine etimologic, chiar după moderni, și dă în orice caz lui Socrate o siguranță care-l face să privească de sus pe Anaxagoras, filosoful și cosmologul despre care spunea în *Phaidon* că îl fascinase o clipă, în anii tineri. Părea într-adevăr să fie una din tezele cele mai originale și răsunătoare ale lui Anaxagoras aceea cum că luna este lipsită de lumină proprie, primindu-și-o de la soare, în timp ce acum, la analiză, cuvîntul grec vine să arate că însuși cel ce a dat numele știa bine despre schimbările de lumină ale lunii, după „rotirea veșnică a soarelui în jurul ei” (409 b), făcînd-o astfel să fie cînd nouă, cînd veche. Iar siguranța pe care și-o simte îl face pe Socrate să-și copleșască interlocutorul cu inventivitatea, ducînd pînă la surîsul comun în fața aceluia termen de o lungime neobișnuită pentru limba greacă, *selaenoneodeia* (în loc de *seléne*), în care se cuprinde tot adevărul despre condițiile schimbătoare ale lunii. — Este aproape literatură ceea ce faci aici, îi spune Hermogenes. Dar nu e singura dată, aici sau în dialoguri, că Socratele platonice își ia libertatea s-o facă.

Nu mai este în schimb literatură în analiza celui alt cuvînt al lunii, unde o formă schimbată sugerează sobru ideea de scădere a

lunii, în timp ce forma *men*, din dialectul atic al lui Socrate, i-ar fi putut elibera fantezia cu multiple apropieri posibile, dacă de exercițiu al fanteziei ar fi fost vorba și nu de înțelegerea sensului cuvintelor. Pe linia acestei nevoi reale de înțelegere, a lega numele de „astru” de cel al fulgerului — cum face Socrate îndată apoi — nu ar fi chiar atât de nelegitim. Pentru „fulger” însuși ni se oferă o plauzibilă etimologie în legătură cu privirea. Sînt false amîndouă? Dar demersul de cunoaștere și identificare sună autentic.

Poate că ajunși la cuvîntul următor, cel de „foc”, prin care se deschide lista elementelor firii, avem dreptul să credem că nimeni care urmărește etimologiile de aici n-ar mai putea vorbi cu rost de inautenticitatea și caracterul simulat al cercetării. Căci într-adevăr, de ce ar recunoaște Socrate că termenul îl pune în încurcătură, dacă ar fi dispus să ia orice idee năstrușnică din etimologiile altora — și care comentator de astăzi poate spune sigur că nu se încercase una și pentru termenul grec de „foc”? — sau să dea curs pretinsului său delir etimologic. Recunoașterea că termenul poate să fi fost luat, dimpreună cu mulți alții, dintr-o limbă „barbară” nu este făcută doar pentru că „muza lui Euthyphron” l-a părăsit pe Socrate. Ea este — strecurată discret cum știe să facă anticul — o admirabilă deschidere de perspectivă științifică, pe care un învățat folosind o singură limbă, un monoglot, și-o îngăduie.

Am încercat de la început să justificăm dreptul de a se face studiul limbii dinăuntru unei singure limbi, dar aceasta nu însemna ignoranța celor înrudite, mai ales pe linie de ascendență, iar studiul etimologiilor pe bază de filiație de sens nici nu se poate întreprinde fără recurs la limba sau limbile de obirșie. Dacă Platon nu poate face etimologie prin filiație, la nivelul de informație redus al culturii grecești de atunci, nu este mai puțin remarcabil faptul că simte nevoia lucrului și-i acordă sens din plin, iarăși fără a încerca să ridiculizeze pe nimeni în clipa cînd face așa. Ba el spune chiar mai mult, în probitatea sa științifică, îngădind astfel fantezia asociativă în materie de etimologii; el declară că „dacă s-ar cerceta acestea (sensurile cuvintelor luate de la barbari — n.ns.) potrivit cu ce pare verosimil în vorbirea greacă” (409 e), atunci s-ar ajunge la mari nedumeriri în studiul limbii. Este posibil ca în lista de cuvinte grecești al căror sens îl va fi analizat, Platon să fi căzut peste mai multe care vor fi rezistat asociațiilor grecești plauzibile, trecîndu-le atunci în rîndul cuvintelor „de proveniență barbară”. Aici el indică doar cîteva.

„Nu trebuie procedat silnic cu asemenea cuvinte” (410 a), iată cum vorbește el, în timp ce, după mai bine de 2 000 de ani, cunoscătorii excelenți ai limbii grecești, dar ca o limbă moartă, vin să pretindă că el violentează spiritul limbii grecești, sub cine știe ce interes polemic ce nu apare totuși nicăieri.

Este un semn de mare cuviință științifică, aproape de umilință, să se admită, de către un învățat gânditor grec, că nu se știe bine din ce înțelesuri pot cobori în limba greacă unele cuvinte uzuale ca *foc* și *apă*, cum admite Platon acum. Dar iarăși, cînd el știe lucrurile, sau le intuiește bine, ca în cazul cuvîntului „aer”, el dă curs libertăților de asociație ale celui ce gîndește într-o limbă vie.

E de prisos să spunem, în stil pozitivist, că un cuvînt anunțit nu „spune”, cu înțelesurile lui controlabile, altceva decît îngăduie în imediat. El poate sub-spune, supra-spune, juxta-spune, anumite lucruri, pentru vorbitorul unei limbi, și dacă acesta nu o recunoaște întotdeauna mărturisit, ca Platon aici, face adesea ca poetul, ce sugerează folosințe noi ale cuvîntului, sau ca filosoful ce implică sensuri încă neatestate. De aceea poate să nu fie *exact* că „aer” vine în greacă și de la ceea ce ridică sau urcă, și de la ceea ce curge statornic (regăsindu-se aici acel *τ* al curgerii), și de la suflul vîntului, dar într-un sens pare să fie *adevărat*.

Lista elementelor nu s-a încheiat: după foc, apă și aer, rămîn eter și pămînt. Nu este de mirare că Platon vede — mai puțin ca heraclitean cît din perspectiva cosmologică proprie, poate — mișcare și în eter, care ar „curge statornic în jurul aerului”, în timp ce pămîntul, pe întinderea căruia se ivesc natura vegetală și animală, firea cea crescătoare, în speță *phýsis*, îi apare, prin numele lui, ca exprimînd zămislirea sau faptul de a fi zămislit, cu o formă homerică a cuvîntului invocată acum. Este non-sens filologic în ce ni se spune? Dar modernii nu pot să lămurească mai bine numele de eter, în timp ce despre „pămînt” ei admit că pur și simplu nu-i cunosc etimologia greacă.

Ni s-a vorbit așadar despre cuvintele, la început nume proprii, ale aștrilor, apoi despre cele cinci elemente. Este într-adevăr demn de relevat faptul că în timp ce prima dată (408 d), în enumerarea lui Hermogenes, pămîntul părea să intre în categoria aștrilor, acum a fost trecut în rîndul elementelor și la urma lor (410 b). Iar ceea ce este încă mai demn de relevat, deși în treacăt, este că numărul elementelor se dovedește a fi cinci la Platon, nu patru ca la Empedocle

și în tradiția greacă. Poate că nu Aristotel introduce al cincelea element, a cincea esență, cu eterul, ci Platon însuși, dacă nu cumva îndărătul amîndorura stă o viziune științifică tradițională.

În această scurtă trecere în revistă a celor din lumea văzută, cu numele lor, mai apar numele anotimpurilor și al anului fizic precum și moral. Este frumoasă etimologia născocită pentru anotimpuri, ca fiind determinări (orizonturi, cuprinsuri bine demarcate), atît ale timpului meteorologic cît și ale timpului creșterii și rodirii, cel al firii. Cît despre „an”, el are un dublu nume, în greacă, la fel ca în unele limbi moderne, denumind și anul ca unitate de timp al Terrei, și anul ca unitate trăită de om. Este atunci, artisticeste, reușit să vezi că prin denumirea anului moral, cel trăit de om, ca și prin relevarea sensului de întoarcere asupra-și sau „cercetare de sine” (410 d), Platon știe să facă o subtilă trecere de la fenomenele naturale la cugetul omului, pe care-l va explora în lung și în lat în cele ce urmează, așa cum știuse să facă, prin aștri, trecerea de la zei la fenomenele naturale. Dacă n-ar fi decît felul cum este lucrată artistic această frescă a etimologiilor, încă ar trebui să surprindă pe cititor faptul că exegeții au putut-o acoperi cu vâlul nepăsării lor.

4. *Numele celor din lumea cugetului* (411 a—421 a). În fresca etimologiilor grecești, ivită necesar în miezul dialogului despre dreapta potrivire a cuvintelor și despre chibzuința onomaturgului, am putut urmări pînă acum nume cu nume și tablou semantic cu tablou semantic. Lucrul a avut sens, spre deosebire de impresia de început a cititorului în fața etimologiilor, ca și de verdictul negativ al multor interpreți⁶. Am putut scoate în relief unele cîștiguri lingvistice și sugestii pentru studiul limbii, iar în cîteva rînduri și sugestii filosofice. Chiar numele a căror analiză nu lumina în chip deosebit faptul limbii și gîndul filosofic ne-au apărut ca avînd •

⁶ Iată cum prezintă etimologiile unul din interpreții ce au întîrziat cel mai mult și mai rodnic asupra dialogului, J. DERBOLAV, în *Platons Sprachphilosophie im Kratylus und in den späteren Schriften*, Darmstadt, 1972. După ce admisesese că partea etimologică trebuie să conțină și etimologii platoniciene (p. 42), nu doar persiflări ale altora (fără să încerce a preciza unde este persiflare și unde nu), autorul declară: „Alegerea și succesiunea etimologiilor par să asculte de o ordine mai laxă”. Dar cel puțin ordinea etimologiilor este riguroasă, după cum s-a putut vedea și se va vedea în continuare.

funcție artistică în prezentarea lui Platon, așa încît, prevenit fiind, cititorul ar putea parcurge dialogul cu un spor de receptivitate. Nici un rînd din text, ca și întreaga construcție, n-ar trebui să fie o dezamăgire.

Acum însă, în tabloul etimologiilor cuvintelor din lumea cugetului, nu vom mai putea însoți textul cuvînt cu cuvînt. Sînt în joc, este drept, cuvintele *sacre* ale filosofiei și culturii grecești; oricare cititor european, ce folosește, adesea pe neștiute, unele din aceste cuvinte și le ia ca rădăcini spre a forma cuvinte științifice sau umane noi, trebuie să le parcurgă în prezentarea de aici; și oricine are interes pentru gîndirea greacă, cu tezaurul ei de termeni filosofici, trebuie să treacă prin școala acestor cuvinte, cu privire la care desigur s-ar fi întrebat: cum le resimțea Platon, ca vorbitor și gînditor de limbă greacă? În cazul că acesta n-ar fi dezvăluit, în paginile ce urmează, imaginea lor în cugetul lui și al contemporanilor săi pe care îi reedita. Dar lingvistic și filosofic, chiar dacă nu și artistic (în ciuda acumulărilor ca într-un dicționar) cuvintele de acum *nu mai aduc lumini*.

Ce s-a întîmplat? Cititorul trebuie să stea o clipă nedumerit, căci se află în fața unui adevărat naufragiu al spiritului. El întîlnește cuvintele cele mai semnificative și nobile ale gîndirii grecești (să luăm în considerare *taûta tà kalà onómata*, spune și Hermogenes aici, la 411 a); le vede prezentate de Platon însuși; așadar are înainte-i gîndul asupra-le, venit dinăuntrul limbii filosofice prin excelență, cu privire la cuvintele filosofice prin excelență — și totuși întreaga înșiruire de cuvinte, cu analiza lor, este, dacă nu o reduci la o insipidă pagină de dicționar, un adevărat naufragiu al spiritului. Două ar putea fi explicațiile pentru acesta, — în afara explicației simple că n-ar fi vorba de etimologiile lui Platon, nici măcar de o contribuție personală a lui, ci de cele ale învățaților din secta heracliteană.

Prima explicație ar da-o faptul că s-a ajuns la *nume comune*, respectiv la concepte, în particular la conceptele demersurilor cugetului, regimul acestor cuvinte fiind de nume deschise, care nu mai sînt fixate prin identitatea cîte unui zeu, nici măcar prin cea a unei naturi determinate din sinul realității. Tocmai pentru că e vorba de nume comune privitoare la demersurile cugetului, nici măcar de nume ale unor lucruri reale stabile (pom, cerb, astru), ele au o margine de nedeterminare. Aici obiectul gîndit circulă liber prin

universul gândului⁷. Un zeu nu este adesea decît un nume şi în orice caz are fiinţă spirituală în primul rînd prin nume. Pe de altă parte numele unui erou, dacă este bine dat, poate spune mult despre „adevărul” lui şi chiar poate păstra un rest, cum ne pare că păstrează numele de I.ysis (cu sensul de „dezlegare”), al tînărului care nu numai denumeste, ci chiar defineşte, cu fiinţa lui, dialogul respectiv al lui Platon. Pînă şi un nume de fiinţă reală, împlîntat adînc în el cum sfîrşeşte prin a fi, în experienţa socială şi istorică, poate spune mult despre acea fiinţă. În schimb numele de inteligenţă, voinţă, ori sentiment, ce pot spune ele despre jerba demersurilor de conştiinţă pe care omul le desfăşoară?

Ele sînt concepte deschise; şi ar trebui cu adevărat deosebit între conceptele închise, pe care numele le pot defini şi descrie total (cum sînt şi unele concepte ştiinţifice, de pildă cele din chimia organică, unde un nume bine alcătuit exprimă natura deplină a substanţei respective) şi conceptele deschise, care nu pot fi denumite decît ca orizonturi sau cîmpuri nedeterminate în extensiunea lor. În general s-ar putea spune că numele proprii tind să exprime concepte închise şi să se acopere cu ele; că numele comune ale unor realităţi bine determinate ca natură ori funcţie (o substanţă chimică, un exemplar sau o unealtă, un produs tehnic sau o construcţie conceptuală ca acelea de tip matematic) se acoperă şi ele, ca numele proprii, cu obiectul lor⁸; dar că numele comune cele mai multe califică lucruri şi procese care nu se pot acoperi cu numele.

O a doua explicaţie a eşecului spiritual din aceste pagini — un eşec înţeles şi acceptat de Platon, care va arăta prin el mai mult decît limitele lingvisticii heracliteene: limitele vorbirii însăşi — trebuie încercată, şi explicaţia priveşte însăşi tema dialogului, cuvintele şi limba. Ele au limite faţă de gînd, chiar dacă uneori pot ieşi

⁷ În *La science du langage*, trad. fr., Paris, 1867, MAX MÜLLER arăta că „a numi înseamnă a clasa, a rîndui fapte individuale sub fapte generale” (p. 478). Ni se pare că acest lucru e adevărat în primul rînd pentru conceptele deschise. Dar Max Müller socotea că şi numele proprii devin generale (p. 476), ceea ce nu ni se pare că poate fi spus decît în sensul că uneori sfîrşesc, în cazuri privilegiate, prin a deveni generale.

⁸ „Ceea ce numim un «termen general» pare să fi fost conceput de Platon drept numele propriu al Ideii”, scrie J. V. LUCE în *The Theory of Idea in the Cratylus*, 1965, în „Phronesis”, 10, p. 33.

din matca, mai sigură, a gândului; ba sînt undeva un *neadevăr* pentru el, ca jumătatea animalică a lui Pan, fratele vorbirii. Cu această neașteptată comparație — pe care, după cite știm, nimeni n-a invocat-o lămurit pentru înțelegerea dialogului — Platon vroia să spună, la prima vedere, ceea ce și declară: că vorbirea este dublă, putînd fi și adevărată și falsă. Dar ce înseamnă aceasta, la o privire mai adîncă, decît că logos-ul este dublu: o dată e gînd, și anume gînd potrivit, altă dată e vorbă, și anume vorbă goală?

Termenul grec exprimă amîndouă lucrurile deodată, pe cînd în limbile noastre gîndul și rațiunea *s-au despărțit* de cuvînt și limbă. Noi nu mai credem în zeități ca Pan; omul e de o parte, pentru noi, țăpul de alta; rațiunea pe de-o parte, limba de alta. Se poate face, spune lingvistica nouă, știința limbii fără rațiune, chiar fără „sensuri” (deși cite un lingvist modern era silit să-și manifeste îngrijorarea că nu se poate scăpa de „sens”)⁹. Considerăm limba ca un sistem de semne pentru comunicație și comunicăm prin ea mult-putînul pe care vrem să-l punem în mesajul nostru.

Platon n-avea fericirea să poată crede astfel și să conceapă „științific” limba ca eliberată de rațiune. Pentru el limba spunea ceva prin ea însăși, dincolo de mesajul pe care îl punem noi în ea, ba existau unele cuvinte care în ele însele erau „frumoase”. Ce se poate spune despre frumusețea, respectiv plinătatea lor de sensuri, din perspectiva cuvîntului gol? Aceasta este problema la care ajunge el acum, în analiza dreptei potriviri a numelor și după ce i se păruse că o anumită dreaptă potrivire ar exista, cît de cît, într-unele nume proprii, în particular în cele ale zeităților olimpiene și cosmice. Numai că, din perspectiva cuvîntului gol, tot ce se poate spune despre numele nobile ale cugetului amintește de vorba lui Wittgenstein cu privire la cele asupra cărora ar trebui să tăcem¹⁰.

Platon însuși începe prin a sublinia (411 b—c) că probabil și vechilor alcătuitori de nume li s-a întîmplat ca învățaților din vremea sa, anume să treacă asupra lucrurilor ce trebuiau denumite

⁹ V. E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1966, p. 126.

¹⁰ Apropierea dialogului de tezele lui Wittgenstein (din *Philosophical Investigations*) a fost făcută de KUNO LORENZ și JÜRGEN MITTELSTRASS, în *On rational philosophy of language. The Programme in Plato's „Cratylus” reconsidered*, în „Mind”, 1967, p. 4.

virtutea de care erau în fapt prinși ei. Aceasta îi făcea să pună în ele expresia a ceva mișcător, în speță a unei curgeri și deveniri de tip heraclitean (în care, după cum se vede, Platon nu pare a crede decât cu rezerve). Iar așa sînt cuvintele din primul grup, termenii greci folosiți pentru inteligență, cunoaștere și înțelepciune.

Că în aceste cuvinte ale inteligenței Platon — sau altcineva — găsea mișcare (la *phrónesis*), dorință de noutate (la *nóesis*), păstrare a ce se mișcă (la *sophrosýne*), însoțire a mișcării (la *epistème*) sau contact cu mișcarea (la *sophía*), este necrezut de puțin, chiar dacă nici modernii n-au putut să afle etimologii mai sigure. Al vrea o clipă să poți crede pe comentatorii care spun cum că sînt pastişați aici etimologiștii timpului, Cratylos însuși ori Antistene, Prodicos și oricare altul, dar tonul, întinderea analizei și consonanța ei cu tot ce a precedat te opresc să-ți faci viața atît de ușoară ca interpret. Îți amintești atunci de toată bogăția de înțelesuri la care duce conceptul de *sophrosýne* în *Charmides*, sau cel de *epistème* în *Theaitetos*, și te întrebi: nu cumva Platon vrea să afirme sau să pregătească afirmația că fără jumătatea a doua, adică partea de rațiune din Pan-logos, cuvîntul gol, rămas la el însuși, nu spune aproape nimic? Nu cumva, după ce dialogul a încercat pînă acum să pună în relief tot ce poate da numele ca atare, începe de aici înainte să facă vădit tot ce nu poate da el?

Cînd ajungi la cuvîntul *sophía*, care umple cu bogăția lui toate încăperile edificiului platonice, nimic nu te autoriză să crezi că autorul îl invocă în deridere față de alții, și mai puțin decât orice declarația că este un cuvînt „mai degrabă întunecat și de rezonanță străină”. Dar mărturisirea aceasta, din partea lui Platon, este impresionantă. Dacă pentru un gînditor grec cuvîntul-cheie al culturii lui — în care se exprimă orice formă de iscusire a omului și faptul de a fi om, de la abilitatea elementară, trecînd prin cunoaștere, adevărată ori simulată cu sofistii, pînă la înțelepciunea ultimă — mai putea suna drept străin, atunci ai avea dreptul să deznădăjduiești de cuvintele goale.

Acum, după șirul cuvintelor inteligenței, vine la rînd cel al cuvintelor binelui (*agathón*, 412 c). Binele, de asemenea, ce termen și ce temă privilegiată a dialogurilor! În orizontul acestei teme apare conceptul de justiție — cu numele *dikaíosýne* analizat aici — pentru care Platon a scris dialogul acela unic intitulat *Republica*. Atît de grăitor îi era conceptul de justiție încît a încercat să-l vadă

nu numai în el însuși, ci și lărgit pînă la perspectiva statului. Dar ce ne dă aici cuvîntul justiție? Ne oferă acea amețitoare serie de etimologii fanteziste, care de rîndul acesta sînt limpede prezentate ca aparținînd altora și care tocmai de aceea pot fi la fel de limpede ironizate, pentru o dată.

Prin gura lui Hermogenes ni se și spune, categoric, că de rîndul acesta etimologiile sună ca o lecție învățată pe dinafară (413 d), spre deosebire de cele de pînă acum, care păreau să fie creația lui Socrate. Dar este semnificativ că acesta se grăbește să-și asigure interlocutorul cum că de acum înainte nu-i va mai da impresia că vorbește din auzite. Te întrebi ce motiv ar avea Platon să-și ascundă mai departe ironia și să dezbată în serios chestiuni nesperoase? S-ar putea spune: îl face pe Socrate să apere, împotriva lui Hermogenes, teza heracliteană a justetei cuvintelor, în prezența lui Cratylus, ceea ce impunea totuși o anumită discreție; și într-adevăr el a dat pînă acum, și va da și de acum înainte, etimologia cuvintelor pe temeiul ideii de mișcare, curgere, procesualitate, devenire, în felul cum va prezenta între altele și cuvîntul de curaj (*andreia*), al cărui concept apăsarea, în toată bogăția lui, alături de justiție, în *Republica*, după ce făcuse obiectul unui întreg dialog, *Laches*. Dar Socrate singur ajunge să spună, după analiza heracliteană a curajului și a unor cuvinte noi, că și-a ieșit din matcă (414 b) cu explicațiile sale prea arzătoare și că trebuie să revină la probleme serioase și de însemnătate. Nu sub semnul ironiei stau analizele.

Îl așteaptă, în marea listă a cuvintelor binelui, cele de culme (415 a—b): virtutea și viciul. Pentru a le prezenta pe ele, poate, trecuse cu atîta trudă filologică prin cuvîntul — privilegiat și el în doctrina lui Socrate, dacă nu și într-a lui Platon — de artă, meșteșug, *téchne*, fără să heracliteeze de astă dată. Căci virtutea, chiar dacă dialogul *Menon*, închinat ei, nu decide asupra-i cum că se poate preda ori nu, are ceva dintr-o artă și un superior meșteșug. Dar ce puțin, iarăși, ne oferă aici cuvîntul gol, la care interpretarea heracliteană revine. Și nu doar sărăcia explicației prin cuvînt gol reapare aici, în cazul cuvintelor „culminante” — după propria formulare a dialogului — de *areté* și *kakla*, dar perplexitatea în care este pus spiritul grec, și care nu poate fi simulată nici aici, de unele cuvinte esențiale lui, revine în cazul lui *kakón*, rău, un cuvînt prin care Socrate încercase să explice altele și pe care acum îl decretează de asemenea „de origină străină”. Iar perplexitatea revine în cazul cuvînt-

tului de cea mai largă frecvență în limba greacă, cuvîntul *kalón*, care înseamnă și bine și frumos (416 b). A nu ști ce spui cu adevărat în limba greacă atunci cînd rostești cuvinte ca *sophía*, *areté* sau *kalón* (căci etimologia acestuia din urmă, făcută îndată, este dintre cele ce nu luminează conceptul) înseamnă a recunoaște naufragiul spiritual la care pot conduce cuvintele goale.

În lista cuvintelor binelui și răului se înscriu pe două coloane cele ce li se subsumează: folositor, favorabil, aducător de spor și cîștig, de o parte, dăunător, neaducător de folos, neaducător de cîștig, de altă parte, care toate joacă un rol atît de însemnat în argumentările și demonstrațiile din dialoguri, mai ales ale celor din tinerețe. Pentru dezarticularea lor Platon acumulează procedeu peste procedeu, invocă formularea celor vechi și a femeilor, cere înlocuiri de litere, dar nu poate face grăitoare cuvintele, decît eventual pe linia interpretării lor prin ideea de mișcare.

Vor veni la rînd cuvintele *plăcerii* (419 b), acel concept despre care *Philebos* are de spus lucruri atît de adînci, și cele ale neplăcerii. Printre ele, mai puțin semnificative cum sînt pentru universul conceptelor platoniciene, apare în schimb *epithymía*, dorința, un concept care va fi hotărîtor, între altele în *Lysis*, unde aduce soluția finală; și mai ales apare, cu totul șters și ca un termen al plăcerii între alții, *eros*-ul, cel a cărui analiză adîncită face miracolul *Banchetului* și contribuie la așezarea lui centrală printre dialoguri. Pentru a înțelege natura *eros*-ului era nevoie în *Banchetul* de un adevărat mit, pe cînd aici pare să ajungă, fără umbră de ironie în dialog, o simplă etimologie.

O scurtă întîrziere asupra a două cuvinte ale opiniei, în primul rînd acea *dóxa* atît de prezentă în partea finală a *Menon*-ului și nu numai acolo, apoi se trece la cuvintele *voinței* (420 c—d). De voință va fi legat cuvîntul *hekousion* (de bună voie) care, cu opusul său *akoúision*, domină dialogul *Hippias Minor*; dar tot de voință este legat, după dialog, și cuvîntul de necesitate, *anánke*, despre care nu numai filosofia dar și literatura tragică aveau atîtea de spus. Comentariile devin mai rapide și lista de cuvinte se scurtează, căci voința are mai puțini termeni decît temele anterioare. S-a trecut prin cuvintele inteligenței, ale binelui și răului, ale plăcerii și neplăcerii, ale voinței, și s-a acoperit astfel întreg registrul vieții spirituale și sufletești.

Mai lipsește ceva pentru ca lista cuvintelor sacre ale gândirii grecești, ale culturii grecești și ale lui Platon însuși să fie completă? Lipsesc marile cuvinte, „cele mai înălțate și mai frumoase” (*tà mégista kai tà kállista*, 421 a), spune Hermogenes, adevărul și ființa. Cu ele se încheie partea a doua a dialogului despre nume, după ce Socrate nu șovăise să dea și înțelesul numelui de „nume”, ca purtând asupra ființei lucrului cercetat. Și este o întrebare cât sens platonician și cât sens adoptat heraclitean trebuie să vezi în ultimele două etimologii, cea a adevărului și cea a ființei. În particular, putea resimți Platon însuși cuvântul de adevăr ca denumind doar „cură divină” (*dle theta*)? nu înregistra el, făcând etimologia cuvântului, prezența, semnalată mai degrabă de filosofi decât de lingviști moderni, a verbului *lathein* (a fi ascuns) și a substantivului *léthe* (uitare), ce par să facă din *alétheia* desprinderea din învăluire și din somnul uitării?

Întrebarea privește întreaga parte a doua, cu întinsa listă a etimologiilor grecești, de vreme ce ultimele sînt clar heracliteene. Acum problema se poate pune din nou, dar în cunoștință de cauză: trebuie oare luate în serios etimologiile, sau țin ele, în mare, de iresponsabilitatea fanteziei? Este vorba de etimologiile lui Platon, sau de ale altora și în stilul altora? În sfîrșit, servesc ele mersul ideilor în dialog, sau îl întunecă și amină?

La ultima întrebare putem răspunde de pe acum, chiar dacă răspunsul se va cere confirmat și de partea a treia, ce stă să vină. Etimologiile au putut apărea de la început ca fiind la locul lor, de vreme ce era nevoie de o ilustrare și o verificare în concret a dreptei potriviri a cuvintelor, teza provizoriu adoptată de Socrate în cadrul dezbaterilor. Ele serveau mersul ideilor, nu numai în sensul că ilustrau adevărul, obiectivitatea sau măcar caracterul de instrument al numelor (tezele primei părți), dar mai ales în sensul că arătau care era lucrarea onomaturgului — oricine ar fi fost el — pe temeiul onomaturgiei grecești. Făcînd astfel, etimologiile serveau mersul ideilor din dialog și prin aceea că scoteau în relief necesitatea de a se ajunge, în studiul limbii, pînă la rădăcini, de o parte, și pînă la părțile literale componente ale cuvintelor, de alta, ceea ce va reprezenta tocmai temele de cercetare din partea finală, încă neinterpretată aci, a dialogului.

În sfîrșit, și împotriva cititorului grăbit, se poate spune că etimologiile serveau dialogul pe plan artistic, organizîndu-se pe gru-

puri ce trezeau adînci probleme literare și filosofice cu primul tablou, cel al numelor proprii; aduceau o splendidă frescă a zellor nevăzuți și văzuți, cu a doua și a treia grupă, și ofereau, cu tabloul cuvintelor sacre ale gîndirii de totdeauna, lista cuvintelor cu cea mai mare circulație interioară ca și a principalelor concepte platoniciene, o listă în care, dacă lași cuvintele goale să-și dezvăluie mesajul, poți vedea un impas al spiritului și un adevărat naufragiu al lui. Pentru desfășurarea dialogului Platon avea nevoie, artisticeste, tocmai să arate (și o face așa, concret, cu conceptele esențiale din propria sa operă) limitele *logos*-ului fără de *logos*.

Dar dacă întrebarea cu privire la rostul etimologiilor nu mai poate fi pusă — decît cel mult de cititorul lipsit de înțelegere față de propria sa limbă ca și față de Platon — se ridică acum întrebarea a doua: sînt etimologiile acestea ale lui Platon ori nu? Simplul fapt că ele *serve*sc dialogul ne-ar putea face să spunem că nu-i pot fi străine. Dar problema este mai complexă.

Este un fapt că ultima listă de cuvinte, cele ale cugetului, care cuprinde și cel mai mare număr, este întreprinsă în spiritul heracliteismului. Într-adevăr, din cele 53 de cuvinte care alcătuiesc lista termenilor de la acest capitol, numai cinci (*téchne*, *kakón*, *kalón*, *algedón* și *ónoma*) nu au o etimologie pe baza ideii de mișcare, prefacere și devenire, adică în spiritul heracliteismului. Pe de altă parte din aproape tot atîtea cuvinte anterioare *abia la al douăzecilea*, la Rheea (și Cronos, reluat) apărea sugestia heracliteană în etimologia cuvîntului, odată cu invocarea deschisă a lui Heraclit, pentru ca apoi ideea de mișcare să nu revină decît întîmplător (ca la Persephone-Pherrephatta ori la Pan, la soare, aer, ori eter), în timp ce la apă (*hýdor*) sau la foc (*pýr*), principiul central heraclitean și care în plus are *r*-ul mișcării, nu se încearcă o etimologie pe baza ideii de mișcare. Dacă ar fi vroit să heracliteizeze cu orice preț, sau dacă ar fi imitat pe adepții lui Heraclit, ar fi scăpat el prilejul de a se juca în voie cu etimologia cuvîntului *pýr*, în loc să-l decreteze „străin”?

Aceasta este deci situația stranie a etimologiilor: *jumătate* din ele sînt întreprinse liber, cu multă fantezie, dar nu chiar atît de multă încît să depășească maniera „științifică” a timpului și pe cea platoniciană atestată sporadic în alte dialoguri. Pe cînd în a doua lor *jumătate* etimologiile, privind cuvintele cugetului, sînt întreprinse ca și comandat, sub obsesia orî dogma heracliteismului. Nici aici

ele nu par mai forțate decât etimologiile obișnuite ale timpului ori ale lui Platon ; pe de altă parte și aici, ca în prima jumătate, se găsesc câteva etimologii exacte, alături de îndeajuns de multe plauzibile. Dar este un fapt că de astă dată ele sînt „marcate”, în opoziție cu cele din prima jumătate. Să admitem că ele nu sînt ale lui Platon sau în spiritul lui, ci întreprinse de el în maniera adeptilor lui Heraclit ? Să susținem deci, că jumătate din etimologii sînt autentice platoniciene, jumătate nu ? Dar dacă ultima jumătate este o pastişă, nu ar trebui să fie și prima, indiferent că identificăm ori nu pe etimologiștii imitați ?

Să spunem deci, după o mai atentă considerație, despre ultima jumătate : etimologiile lor sînt de factură heracliteană ; dar :

1. Nu absolut toate sînt așa. Deși cele străine de ideea mișcării nu se ridică decât la 10 la sută, cum am văzut, atît ar fi de ajuns spre a înlătura ideea de imitație artificială, de vreme ce aceasta n-ar fi admis nici un fel de abateri ;

2. Etimologiile nu par nicidecum a fi luate de-a gata (afară de cazul justiției, relevant chiar în text). Dimpotrivă, Socratele platonice le gîndește tot timpul ca și din nou, își subliniază singur spontaneitatea și inspirația, scuzîndu-se parcă de atîta originalitate (chiar în jumătatea a doua, la 420 a), și dovedește limpede că nu ia lucrurile de-a gata de la alții atunci cînd, pentru unele cuvinte, greu descifrabile dar lesne de manevrat, acordă o „origină barbară” ;

3. Dialogul nu prezintă lucrurile nicăieri sarcastic (afară de gîndul de la 411 b, după care onomaturgii au trecut asupra lucrurilor virtuții din capul lor, ceea ce însă ar justifica mai degrabă de ce cuvintele sînt efectiv alcătuite sub semnul mișcării), lăsînd dimpotrivă ca majoritatea etimologiilor să fie, în limitele antice, plauzibile și cîteva chiar verificat bune ;

4. Ar fi fost chiar surprinzător ca Platon să prezinte numai în batjocură lista termenilor celor mai scumpi gîndirii sale, fără să revină asupra lor și asupra ironiei sub care le-a prezentat ;

5. Dacă etimologiile sînt heraclitene ca factură și totuși originale, s-ar putea foarte bine — cum s-a făcut ipoteza — ca ele să aparțină exercițiilor de tinerețe ale lui Platon, din anii interesului pentru Heraclit, și să fi fost puse în valoare sau încadrate teoretic abia în dialogul de față ;

6. În definitiv nu este defel nefiresc ca numele demersurilor cugetului să poarte în ele ideea de mișcare și proces. Căci este vorba,

cu ele, tocmai de procesele intelectuale și morale din *viața* cugetului, așa cum simpla lor calificare generală de a fi un „de-mers” al cugetului exprimă ideea de mers și devenire. Făcînd atunci etimologia acestor cuvinte, Platon a trebuit să heracliteizeze, așa cum spune el singur că au trebuit să facă, în vîrtejul în care erau prinși, străvechii alcătuitoari de nume. Explicația heracliteană pare singura coerentă și cuprinzătoare, cel puțin pentru cuvintele cugetului;

7. În cele din urmă, heraclitene ori nu, cuvintele cugetului trebuiau analizate, mai mult chiar decît numele zeilor și ale realităților cosmice, pentru că aici, în cele ale spiritului, își dau măsura cuvîntul și limba în genere, ca fiind vorba de cuvintele cu cea mai mare frecvență. Îi trebuia deci lui Platon etimologia lor — spre a vedea limitele etimologismului și ale considerării cuvîntului ca simplu cuvînt — și atunci a luat etimologiile acolo unde le-a găsit: din arhivele sale, de la alții, sau din fantezia sa improvizatoare, dacă trebuie să credem textului.

Acum se poate răspunde și la prima întrebare, anume dacă trebuie ori nu luate în serios etimologiile. În ansamblul lor, ele sînt indispensabile cercetării despre nume ce se întreprinde, și ca atare sînt gîndite cu seriozitate, ca tot ce pune Platon în gura lui Socrate, dar și cu acea grație, libertate și ironie față de sine, în clipa cînd gîndul trebuie să se smintească puțin, spre a inventa o etimologie acolo unde nu este una de găsit¹¹.

Cu prima jumătate a etimologiilor, cuvintele și limba păreau să aibe cîștig de cauză; dar era ceva iluzoriu, ținînd de faptul că se întîrzia la nume proprii. De îndată ce se trecea la nume comune, deci la concepte și în particular la conceptele *deschise* ale spiritului,

¹¹ Comentatorii mai noi sînt din ce în ce mai dispuși să accepte etimologiile. Încă din 1891 F. Schaublin susține că ele sînt serios intenționate, de vreme ce nu se deosebesc ca metodă de cele prezentate în alte dialoguri, iar pe deasupra comparația lor cu etimologiile gramaticianului Herodian, de peste cinci veacuri, arată că dialogul *Cratylus* conține un număr surprinzător de etimologii exacte și pe jumătate exacte. De asemenea W. Lutoslawski, în 1896, susținea că 60 de etimologii sînt valabile, după știința limbii de atunci. El vedea dealtfel în *Cratylus* o operă comparabilă cu dialogul *Parmenide*. Pentru amîndoi autori, a se vedea J. Derbolav, în apendicele lucrării *Platons Sprachphilosophie*, ed. cit., p. 280 și 294.

Dar mulți alți comentatori continuă a susține ca C. Ritter (*Platon*, München, 1910, vol. 1, p. 468): „Este de neînțeles cum

limitele *logos*-ului ca vorbire apăreau. Dialogul despre dreapta potrivire a cuvintelor trebuie să arate și câtă dreaptă potrivire este și câtă nu este, trimițând lucrurile pînă la acel naufragiu spiritual la care duc cuvintele privitoare la partea cea mai vie și nobilă a cugetului. Dacă jumătatea de jos a zeului Pan nu se potrivește cu cea de sus, trebuie să spunem lucrurilor pe nume. Ultima secțiune a dialogului vine să arate cît anume din vorbire se potrivește *logosului*-rațiune și cît nu i se potrivește.

Partea a treia

Limitele oricărei vorbiri. Logos-ul grec înseamnă deopotrivă rațiune și vorbire, iar dialogul de față poartă asupra vorbirii, cu natura ei diferită de cea a rațiunii. Trebuie atunci să se vadă cum coexistă cele două naturi și cît de bine se adaptează cea de-a doua celei dintîi. Este de așteptat, întocmai zeului, ca părțile să nu se adapteze perfect, și acest lucru îl va spune partea a treia, lăsînd știința limbii în fața unei situații dramatice pentru spirit, în fața căreia poate se afla și cultura de astăzi, chiar dacă nu întotdeauna mărturisit.

De obicei, partea a treia este înțeleasă drept pozitivă și singura ce ar aduce contribuții interesante sub raport lingvistic: ea reține cel mai mult atenția, ca fiind revenirea la discuția „serioasă”. Vom spune însă: tot ce este pozitiv în ea indică în realitate limitele vorbirii; iar în al doilea rînd, toată argumentarea este făcută posibilă tocmai de ceea ce precede, în particular de partea etimologică atît de puțin prețuită. În speță, ni s-a arătat pînă acum care poate fi în fapt dreapta potrivire, în cazul limbii grecești. Rămîne să ni se arate în drept, și atunci lucrurile vor fi valabile pentru orice limbă.

Își închipuie unii filologi că *vreuna* din explicațiile cuvintelor dată în această secțiune ar fi gîndită serios de către Platon”.

Mai aproape de noi V. Goldschmidt socotește, în *Essai sur le „Cratyle”* (Paris, 1940, p. 91 și 140), că prin etimologiile de aici Platon nu ar face altceva decît să expună anumite doctrine străine lui, și de aceea etimologiile ar fi însemnate. Ele ne-ar transmite diferite teorii teologice, cosmologice, morale și politice. Autorul relevă că Platon însuși citează, în cazul etimologiilor, pe Anaxagoras, pe orfici, diverși poeți, pe Heraclit, exegeții lui Homer, meteorologi și teologi.

Înainte de a urmări felul cum conduce la o discuție de drept analiza întreprinsă în fapt asupra limbii grecești, trebuie reamintit că etimologiile unui antic erau inevitabil mai puțin instructive și expresive decât ale unui modern. Noi avem, cu limbile moderne, posibilitatea de a face etimologie istorică — ceea ce a dat în trecutul recent convingerea că etimologismul este hotărîtor în știința limbii, ba lui Hasdeu i-a sugerat grandioasa viziune a „reconstrucției”, nu numai lexicală dar și sintactică, morfologică, fonetică, ba chiar ideologică — iar dacă nu sîntem stăpîniți de o rodnică „neliniște semantică”, ca anticul care credea că limba sa este originară, ne bucurăm în schimb de reconstrucțiile etimologice ce nu mai țin, ca la Platon, doar de plauzibilul asociațiilor, ci de realul, uneori surprinzător, al filiației istorice. În limba română, de pildă, putem vedea cum un cuvînt cu sens bine definit ca latinescul *ens* a putut duce la „ins”, apoi la „însuși”, ba chiar la conjuncția „însă”, ceea ce definde orice act imaginativ. Putem urmări „biografia”, plină de aventuri ale gîndului, a mai multor cuvinte, dar firește numai a citorva; căci majoritatea sînt derivate simple, iar un tablou ca al lui Platon, cu: inteligență, bunătate, voință, plăcere și adevăr, nu ne-ar instrui prea mult prin etimologia cuvintelor. În alte limbi moderne trebuie, la fel, să apară stranii și nesferat de instructive, deși perfect riguroase ca filiație, etimologii¹. Etimologiile lui Platon nu puteau, așadar, avea nici pregnanța, nici siguranța celor moderne. Dar chiar dacă ar fi avut-o, ele nu ar fi dovedit mai mult.

Oricît s-ar învăța de la transformările de sens ale unui cuvînt², este greu de crezut că aceea ce s-a numit în timpul nostru o „știință a individualului”, ilustrînd-o tocmai cu etimologia unui cuvînt, ar duce la o adevărată știință și ar acoperi problemele lingvisticii. Pînă și Hasdeu o recunoaște, în prefața lui *Etymologicum Magnum*, spunînd: „Etimologia nu se adaptează încă la toate fenomenele

¹ Printre excepții trebuie pusă, cum aminteam, limba engleză, care, prin însemnații și numeroșii cercetători formați în spiritul ei, exercită astăzi un adevărat impact asupra spiritului, cu riscuri pentru acesta. Lexicul ei, împrumutat de oriunde cu o incredibilă dezinvoltură, dă gînditorului în ea o perfectă indiferență față de cuvînt, în favoarea propoziției. Consecințele filosofice se văd peste tot — pînă și în interpretarea lui *Cratylus*.

² Lăsăm deoparte deosebirea lui Bréal între semantică și etimologie.

lingvistice. În multe cestiuni sîntem siliți a o întrebuița numai în parte; în alte, cată să n-o întrebuițăm deloc". În schimb, orice știință etimologică, una imperfectă chiar ca a anticilor, conduce la *dezarticularea cuvîntului*: la constatarea că sînt în el elemente prin a căror articulare, oricît alterată, se alcătuieste cuvîntul, cu sensurile lui pierdute și păstrate.

La aceste elemente a condus analiza etimologică din partea a doua: la „rădăcini” și la părțile elementare propriu-zise, silabe și litere. Că se putea vorbi în gol, de prezența oricăror rădăcini în cuvinte și de funcția oricăror silabe și litere? Dar dacă ar fi făcut așa, neluînd în considerare o limbă anumită, cea greacă, atunci Socrate ar fi dat categoric dreptate lui Hermogenes recunoscînd, cu *arbitrarul* elementelor alcătuitoare, al rădăcinilor, arbitrarul cuvintelor. Sau cel mult i-ar fi rămas să construiască *ad-hoc* o limbă cu elemente nearbitrare, ceea ce arată absurdul evitării unei limbi reale. Și dealtfel, dacă elementele noii limbi ar fi fost nearbitrare ar fi regăsit ori folosit, ca în esperanto, elementele limbilor reale.

În simplitatea sa de spirit, recunoscînd că Socrate avea dreptul sau chiar datoria să invoce numele și cuvintele grecești, Hermogenes pare mai înțelept decît comentatorii și cititorii dispuși să se lipsească de lista etimologiilor. Și de aceea el poate acum să se întrebe: ce este în drept cu rădăcinile acelea, pe care Socrate le-a invocat în fapt, cînd și-a făcut etimologiile? De aici primul punct al părții a treia:

1. *Virtutea numelor primitive* (421 b—424 b). S-a ajuns așadar, de la dreapta denumire prin cuvinte, la dreapta potrivire prin *rădăcinile* cuvintelor³. Că aceste rădăcini pe care le reține Hermogenes — *icn*, *rhéon*, *doṓn* — au apărut numai în ultima jumătate a etimologiilor, nu și în prima, unde era vorba de nume proprii și de nume de zei, ne arată cît de important era, în ochii lui Platon însuși tabloul cuvintelor cugetului, ca dînd măsura limbii grecești. Că, pe de altă parte, rădăcinile erau heracliteene, exprimînd mișcare sau ceea ce curmă mișcarea, nu era decît firesc dată fiind etimologia heracliteană a celor 53 de cuvinte grecești ale cugetului,

³ HENRI JOLY, în *Le renversement platonicien. Logos, episteme, polis*, Vrin, 1974, p. 31, scrie: *Lecția etimologică a etimologiilor este „qu'il y a des mots sous les mots et qu'ils renferment des définitions des choses.”*

ca și faptul, din nou demn de relevat, că explicația normală, prin mișcare și procesualitate, a *proceselor* spirituale este cea mai coerentă și potrivită, putînd fi pusă în joc de Platon nu doar în anii tinereții, cînd l-a avut drept dascăl pe Cratylul istoric, ci și mai tîrziu, cel puțin cu titlul de ipoteză.

Însă odată ajunsă de la cuvinte la rădăcini, cercetarea poate lua mai multe căi, în cazul că rădăcinile nu au — și de cele mai multe ori nu pot avea — o clară justificare prin ele însele. Întîi, se poate spune că ele sînt de origină „barbară” (421 d), respectiv străină; sau că sînt îngropate în uitarea timpului, deci de nelămurit încă. În al doilea rînd și într-altfel, se poate spune că rădăcinile trebuie și ele privite drept cuvinte care să fie analizate, dar a căror etimologie să fie astfel căutată ca și la nesfîrșit. Totuși, spune Socrate, să alegem o a treia cale și să admitem că ajungem la rădăcini ultime. Pentru acestea trebuie căutată dreapta potrivire (422 b).

Problema de aici a rădăcinilor a fost reluată — se știe — cu extraordinar răsunset în veacul al XIX-lea, ca una din soluțiile pentru enigma limbilor. Un reputat lingvist al epocii, Max Müller, nu se sfia să declare că „limba începe ca rădăcini”⁴. După el, circa 500 de rădăcini sînt suficiente pentru o limbă originară, fiecare rădăcină putînd da 50 de derivați, ceea ce face 25 de mii de cuvinte, un număr apreciabil pentru o limbă din trecut, de vreme ce *Vechiul Testament* întreg are 5642 (*ibidem*, p. 341). Toate limbile, continuă la fel de categoric Max Müller, au două elemente constitutive: rădăcinile atributive (cele ce atribuie un sens, ca „ar”, în *arare* și *ars*, prima „artă” fiind cultivarea pămîntului) și cele demonstrative. În limba chineză, rădăcinile s-au păstrat ca atare: toate cuvintele sînt rădăcini, toate rădăcinile cuvinte. Acesta, spune Max Müller, este mecanismul ce ne-am fi așteptat să apară în toate limbile; probabil că sanscrita a fost și ea precedată de o perioadă în care limba nu avea flexiune (347 urm.)⁵.

În orice caz, „există ceva cu adevărat mai minunat și uimitor într-o rădăcină decît în toate poemele lirice ale lumii”, spune Max Müller, în cuvinte pe care nici sub inspirația trezită de Euthyphron nu le rostește acum Socrate. Iar rădăcinile sînt cuvinte adevărate, nu abstracțiuni (p. 450), așa cum nu sînt nici onomatopei sau inter-

⁴ *La science du langage*, trad. fr., Paris, 1867, p. 487.

⁵ Alți lingviști contestă că sanscrita ar fi fost lipsită vreodată de flexiune.

jecții; căci acestea sînt sterile ca derivație, pe cînd rădăcinile sînt fecunditatea însăși⁶. Ele au de la început sens: „toate cuvintele au exprimat la origină un atribut”. De aceea limba este rațiune, spune Müller, este logos la greci. „Limba și gîndirea nu pot să fie separate” (pp. 484—85).

Max Müller duce pînă la o formă de extaz viziunea sa despre limbă, începută totuși atît de riguros științific, și înțelege să asocieze gîndului său pe marele antic: „Rădăcinile au fost create de natură, cum spunea Platon; dar cu același Platon ne grăbim să spunem că prin natură înțelegem mîna lui Dumnezeu” (p. 486), spre a relua ceva mai jos gîndul că formarea rădăcinilor este opera naturii, dar de astă dată adăugînd: „ceea ce a urmat acestei formări este opera omului . . . ca agent colectiv și moderator” (p. 493).

Mărturisim a nu găsi în textele platonice afirmațiile pe care li le atribuie Max Müller; dimpotrivă, este ceva sobru și din plin științific în cercetarea ce se întreprinde acum și care, nepurtînd asupra a 500 de rădăcini, ci a trei sau patru, pune totuși problema rădăcinii într-un orizont teoretic mai larg decît al modernului. Căci Socrate, în dialog, nu presupune doar înțeles în rădăcină, ci se întreabă și ce o face să aibe însemnare, adică să se refere la un obiect. De vreme ce a considerat-o a fi cuvînt încă, el crede că rădăcina trebuie, cum s-a cerut de la orice cuvînt, să arate „ce anume este ficcare dintre realități” (422 d), ba trebuie s-o arate încă mai limpede decît cuvintele derivate, care de la ea își împrumută adevărul. Dar cum face rădăcina vădite lucrurile?

Cum se poate face vădit ce este exterior un lucru, o știm: prin indicație imitativă, prin simplă mimică; dar cum se poate arăta de ce fel, ce anume este el *lăuntric*, sau care e natura lui (cum pun unii traducători pentru *holon esti*), este ceva mai greu. Pentru indi-

* Spre deosebire de Max Müller, un alt lingvist renumit al epocii, A.-H. SAYCE declară, în *Principes de philologie comparée* (trad. fr., Paris, f.an, în engleză 1874), p. 2, că rădăcinile la care ajunge filologul sînt *ideale*. Ca și elementele simple ale chimistului, ele există doar în compuși. Dar ele reprezintă vechea stare sintetică a limbii. Rădăcina este un *cuvînt-frază* (axioma lui Sayce este că toate cuvintele au fost scoase prin analiză din fraze, *n.ns.*), rezumînd într-un tot complex ceea ce o frază exterioară a limbii va frînge în cuvinte . . . Existau, adaugă Sayce, tot atîtea cuvinte-frază cîte impresii momentane înregistra subiectul, prin simțurile sale, în legătură cu un obiect particular.

cația imitativă a unui lucru în felul lui de a fi exterior, avem membrele corpului și întreg corpul; pentru indicația felului de a fi interior al unei realități, pentru firea ei, ne rămâne să ne servim de cuvinte, adică de voce, limbă și gură (423 b), de undele sonore emise, am spune astăzi. Nu este chiar un mijloc de rind. Tocmai în legătură cu acest loc din *Cratylus*, un comentator mai vechi, Otto Apelt (care altminteri nu vede prea mult în dialog și nimic în etimologii), arată în chip interesant că vorbirea sonoră, spre deosebire de cea gestică, a eliberat limbajul de corporalitate. „Nu există mai mare reușită pentru umanitate decât născocirea vorbirii sonore”⁷.

Oricât de mare ar fi reușita articulării sunetelor — căci aceasta este cucerirea de care ni se vorbește — ea este încă legată de o formă de corporalitate, deși mult deasupra corporalității obișnuite, și în orice caz, spre a reda realitățile, trebuie să ducă de asemenea la imitație, de astă dată prin voce. Cel puțin aceasta este funcția pe care i-o vede Socrate. Dar el se grăbește să adauge că imitația prin voce nu înseamnă onomatopoeie, eliminând dintr-o dată procedeul în care, încă în veacul XIX, mulți vedeau originea limbajului și arătând, cu mult înaintea lingviștilor de astăzi, că imitația onomatopoeică („un simplu cucurigu” de exemplu) nu este productivă. Dar atunci ce imitație este pusă în joc de cuvinte? întreabă Hermogenes (423 c).

Nu va fi imitația sunetelor, cum face muzica (sau un fel de muzică), necum a culorilor și formelor, ca pictura, ci imitația firii lăuntrice a lucrului (*ousia*—424 e). Chiar culoarea și sunetul, spune în chip adânc Socrate, au o *ousia* a lor, pe care — trebuie să adăugăm — n-o redau pictura și muzica, ci poate tot cuvântul, atât de subtil este acesta. Și totuși în subtilitatea lui, el are un rest de corporalitate, o componentă fizică, de vreme ce este încă sunet. Cu această natură fizică trebuie el să redea *ousia* fiecărei realități; în ultimă instanță cu literele și silabele sale, afirmă Socrate (423 e). Virtutea cuvintelor — și cu ea capacitatea celor ce instituie nume — se

⁷ *Kratylos*, übersetzt und erläutert von Otto Apelt, 3. Aufl., Leipzig, 1922, pp. 8—9. Am întregi gândul precizând că trecerea aceasta de la un regim lingvistic de gesturi la unul de unde reprezintă nu o realizare culminantă a omului, ci poate o treaptă către cine știe ce semantică și contacte pe baza undelor de tip superior celor sonore, cum s-a și ajuns cu undele radio, dar fără ca limbajul sonor să fie încă depășit sau amenințat cu înlocuirea.

redusese la dreapta potrivire a rădăcinilor. Dar potrivirea aceasta va ține de cea a silabelor și literelor.

Rezultatul la care a condus, sau mai degrabă problema în care s-a concentrat toată dezbaterea, îi va părea chiar lui Socrate „ridicolă”, într-un sens. Toată dreapta potrivire a cuvintelor și tot adevărul lor să se sprijine pe citeva litere și silabe? Dar așa trebuie să se întâmple, dacă luăm cuvintele goale și limba ca simplu sistem de semne: *sau* cuvintele, respectiv semnele, pot reda natura realităților, *sau* nu o pot reda și sînt convenționale. La acest nivel, sau Cratylos are dreptate, sau Hermogenes.

2. *Virtutea elementelor* (424 b—427 e). Hermogenes și Cratylos sînt în felul lor lingviști. Socrate nu este. Dar el trebuie să bea pînă la capăt din paharul lingvisticii — așa cel puțin cum putea fi practică atunci, în cuvinte și nu în forme gramaticale — iar de aceea întreprinde cu toată seriozitatea, ca și în cazul majorității etimologiilor, studiul silabelor și al literelor. Dar Socrate își ia măsuri. Întîi, el va determina nu doar speciile (*eide*) literelor, în particular ale vocalelor — invocînd pe cei pricepuți în materie, respectiv pe gramaticienii de dinaintea apariției gramaticii —, dar va căuta să vadă în același timp și care sînt *clasele de realitate*, de vreme ce numele sînt pentru realități ce apar înăuntrul unor clase (424 d). Astfel vom avea — spunem anticipînd — clasa *proceselor* pentru realități, în cazul cărora vor fi potrivite literele și silabele din specia sugerînd mișcarea.

În al doilea rînd, potrivirea nu se va face neapărat element (literal sau silabic) cu lucrul de numit, ci de cele mai multe ori, ca la pictori cu culorile lor fundamentale, vor fi de combinat mai multe elemente; iar Socrate exprimă aici gîndul, deosebit de interesant, pe care nu-l afirmase lămurit nicăieri mai înainte, cum că prin combinația elementelor se va urmări mai mult decît obținerea de cuvinte izolate, substantive și verbe: se va obține o întreagă rostire (*logos*, 425 a), care în unele cazuri urmează să redea *ea* realitatea de imitat. Gîndul trebuie reținut, oricît de episodic ar părea la început, căci arată că redarea realităților prin limbă are loc uneori prin întreg discursul despre ele și că dialogul de față despre cuvinte lasă loc, dincolo de cuvintele izolate, ansamblurilor sau unităților lingvistice mai mari. Redarea realităților prin limbă poate fi o întreagă *descriere definitorie*, cum și este în fapt, spune Socrate

acum, chiar dacă pe el îl reține doar problema numelor primitive și a celor derivate.

În sfârșit o a treia măsură, sau acum o distanțare față de teza ce dezvoltă, își ia Socrate declarând că poate părea „ridicol” (425 d) să reduci cunoașterea lucrurilor la litere și silabe. Dar așa îți impune știința limbii, cel puțin cea pe bază de cuvinte, dacă nu vrei să recurgi la zei, la originea străină a cuvintelor, sau la invocarea vechimii lor prea mari. Și pentru a doua oară el spune că lucrurile pot părea demne de ris, ba chiar excesiv de cutezătoare (426 b); dar ele trebuie încercate, din perspectiva adoptată.

Îi rămâne să indice, măcar cu titlul de exemplu, clasele de realități și speciile de elemente nominale. Le va da sumar, în două pagini. Prima clasă de realități luată în considerație, cum era și firesc pentru perspectiva adoptată, este cea a *mișcării*. Pentru ea este potrivită specia „lichidelor”, cu denumirea de astăzi, în particular lichida *ν*, care singură va susține toate exemplificările aduse. Ciudățenia face că tocmai termenul de *mișcare* în greacă (*kinesis*) nu conține litera *ν*, iar Socrate se va strădui să găsească o explicație a excepției, trimițând la o rădăcină justificată la început doar prin sens (*iesis*, mergere), dar îndată mai jos și direct, prin funcția literii *i*, așa cum va fi justificat, ceva mai departe în dialog, și cuvântul *stasis* (repaos, oprire) prin grupul *st*.

Într-adevăr, a doua clasă de realități luată în considerație este cea a *lucrurilor ușoare și lesne străbătătoare* căreia îi corespunde litera *i* (iarăși reprezentând singură o întreagă specie). Vin apoi: *clasa suflării și a răsuflării*, redată prin *ph*, *ps*, *s* și *z*, litera *s* putînd exprima și tremurul pînă la cutremur (*seismós*); *clasa celor blocate și oprite în loc*, pentru care *d* și *t*, blocate ele însele, dentalele de astăzi, ar da expresia potrivită; *clasa celor line, alunecătoare sau lipicioase*, unde — ca în limba noastră — litera *l* ar da corespondența; *clasa celor gelatinoase și vîscoase*, unde grupul *gl*, în greacă, ar sugera „oprirea prin *g* a alunecării prin *l*”; apoi *clasa interiorității* cu litera *n*, cea a *cantității* cu vocalele, lungi ele însele, *a* și *e*, în sfârșit *clasa calității*, în particular a rotunjimii, cu litera *o*.

Dintre toate aceste indicații — pe care, alături de problema rădăcinilor, cîțiva moderni sînt dispuși să le considere ca o prețioasă contribuție timpurie la știința lingvisticii — singură cea privitoare la funcția lui *n* ni se pare cu adevărat interesantă. Toate celelalte privesc proprietăți generale *fizice*, cu un număr redus de cuvinte,

în definitiv, în limbajul uman, și dealtfel au în ele ceva onomatopeic care, chiar dacă nu le face neproductive, ca onomatopeea-cuvînt, le degradează funcția. Pînă și mult invocata literă *r*, expresie a mișcării, rămîne în zonele fizicalității, în timp ce mișcarea redată de cuvintele vieții spirituale, atît de numeroase în limba omului, ar reclama sugestia *altei* procesualități decît cea elementar fizicală. Litera *n* în schimb, trimite la o clasă de fenomene, cele ale interiorității, unde nu poate fi vorba de imitație directă, ci de un „timbru” deosebit, care peste tot ar putea fi mai expresiv pentru cugetul grăitor decît sunetele propriu-zise. Este ca un *răsunet* al lucrurilor, mai de grabă decît sunetul lor, care s-ar vroi redat prin cuvintele goale. Și poate că niciodată cuvintele nu sînt goale, spre a se umple cu un simplu conținut imitativ, ci poartă în ele, ca *logos*-ul grec, și altceva decît imaginea sonoră a realităților.

Acest „răsunet” al ideii în cuvînt nu l-a înregistrat Hermogenes, căci Socrate nu-l reda, în ciuda amplei lecții despre cuvinte de la începutul dialogului și pînă aici. De aceea cînd Socrate își termină lecția ținută ca și în numele lui Cratylos, amîndoi se îndreaptă către acesta întrebîndu-l dacă nu are lucruri mai bune de spus. Numai că el are lucruri mai proaste de spus, ca probabil toți heracliteenii timpului; și de aceea Platon l-a făcut să tacă, pînă la încheierea socotelilor asupra dreptei potriviri a cuvintelor.

3. *Limitele vorbirii* (428 a-fine).—*Exactitate și adevăr*.— S-a spus că, artisticeste, tăcerea prelungită a lui Cratylos este o nereușită a dialogului. Dar cum să nu tacă, de vreme ce Socrate și-a luat sarcina să vorbească în numele lui? Orice intervenție de-a lui Cratylos ar fi coborît nivelul dezbaterii, slăbind încrederea în seriozitatea spuselor lui Socrate și făcînd, în definitiv, ca lucrurile să fie prezentate în derîdere, cum s-a și pretins uneori. Tocmai nelăsînd pe Cratylos să-și apere singur tezele, Platon a arătat că a înțeles să și le însușească o clipă, să le cerceteze cu toată seriozitatea, să le ducă astfel pînă la capăt și să le arate limitele, respectiv neadevărul, dacă limitele acestea nu pot trimite dincolo de ele.

Întrebarea ce s-ar putea pune este: dacă într-adevăr sînt în joc limitele vorbirii, nu doar cele ale interpretării ei heraclitene, atunci de ce discută Platon știința limbii în versiunea heracliteană și nu în ea însăși? Se poate răspunde, cum sugeram: pentru că probabil heracliteismul reprezenta singura doctrină coerentă asupra limbii,

pe vremea sa, dacă nu cumva fusese și doctrina sa de tinerețe, sau dacă nu era doctrina unor discipoli ai săi, pe care — s-a spus — înțelegea astfel să-i avertizeze asupra limitelor doctrinei, față de teoria Ideilor ce stă să-și facă apariția la finele dialogului. În orice caz, dacă știința limbii avea în centrul ei cuvântul, atunci între teza lui Cratylus și cea a lui Hermogenes nu era de șovăit. Cu teza ultimului, cum că toate cuvintele sînt convenționale sau chiar arbitrare, nu era nici o dezvoltare de făcut. Teza lui Hermogenes — ca și a modernilor care se lipsesc simplu de cuvînt — nu mai este o teorie, ci un decret („totul este convențional”). Singura teorie valabilă în joc despre cuvinte era cea a lui Cratylus. Iar aceasta nu putea fi combătută în chip simplu. Platon o combate mai subtil, *susținînd-o*.

Cratylus nu poate apărea, așadar, decît în clipa cînd se încheie expunerea ideilor *sale*. Și ce frumos recunoaște el că au fost ale sale, mai bine spuse parcă! El invocă versurile lui Homer și admite că exprimarea propriului său gînd de către celălalt a fost făcută ca sub o inspirație (428 c). Socrate a scos din teza aceea tot adevărul ce se putea scoate. Abia acum, cu personajul cel nou, poate apărea neadevărul tezei.

Personajul este trimis pînă la exces, ca Euthydemus și fratele său, chiar dacă — din respect pentru fostul său dascăl — Platon nu-l trimite și la caricatură. *Ideile* lui Cratylus aveau o față serioasă și ea merita să fie pusă în lumină; dar *pozițiile* lui sînt absurde, de vreme ce el nu recunoaște limitele doctrinei sale. Și de aceea Platon își îngăduie la sfîrșit, după cercetarea serios întreprinsă, să arate în chip izbitor limitele doctrinei înfățișate prin neadevărul flagrant al celui ce nu le-ar recunoaște drept limite.

Dar atunci, încă o dată, de ce nu caută el să dea o altă concepție despre limbă, ci face din limitele explicației heraclitene limitele vorbirii însăși? Poate că a căutat și nu a găsit. Sau poate că *nu* a mai căutat, dîndu-și seama că limba este, într-o măsură, o nobilă cauză pierdută sub raportul rigorii științifice, așa cum o va arăta singur în paginile finale.

Știința de astăzi a limbii nu admite eșecul, deși înregistrează semnificative eșecuri, ca mai toate științele omului. Ea n-a putut spune lucruri plauzibile nici despre originea limbii, cum și-a propus, nu s-a putut ridica pînă la o limbă cît de cît originară, cum părăsise la un moment dat sanscrita, n-a putut da o gramatică universală,

n-a reușit în descrierea limbilor ca organisme naturale, cum s-a încercat; a crezut zadarnic în mitul limbii ca bun social supra-individual, sau mai recent a dus pînă la exces structuralismul, închipuind realități supraumane și metalingvistice⁸. Pentru a se face din studiul limbii o adevărată știință, s-a îngustat cîmpul limbii, renunțîndu-se uneori chiar la cuvînt, în favoarea formelor. Dar, pe măsură ce devenea mai științifică, lingvistica părea să se înstrăineze de problemele culturii, uneori chiar în chip deliberat, cu Saussure sau Hjelmslev. Trecînd eșecurile recente ale științei lor pe seama celor ce nu făceau operă „științifică”, unii lingviști de astăzi preferă siguranța și exactitatea limitată oricărui orizont de cultură. Este ca și cum numismatica, în tendința de a deveni „științifică”, s-ar desprinde de nesiguranța și neștiințificul istoriei, fără să se întrebe ce mai reprezintă ea astfel în cultura omului.

Platon nu a ținut să salveze o știință, așadar să slujească exactitatea, ci să înțeleagă un adevăr. Tot ce urmează, pînă la capătul dialogului, și astfel viziunea finală a lui Platon despre limbă, ar putea căpăta înțeles prin *deosebirea dintre exactitate și adevăr în această materie*. În faptul limbii devine vădit, poate mai direct decît oriunde, că în științele omului — așa cum se vede în istorie la un capăt, în filosofie la celălalt capăt — exactitatea nu este prin ea singură și adevăr. Cultura contemporană se desfășoară întregă sub impactul exactității asupra adevărului. Științele pe drept numite „exacte” sînt făcute să se înstăpînească asupra științelor omului (mai puțin potrivit numite așa, căci matematicile sînt în primul rînd o știință a omului), care nu se pot refuza, cum nu se refuză nici adevărul, tendinței către exactitate, dar nu se lasă refăcute pe deplin pe temeiul acesteia din urmă. În științele omului ceva poate fi perfect exact fără să fie și adevărat.

Pentru știința limbii, este firește o întrebare ce ar putea însemna „dreapta potrivire” a formelor și structurilor. Dacă însă este vorba de dreapta potrivire a cuvintelor, atunci Platon și-a luat sarcina să arate, în partea finală a dialogului său, că inadecvația cuvîntului este inevitabilă; că, într-un sens, el poate fi oricît de potrivit în sensul de exact, dar nu este potrivit pînă la capăt, prin el însuși,

⁸ Pentru aceste „iluzii”, cum le numește autorul, vezi MAURICE LEROY, *Les grands courants de la linguistique moderne*, Paris, 1966, p. 177.

în sensul de adevărat. Rămîne în inadecvație. În particular, dacă și cuvîntul este o imitație — iar în limbajul neelaborat speculativ în care ni se vorbește aici, orice „redare” prin cuvînt și potrivire a lui cu altceva sînt trecute acum sub rubrica „imitației” — atunci aceasta poate fi greșită întimplător și pînă la urmă este inadecvată necesar.

Așa fiind, paginile din dialog ce urmează ar putea fi rezumate în cîteva cuvinte: tot ce este redare și imitație poate fi inadecvat (în sensul propriu de nepotrivire, aproximație, rătăcire pe lingă), dar cuvîntul ca atare este inadecvat mai mult decît întimplător, este așa în chip necesar. Iar absurditatea poziției lui Cratylus este de a susține nu numai că inadecvația necesară nu există, dar că nu are loc nici cea întimplătoare, în cazul cuvintelor.

Socrate începe discuția finală, ca întotdeauna, de jos: de la meșteșugari și artiști, cu situațiile concrete create de ei. Aceștia pot în chip evident face opere mai bune sau mai proaste (429 a). Cei ce instituie numele nu pot și ei greși, la fel ca meșteșugarii? Nu, răspunde Cratylus. Atunci Socrate evocă, încă o dată aici la urmă, situația concretă care deschisese dialogul, denumirea nepotrivită a lui Hermogenes prin „Hermogenes”. N-a greșit cine l-a numit așa? Nu, se încăpățînează Cratylus să spună: în cazul lui Hermogenes nu este vorba de numele lui (într-un sens are dreptate: nu este numele lui, ci al altei naturi umane, dat lui și funcționînd doar pentru identificarea socială, nu și pentru cunoașterea lui), ci e vorba de un simplu sunet, sau încă mai rău, de un zgomot (430 a).

Față de refuzul celui alt de a accepta că există denumire falsă, Socrate trece de la meșteșugul de a denumi ca meșteșug, la un plan mai general, la redarea lucrurilor de orice fel prin imitația lor; deci trece la *genul* din care ar face parte denumirea. Avem, de-o parte, numele sau mijloacele prin care redăm ceva; de alta este ceea ce redăm. Cum se face redarea? Să invocăm dintr-o dată, de vreme ce vorbim în mare de *genul imitației*, cazul extrem: inexactitatea totală a imitației. Căci poate exista o inexactitate totală în orice formă de imitație: poți reda un bărbat ca o femeie, de pildă. Cel puțin în acest caz extrem Cratylus ar trebui să admită că e vorba de un neadevăr. Și el concede că, în artele figurative, a nu figura ce trebuie, sau a figura contrariul a ce trebuie, așadar a face o raportare și distribuire (*dianomé*, 430 d) nepotrivită, poate fi un neadevăr; dar el stăruie în a spune că în materie de cuvinte

atribuirea inexactă nu are loc, ea fiind „necesar exactă” întotdeauna (430 e). Astfel, de la cazul inexactității totale se va trece la celălalt extrem, la cazul exactității totale. Dar aceasta nu se va dovedi nici ea bună — și criza exactității goale va ieși la lumină.

O clipă Socrate mai încearcă să-l convingă pe Cratylus că este posibilă inexactitatea și în materie de cuvinte. El stăruie în exemplul acela, extrem și oarecum grosolan, al redării a ceva prin altceva, a bărbatului prin femeie, și îi este simplu să arate că și numele, nu doar imaginea, poate fi greșit redat : se poate da nume de femeie unui bărbat. Iar dacă numele poate fi inexact, atunci cu fraza și cu vorbirea întreagă se întâmplă la fel. În schimb când sînt redat toate cele potrivite, „apropiate”, spune dialogul, atunci și în materie de vorbire, ca în pictură, redarea va fi reușită. Încheierea ar fi că, laolaltă cu orice imitație, cea a dăătorului de cuvinte poate fi bună sau rea.

Nu ni se spune acum : mai bună sau mai rea, ci sau bună sau rea. Cu un interlocutor încăpăținat ca acesta, lucrurile trebuie îngroșate. Că o clipă și Cratylus admite așa ceva despre dăătorul de cuvinte (431 e) și apoi revine spunînd că nu este nomothet decît cel bun, nu și cel rău, este ceva secundar. Ceea ce interesează acum sînt consecințele tezei extreme cum că imitația *sau* este o redare totală a lucrului, *sau* nu este ; că meșteșugarul și artistul sînt sau desăvîrșiți sau răi.

Prezentată așa, teza este o adevărată barbarie estetică, dacă nu și una logică. Argumentarea lui Socrate nu doar pare să fie, ci este în acest moment grosolană. Problema s-a pus în termeni prea simpli : intii, în sensul că vorbirea ar fi o simplă imitație, apoi că orice imitație ar fi o reeditare. Nici pictura, figurativă și realistă cum era în antichitate, nu putea fi simplă imitație, și nici măcar la ea imitația nu este reeditare, cu atît mai puțin la cuvînt, care nu poate imita, ci doar exprima „natura” lucrului. Așa cum s-a pus problema ca este deci o barbarie. Dar e barbaria *exactității goale*, și pe ea avea nevoie Platon s-o pună în lumină, cu riscul de a vorbi simplist.

Într-adevăr, exactitatea nu se poate dezminți : ea e totală, sau nu este. O demonstrație matematică nu poate avea, în desfășurarea ei, o singură eroare fără a se infirma întreagă. Lanțul argumentării logice nu poate admite nicăieri o ruptură sau vreo contrazicere de sine. Un mecanism nu funcționează dacă toate piesele lui nu sînt

în perfectă ordine. Chiar virtutea omului, în cazul că ea este un exercițiu etic gol, se spulberă toată sub un singur pas greșit. În timp ce adevărul, de pildă adevărul unei legi, admite o dezmințire, ba chiar se poate întări prin ea, exactitatea nu poate fi decât totală. Aceasta este reușita, dar și lipsa ei de subtilitate, trivialitatea ei.

Cratylus este făcut să susțină tocmai teza exactității cuvintelor. În felul simplificat cum este pusă problema, el se dovedește silit să ducă teza pînă la capăt. Dar în clipa cînd lucrurile vor fi împinse la extrem, dintr-o dată aceeași situație care simplificase prea mult lucrurile devine subtilă și nuanțată. Dacă exactitatea este în joc și dacă ea este cea care obligă la rigoare extremă, în redarea lucrurilor, atunci n-ar mai fi loc pentru aproximație. Adaosul unui element ori lipsa lui, spusese Socrate, pot face mai bună ori mai proastă redarea unui lucru. Ba nu, răspunde Cratylus; exactitatea nu admite aproximații; dacă o literă este adăugată ori suprimată în chip nepotrivit din nume, acesta încetează să fie nume, ori devine un altul (432 a).

Replica, din punct de vedere al exactității, este ireproșabilă cel puțin în cazul numelui, dacă nu al picturii. Socrate este silit să argumenteze mai nuanțat ca pînă acum, renunțînd la exemple ca: pictorul poate face o femeie în loc de un bărbat; sau: și se poate da alt nume decât porți. Ca întotdeauna dealtfel, argumentarea urcă. Începuse cu *meșteșugul* de a denumi și trecuse la *genul* denumirii, care era imitația, după el. Dar, cu o a treia treaptă, argumentarea ajunge la *natura* denumirii ca imitație. Ce fel de „imitație” este vorbirea, una totală sau parțială? și una în amănunt sau în caracter?

La exprimarea *cantității* prin număr, este drept, expresia trebuie să fie strictă; căci schimbînd cuvîntul numărului, schimbi numărul. Dar la exprimarea *calității*, dreapta potrivire este de altă natură (432 b).

Aceasta schimbă totul. Pînă acum s-a căutat care e dreapta potrivire a cuvintelor fără a se pune întrebarea de cîte feluri poate fi potrivirea aceasta. Acum apare deosebirea hotărîtoare dintre domeniul cantității și cel al calității. Cuvintele pot reda naturi cu un anumit fel de a fi al lor, nu citimi; de aceea dreapta lor potrivire are alt caracter. Există imitații, redări, participații de alt fel. De pe acum poți simți că Platon se îndreaptă spre ceea ce va fi „imi-

tație" a Ideii de către lucruri. Acestea nu reeditează Ideea. Ele nu sînt în exactitatea Ideii, ci în adevărul ei.

Există imitații unde nu este nevoie de precizia ultimă a detaliilor, iată lucrul cu totul deosebit pentru teoria imitației pe care-l spune Socrate. Ba este chiar de dorit, adaugă el (432 b), ca redarea unui lucru să nu fie totală — la această condamnare a exactității goale s-a ajuns — căci atunci am repeta lucrul însuși. Redînd pe Cratylos am face un alt Cratylos.

Redîndu-l cum? prin cuvinte? prin imagine? Dar nici cuvintele, oricît de perfect l-ar descrie pe Cratylos, nici chiar imaginea (astăzi pînă la reproducerea aîdoma pe ecran) nu „dublează” realul. Argumentul lui Socrate ar putea părea forțat; și în fapt el trebuie să închipuie acum o adevărată divinitate (432 b), care singură ar transforma în viață imaginea literală sau vizuală a lui Cratylos redat în chip exact.

Dar ceva neașteptat s-a ivit între timp în istorie: demiurgul acela și-a făcut apariția iar argumentul lui Socrate începe să spună ceva. Într-adevăr, problema redării aîdoma a unui lucru a căpătat sens pentru știința modernă, odată cu informatica și cu posibilitatea de principiu de a da un tablou cu toate datele despre un lucru sau chiar despre o ființă. Creatorul ciberneticii, Norbert Wiener, și-a pus — în alți termeni, firește — chiar problema lui Platon, întrebîndu-se dacă nu s-ar putea da replica unui om prin transmiterea la distanță a tabloului său de informații. Astăziologii au ținut și ei să arate că efectiv orice ființă va putea fi dublată. Un om ar putea fi deci redat *complet* prin cuvînt, respectiv cuvinte, iar dublul omului, un alt Cratylos, n-ar mai fi o presupunere în gol. Așa ceva nu este însă de dorit, „nu trebuie” căutat, spusese Socrate. Este de ajuns o imagine aproximativă. Dar cum să fie ocolit lucrul, o dată obținut? Este ca și cum ai vrea să menții portretul, pentru a reda imaginea unui om, refuzînd fotografia, sub cuvînt că este prea exactă.

Și cu toate acestea, rezerva de aici față de redarea exactă este îndreptățită: cuvîntul trebuie să fie și este întocmai portretului pentru realități, nu întocmai fotografiei. Chiar dacă am ajuns la cuvinte fotografice cu mesajele informaționale, trebuie să le lăsăm pe acestea pentru rostul lor și să păstrăm cuvintele pentru celălalt rost, al rostirii.

Cuvîntul nu poate dubla realitatea, așa cum nici Ideea platoniciană nu o dublează. Aristotel a susținut despre Idee, e drept, că dublează realitatea, dar obiecția sa este dintre cele care au făcut să se spună că „nu l-a înțeles” pe Platon. Căci într-adevăr Ideea nu poate repeta nimic, și nici lucrurile la rîndul lor nu o repetă pe ea, ci doar se adevăresc prin ea. La fel, nu trebuie să încerce nici cuvîntul să repete lucrurile. Un alt Cratylus este alt Cratylus, nicidecum Ideea lui (dacă stă și el sub o Idee). Avertismentul lui Socrate că nu trebuie să căutăm prin cuvînt și imagine redarea întocmai unui lucru înseamnă, în termeni moderni, că nu descrierea informațională exhaustivă interesează, de vreme ce atunci l-am repeta pur și simplu, ci ridicarea lui la altă treaptă de realitate. Nu fotografia, ci portretul lui. În definitiv cuvîntul trebuie să redea *ousia* lucrului, iar aceasta nu este lucrul ca atare, cu tabloul deplin al informațiilor lui.

Ce fel de imitație este deci cuvîntul: a datelor unui lucru? sau a Ideii lui? Aici am ajuns („trebuie să căutăm o altă dreaptă potrivire a imaginii”, repetă Socrate, la 432 c) și atunci observația cu privire la inutilitatea celor doi Cratylus spune ceva. Ea spune că prin cuvinte trebuie să redăm în chip adevărat lucrurile, nu în chip exact. Dacă este așa, atunci poate avea loc aproximație, căci spre deosebire de exactitate, adevărul unei imagini nu se pierde total dacă se adaugă sau scade un element, un aspect, un detaliu (432 c). De aci, tocmai, caracterul necesar aproximativ al cuvîntului. De ce necesar? Pentru că pe de o parte el nu poate să dea sunetul exact al lucrului, ci mai degrabă răsunsetul lui, cum spuneam; iar pe de altă parte, pentru că nu poate, fără întregirea sa rațională, să redea fidel nici răsunsetul, vibrația, adevărul lucrului, mai ales atunci cînd rămîne la exigența exactității, ca în heracliteism.

Ne este limpede astăzi că trebuie să deosebim între partea de exactitate din lucruri (atît de reușit obținută de știința modernă) și partea de adevăr din ele. Nu se poate face o opoziție între exactitate și adevăr — sau cel mult se poate spune că exactitatea se opune uneori adevărului, adevărul niciodată exactității — dar trebuie făcută o ierarhie: exactitatea este sortită să fie în slujba adevărului, neputînd rămîne exactitate goală. Cuvîntul poate fi făcut de către onomaturg să tindă către exactitate, dar la limită nu s-ar ajunge decît la mesaj informațional și la repetarea lucrului. Cuvîntul însă reușește uneori să exprime lucrul însuși, și atunci regăsim funcția de adevăr (nu doar de comunicare) a cuvîntelor din universul limbilor.

Dar este poate vorba de funcția unor cuvinte *privilegiate*. Doar unele reușesc să fie adevărate, celor mai multe rămânându-le să caute o exactitate niciodată de obținut, sau să plutească în zonele convenționalului.

De aceea, în argumentarea ce încheie dialogul, ni se va spune deschis că vorbirea noastră poate foarte bine să nu redea întocmai lucrul, cu condiția să redea *tipul* lui (*týpos tou prágmatos*, 432 e); el poate să nu redea toate elementele, ba chiar să pună în joc, el sau fraza și vorbirea toată, elemente nepotrivite, și totuși să redea *tipul* respectiv.

Goethe vorbise cîndva despre legi față de care nu există decît excepții. Cuvîntul și vorbirea ar putea fi în această situație; aproape fiecare dintre ele poate fi străină de aspectele de detaliu ale lucrului, dar să-i afirme *tipul*. Nu poți și nu trebuie să întîrzie prea mult în noaptea detaliilor (în redarea „literală” a ceva, am spune), fără să plătești pentru această înșelătoare strădanie, așa cum cei din Egina — menționează Socrate — se feresc să întîrzie prea mult noaptea, spre a nu fi amendați.

Greșim cu oricît de multă fidelitate și exactitate am reda lucrul; nu greșim (dar rămînem în inadecvație) cu oricît de puțin adevăr. Așa gîndind, îi rămîne lui Socrate să arate două lucruri: întîi împotriva heracliteismului că exactitatea cuvîntului, departe de a fi absolută nu este nici măcar relativă; în al doilea rînd că adevărul care nu e dat de exactitate trebuie căutat într-un *ali fel*.

1. Dacă elementele alcătuitoare ale cuvintelor pot să nu fie perfect potrivite și dacă există astfel un mai mult sau mai puțin de potrivire în detalii, înseamnă că unele cuvinte sînt mai bine alcătuite, altele mai puțin. S-ar spune că trebuie în orice caz să existe măcar „o anumită asemănare” (434 b) cu lucrul, pe care cuvîntul să o manifeste. Dar uneori nici măcar aceasta nu este și totuși cuvîntul se referă la lucru. Astfel, spune Socrate, se poate întîmpla ca, spre a exprima mișcare, în locul literei *r* care este cea potrivită, să apară litera *s*, care exprimă de obicei oprirea, sau ca *l*, sunetul pentru ceva lin și blind, să ia parte la alcătuirea unui cuvînt al durității. Așa fiind, Cratylos trebuie să admită că există în cuvinte o parte de convenție sau de obișnuință (435 b). Teza heracliteană că totul în limbă este „natural” se clatină de-a binelea.

Ceea ce ar putea fi semnificativ, însă, este că Socrate dă ca exemplu pentru caracterul convențional al cuvintelor cazul nume-

relor. Să vadă el convenție mai ales în domeniul cantității și să păstreze un minimum de redare naturală pentru cel al calității? Să vrea el salvarea heracliteismului? în orice caz aici cade mărturisirea ce ar putea arăta, la finele dialogului cum sintem, că Platon nu se desparte decît cu greu de heracliteism (așa cum în *Sofistul* se va despărți cu greu și de eleatism): „Mie de asemenea mi-ar plăcea, face el pe Socrate să spună (la 435 c), ca numele să fie, pe cît cu putință, asemenea lucrurilor”. Dar nu poate abuza de ele, astfel că se vede silit să recurgă la soluția „grosolană” a convenției.

Că la convenție trebuie recurs, în unele cazuri critice și că nu se redă direct natura realităților, cuvintele neputîndu-ne instrui asupra lor, cum pretindea heracliteismul; că exactitatea lor nu se ridică la adevăr — vom spune în termenii noștri — ba riscă, întocmai oricărei exactități, să fie destrămată de o singură eroare, de pildă de eroarea inițială a primului alcătuitor de nume (436 c—d), n-o poate ascunde folosința de fapt a numelor ca sub un acord. Ba deseori numele date unei aceleiași categorii de realități nu se acordă între ele. Dacă principiile heraclitene ar fi juste, atunci este de neînțeles că un același cuvînt, *epistême*, ce păru-se legat de mișcare, indică la fel de bine oprirea, că memoria (*mnême*) nu exprimă elanul, cum părea, ci zăbava, sau că atîtea cuvinte exprimînd stări fără demnitate intelectuală se alcătuesc la fel cu denumirile actelor nobile ale cugetării (437 a, c). Iar cînd Cratylos afirmă că *majoritatea* cuvintelor sînt bine făcute, Socrate îi poate răspunde că nu hotărăște numărătoarea în această materie. Este semnul cel mai bun că exactitatea a fost înfrîntă: ea cere indulgență.

2. Adevărul asupra lucrului nu poate fi așadar dat de cuvintele „bine făcute”, de exactitatea pe care a invocat-o heracliteismul. Poate fi dat într-*alt fel* de cuvînt? Poate fi dat *fără* de cuvînt?

Ajuns aici, Platon întîlnește problema cea mai uimitoare și semnificativă a filosofiei, cea care o și caracterizează, într-o privință: problema *cercului* în care ea cade necesar. *Întîi* este vădit cercul în care cade orice filosofie a cuvîntului, în particular cea care vede în cuvînt, ca aici, un adevărat act de cunoaștere, iar nu un simplu instrument (438 a). Într-adevăr numele bine date — despre care vorbesc heracliteenii — presupun dătători de nume avizați. Numai că aceștia, pentru a da nume potrivite, au trebuit să cunoască în prealabil lucrurile. Cum le-au cunoscut, dacă orice cunoaștere, așa cum susține Cratylos, se obține prin cuvinte, sau dacă acestea

dau într-adevăr cunoaşterea cea bună? Nu le-au trebuit *alte* cuvinte pentru a putea ajunge la stabilirea celor primitive?

Cratylus admite că obiecţia aceasta „spune ceva”. Îi rămîne să invoce o putere mai mare decît cea omenească, pentru primele nume (438 c), făcînd pe Socrate să se îndoiască, pe baza nepotrivirilor semnalate în cuvinte mai sus, de capacitatea acelei puteri, care ar avea totuşi meritul să curme cercul cuvîntului.

Dacă însă există un cerc al cuvîntului în genere (căci pînă şi cuvîntul privit ca instrument presupune cuvîntul), cerc pe care-l relevă Socrate, există *un al doilea*, cel al cunoaşterii, pe care nu-l mai relevă dar spre care deschide el singur, în clipa cînd spune că trebuie căutată o cunoaştere fără de cuvînt, cunoaşterea lucrului însuşi (438 e). Căci aceeaşi obiecţie cum că se cade în cerc îi va putea fi adusă acum şi lui. Cum numeşti ce n-are nume? se-ntrebare el. Cum numeşti ce nu este dinainte numit? Dar: cum cunoşti ce nu cunoşti? i se poate obiecta acum. Cum cunoşti şi identifici aceea ce nu ai cunoscut în nici un fel? Şi este, de fapt, întrebarea pe care în atîtea alte dialoguri şi-o pune Platon, direct sau indirect.

Amintim acum de ea pentru că este solidară cu problema dinţii, cea pe care o pune Socrate lui Cratylus. Vom spune că, poate, cercul cuvîntului şi cercul cunoaşterii sînt una. Mai mult încă, atunci cînd Socrate acordă că ar putea exista şi o cunoaştere prin cuvînt, dar adaugă că o cunoaştere directă a lucrurilor ele însele ar trebui preferată, ca fiind una a adevărului şi nu a copiei (439 a—b), vom spune că nu sînt de fapt două cunoaşteri, una directă a lucrului şi alta indirectă prin cuvînt, ci este una singură dacă nu e în joc simplul cuvînt-copie, cuvîntul exactităţii.

În orice caz nu sînt în dialogul de faţă două feluri de a ieşi din impas, unul în faţa cuvîntului, unul în faţa cunoaşterii, ci există un singur fel, oricît l-ar ironiza Socrate pe celălalt: recursul la ceva supraomenesc. Căci într-adevăr, nimic nu deosebeşte recunoaşterea sa cum că problema cunoaşterii — pe care singur o ridicase — „ne depăşeşte poate pe mine şi pe tine” (439 b) de invocarea întreprinsă de celălalt „a unei puteri mai presus de oameni”. La fel cum spune Cratylus că nu ştim ca oameni ce este cuvîntul, spune şi Socrate aici că nu ştim ca oameni ce este cunoaşterea. S-ar zice că Platon a înţeles să-i lase în cumpănă dreaptă pe cei doi profesori ai săi, Cratylus şi Socrate, fiecare cu impasul lui şi fiecare cu divinitatea

lui, unul pentru problema cuvîntului, altul pentru problema cunoaşterii — atît de echitabile sînt lucrurile, acum la capăt.

Numai că, dincolo de Cratylus (respectiv de Heraclit) şi de Socrate, stă Platon însuşi. Gîndul *său* este, în sfîrşit, cel care apare limpede acum şi pune pentru o ultimă dată în discuţie teza cea mare a heracliteismului, prin care se urmărise întemeierea, în spirit de exactitate, a cuvintelor. Cum să susţinem că totul este în mişcare şi curgere? (439 c şi urm.). Atunci n-ar mai avea sens gîndul — „visul” spune Socrate — al valorilor stabile, ca frumosul şi binele, gîndul Ideii stabile, aşa cum n-ar exista nici cunoscătorul stabil (un subiect de cunoaştere, o conştiinţă cunoscătoare, am spune în termenii de astăzi), ba n-ar avea loc nici măcar un act de cunoaştere ferm, aşadar nu ar fi cu putinţă cunoaşterea. Din trei părţi vin astfel limite pentru teza lui Heraclit, din perspectiva ontologică, critică şi epistemologică. Teza nu mai este acum invocată pentru stabilirea cuvintelor, ci pentru ceva mai larg, în care se cuprinde şi crearea de cuvinte: pentru stabilirea acelei viziuni despre lume unde să figureze obiecte cu identitate, subiecte cu identitate şi astfel posibilitatea cunoaşterii unora de către celelalte.

Dar dacă problema cunoaşterii realităţilor este cea care domină în cele din urmă şi dacă s-a ajuns un moment la gîndul că poate avea loc o cunoaştere fără de cuvînt, consecinţa ce rezultă din ultima critică a mobilismului heraclitean este tocmai că *nu* poate fi ocolit cuvîntul. Socrate spunea textual, este drept, că dată fiind carenţa cuvîntului, ar trebui încercată cunoaşterea fără de cuvînt. Dar îndată apoi declară (439 b) că trebuie plecat de la lucruri „mai *degrabă*” decît de la cuvînt. În lumina sensurilor platoniciene invocate acum, ca şi a deosebiri între exactitatea şi adevărul cuvîntului, ni se pare îndreptăţit a spune că doar o anumită atitudine faţă de cuvînt trebuie părăsită, nicidecum cuvîntul; sau mai bine, că trebuie părăsit cuvîntul exactităţii, care se vrea copie a lucrului, nu cuvîntul însuşi. În *Scrisoarea a şaptea*, Platon va şti să reaşeze la locul lui cuvîntul, arătînd (la 342 b şi urm.) că actul de cunoaştere începe de la *nume*, urcînd la *definiţie*, spre a ajunge apoi la *imagine*, de aici la *ştiinţă*; şi, „prin afinitatea şi asemănarea” inteligenţei cu obiectul (nu prin imitaţie exactă!), atinge natura *obiectului*, *ousia* lui.

Dar nu e nevoie să trimitem la alte scrieri; în finalul dialogului, odată cu problema cunoaşterii şi critica făcută mobilismului apare



de-a dreptul necesitatea cuvîntului. Să nu relevăm decît în trecut, împreună cu renumitul lingvist din veacul trecut Max Müller, că: „a numi este a clasa, a rîndul fapte individuale sub fapte generale”, de vreme ce omul are raţiune şi cuvîntul lui trebuie s-o exprime ca fiind *logos*⁹. Să rămînem la litera dialogului şi să ne întrebăm, în clipa cînd cugetul urmăreşte Ideea stabilă, cum poate obţine el fixaţia, fie şi aproximativă la început, fără ceva de ordinul cuvîntului care este prin el însuşi stabil? Dincolo de problema lui „cum cunoşti ce nu cunoşti”, care nu se pune direct aici, stă întrebarea — inevitabilă în orice act de cunoaştere şi cu atît mai mult în cea a ideii stabile — cum cunoşti ce nu denumeşti? ce nu este formulat? ce nu a devenit o problemă?

Dar cuvîntul, care acţionează inevitabil în prima fixare a oricărui conţinut obiectiv de gîndire, va fi un început de răspuns şi pentru a doua întrebare: cum cunoşti ce nu cunoşti? Căci soluţia platoniciană va fi cea a cunoaşterii ca *recunoaştere* — sfîrşind la teoria reminiscenţii, care totuşi nu e indisolubil legată de ea — iar cuvîntul, în afara rolului de fixare îl are şi pe cel de *reamintire*. Reţinem în acest sens drept deosebit de interesantă sugestia unui comentator contemporan, J. Derbolav¹⁰, cum că vorbirea este o adevărată mijlocitoare între senzaţie şi rememorare, dar mai ales observaţia că procesul de *anamnesis* nu se sprijină doar pe presupoziii apriorice, ci şi „pe naiva înţelegere prealabilă a limbii”. Cuvîntul este reminiscent.

Cuvîntul acesta, nesocotit uneori de lingvişti şi părăsit prea repede de filosofi, poartă în el o formă de precunoaştere, care în cîteva cazuri privilegiate se poate preface în cunoaşterea lucrului, aşa cum au arătat-o în istoria filosofiei cîţiva gînditori, un Heidegger în veacul nostru, dar poate chiar Platon, cel puţin într-un rînd: cu *philia* din *Lysis*. Sărac cum este şi inadecvat — mai ales atunci cînd se vrea exact — cuvîntul reprezintă prima formă de adevăr, atunci cînd îngăduie şi prima *recunoaştere* şi *reamintire* în esenţa lucrului.

⁹ *La Science du Langage*, trad. fr. a cursurilor ţinute în 1861 în Anglia, Paris, 1867, p. 478.

¹⁰ *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften*, p. 117 şi 132.

Dacă este așa, dialogul acesta, care părea straniu în sinul operii platoniciene, pune în fapt și el marile probleme ale platonismului : 1) problema de a depăși exactitatea pentru a se ridica la adevăr ; 2) problema cunoașterii ca recunoaștere ; și 3) problema cea mare a Ideii, care ține de adevăr, nu de simpla exactitate, și de recunoaștere, nu de simpla și directă, nemijlocită dialectic cunoaștere.

Nu se putea ca limba să fie străină de marile întrebări ale platonismului. Ea nu ar fi un miracol al spiritului, cum spunea Wilhelm von Humboldt, dacă n-ar tinde să fie spiritul însuși. Numai că este panescă, așa cum spune, mai bine poate, Platon însuși în dialogul de față. Tinde să fie întreagă spirit, dar nu este decât pe jumătate așa. De aceea i se poate atribui totul, după cum i se poate retrage totul.

Poți încerca să reduci pe zeul Pan la jumătatea de sus, și atunci limba ar fi prin ea însăși cunoaștere, expresie artistică și cuvânt profetic ; totul este cuvânt, „la început a fost Cuvântul”. Sau te poți refugia din gândire și spirit în animalitatea zeului, și atunci cuvântul ca și limba rămân simplu „sistem de comunicație” iar încrederea în ele devine amăgire : *Vor allem haltet euch an Worte* ! recomandă Mefisto.

Dar poți lăsa pe zeul Pan așa cum este, rațiune și sălbăticiune laolaltă. Limbile nu sînt totul, oricît de potrivită ar fi comunicarea, și cuvîntul este statornic inadecvat cu ceva. Cu ce ? Nu sîntem în ordine și nici măcar în nevinovăție, cu limbile și cuvintele. Vom fi în agonia *logos*-ului pînă la capătul lucrurilor.

„Mai gîndește-te, Cratylos”, spune Socrate, văzînd cît de mult acordă el cuvîntului.

Dar ca și cum, la rîndul său, ar înțelege cît de puțin îi acordă celălalt, Cratylos încheie spunînd :

„Mai gîndește-te și tu, Socrate”.

LĂMURIRI PRELIMINARE

1. DESPRE AUTENTICITATEA DIALOGULUI

Pe la jumătatea veacului trecut, o întreagă pleiadă de apărători ai așa-zisei integrități și purități platoniciene au început, rînd pe rînd, să pledeze pentru înlăturarea anumitor dialoguri dintr-un repertoriu nu numai bine cunoscut, dar deopotrivă validat printr-o lungă tradiție. Astfel, datorită unei hermeneutici mai degrabă a rîvnei decît a criticii întemeiate și a bunului gust, opera lui Platon ajunge să fie treptat „degravată” de o serie de lucrări ce păreau „mai puțin împlinite”. În mod surprinzător, autenticitatea unor dialoguri ca *Parmenide*, *Sofistul*, *Omul politic*, *Legile* a început să fie pusă la îndoială.

Urmînd această tendință la modă a epocii sale, de respingere (Athetierung) a dialogurilor platoniciene, SCHAARSCHMIDT (1865, 321—356 și în *Kratylos: Sammlung der platonischen Schriften zur Scheidung der echten von der unechten*, Bonn, 1866, 245—277) este (după DERBOLAV, 1972, 293), primul interpret care înregistrează dialogul *Kratylos* drept „neplatonice”. Cercetările sale încep prin a demonstra că atît ideile fundamentale puse în joc de autor, ori ducerea lor pînă la capăt, cît și tipul de structură al dialogului ori descrierea personajelor (Prosopographie), nu s-ar afla cîtuși de puțin în consonanță cu caracteristicile filosofiei și a „felului de a scrie” proprii lui Platon. Nepotriviri s-ar afla, de pildă, nu doar în unele situații contradictorii, sau în chiar prezentarea lui Socrate, ci, în general, într-o concepție tulbure a întregului dialog. Rînd pe rînd, Schaarschmidt respinge aplicarea antinomiei φύσει/θεσει asupra vorbirii, sau regretă absența unei „adevărate dialectici” înăuntrul dialogului. Neplatonice ar fi, după el, și o anumită valorificare critică a logos-ului care, în *Timaios* (47 c), e înfățișat drept un dar al zeilor.

Dacă în privința structurii dialogului *Kratylos* sînt relativ puțini cercetătorii care să fi găsit-o în întregime rău echilibrată, în schimb, aproape toți au consimțit părerii potrivit căreia partea etimologică centrală ar fi fost cu totul disproporționată ca lungime și conținut față de rest. De fapt, un argument în plus pentru Schaarschmidt,

chiar dacă unul de detaliu și nesemnificativ, folosit însă din plin de acesta pentru a dovedi mai departe neautenticitatea dialogului.

Concluzia celor două articole ale sale ar fi că autorul lui *Cratylus*, oricare va fi fost el (în nici un caz Platon!), se va fi inspirat fără-ndoială și din lucrările filosofului: cel mai mult ar fi preluat din *Theaitetos*, mai puțin din *Gorgias* și *Banchet*.

O asemenea contestare a dialogului *Cratylus* și-a găsit, cum era de așteptat, puțini susținători; ea a dezlănțuit, în schimb, o lungă cohortă de scrieri împotriva-i. Una din cele mai importante — chiar dacă nu printre primele — pare să fie lucrarea de disertație publicată de CUCUEL în 1886 la Paris (*Quid sibi in dialogo qui Cratylus inscribitur proposuerit Plato*). Ea combate cu destulă căldură teza neautenticității dialogului (DERBOLAV, 1972, 293), chiar dacă nu întotdeauna cu argumente îndeajuns de solide (MÉRIDIÉ, 1931, 63). Dar în fapt, încă de la demonstrațiile mai vechi ale unor BENFEY (1866, 189 și urm.), LEHRS (1867) și mai ales DREYKORN (1869, „der Lanze bricht eine für die Echtheit des von Schaarschmidt athetierten Dialogs”, — cf. DERBOLAV, 1972, 252) — nimeni nu a încercat să mai pună la îndoială autenticitatea dialogului *Cratylus*. Chiar dacă anumite inegalități pe linia teoriei Ideilor, sau așa-numitele defecte de ordin compozițional au părut să-l îndreptățască pe un FANO (1955, 307—320), cu aproape o sută de ani mai târziu, să le pună pe seama unor prelucrări târzii și a unor intercalări deformatoare.

2 DESPRE PERIOADA DE COMPUNERE A DIALOGULUI

Spre deosebire de alte dialoguri (*Charmides*, de pildă) care dau indicații precise atât asupra momentului acțiunii respective cât și în privința perioadei redactării propriu-zise, dialogul *Cratylus* nu oferă nici un reper în măsură să-i înlesnească datarea.

Astăzi, majoritatea cercetătorilor îl inseriază printre dialogurile de mijloc și nimeni nu mai vede în *Cratylus* una din cele mai timpurii lucrări ale lui Platon, așa cum o făcea cu aproape 150 de ani în urmă STALLBAUM (1835), care oferea drept dată a compunerii dialogului anul 402. E dealtfel singurul exeget care-l plasează înainte de moartea lui Socrate.

Dar pînă și dialogurile grupării de mijloc : *Menon* pe de o parte, *Theaitetos* și *Phaidros* pe de alta, se află la o distanță atît de mare unele de altele (cum pe drept observă DERBOLAV, 1972, 25), încît chiar și în cadrul lor există posibilități pentru o datare timpurie sau mai tîrzie. Tematic pot fi demonstrate unele relații cu *Menon*, *Gorgias*, *Republica*, *Phaidon*, *Banchetul* și *Theaitetos*, iar după importanța acordată fiecărui tip de relație, *Cratylus* a fost inseriat mai înainte sau mai în urmă (pp. 25—26). Prin urmare, chiar dacă sîntem de acord cu plasarea dialogului printre cele de bază ale perioadei de mijloc, încă rămîne deschis pentru datarea lui un răstimp de 20 de ani.

Pe baza datelor statisticii lingvistice, H. von Arnim (*Sprachliche Forschungen zur Chronologie der platonischen Dialoge*, Wien, 1929), dă drept dată a compunerii dialogului una relativ timpurie, anul 390 (adică imediat înainte de prima călătorie siciliană), în vreme ce adversarul său WARBURG (1929), sprijinindu-se pe metoda înrudirii tematice și totodată combătînd principiile statisticii lingvistice, datează dialogul în jur de 370. Între aceste două date, 390 și 370, oscilează încă și astăzi exegeții dialogului, ori de cîte ori își pun problema unei cronologizări foarte exacte.

Termeni ca „instrument verbal”, „făuritor de cuvinte”, „tendința de bază critic-aporetică” a dialogului, în sfîrșit așa-numita „*Traumvision vom Seienden*”, pledează pentru o plasare a sa într-o fază de tranziție către lucrările principale și sistematice ale lui Platon (cf. DERBOLAV, 1972, 225). După WILAMOWITZ (1959, 286) sau LEKY (1966, 521), *Cratylus* trebuie să fi urmat dialogului *Euthydemus*, probabil, la un scurt interval. ROSS (1955, 187—196), ocupînd un loc de mijloc între von ARNIM și WARBURG (respectiv W. Jaeger), situează dialogul în jur de 388.

Unii autori îl înregistrează după *Menon* (LUCE, 1964 care dă drept dată a compunerii anul 387/6, după călătoria siciliană), alții după *Phaidon* (FOWLER, 1958) și puțin înainte de *Banchet* (W. Lutoslawski, *Über die Echtheit, Reihenfolge und logische Theorien von Platons drei ersten Tetralogien*, în : „Arch. Gesch. Philos.” N. F., 2, 1896 și ROBIN în notița de la *Banchet*, p. XI) ; alții, în sfîrșit, îl așază cu puțin înaintea *Republicii* (STEWART, 1965 și G. E. L. OWEN, 1965), sau pe o treaptă premergătoare dialogurilor *Theaitetos*, *Sofistul*, *Omul politic* (SCHADEWALDT, 1971). Plasînd dialogul imediat după *Euthydemus* (386), dar înainte de *Banchet* (385),

MÉRIDIER (1931, 46–47) fixează data de compunere între anii 386 și 385.

Potrivit unor criterii lingvistice și stilistice, ca de pildă folosirea de particule sau alegerea vocabularului, LEROY (1968, 128) clasează dialogul printre operele de tinerețe ale lui Platon, după *Protagoras* și *Menon*, în grupul ce cuprinde *Phaidon* și *Euthydemos*, înaintea *Republicii*. În continuarea unor astfel de criterii de cronologizare, poate fi considerat și punctul de vedere aparținând lui DERBOLAV (1972, 25) după care procedeele de statistică a limbajului, respectiv de critică stilistică, oferă indicii demne de încredere întrucât ele se referă la particularități de limbă involuntar folosite. Totuși rezultatele acestor procedee ar rămâne prea generale. Ceea ce pare însă sigur pentru Derbolav (25), este că dialogul *Cratylus* aparține dialogurilor mijlocii, iar nu târzii. Pentru că există și încercări ale unei datări extrem de târzii, în jur de 370, care țin seama de întrepătrunderea tematică a dialogurilor *Cratylus*, *Theaitetos* și *Sofistul*. Ele aparțin unor E. Pfeleiderer (*Sokrates und Plato*, Tübingen, 1896, 318–324), WARBURG (1929), WEERTS (1931), HAAG (1933), FERRANTE (1962) și RUNCIMAN (1962).

S-a pus în joc și o datare „îndrăzneță”, după DERBOLAV (1972, 260), cea atribuită lui GIORDANO (1964). Acesta leagă dialogul de o fază târzie a speculației platoniciene, în care metoda „diairetică” riscă aproape să degenereze într-un joc de cuvinte.

Oricum, problemele puse de „dreapta potrivire a cuvintelor” sau de cele 150 de cuvinte privilegiate ale limbii grecești, nu vor avea de bună seamă nimic de suferit prin faptul că nu s-au găsit încă argumentele cele mai convingătoare pentru o datare *exactă* a dialogului *Cratylus*.

3. DESPRE PERSONAJUL CRATYLOS

Cratylus, personajul lui Platon din dialogul cu același nume, îl reprezintă oare pe cel „istoric”, pe discipolul lui Heraclit? Da, s-au grăbit să afirme — pe linie tradițională — cei mai mulți interpreți ai dialogului (AST, 1816; MÜLLER, 1829; PHILIPPSON, 1929; MÉRIDIER, 1931; GEFFCKEN, 1934; GOLDSCHMIDT, 1940; FRIEDLÄNDER, II, 1964; DERBOLAV, 1972). Nu, răspund cei care s-au ostenit să găsească tot felul de legături cu

Antistene, Protagoras (ocasional chiar și cu Prodicos I), în sfârșit, cu Herakleides Pontikos.

După DERBOLAV (1972, 29), unul dintre cei mai autorizați interpreți ce-și pun această problemă — pe linia cercetărilor mai sus citați — „cel mai potrivit este să se presupună îndărătul Cratylului platonice pe cel istoric”. Argumentul principal adus în sprijinul tezei sale îl constituie faptul că personajul lui Platon se dovedește „heracliteizant”, întocmai celui istoric. Numai că — și tot Derbolav o remarcă — această interpretare prezintă totuși un inconvenient: imaginea lui Cratylus, pe care o cunoaștem datorită lui Aristotel, nu se prea acordă cu cea oferită de Platon!

Într-adevăr, personajul platonician lansând teza dreptei potriviri a numelor, pune în joc totodată un *heracliteism moderat*, pe cînd cel aristotelic, pe baza acelorași considerente, duse însă pînă la capăt, ajunge la un total *agnosticism*. Într-un cunoscut pasaj din *Metafizica* lui Aristotel, Cratylus pare să fi evoluat față de imaginea cu care ne familiarizase Platon în sensul că neîncetata curgere heracliteică a lumii sensibile începuse să-i pară atît de rapidă, încît tot ce intenționa să spună avea timpul să devină fals în chiar răstimpul acelor clipe cît și-ar fi exprimat ideea. Și-atunci, vorbirea pîrîndu-i inutilă, Cratylus ajunge să se exprime prin gesturi (cf. *Met.*, III, 5, 1010 a 11. Vezi și GOLDSCHMIDT, 1940, 31; SCHUHL, 1954, 72; ALLAN, 1954, 271; MONDOLFO, 1954, 221–231; DERBOLAV, 1972, 29 etc.). De asemenea, Cratylus îi reproșă lui Heraclit faptul de a fi spus că nu se poate intra de două ori în apele aceluiasi fluviu; de vreme ce după el, Cratylus, nu se poate intra nici măcar o dată (vezi textul aristotelic *Met.*, III, 5, 1010 a cît și comentariile lui GOLDSCHMIDT, 1940, 31; RAMNOUX, 1959, 227; DERBOLAV, 1972, 29). El transformă astfel teoria fluxului perpetuu într-una relativistă la maximum.

S-au căutat tot felul de ieșiri din această aporie. S-a încercat, de pildă, să se demonstreze că Platon nu ar fi intenționat să-l reprezinte pe Cratylus drept heraclitean, partea etimologică a dialogului fiind o polemică împotriva unei lucrări *de tinerețe* a acestuia (PHILIPPSON, 1929). Pe această linie se înscrie și KIRK (1951, 225 și urm.), pornind de la faptul evident că în concepția personajului platonician învățătura despre fluxul heracliteic și modelul *ολκείον δνομα* se contrazică. Și astfel conchide că Platon nu a vrut defel să-l reprezinte pe Cratylus drept un discipol convins al lui

Heraclit. Eliminând, aşadar, pe *heracliteic* în favoarea *orthologului* Kirk ajunge să susţină că izvorul aristotelic pentru redarea imaginii lui Cratylus ar fi însuşi personajul lui Platon (vezi R. LEVINSON, 1957, 32).

S-a încercat şi o conciliere a celor două mărturii, atunci cînd un ALLAN (1954, 271) sau un MONDOLFO (1954, 221–231) au vrut să vadă în cei doi Cratylus — cel platonice şi cel aristotelic — două trepte ale degenerării doctrinei originare a lui Heraclit, ce avea să sfîrşească într-un total agnosticism.

Dar să trecem la cea de-a doua ramură a interpreţilor dialogului *Cratylus*, care au refuzat să vadă îndărătul personajului platonice pe discipolul lui Heraclit. Pornind încă de la Schleiermacher, unii reprezentanţi ai exegezei platoniciene, printre care DUEMMER (De *Antisthenis logica*, Bonn, 1881); GOMPERZ, 1925; KIOCK, 1913; NATORP (ed. 1961, 122–129); K. von FRITZ (*Zur antisthenischen Erkenntnistheorie und Logik*, „Hermes”, 62, 1927, 453 şi urm.), au crezut că pot ghici îndărătul lui Cratylus imaginea lui Antistene între a cărui învăţătură despre *ολκειος λόγος* şi teza cratyleică despre dreapta potrivire a numelor există unele asemănări.

Apoi, de vreme ce şi Protagoras susţine o teză asemănătoare cu cea despre *ολκειος λόγος*, şi mai mult, are chiar o lucrare intitulată *ὀρθόπειρα* (*Phaidros*, 267 c), persoana lui a fost pusă de asemenea în legătură cu Cratylus de STALLBAUM (1835), STENZEL (1922), DEUSCHLE (1867) ş.a.

Pînă şi unele raportări la Prodicos s-au făcut, de vreme ce jocul etimologic din dialog a putut fi considerat drept o parodie a sistemului de interpretare sofist (HORN, 1904). O ultimă teză, pentru a cărei formulare a trebuit mutată ceva mai tîrziu pînă şi data compunerii dialogului, demonstrează că îndărătul lui Cratylus ar sta academicul Herakleides Pontikos ce ar fi unit heracliteismul cu experienţa etimologică. Dar nici această teză susţinută de WARBURG (1929), WILAMOWITZ (1959), HAAG (1933) nu a reuşit să se impună.

Pare însă mult mai probabil (STENZEL (1922), WEERTS (1931), LEVINSON (1957), LANZALACO (1955), DERBOLAV (1972)), că Platon voia să obţină cu personajul său un anume tip sau, mai bine spus, o întrepătrundere de doctrine, un sincretism al elementelor sofiste, heracliteice şi pseudo-eleate, ceea ce fireşte nu ar exclude (cf.

DERBOLAV, 226) ca vreunul din filosofii mai sus numiți să fie îndeosebi vizat.

Cît privește pe Cratylus, în dialogul lui Platon încă tînăr (440 d), el pare un adversar de cu totul altă talie față de improvizatul Hermogenes (vezi nota 1). Și totuși, este departe de a fi un gînditor original. Nefiind în măsură să opună curentelor epocii sale noutatea unei doctrine sau măcar a unei idei, el reușește cel puțin, ca un bun eclectic ce e, să sintetizeze împrumuturile pe care le face, într-un sistem coerent. Oricum, rolul pe care i-l dă Platon nefiind cîtuși de puțin unul măgulitor, s-a pus adesea întrebarea de ce anume Platon să-l fi prezentat pe primul său dascăl în mod critic? și mai ales ironic? (IJZEREN, 1921, 176). Chiar dacă uneori cu destulă sensibilitate (cum ne asigură WILAMOWITZ, 1959, 91, 287; RITTER, 1910, 176; STENZEL sau POHLENZ, 1913).

Dar la urma urmei Cratylus ar fi putut să nici nu fie dascălul lui Platon, ci doar contemporanul său, vine să ne surprindă cu răspunsu-i prompt un ALLAN (1954, 275—6), dar fără să izbutească totodată să pună capăt nedumeririlor stîrnite de această ultimă întrebare.

4. INTERPRETĂRI VECHI ȘI NOI ALE PĂRȚII ETIMOLOGICE

Partea centrală a dialogului și totodată cea mai însemnată, de vreme ce ocupă aproape două treimi din întregul *Cratylus*, este consacrată în întregime analizelor etimologice întreprinse de Socrate. Or, tocmai această parte, care ar trebui să pună mai puține probleme de interpretare decît așa-numitele „părți lingvistice”, a stîrnit de 150 de ani încoace cele mai mari nedumeriri. Încă din antichitate, ea dobîndise o asemenea pondere, încît Dionysios din Halicarnas o considera drept esență a dialogului. De-a lungul anilor această opinie menită să facă „școală” nu a putut fi dislocată din exegeza dialogului. Abia la începutul sec. XIX, Schleiermacher (în introducerea ediției sale din 1804—10), o respinge categoric.

Dar înainte de a pune în lumină lunga dispută trezită de etimologiile platoniciene în rîndul principalilor exegeți ai dialogului, am vrea să atragem atenția asupra a ceea ce LEROY (1960, 42 și 1969, 136) numea „greșeala de perspectivă” a majorității exegeților.

Într-adevăr, aceștia, ori de câte ori întreprind analiza etimologiilor lui Platon (problemă ținând de domeniul antichității deci), o fac dintr-o perspectivă modernă și potrivit unor concepții lingvistice contemporane. Lucrul poate fi constatat încă de la sfârșitul veacului trecut. De pildă, într-o carte apărută în 1861 la Atena (*Commentaire sur le Cratyle de Platon*), Ch. Lenormant, înregistrând „l'extrême bizarrerie des étymologies proposées”, se lăsa cuprins de compătimire „față de marele geniu rătăcit într-o lucrare pentru care propriile-i reflecții nu erau de ajuns”. La fel R. H. Robinson (*A Short History of Linguistics*, 1967, 18, 22–23). Iar atunci când acesta din urmă începe să folosească (referindu-se la etimologiile lui Platon), epitete ca „fanciful, impossible, absurd”, regretind că li s-a acordat prea multă importanță în detrimentul altor aspecte ale dialogului, mai demne de luat în seamă, el se așază (conchide Leroy), ca și Lenormant, tot în perspectiva lingvistului de azi.

Numai că, a face etimologia unui cuvânt *astăzi* înseamnă a proceda cu totul altfel decât în antichitate. Înseamnă, potrivit interesantelor puncte de vedere emise de un JOLY (1974, 28), în primul rând, a reface istoria cuvântului, a reveni la forma lui arhaică, spre a-i regăsi sensul vechi și ascuns, mergând atât de departe cât o îngăduie documentele. În acest sens, la fel de pertinente ne-au părut și observațiile emise de RAMNOUX (1963, 27–28, 156 și 1970, 177). Vorbind despre „arhaic” ce presupune o etajare potrivit criteriilor istorice și semantice, autoarea folosește metafora straturilor de cultură întocmai celor de teren din arheologie. Numai o astfel de stratigrafie minuțioasă poate permite reconstituirea etapelor pe care vechile nume le străbat, de la utilizarea religioasă a termenilor — interpelarea forțelor divine — până la vehicularea abstractă și laicizată a cuvintelor menite să desemneze lucrurile. Un asemenea mod de a „etimologiza” ca cel preconizat de H. Joly, și care are drept funcție principală reconstituirea arheologiei cuvântului, înseamnă totodată a lămuri diferitele influențe intervenite pentru a modifica forma și valoarea cuvântului și mai ales a-i indica evoluțiile semantice adesea sinuoase (vezi LEROY, 1969, 136).

Dar, majoritatea interpreților părții etimologice a dialogului uită prea adesea că astfel de concepții genetice nu erau cîtuși de puțin la îndemîna celor vechi; pentru ei (dă lămurire în continuare Leroy) etimologia înseamnă în fapt *cercetarea sensului adevărat* (ἐτυμος) al cuvintelor. E de remarcat însă că termenul de ἐτυμος

nu apare la Platon (în *Cratylus* se caută $\sigma\theta\theta\acute{o}\tau\eta\varsigma$ a cuvîntului, iar compusul $\acute{\epsilon}\tau\upsilon\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ nu începe să fie folosit decît de la stoici (vezi Pisani, *L'etimologia. Storia, questioni, metodo*. Ed. a II-a, Brescia, 1967, p. 14 și n. 3).

Într-o asemenea viziune ca cea antică, cuvîntul trebuia clarificat recurgîndu-se la asociațiile pe care forma și conținutul său le deșteptau în mintea vorbitorului. În asemenea condiții nu era deloc ilogie a propune (LEROY, 137) pentru un singur termen mai multe etimologii diferite. Așa cum o face însuși Platon explicînd numele de erou (*héros*), deopotrivă prin *éros* (dragoste), căci ea a dat naștere eroilor, prin *rhétōres*, eroii fiind iscusiți în a cuvînta, în sfîrșit, prin *erotān* (a întreba), de vreme ce se pricep și la arta punerii întrebărilor.

După această primă precizare, merită să dea la iveală anacronismul exegezei celor mai mulți cercetători, ce vor să aducă o soluționare a problematicei etimologiei antice privind-o din unghiul unei perspective moderne, vom trece în revistă cîteva din direcțiile principale luate de interpretarea etimologică propriu-zisă din ultimul veac.

Derbolav, a cărui *Platons Sprachphilosophie im Kratylus* apărută în 1972 reprezintă de fapt ultima mare exegeză în volum a dialogului, împarte interpreții părții etimologice în două mari categorii: cei care continuă să vadă în ea centrul de greutate al dialogului și cei care explică jocul etimologic (*das etymologische Spiel*) drept un simplu accesoriu (*ein blosses Beiwerk*). Fără a intra în amănunte, vom încadra diferitele păreri potrivit acestei polarități.

Astfel, din cadrul primei grupări, pot face parte unii cercetători după care Platon ar fi întreprins prin argumentele-i etimologice, inspirat fiind de spiritul limbii, o cale de cercetare în structura ei mai adîncă, înăuntrul căreia a încercat el însuși să-și dea rolul unui creator de cuvinte (HOFSTÄTTER, 1949; DERBOLAV, 1972, 28).

Etimologiile, sau măcar o parte însemnată din ele, pot fi legitime și din punct de vedere științific potrivit altora: SCHÄUBLIN (1891), LUTOSLAWSKI (1897), WUNDT (*Die Zeitfolge der platonischen Gespräche*, „Z. philos. Forsch.”, 4, 1949, 29–56), RITTER (1910), COSERIU (1968/69).

În spiritul tradiției cratyleice mai vechi, G. GROTE (*Plato and the other Companions of Sokrates*, London, 1865, vol. III, 285–333), vede în partea aceasta o adevărată înclinare către didac-

ticism a filosofului (*echtes platonisches Lehrgut*); iar mai recent s-a putut deduce din ea fie „programul unei filosofii raționale a limbajului” (LORENZ și MITTELSTRASS, 1967), fie „conștiința de cultură a epocii contemporane filosofului” (BOLLACK).

Interesantă ne-a părut îndeosebi viziunea lui GOLDSCHMIDT (1940, 109–10) care, în continuarea tripartitei sale formulări (teologie, cosmologie, etică), conferă părții etimologice statutul unei adevărate schițe a „filosofiei presocratice”. Deși nu lipsesc nici chiar la el unele insistențe referitoare la „intențiile de parodie ale lui Platon”. În prelungirea ei, poate fi menționată și părerea lui DERBOLAV (1972, 42) potrivit căruia alegerea și succesiunea etimologiilor pare să aibe o ordine laxă, care s-ar contura într-o tematică centrală cosmo-theo-antropologică.

Pc de altă parte interpretările în care totul poate fi luat drept o fantezie, o glumă, o parodie (*ein lustiges Buch*, după Wilamowitz), sînt cele predominante. Iată cîteva exemple: „Les étymologies du Cratyle ... sont présentées ... avec une intention fort nette de dérision” (MÉRIDIÉ, 1931, 19–20); drept „extravagantes” le denunță ROBIN (1937, 613), „nettement fantaisistes” îi apar lui GUTHRIE (1976, 215), chiar „a grotesque nonsense” în concepția lui LEKY (1966, 521), sau, în sfîrșit, „plainly 'ludicrous'” pentru WEINGARTNER (1970, 38). Opinii asemănătoare la AST (1816), PFLEIDERER (1896), CUCUEL (1886), HÖTTERMANN (1910), STEINER (1916), TAYLOR (1929) și mulți alții.

Există și părerea potrivit căreia ironia ar fi o „autocritică” (Selbstkritik) a lui Platon (LANZALACO, 1955 și AMADO-LÉVY-VALENSI, 1956).

O analiză cu totul deosebită (după cea a lui GOLDSCHMIDT din 1940), ne-a părut a fi, atît sub raportul obiectivității autorului, cît și al siguranței intuițiilor sale, cea aparținînd lui JOLY (1974, 28), din care cităm un pasaj: „Adevărate sau false, glumețe sau savante, și poate amîndouă deopotrivă, etimologiile lui Platon sînt interesante. Ele denotă o atitudine de reculegere în fața trecutului limbii, un simț și un gust sigure a «arhaismelor» și, deopotrivă, un omagiu indirect adus vechilor teologii care practicau etimologia pentru a revela *dumnezeul ascuns* în natura cuvîntului La capătul acestor cercetări, cărora Platon li se dedică, dînd cititorului, nu rareori, impresia pastîșei, se pune problema de a ști care este

lecția serioasă -- lingvistică și filosofică -- ce trebuie reținută din aceste exerciții etimologice”.

Cît privește ultima interpretare, cea din volumul de față, ea deține un loc aparte în lungul șir de exegeze atît de des negative. Iar aceasta, nu atît prin ponderea dată părții etimologice (au făcut-o și alții), cît prin gravitatea argumentelor puse în joc.

5. TEXTE ARISTOTELICE PRIVITOARE LA DIALOGUL CRATYLOS

Metafizica, 987 a 32—b 1

„Ajuns încă de tînăr, mai întîi un apropiat al lui Cratylus și al idellor heracliteice cum că, dat fiind caracterul curgător al tuturor celor sensibile, nu există nici știința lor, (Platon) le-a conceput tot astfel și mai tîrziu.”

Din acest pasaj nu reiese limpede că Platon ar fi fost discipolul lui Cratylus, ci doar că l-ar fi frecventat în vremea anilor tineri. Într-adevăr, Aristotel folosește termenul *synêthes* (= apropiat, obișnuit, familiar). Locul este folosit de ALLAN (1954) în sprijinul teoriei sale potrivit căreia Cratylus ar fi fost numai contemporanul lui Platon, iar nu și dascălul său.

Metafizica, 1010 a 10—15

„Din această concepție (că întreaga natură e în mișcare și că în privința a ceea ce se schimbă nu putem afirma nimic adevărat), a înflorit cea mai de seamă opinie din cele amintite, anume a celor ce pretind că heracliteizează și mai ales a lui Cratylus care, în ultima vreme, credea că nu trebuie să mai vorbească deloc, ci își mișca numai degetul și totodată îi reproșa lui Heraclit faptul de a pretinde că nu este cu puțință să intri de două ori în același fluviu; întrucît, în ce-l privește pe el, credea că nu se poate nici măcar o dată.”

Pe baza acestui text, în care Cratylus a renunțat cu totul la vorbire limitîndu-se la simple gesturi, majoritatea interpreților dialogului au tras concluzia unei treptate degradări a concepțiilor personajului de la un heraclitism moderat, pînă la astfel de conșințe evident agnostice.

Metafizica, 1024 b 32—34

„Dar o noțiune considerată ea singură în ea însăși nu este una falsă despre vreun lucru” (Dan Bădărașu, în comentariile la *Metafizica* [Ed. Academiei, 1965], crede că sensul este următorul: „O noțiune izolată nu poate constitui o propoziție și încă mai puțin o propoziție falsă, așa că e cu totul nepotrivită obiecția lui Antistene că singură este adevărată propoziția prin care unei noțiuni izolate îi adăugăm în chip de atribut aceeași noțiune”).

„Această constatare ne dovedește simplitatea teoriei lui Antistene, care credea că nici unui lucru nu i se poate adăuga, ca atribut, altceva decât propria sa noțiune, teorie din care reieșea că nu mai e posibilă nici o contradicție și că aproape orice propoziție e adevărată”¹.

O întreagă ramură a exegezei platoniciene (începând cu Schleiermacher) a vrut să vadă în Cratylos portretul lui Antistene, iar în „dreapta potrivire a cuvintelor” urme ale tezei despre *oikeios λόγος*. De la Antistene din Atena (mort în 365 și întemeietor al școlii cinice), au rămas unele titluri de cărți ca *Περὶ παιδείας ἡ ὁνομάτων* (Diogenes Laertios, VI, 17) și câteva maxime: aceea, de pildă, în care se afirmă că orice educație ar începe cu examinarea numelui.

Cu privire la pasajul aristotelic, D. Bădărașu afirmă că Antistene și ceilalți cinici i-ar fi pus în mare încurcătură pe filosofil antici susținând că atribuirea este ilegală, întrucât atunci când rostim *A* este *B*, spunem de fapt că *A* este altceva decât el. Această teză este atacată de Aristotel în paragraful de față.

Metafizica, 1043 b 23—32

„Așa că nedumerirea adepților lui Antistene și a celor care sînt tot așa de lipsiți de cultură ca el își găsește oarecum o explicație. Ei afirmă că nu se poate defini esența, pentru că definiția nu e decât o perifrază, ci putem doar arăta de ce fel e lucrul în discuție.

¹ Traducerea acestei fraze îi aparține lui St. Bezdechi, vol. ARISTOTEL, *Metafizica*, Ed. Academiei, 1965.

Astfel, de pildă, vom spune despre argint, nu ce e el în sine însuși, ci vom zice că seamănă cu cositorul. De aceea, singurul fel de substanță despre care există o definiție și o noțiune este substanța compusă, indiferent dacă ea e obiectul percepției sensibile sau numai al cugetării; dar elementele originare din care ea constă nu se pot defini, pentru că a defini înseamnă a raporta un lucru la altul și pentru că o parte a definiției trebuie să joace rolul de materie, iar cealaltă să fie forma¹.

Aristotel presupune răsturnată teza lui Antistene. Potrivit comentariului lui Dan Bădăraș, e vorba de acea teză după care un întreg nu este altceva decât suma părților din care se compune; astfel că un lucru nu poate fi definit ca atare, ci numai denumit printr-o împletire (om = animal + biped), adică printr-o perifrază. La rîndul lor, părțile sau elementele simple nu pot fi definite nici prin perifraze.

Retorica, III, 14, 1415 b

„Prodicos văzînd că ascultătorii săi adormeau, le reamînti că pentru ei era vorba de 50 de drahme”.

Compară cu *Cratylus*, 384 b unde este vorba de cursul de 50 de drahme ținut de Prodicos; la fel cu *Chrm.*, 163 d, *Prt.*, 341 a.

Retorica, III, 16, 1417 b 1

„... sau ca Aischines care spune despre Cratylus că acesta începu să șuere și să-și poarte mîinile încolo și-ncoace.”

Ceea ce s-ar potrivi cu pasajul din *Th.*, 183 b 2—5 despre heraclitenii radicali care ar trebui să-și găsească un nou mijloc de comunicare.

Despre Interpretare, 16 a 27—28

„Numele este o glăsuire semnificativă pe bază de convenție, fără indicație de timp, în care nici o parte izolată nu este semnifica-

¹ Traducerea e din vol. ARISTOTEL, *Metafizica*, Ed. Academiei, 1965.

tivă; căci, în cuvîntul «Kallipos», «(h)ippos» nu semnifică nimic prin el însuși, ca în expresia de «kalos (h)ippos» (cal frumos). Într-adevăr, nu aidoma ca la numele simple se petrec lucrurile la cele compuse; căci în acelea, partea nu e nicidecum semnificativă, în acestea din urmă însă tinde să fie, dar nu desprinsă de ceva, așa cum, în «epaktrokeles» (vas de pirat), «keles» nu semnifică prin el însuși ceva.

Pe de altă parte numele este prin convenție, căci nici unul dintre cuvinte nu există prin natură, ci doar ca semn, sunetele sălbatice, ca ale fiarelor, indicînd și ele ceva, dar nici unul dintre ele nefiind nume."

E limpede, după GUTHRIE (1976, 16), că Aristotel în primele pagini din *De Interpretatione* (Περὶ ἑρμηνείας) se referă la *Cratylus*. El se așază de partea lui Hermogenes, susținînd că (16 a 19) numele este φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην, iar aceasta înseamnă că (a 27), nici unul din cuvinte nu există prin natură, ci doar ca semn. El face distincția între sunetele inarticulate, proprii primilor oameni și animalelor, care sînt naturale și transmit o semnificație dar nu sînt încă limbaj, și „numele” care sînt convenționale (a 28). Cu privire la această problemă vezi L. Amundsen („Symbolae Osloenses”. *Fragment of a Philosophical Text*, P. Osl., Inv. 1039, 1966, p. 11 și urm.). În legătură cu pasajul de mai sus, vezi și comentariul lui C. Noica din vol. *Comentarii la Tratatul despre Interpretare al lui Aristotel, Ammonius și Stephanus*, Ed. Academiei, 1968, pp. 67—75.

CRATYLOS

[sau *Despre dreapta potrivire a numelor*]

HERMOGENES CRATYLOS SOCRATE

HERMOGENES¹ Atunci vrei, de vreme ce și Socrate 383 a
e de față, să-i împărtășim convorbirea noastră?²
CRATYLOS Dacă tu crezi așa ...

HERMOGENES Iată Socrate, după Cratylus³, ar
exista în chip firesc, pentru fiecare dintre realități,
o dreaptă potrivire a numelui, iar numele nu ar fi
aceea ce unii denumesc așa prin convenție, invocînd o
parte din vorbirea lor⁴, ci s-ar fi produs în chip firesc
o dreaptă potrivire a numelor, atît la eleni cît și la b
barbari: aceeași la toți. Atunci, iată, i-am pus acestuia
întrebarea, dacă numele lui este cu adevărat „Craty-
los”, sau nu. Iar el spune că da. „Dar al lui Socrate?”,
am adăugat eu. „Socrate”, a răspuns el. „Vasăzică
și pentru toți ceilalți oameni, numele pe care-l dăm
fiecăruia, acela să fie numele lui?” Iar el: „În cazul
tău numele nu ți-e «Hermogenes», chiar dacă toată
lumea te-ar chema așa”. Iar în clipa cînd stau să-l
întreb și mă străduiesc să aflu cam ce vrea să spună,
el nu mă lămurește nicidecum, ba chiar mă ia în de-
rîdere, prefăcîndu-se a cugeta ceva în sinea lui, de 384 a
parcă ar cunoaște în privința asta un lucru ce, în cazul
că ar vrea să mi-l lămurească, m-ar face și pe mine
să fiu de aceeași părere cu el și să subscriu la tot ce
spune. Dacă, așadar, ești în măsură să tălmăcești
oracolul lui Cratylus, aș asculta bucuros. Dar mai
degrabă și încă mai bucuros aș afla ce crezi tu despre
dreapta potrivire a numelor, dacă ți-e pe plac.

SOCRATE O veche zicală spune, o, Hermogenes,
fiu al lui Hipponicos^{5a}, că „sînt tare grele cele fru-
moase”^{5b}, atunci cînd e vorba să le afli seama; și, b
într-adevăr, nici cu privire la nume nu se întîmplă
să fie o învățătură prea ușoară⁶. Dacă, în fapt, aș fi
dat ascultare cursului de 50 de drahme, al lui Prodi-
cos⁷, care e în măsură — după cum spune chiar el — să

instruiască pînă la capăt pe ascultător asupra acestui lucru, nimic nu s-ar împotrivi ca tu să afli pe loc adevărul despre dreapta potrivire a numelor; numai că eu nu am audiat decît pe cel de o drahmă. Aşadar nu ştiu care poate fi adevărul cu privire la asemenea lucruri. Sînt însă gata să fac cercetarea împreună cu tine şi cu Cratylus. În ce priveşte afirmaţia că „Hermogenes”⁸ nu ar fi numele tău adevărat, bănuiesc că întrucîtva îşi bate joc de tine: el crede, poate, că tu dai greş ori de cîte ori te străduieşti să obţii mijloacele de care ai nevoie. Dar, cum o spuneam adineauri, este greu să cunoaştem astfel de lucruri, aşa încît e necesar ca, întovărăşindu-ne, să vedem dacă ele stau, fie cum spui tu, fie cum spune el.

HERMOGENES La drept vorbind eu însumi şi încă adesea, Socrate, am stat de vorbă cu el şi cu mulţi alţii, dar nu mă pot lăsa convins că dreapta potrivire a numelui ar fi altceva decît convenţie şi acord. Într-adevăr, eu cred că numele pe care-l dă cineva unui lucru, acela şi este cel potrivit⁹. Iar dacă îl schimbă apoi cu un altul şi nu-l mai foloseşte pe cel vechi, următorul nu este mai puţin potrivit decît primul, în felul în care schimbăm numele sclavilor noştri, fără ca numele schimbat să pară mai puţin potrivit decît cel dat înainte. Căci nici un nume nu s-a ivit pentru nici un lucru în chip firesc, ci doar prin legea şi deprinderea celor ce obişnuiesc să dea nume. Dacă însă lucrurile stau cumva altfel, eu sînt gata şi să învăţ şi să dau ascultare, nu numai lui Cratylus dar oricui altcuiva.

385 a SOCRATE Să zicem că este ceva în ce spui tu, Hermogenes; dar să cercetăm totuşi. Numele fiecărui lucru să fie cel pe care i-l dă cineva?

HERMOGENES Aşa-mi pare.

SOCRATE Fie că-i e dat aşa de către un ins oarecare, sau de obşte?

HERMOGENES Da.

SOCRATE Cum aşa? Dacă unei fiinţe oarecari, să zicem celei pe care o numim acum om, eu îi spun cal,

iar celei acum numite cal, îi spun om, atunci oare aceeași ființă va purta pentru toată lumea numele de om și pentru un singur ins cel de cal? Și invers, numele de om pentru un singur ins și de cal pentru toată lumea? Asta vrei să spui?

HERMOGENES Eu așa cred.

b

SOCRATE Dar, ia mai spune-mi tu un lucru: are sens pentru tine „a vorbi drept și a vorbi fals?”

HERMOGENES Da, are.

SOCRATE Așadar, să existe oare o rostire adevărată și una falsă?¹⁰

HERMOGENES De bună seamă.

SOCRATE Și nu-i așa că aceea care ar exprima realitățile cum sînt, e adevărată¹¹, cea cum nu sînt, falsă?

HERMOGENES Da.

SOCRATE Să fie atunci cu puțință acest lucru, să exprimi ce e real, prin rostire, și să nu exprimi?

HERMOGENES Pe deplin.

SOCRATE Dar rostirea adevărată, să fie ea pe de-a-ntregul adevărată, fără ca părțile ei să fie adevărate?

HERMOGENES Nu, și părțile ei sînt adevărate.

SOCRATE Oare numai părțile mai mari sînt adevărate, pe cînd cele mici nu? Sau toate?

HERMOGENES Toate, cred eu, într-adevăr.

SOCRATE Poți atunci să-mi indici vreo altă parte mai mică a rostirii decît numele?¹²

HERMOGENES Nu, aceasta e cea mai mică.

SOCRATE Prin urmare numele — ca parte a unei rostiri adevărate — este și el rostit?

HERMOGENES Da.

SOCRATE El este adevărat, vasăzică, pe cîte spui.

HERMOGENES Da.

SOCRATE La rîndul ei, partea unei rostiri false, nu e falsă?

HERMOGENES Așa susțin.

SOCRATE Putem spune, așadar, că un nume e fals sau adevărat, de vreme ce o spunem despre rostire?¹³

d HERMOGENES Cum să nu?

SOCRATE Prin urmare, ceea ce fiecare ins susține că este nume pentru fiecare lucru, acela să-i fie numele?

HERMOGENES Da.

SOCRATE Și oare toate numele pe care pretinde cineva că le are un lucru, pe toate să le aibe acesta, și de fiecare dată când le rostește?

e HERMOGENES Eu, cel puțin, Socrate, nu țin seama de vreo altă dreaptă potrivire a numelui dacă nu de aceasta: cum că pot denumi fiecare lucru¹⁴ cu un nume statornicit de mine, iar tu, la rîndul tău, cu un altul de-al tău. La fel și în ce privește cetățile: le văd uneori dînd aceluiași lucruri nume diferite, atît la greci față de greci, cît și la greci față de barbari.

386 a SOCRATE Atunci să vedem, Hermogenes, dacă ți se pare că tot așa stau lucrurile și cu realitățile: că le revine lor o natură potrivit cu fiecare ins în parte — după cum afirma Protagoras spunînd că „omul e măsura tuturor lucrurilor”¹⁵ — și că, prin urmare, așa cum îmi apar lucrurile așa sînt pentru mine, și așa cum îți apar ție, tot așa sînt pentru tine. Sau ți se pare că au în ele o anumită stabilitate a naturii lor?

HERMOGENES Într-adevăr, mi s-a întîmplat cîndva și mie, Socrate, ca nedumerit fiind, să ajung aci, la spusa lui Protagoras. Totuși nu mi se pare că lucrurile stau chiar așa.

b SOCRATE Cum oare? Ți s-a întîmplat să ajungi chiar pînă la a susține că nu-ți pare să existe defel om rău?

HERMOGENES Nu, pe Zeus; prea adesea am resimțit lucruri de natură să mă facă să cred că există oameni întru totul răi și încă foarte mulți.

SOCRATE Dar cum? Oare oameni foarte cumsecade nu ți s-a părut că există?

HERMOGENES Prea puțini.

SOCRATE Oricum, ți s-a părut.

HERMOGENES Într-adevăr.

SOCRATE Și cum vine pentru tine asta? Nu socoți, de pildă, că cei foarte cumsecade sînt și foarte chibzuiți, pe cînd cei foarte răi sînt și foarte nechibzuiți?

HERMOGENES Ba așa cred.

SOCRATE Să fie așadar cu puțință — dacă Protagoras spunea adevărul și dacă adevărul¹⁶ este că lucrurile, după cum par fiecăruia dintre noi, așa și sînt — ca pe unii dintre noi să-i ținem de chibzuiți, iar pe alții de nechibzuiți?¹⁷

HERMOGENES Hotărît nu.

SOCRATE Măcar în această privință îmi închipui că ești pe deplin convins — de vreme ce există chibzuință și nechibzuință — că ar fi pe de-a-ntregul cu neputință ca Protagoras să fi spus adevărul¹⁸. Căci, în realitate, nu ar exista un om mai chibzuit decît un altul, dacă ceea ce i se pare fiecăruia ar fi adevărat cu privire la oricare.

HERMOGENES Așa este.

SOCRATE Dar, mă gîndesc că nici de părerea lui Euthydemos¹⁹ nu ești, cum că toate sînt laolaltă și statornic la fel între ele. Căci unii nu ar putea fi buni, nici alții răi, dacă toți ar avea parte la fel și întotdeauna atît de virtute cît și de viciu.

HERMOGENES E adevărat ce spui.

SOCRATE Prin urmare, dacă lucrurile nu sînt toate la fel unele cu altele, laolaltă și statornic, și oricăreia dintre realități nu-i revine orice, e limpede că lucrurile ele însele au o anume natură stabilă, nu prin raport la noi, nici datorită nouă — în așa fel încît să fie tirite în sus și în jos, după închipuirea noastră — ci, prin ele însele, se comportă față de propria lor natură așa cum le este firesc.

HERMOGENES Așa-mi pare să fie, Socrate.

SOCRATE Dar să fie doar realitățile așa prin natura lor, pe cînd acțiunile²⁰ n-ar fi în felul acesta? Sau cumva acțiunile sînt, ele însele, o anumită specie de realitate?

HERMOGENES Fără-ndoială și ele.

SOCRATE Prin urmare, acțiunile se desfășoară și 387 a ele potrivit propriei lor naturi și nu potrivit cu păre-

rea noastră. De pildă, dacă ne-am apuca să tăiem ceva din lucrurile realității, oare este cazul să tăiem fiecare lucru după cum vrem noi și cu ce am vroi? sau abia dacă am înțelege să-l tăiem pe fiecare în felul în care este firesc să-l tăiem și să fie tăiat, precum și cu ce este firesc să o facem, abia atunci înseamnă că vom tăia cu adevărat, vom reuși mai bine și vom săvârși cum trebuie lucrul, pe când dacă am face-o împotriva naturii am greși și n-am izbuti nimic?

b HERMOGENES Mie așa mi se pare.

SOCRATE Și, dacă am întreprinde să ardem ceva, se cuvine s-o facem nu după părerea oricui, ci după cea potrivită, nu e așa? Iar aceasta, nu este ea cea care arată cum și cu ce este firesc să fie ars și să ardă un lucru?²¹

HERMOGENES Așa este.

SOCRATE Să fie oare așa și cu celelalte?

HERMOGENES Fără-ndoială.

SOCRATE Dar vorbirea nu este și ea o formă de acțiune?

HERMOGENES. Da.

c SOCRATE Dacă, așadar, cineva ar găsi cu cale că trebuie vorbit după bunul plac al omului, oare făcînd așa ar vorbi el în chip potrivit? Sau abia cînd ar rosti lucrurile după chipul și mijlocul prin care este firesc să le rostească ori să fie rostite, abia atunci ar săvârși actul de a vorbi, reușind din plin și vorbind efectiv? De nu, nu-i așa că va greși, nesăvîrșind nimic?

HERMOGENES Așa cred, cum spui tu.

SOCRATE Numai că, faptul de a numi nu este și el o parte a vorbirii? căci dînd nume formulăm, într-un fel, rostiri.

HERMOGENES Firește.

SOCRATE Nu este, așadar, și faptul de a numi o acțiune anumită, de vreme ce și faptul de a vorbi era o acțiune anumită în legătură cu lucrurile?²²

HERMOGENES Da.

d SOCRATE Iar acțiunile nu ni s-au arătat oare nouă

ca nefiind în raport cu noi, ci ca avînd o anumită natură care le e proprie?

HERMOGENES Așa este.

SOCRATE Atunci nu se cuvine să numim lucrurile după modul și cu mijloacele prin care este firesc să le numim și să fie numite, iar nu după cum am vrea noi, dacă intenționăm să fim de acord cu cele spuse mai sus? Și nu-i așa că numai astfel am reuși să facem o ispravă și am da denumiri, altminteri nu?

HERMOGENES Așa mi se pare.

SOCRATE Acum, spune-mi: ceea ce era de tăiat, nu trebuia tăiat — zicem noi — cu ceva?

HERMOGENES Da.

SOCRATE Și ceea ce trebuia ținut, nu trebuia ținut cu ceva?

HERMOGENES De bună seamă.

SOCRATE Și ceea ce trebuia numit, nu trebuia numit cu ceva?

HERMOGENES Așa este.

388 a

SOCRATE Dar cu ce trebuia să se facă găuri?

HERMOGENES Cu burghiul.

SOCRATE Și cu ce să se țeasă?

HERMOGENES Cu suveica.

SOCRATE Și cu ce să se numească?

HERMOGENES Cu numele.

SOCRATE Bine spui! Prin urmare, numele este și el un instrument²³.

HERMOGENES De bună seamă.

SOCRATE Dacă, prin urmare, te-aș întreba: „Ce instrument era suveica?” Nu cel cu care țesem?

HERMOGENES Ba da.

SOCRATE Dar cînd țesem, ce facem? Nu deosebim bătaia de urzeală, care sînt îngemănate?

b

HERMOGENES Da.

SOCRATE Iar despre burghiu și celelalte, va fi cazul să-mi răspunzi la fel?

HERMOGENES De bună seamă.

SOCRATE Îmi poți răspunde la fel și despre nume?

Cu numele, care este un instrument, ce facem atunci cînd denumim?

HERMOGENES N-aş putea să spun.

SOCRATE Oare nu ne dăm învăţătură unii altora şi totodată deosebim lucrurile aşa cum sînt?

HERMOGENES Întru totul.

SOCRATE Prin urmare, numele este un instrument c dătător de învăţătură²⁴ şi discriminator al naturii lucrurilor, aşa cum e suveica pentru ţesătură.

HERMOGENES Da.

SOCRATE Iar suveica nu este ea un instrument de ţesut?

HERMOGENES Cum altfel?

SOCRATE Cel ce ţese se va folosi deci, cum se cuvine, de suveică, iar „cum se cuvine” înseamnă potrivit ţesutului; iar cel ce dă învăţătură se va folosi cum se cuvine de cuvînt, „cum se cuvine” însemnînd aci, potrivit nevoii de transmitere a învăţăturii.

HERMOGENES Da.

SOCRATE Dar de lucrarea²⁵ cui se va folosi cum se cuvine ţesătorul, cînd se foloseşte de suveică?

HERMOGENES De a tîmplarului.

SOCRATE Este oricine tîmplar, sau numai cel ce stăpîneşte acest meşteşug?

HERMOGENES Cel care-l stăpîneşte.

d SOCRATE Şi de lucrarea cui se va folosi cum se cuvine cel care face găuri cu burghiul?

HERMOGENES De a fierarului.

SOCRATE Este însă oricine fierar, sau numai cel care stăpîneşte acest meşteşug?

HERMOGENES Cel care-l stăpîneşte.

SOCRATE Bine. Dar de lucrarea cui se va folosi cel care dă învăţătură, atunci cînd se foloseşte de nume?

HERMOGENES Asta n-o ştiu.

SOCRATE Nici măcar acest lucru nu-l poţi spune, cum ne sînt transmise numele de care ne folosim?

HERMOGENES La drept vorbind, nu.

SOCRATE Oare nu crezi tu că dreapta lege e cea care ni le transmite?

HERMOGENES Așa se pare.

SOCRATE Prin urmare, nu de lucrarea legiuitorului²⁶ se va folosi cel ce dă învățătură, atunci cînd se folosește de nume?

HERMOGENES Așa cred.

SOCRATE Iar legiuitor, îți pare ție a fi orice om, ori numai cel ce stăpînește un asemenea meșteșug?

HERMOGENES Cel care-l stăpînește.

SOCRATE Vasăzică, Hermogenes, nu orice om e îndreptățit să statornicească numele, ci doar un creator de nume anumit; iar acesta ar fi, pe cît se pare, ³⁸⁹ a legiuitorul, o specie de creator ce se ivește cel mai rar printre oameni.

HERMOGENES Așa se pare.

SOCRATE Atunci, cercetează²⁷ ce anume stă să ațintească legiuitorul cu privirea²⁸ cînd statornicește numele. Întoarce-te la exemplele dinainte. Spre ce își ațintește tîmplarul privirea²⁹ cînd face suveica? Oare nu asupra aceluia lucru care, prin firea lui, trebuie folosit ca suveică?

HERMOGENES Întru totul.

SOCRATE Și ce se întîmplă dacă — în timp ce o lucrează — i se rupe suveica? Oare va face din nou o alta, ațintind-o cu privirea pe cea frîntă, sau ațintind forma aceea după care o făurise și pe cea frîntă?

HERMOGENES Forma aceea, cred eu.

SOCRATE Prin urmare, am putea-o numi, pe drept cuvînt, suveica în ea însăși³⁰.

HERMOGENES Așa-mi pare.

SOCRATE Cînd el ar trebui, așadar, să facă o suveică pentru un veșmînt subțire sau gros, fie de in, fie de lînă sau de orice fel, nu e oare nevoie ca, pe de-o parte, suveicile toate să aibă forma de suveică, iar pe de alta, ca natura de suveică cea mai potrivită pentru fiecare caz, pe aceea să i-o redea în vederea fiecărei lucrări?

HERMOGENES Da.

SOCRATE Și la fel cu privire la celelalte instrumente. Cel care a găsit instrumentul propriu în chip firesc

fiecărei lucrări, trebuie să-l redea în așa fel, încît să se potrivească materiei în care își face lucrarea ; nu după bunul său plac, ci potrivit firii lucrului. El trebuie, de pildă, să știe cum să imprime fierului felul de burghiu potrivit în chip firesc fiecărei lucrări.

HERMOGENES Întru totul.

SOCRATE Și lemnului felul de suveică potrivit în chip firesc fiecărei lucrări³¹.

d HERMOGENES Așa este.

SOCRATE Într-adevăr, fiecărui soi de țesătură îi era propriu, pe cît se pare, în chip firesc o anumită suveică ; și la fel cu celelalte.

HERMOGENES Da.

SOCRATE Atunci, prea bunul meu prieten, nu se cuvine ca legiuitorul acela să știe să imprime în sunete și silabe numele, în chip firesc propriu fiecărui lucru ? Și încă, să alcătuiască și să dea toate numele avînd privirea ațintită asupra ceea ce este numele în sine, în cazul că vrea să fie un dătător de nume autorizat ?

e Dacă nu oricare legiuitor imprimă [numele] în aceleași silabe, el nu trebuie să nesocotească aceasta : că nu orice făurar pune în joc același fier, deși face același instrument, în același scop ; totuși, atîta timp cît el
390 a redă aceeași formă, chiar dacă este folosit un alt fier, instrumentul nu e mai puțin bun, fie că ar fi făcut aici sau la barbari. Nu-i așa ?

HERMOGENES Întru totul.

SOCRATE Nu în felul acesta vei aprecia pe legiuitorul de aici, ca și pe cel din lumea barbară ? Atîta vreme cît el ar reda forma numelui convenită fiecărui lucru, în silabe oricare ar fi ele, nu-i așa că legiuitorul de aici n-ar fi mai rău decît cel de oriunde altundeva ?

HERMOGENES Bineînțeles.

b SOCRATE Cine va recunoaște, așadar, dacă forma convenită a suveicii se află imprimată într-un lemn oarecare ? Cel care a făcut-o, tîmplarul, sau cel care se va sluji de ea³², țesătorul ?

HERMOGENES E, de presupus, mai degrabă, cel ce se va sluji de ea, Socrate.

SOCRATE Cine oare se va folosi de lucrarea constructorului de lire? Nu cumva acela care, supravegheînd cel mai bine îndeplinirea lucrului, ar fi și cel care să știe să verifice — odată lucrul terminat — dacă este bine făcut ori nu?

HERMOGENES Negreșit.

SOCRATE Și cine este?

HERMOGENES Citharistul.

SOCRATE Dar pentru a constructorului de nave?

HERMOGENES Cîrmaciul.

SOCRATE Iar lucrarea legiuitorului, cine ar supraveghea-o cel mai bine și ar putea s-o aprecieze — odată împlinită — fie la noi, fie la barbari? Oare nu cel ce se va folosi de ea?

HERMOGENES Da.

SOCRATE Și acesta, nu cumva este cel ce se pricepe să pună întrebări?

HERMOGENES Negreșit.

SOCRATE Iar tot el nu se pricepe și la a răspunde?

HERMOGENES Da.

SOCRATE Dar pe cel care știe să întrebe și să răspundă, îl numești cumva altfel decît dialectician?³³

HERMOGENES Nu, ci așa.

SOCRATE Așadar, lucrarea tîmplarului este de a d construi cîrma sub supravegherea cîrmaciului, dacă acea cîrmă urmează să fie bine făcută.

HERMOGENES Așa se pare.

SOCRATE Iar cea a legiuitorului, pe cît s-ar zice, de a da numele avîndu-l drept supraveghetor pe dialectician³⁴, dacă urmează să dea numele așa cum se cuvine.

HERMOGENES Așa este.

SOCRATE S-ar putea, prin urmare, Hermogenes, ca instituirea de nume să nu fie un lucru de rînd, cum crezi tu, și nici isprava unor oameni de rînd, ori a primilor veniți. În acest caz Cratylos are dreptate să spună că numele lucrurilor există în chip firesc și că nu oricine ar fi un făuritor de nume, ci doar acela cu privirea ațintită asupra denumirii firești fiecărui lucru și capabil să imprime forma în litere și silabe.

HERMOGENES Nu știu, Socrate, cum ar trebui să
 391 a înfrunt spusele tale. Poate că totuși nu e lesne să te
 lași convins, așa dintr-o dată, ci cred că m-ai convin-
 ge mai degrabă dacă mi-ai arăta în fapt care este cea
 dreaptă potrivire firească numelui, de care vorbești³⁵.

SOCRATE Nu eu, prietene Hermogenes, vorbesc de
 vreuna, ci ai și uitat cele pe care tocmai le spuneam³⁶,
 și anume că eu nu sînt în măsură să știu nimic, dar
 că sînt gata să cercetez împreună cu tine. Acum însă,
 nouă celor ce am prins să facem cercetarea, contrar
 primei păreri, atît ne pare limpede: că numele are
 o dreaptă potrivire în chip firesc și că nu-i revine tot
 b omului să știe să-l instituie cum se cuvine pentru
 oricare lucru. Nu-i așa?

HERMOGENES Negreșit.

SOCRATE Atunci, în continuare, de vreme ce dorești
 s-o știi, trebuie să căutăm care este în fapt dreapta
 potrivire.

HERMOGENES Într-adevăr, doresc s-o știu.

SOCRATE Cercetează atunci.

HERMOGENES Dar cum s-o cercetez?

SOCRATE Cea mai potrivită³⁷ dintre cercetări, prie-
 tene, este cea întreprinsă cu ajutorul cunoscătorilor,
 cărora să le plătim bani și să le arătăm recunoștință.
 Aceștia sînt sofistii, iar însuși fratele tău Callias³⁸,
 c care le-a plătit mulți bani, trece acum, datorită lor,
 drept înțelept. De vreme ce însă tu nu ești în stă-
 pînirea bunurilor părintești, trebuie să stărui pe lîngă
 fratele tău și să-i ceri să te învețe dreapta potrivire
 a numelor, așa cum a învățat-o el de la Protagoras.

HERMOGENES Dar ar fi lipsită de noimă, Socrate,
 cererea mea, dacă eu, care resping în întregime *Ade-
 vărul*³⁹ lui Protagoras, aş pune în schimb vreun preț
 pe cele spuse în prelungirea unui asemenea adevăr⁴⁰.

SOCRATE Dar dacă nici acestea nu-ți plac, atunci
 d va trebui să învățăm de la Homer⁴¹ și de la ceilalți
 poeți.

HERMOGENES Și ce spune Homer, Socrate, despre
 nume și unde?

SOCRATE În multe locuri. Dar cele mai de seamă și mai frumoase sînt acelea unde — pentru aceleași lucruri — el deosebește numele date de oameni și cele date de zei. Sau nu crezi că spune acolo ceva deosebit și minunat despre dreapta potrivire a numelor? Doar e limpede faptul că zeii dau după o dreaptă potrivire numele care să fie firești. Sau n-o crezi?

HERMOGENES Îmi dau seama bine că, ori de cîte ori dau ei nume, o fac cum se cuvine. Dar despre ce fel de nume vorbești tu?

SOCRATE Nu știi că despre fluviul din Troia, care a luptat de unul singur cu Hefaistos, el spune :

„Xanthos îl numesc zeii, iar oamenii Scamandru”⁴².

HERMOGENES Ba da.

SOCRATE Cum dar? Nu crezi că e ceva însemnat de știut, în ce măsură e mai potrivit a numi fluviul acela *Xanthos* decît *Scamandru*? Sau, dacă vrei, cu privire la pasărea despre care spune că :

„Zei o numesc *chalkís*, iar oamenii *kýmindis*”⁴³, socotești tu că e lucru neînsemnat să afli cu cît este mai potrivit să fie numită *chalkís* decît *kýmindis* o aceeași pasăre? Sau *Batfeia*⁴⁴, mai degrabă decît *Myriné*; și multe altele încă, fie ale acestui poet, fie ale altora? Dar asemenea [exemple] sînt, poate, dincolo de ce sîntem în măsură noi, tu și eu, să lămurim. Cu privire la *Scamandrios* însă și la *Astyanax* — nume pe care Homer le dă fiului lui Hector — e ceva mai apropiat de om și mai lesnicios de cercetat, pe cît îmi pare, în ce anume le constă dreapta potrivire, după el. Doar cunoști, de bună seamă, versurile în care se găsesc cele ce spun.

HERMOGENES Fără-ndoială.

SOCRATE Așadar, dintre cele două nume date copilului, pe care crezi tu că l-a socotit Homer mai potrivit, *Astyanax* sau *Scamandrios*?

HERMOGENES Nu știu s-o spun.

SOCRATE Cercetează în felul următor. Dacă cineva te-ar întreba : cine crezi că dau nume mai potrivite, cei mai chibzuiți, ori cei mai puțin chibzuiți?

HERMOGENES E limpede că cei mai chibzuiți, așa spune.

SOCRATE Îți par ție, în sînul cetăților, — spre a vorbi de tot neamul omenesc, — mai chibzuite femeile decît bărbații?

HERMOGENES Bărbații.

SOCRATE Tu știi însă că Homer spune despre copilul lui Hector cum că ar fi fost numit *Astyanax* de troieni și este limpede că *Scamandrios* îl numeau femeile, de vreme ce bărbații îl chemau *Astyanax*⁴⁵.

HERMOGENES Așa se pare.

SOCRATE Oare și Homer îi socotea pe troieni mai înțelepți decît soțiile lor?

HERMOGENES Așa cred eu, cel puțin.

SOCRATE Prin urmare *Astyanax*, credea el, este mai potrivit pentru copil decît *Scamandrios*?

HERMOGENES Se pare.

SOCRATE Să cercetăm, așadar, de ce? Sau ne lămurește cît se poate de bine chiar el? Căci el spune: „El singur apăra cetatea și zidurile mari”⁴⁶.

Iată pentru ce, s-ar zice, este potrivit a-l numi, pe fiul salvatorului, *Astyanax* — stăpîn al cetății — pe care o salvase tatăl său, după cum spune Homer.

HERMOGENES Așa-mi pare.

SOCRATE Și totuși cum? În ce mă privește, încă nu înțeleg bine. Hermogenes. Tu înțelegi?

HERMOGENES Pe Zeus, nici eu.

393 a SOCRATE Dar, prea bunele, numele lui Hector nu i l-a dat chiar Homer?

HERMOGENES Cum așa?

SOCRATE Pentru că mie îmi pare aproape la fel cu „*Astyanax*” numele acesta, și amîndouă par să fie grecești⁴⁷. Căci *Anax* și *Hector* înseamnă aproape același lucru, iar atît unul cît și celălalt sînt nume regești. Dacă cineva ar fi *anax* (cîrmuitor) a ceva, înseamnă că este și *hector* (deținătorul) acelui lucru. E într-adevăr limpede că îl cîrmuiește, îl are în stăpînire și că îi aparține (*échei*). Sau, ți se pare că eu nu spun nimic cu rost și doar mă amăgesc, închipu-

du-mi că surprind vreo urmă a părerii lui Homer despre dreapta potrivire a numelor?

HERMOGENES Pe Zeus, asta nu! Ci mai degrabă aş crede că ai şi surprins una.

SOCRATE Pe cât mi se pare mie, cel puţin, e potrivit să-i spui leu puiului de leu şi cal celui ce se trage din cal⁴⁸. Nu vorbesc de cazul în care din cal ar lua fiinţă — ca o ciudăţenie — altceva decît un cal; ci despre vlăstarul firesc unei spiţe vorbesc eu. Dacă un cal pune pe lume, împotriva firii, progenitura firească unui taur, ea nu trebuie numită mînz, ci viţel. Şi cred că nici dacă dintr-un om se naşte o altă fiinţă decît vlăstarul unui om, nici atunci acesta nu trebuie numit om⁴⁹. La fel pentru copaci şi toate celelalte. Sau nu eşti de aceeaşi părere?

HERMOGENES Sînt de aceeaşi părere.

SOCRATE Bine faci. Supraveghează-mă, totuşi, ca să nu te fac să rătăceşti. Căci potrivit aceluiaşi argument, ar rezulta că şi vlăstarul născut dintr-un rege ar trebui numit rege. Cît despre faptul că acelaşi sens e redat prin unele silabe sau prin altele, el nu are nici o însemnătate; nici dacă vreo literă e adăugată ori scoasă, atîta vreme cît se impune natura lucrului vădită în nume⁵⁰.

HERMOGENES Ce vrei să spui cu asta?

SOCRATE Nimic prea deosebit; ci, după cum ştii, literele le exprimăm ca nişte nume şi nu ca simple litere, în afară de cele patru anume: *e*, *y*, *o* şi *ō*. În privinţa celorlalte vocale şi consoane⁵¹, ştii bine că le exprimăm adăugînd şi alte litere şi le prefacem în nume⁵². Dar atîta vreme cît noi imprimăm virtutea indicată [a literei], este drept să-i dăm acel nume care ne-o va dezvălui întocmai. De pildă, la *bēta*: vezi că *e*, *t* şi *a*, adăugate fiind, n-au adus nici o ştir-bire datorită căreia să nu poată fi indicată natura aceea a literei prin cuvîntul deplin pe care a vrut să-l pună în joc legiuitorul⁵³; într-atît de bine a ştiut el să dea nume literelor.

HERMOGENES Îmi pare că ai dreptate.

394 a SOCRATE Ei bine, și cu privire la rege, să fie același raționamentul? Căci dintr-un rege se va trage un rege, dintr-un om bun un om bun, dintr-unul frumos un frumos și așa mai departe; iar din fiecare spiță un vlăstar asemănător, atunci când nu se naște o ciudățenie. Trebuie date, prin urmare, aceleași nume⁵⁴. E îngăduit, însă, să se aducă modificări silabelor, în așa fel încât celui neiscusit i se pare că sînt deosebite între ele nume ce sînt în fapt aceleași. Tot astfel leacurile medicilor, datorită culorii și mirosului, ne par felurite, deși sînt aceleași; medicul însă, care le cercetează numai pentru virtutea lor, le vede ca fiind aceleași și nu se lasă amăgit de cele adăugate. Așa se întîmplă, poate, și cu cunoscătorul în materie de nume; el cercetează doar virtutea lor și nu se lasă amăgit dacă o literă este adăugată, schimbată ori scoasă; nici chiar atunci când virtutea numelui e redată prin cu totul altă literă. Așa cum tocmai spuneam, *Astyanax* și *Hector* nu au altă literă comună în afară de *t* și totuși au aceeași semnificație. La fel *archépolis* (cîrmuitorul cetății), ce literă are în comun cu cele dinainte? Și totuși numele indică același lucru. Tot așa mai sînt încă multe altele, care nu înseamnă altceva decît „rege”. Și iarăși altele, care înseamnă „strateg”, ca de pildă: *Agis*, *Polémarchos* și *Eupólemos*. Altele sînt nume de medici, ca *Iatroclēs* și *Acesimbrotos*⁵⁵. Și astfel am putea găsi încă o mulțime de nume ale căror silabe și litere, deși ar suna diferit, ar exprima, prin virtutea lor, același lucru. Ești de părerea asta, sau nu?

d HERMOGENES Întru totul, bineînțeles.

SOCRATE Prin urmare ființelor ce se nasc potrivit naturii, trebuie să li se dea aceleași nume.

HERMOGENES Desigur.

SOCRATE Dar cum stau lucrurile cu cele ce se nasc în chip nefiresc și au înfățișare monstruoasă? De pildă, când dintr-un om bun și pios ia naștere unul lipsit de pietate, oare nu se întîmplă ca în cazurile de mai înainte, când un cal aducea pe lume progeneri-

tura unui taur, aceasta netrebuind să poarte numele zămislicitorului, ci pe al spiței de care ținea?⁵⁶

HERMOGENES Negreșit.

SOCRATE Prin urmare și omului aceluia nepios, născut dintr-unul pios, trebuie să i se dea numele spiței *lui*⁵⁷.

HERMOGENES Așa este.

SOCRATE Așadar, nu *Theóphilos*, pe cât se pare, nici *Mnesíttheos*⁵⁸ și nici vreun alt nume asemănător, ci unul care să însemne contrarul acestora, dacă se ține seama de dreapta potrivire a numelor.

HERMOGENES Întru totul așa, Socrate.

SOCRATE Astfel și *Oreste*, dragă Hermogenes, pare să fie numit în chip potrivit, fie că vreo întâmplare i-a dat numele acesta, fie vreun poet, căci asprimea firii lui, sălbăticia și felu-i de *om de munte* (*oreinós*), se vădesc prin nume.

HERMOGENES Așa se pare, Socrate.

395 a

SOCRATE Dar și tatăl său pare să aibe un nume potrivit firii sale.

HERMOGENES Cred că da.

SOCRATE Într-adevăr, un astfel de nume pare să fie „Agamemnon” și anume al unui om statornic, care își dă osteneala să ducă la bun sfârșit hotărârile luate, îndeplinindu-le în chip virtuos. Iar dovada unor asemenea [însușiri] e statornica zăbavă a oștirii sale dinaintea Troiei. Că acest bărbat e, așadar, *demn de admirație* (*agastós*), prin *stăruință* (*epimóné*), o arată numele său „Agamemnon”. Poate și *Atreus* are un nume potrivit. Căci omorul lui Chrysippos⁵⁹ săvârșit de el, cât și faptele-i atît de crude împotriva lui Thyestes⁶⁰, sînt toate laolaltă dăunătoare și *funeste* (*aterá*) pentru virtute. De fapt, puțin, numele acesta se abate și își ascunde înțelesul, în așa fel încît firea croului nu se dezvăluie oricui. Dar, pentru cei iscușiți în materie de nume, „Atreus” arată limpede despre ce e vorba; dealtfel fie că ne referim la înțelesul de *neînduplecare* (*ateirés*), fie la cel de *neînfricare* (*álestón*) ori la cel de *nelegiuire* (*aterón*), în oricare

b

c

din aceste cazuri, numele său încă este potrivit. Mie mi se pare că și lui *Pelops* i s-a dat un nume corespunzător, întrucît acest nume semnifică un om care nu vede (*opsis*) decît ceea ce este apropiat (*pélas*) [și, prin urmare, [eroul] este vrednic de un astfel de nume].

HERMOGENES Cum așa?

SOCRATE De pildă, se spune despre omul acesta cum că, omorîndu-l pe Myrtilos⁶¹, el nu a fost în măsură nici să presimtă, nici să prevadă toate nenorocirile d cu care avea să-și copleșească pe viitor întreg neamul, nevăzînd decît apropiatul și clipa prezentă — și asta se cheamă *pélas* — atunci cînd dorea cu orice preț s-o ia în căsătorie pe Hippodameia. Cît despre *Tantal*, oricine ar putea socoti numele său potrivit și firesc, dacă cele ce se spun despre el sînt adevărate.

HERMOGENES Ce anume?

SOCRATE Nenorocirile acelea numeroase și cumplite, cîte i s-au ivit în timpul vieții și din care a rezultat nimicirea întregii lui patrii; iar după ce a murit, acea cumpănire (*talanteia*) a pietrii deasupra capului său — în Hades — și care se potrivește în chip uimitor e cu numele pe care-l poartă⁶². Îți pare ca și cum cineva ar fi vrut, pur și simplu, să-l numească *cel mai încercat* (*talántaton*), dar — în chip mai ascuns — în locul numelui acesta i-ar fi spus *Tantal*⁶³: căci un astfel de nume pare să-i fi dat, întîmplător, legenda. Se pare că și presupusul său tată, Zeus, are un nume fericit ales; numai că nu este ușor de înțeles. De fapt 396 a numele lui Zeus este nici mai mult nici mai puțin decît o definiție⁶⁴. Separîndu-l în două, ne folosim, unii de o parte, alții de alta: căci unii îl numesc *Zēna*, alții *Día*. Amîndouă laolaltă, însă, ne dezvăluie natura zeului; adică, tocmai ceea ce spunem noi că e potrivit numelui. Căci nu este nimeni — fie pentru noi, fie pentru toți ceilalți oameni — care să poată fi cauză a vieții (*zēn*), mai degrabă decît cîrmuitorul și regele b tuturor. Se întîmplă, așadar, că zeul acesta este numit în chip potrivit, de vreme ce *prin el* (*dià hon*)

dobîndesc viață (*zēn*), rînd pe rînd, toate ființele. Numai că, așa cum spun, numele lui, care este unul, e împărțit în două: *Dii* și *Zenî*. Că Zeus ar fi fiul lui *Cronos*, ar părea cumva provocator⁶⁵ pentru cineva care ar auzi lucrul dintr-o dată; totuși este întemeiat ca *Zeus* (*Dia*) să fie vlăstarul unei mari *inteligențe* (*dianoia*). Căci nu *copil* înseamnă *kóros*, ci *ceea ce este curat și fără amestec în cuget*⁶⁶ (*noû*). El însuși, pe de altă parte, este fiul lui *Uranos* (*Ouranós*), potrivit tradiției. Și, pe bună dreptate este numită înălțarea privirii spre cer *ouranía* (cerească), adică *văzînd cele din înălțimi* (*horōsa ta áno*), de unde, dragă Hermogenes — după cum afirmă cei ce se îndeletnicesc cu fenomenele cerești — provine atît puritatea cugetului cît și numele potrivit dat *cerului* (*ouranós*). Dacă mi-aș aminti genealogia lui Hesiod și unii strămoși încă mai vechi pe care îi dă el acestor zei, nu aș înceta să arăt cît de potrivite sînt numele lor, pînă ce nu mi-aș pune la încercare — ca să văd ce-i cu ea și dacă va stărui în mine sau nu — înțelepciunea aceasta care s-a abătut peste mine, așa dintr-o dată, nici eu nu știu de unde.

HERMOGENES Oricum, Socrate, îmi pari să fii cu adevărat întocmai acelor inspirați care se pornesc așa, dintr-o dată, să rostească solemne oracole.

SOCRATE Îmi vine chiar să cred, Hermogenes, că de la Euthyphron Prospaltianul⁶⁷ s-a abătut asupra mea această înțelepciune. Încă din zori am stat îndelung împreună și mi-am ațintit urechile spre el. Se poate ca, în entuziasmul lui, să nu-mi fi umplut numai urechile cu minunata-i înțelepciune, dar să-mi fi aprins și sufletul⁶⁸. Iată, prin urmare, ce cred eu că avem de făcut: astăzi, să ne folosim de ea și să cercetăm numele care ne mai rămîn; mîine însă, de gîndești la fel cu mine, o vom îndepărta de noi, prin rugăciuni și ne vom purifica, de îndată ce vom găsi pe cineva care să se priceapă la asemenea purificări, fie el preot sau sofist.

HERMOGENES Eu sînt de aceeași părere, întrucît

aș asculta cu toată plăcerea cele ce mai rămîn de spus cu privire la nume.

b) SOCRATE Atunci așa trebuie să facem. De unde vrei să facem începutul cercetării, de vreme ce am ajuns la o problemă specifică, de a vedea dacă numele ne vor da mărturie prin ele însele cum că nu au fost instituite așa, la întîmplare, ci după o anumită potrivire a lor? Numele eroilor și ale oamenilor ne-ar putea eventual înșela; căci multe din ele au fost instituite potrivit cu denumirea strămoșilor și fără să se armonizeze întotdeauna, așa cum spuneam la început. Iar multe redau o dorință, ca de pildă: *Eutyrides*⁶⁹, *Sosias*⁷⁰, *Theophilos*⁷¹ și numeroase altele. Cele de felul acesta cred că trebuie lăsate de-o parte. Nu este însă posibil să descoperim denumiri potrivit instituite în lucrurile veșnic ființătoare și firești? Căci c) mai ales în cazul lor trebuie să se fi făcut cu grijă instituirea de nume. Și, poate, unele din ele au fost instituite de o putere mai divină decît cea a oamenilor⁷².

HERMOGENES Îmi pare că vorbești bine, Socrate.

SOCRATE Oare nu este drept să începem cu zeii și să cercetăm cum de au putut fi numiți în chip potrivit „zei”?

HERMOGENES Firește.

d) SOCRATE Iată dar ce bănuiesc eu, cel puțin. Îmi pare că cei mai vechi locuitori ai Eladei nu credeau în alți zei decît în aceia pe care-i recunosc și astăzi mulți dintre barbari: soarele, luna, pămîntul, astrele și cerul. Și, cum le vedeau pe toate mișcîndu-se și alergînd, în veșnica lor cursă, pornind de la această însușire firească de-a *alerga* (*theîn*) le-au dat numele de *zei* (*theot*)⁷³. Mai tîrziu, cînd i-au recunoscut pe toți ceilalți zei, le-au dat și lor aceleași nume. Îți pare țic adevărat ce-ți spun, sau nu?

HERMOGENES Întru totul.

e) SOCRATE Și acum, ce să cercetăm mai departe: daimonii, croii precum și oamenii?

HERMOGENES Daimonii.

SOCRATE Într-adevăr, Hermogenes, ce să însemne numele acesta, „daimoni”? Vezi dacă are să-ți fie pe plac ce spun.

HERMOGENES Spune numai.

SOCRATE Știi tu, potrivit lui Hesiod, ce sînt daimonii?

HERMOGENES Nu-mi amintesc.

SOCRATE Și nici spusa lui în virtutea căreia prima seminție a oamenilor ar fi fost de aur?⁷⁴

HERMOGENES Asta da, o știu.

SOCRATE Iată ce spune despre ea :

„După ce soarta, sub vălu-i, ascunse pe oamenii-aceștia,

Nume de daimoni le-a fost hărăzit, de cucernici 398 a
ai gliei :

Buni, numai ei abat răul și știu ocroti muritorii... ”⁷⁵

HERMOGENES Și apoi?

SOCRATE Eu cred că el înțelege prin „seminție de aur”, nu „născută în aur”, ci „bună și frumoasă”. Iar pentru mine, dovada ar sta într-aceea că și pe noi ne numește „seminția de fier”⁷⁶.

HERMOGENES E-adevărat ce spui.

SOCRATE Și, printre oamenii de astăzi, dacă este vreunul bun, crezi că Hesiod ar spune despre el că aparține seminției de aur? b

HERMOGENES Se poate.

SOCRATE Dar cei buni sînt ei altfel decît înțelepți?

HERMOGENES Nu, înțelepți.

SOCRATE Însă tocmai această însușire îmi pare că dă seama, mai degrabă decît oricare alta, de *daimoni* (*daímonas*) ; căci, în măsura în care erau înțelepți și *învățați* (*daémones*)⁷⁷ i-a numit el [Hesiod] „daimoni”. Iar în limba noastră veche⁷⁸, se găsește chiar acest cuvînt. Au dreptate, prin urmare, atît Hesiod cît și mulți alți poeți, cînd spun că, ori de cîte ori moare un om bun, el are parte de un destin înalt și glorios și devine *daímon*, potrivit denumirii care se dă înțelepciunii lui. În acest înțeles sînt și eu de părere că orice om [învățat], care e deopotrivă om de bine, are c

însușiri de *daímon*, atît în viață, cît și după moarte, fiind numit în chip potrivit *daímon*.

HERMOGENES În această privință, Socrate, și eu mă rînduiesc cu totul de partea ta. *Eroul* însă, ce ar putea fi?⁷⁹

SOCRATE Lucrul nu e greu de înțeles. Căci numele acesta a fost doar puțin schimbat, în așa fel încît își dezvăluie obîrșia din *eros*.

HERMOGENES Cum înțelegi asta?

SOCRATE Nu știi că eroii sînt semizeei?⁸⁰

HERMOGENES Cum așa?

- d SOCRATE Toți, de bună seamă, s-au născut, fie din dragostea unui zeu pentru o muritoare, fie dintr-a unui muritor pentru o zeiță. Dacă vei cerceta și aceasta potrivit vechii limbi atice⁸¹, îți vei da seama mai bine. Într-adevăr, îți va fi limpede atunci că numele vine de la *éros*, de unde se trag și eroii (*héroes*), doar cu o mică schimbare, de dragul numelui. Așadar, fie acest lucru îl arată numele eroilor, fie — de vreme ce *eírein* înseamnă a vorbi — vrea să spună că ei erau înțelepți, oratori iscușiți și dialecticieni, în măsură de a întreba (*erotân*) și a vorbi (*eírein*)⁸². Iată deci, în limba atică, așa cum tocmai spuneam, cei numiți „eroi” se întîmplă să fie oratori (*rhétores*) și totodată oameni iscușiți în a pune întrebări (*erotetikoí*), în așa fel încît semînția eroilor devine o specie a oratorilor și a sofistilor. Dar acest lucru e lesne de înțeles. Mai greu va fi cu privire la oameni (*ánthropoi*): de ce sînt ei numiți „ánthropoi”? Tu ai ști s-o spui?”
- e

HERMOGENES De unde, prietene, s-o știi? Nici dacă aș fi în stare s-o găsesc, nu mi-aș da osteneala, pentru că te cred pe tine mai în măsură s-o faci.

- 399 a SOCRATE Te încrezi în inspirația lui Euthyphron, pe cît se pare.

HERMOGENES E limpede.

SOCRATE De fapt ai dreptate s-o crezi. Mie, cel puțin, îmi pare că de data asta am un gînd mai subtil, și, dacă n-am să iau seama, s-ar putea să mă arăt astăzi încă mai iscusit decît se cuvine. Iată ce am să-ți

spun. În primul rînd trebuie să ții seama de următorul lucru cu privire la nume, cum că adesea, atunci cînd vrem să numim ceva, adăugăm unele litere, scoatem altele și schimbăm accentele. De pildă, *Diî phillos* (prieten al lui Zeus); pentru a face un nume din această expresie, am scos pe cel de-al doilea *i*, iar accentul ascuțit de pe silaba din mijloc l-am înlocuit cu unul grav⁸³. În alte cazuri însă, dimpotrivă, adăugăm litere și dăm accent grav cuvintelor accentuate ascuțit.

HERMOGENES E-adevărat ce spui.

SOCRATE Ei bine, una din aceste modificări le-a suferit numele de „om”, pe cît îmi pare. Căci din verb a devenit nume, după ce a fost scoasă litera *a*, iar silaba finală a primit un accent grav.

HERMOGENES Cum înțelegi asta?

SOCRATE După cum urmează. Acest nume *ánthropos*⁸⁴ arată că, în vreme ce toate celelalte viețuitoare nu cercetează, nu compară și nu examinează (*anathreî*) nimic din ceea ce văd, omul, de îndată ce a văzut — *ópope* aceasta înseamnă — a și examinat și judecat ceea ce a văzut (*ópopen*). De aici, așadar, numai omul dintre toate viețuitoarele a fost în chip potrivit numit *ánthropos*: întrucît el *examinează ceea ce a văzut* (*anathrôn hà ópope*)⁸⁵.

HERMOGENES Și acum, să te întreb ce mi-ar mai plăcea să știu după asta?

SOCRATE Bineînțeles.

HERMOGENES Iată atunci un lucru care-mi pare să se lege de celelalte. Noi deosebim la om un „suflet” și un „trup”.

SOCRATE Cum să nu?

HERMOGENES Să încercăm, deci, să le cercetăm și pe acestea întocmai celor de mai înainte.

SOCRATE Te gîndești să cercetăm sufletul, dacă pe bună dreptate e numit așa, apoi și trupul?

HERMOGENES Da.

SOCRATE Ei bine, ca să-ți dau un răspuns, așa pe loc⁸⁶, iată cam ce cred eu: cei care au numit *sufletu*

(*psyché*) astfel, s-au gândit că, atîta vreme cît este prezent în trup, sufletul e totodată cauză a vieții pentru el, trecîndu-i virtutea de a respira și reîmpros-pătîndu-l (*anapsychon*)⁸⁷; de îndată însă ce acest
 e principiu regenerator încetează, trupul se nimicește și pierе. De aici cred eu că i s-a dat numele de *suflet*. Dar, dacă vrei, stai puțin: îmi spun că întrevăd o explicație mai demnă de crezare pentru cei de felul
 400 a lui Euthyphron⁸⁸. Căci pe cea dintîi, pe cît îmi pare, ei ar disprețui-o și ar socoti-o de rînd. Cerceteaz-o deci pe următoarea; poate-ți va fi pe plac.

HERMOGENES Spune numai.

SOCRATE Ființa întregului trup, ce crezi tu că o stăpînește și o mîină, ca să poată trăi și umbla, dacă nu sufletul?

HERMOGENES Nimic altceva.

SOCRATE Dar cum? Și despre firea tuturor celorlalte ființe, nu crezi, alături de Anaxagoras, că există un spirit și un suflet care o rînduiesc și o țin?⁸⁹

HERMOGENES Ba da.

b SOCRATE Pe drept cuvînt este numită, așadar, *physéche* această virtute care *mîină* (*ochei*) și *stăpînește* (*échei*) *natura* (*physis*). Dar, într-un chip mai împodobit, i se poate spune și *psyché*.

HERMOGENES Fără-ndoială, iar mie, cel puțin, această interpretare îmi pare mai ingenioasă decît cealaltă.

SOCRATE De fapt și este. Numai că, așa cum a fost pus, numele pare mai degrabă hazliu.

HERMOGENES Dar despre următorul ce avem de spus?

SOCRATE *Trupul* (*sōma*) vrei să spui?⁹⁰

HERMOGENES Da.

c SOCRATE Cuvîntul poate fi luat în mai multe sensuri, de bună seamă, în cazul că cineva l-ar schimba într-o mică măsură. Și, într-adevăr, unii spun că el este mormîntul (*sēma*) sufletului, acesta fiind îngropat în el în clipa de față⁹¹. Apoi, prin faptul că datorită lui *semnifică* (*semaínei*) sufletul toate cîte le semnifică,

și prin aceasta ar fi numit pe drept *semn* (*sēma*). Totuși, mai ales discipolii lui Orfeu îmi par a fi cei care au stabilit numele acesta, în sensul că sufletul ispășește pentru cele ce trebuie să ispășească, iar spre a se păstra (*sózetai*), el are acest adăpost, care întruchițează o închisoare⁹². Aceasta din urmă este, așadar, *trup* (*sōma*), precum o arată și numele, al sufletului, pînă ce își va plăti datoria; și nu trebuie dată la o parte nici o literă din cuvînt.

HERMOGENES Aceste lucruri îmi par acum îndeajuns de lămurite, Socrate. Dar cu privire la numele zeilor — așa cum vorbeai acum, de pildă, despre Zeus — n-am putea cerceta pe aceeași cale în virtutea cărei drepte potriviri au fost ei numiți?⁹³

SOCRATE Pe Zeus, Hermogenes, dacă noi am avea un pic de bună chibzuință, una din cele mai potrivite atitudini ar fi să admitem că nu știm nimic despre zei, nici despre ei anume, nici despre numele ce și le dau și care, fără-ndoială, sînt cele adevărate. Apoi, o a doua cale, în ce privește dreapta potrivire, ar fi, la fel cum este rînduit să facem în cazul rugăciunilor, să numim și noi pe zei, oricare ar fi ei, într-astfel și oricum le-ar plăcea lor să fie numiți⁹⁴, ca și cum nu am ști nimic altceva.

Mie îmi pare un obicei bun acesta. Dacă vrei, să cercetăm așadar ca și cum i-am fi prevenit pe zei că nu vom examina nimic în legătură cu ei — întrucît nu ne socotim în măsură s-o facem —, ci numai cu privire la oameni și la părerea pe care au putut-o avea cînd le-au dat [zeilor] nume. Căci astfel e fără risc de pedeapsă.

HERMOGENES Mie, Socrate, îmi pare că vorbești cu măsură⁹⁵. Și așa să facem.

SOCRATE Să nu pornim, așadar, de la Hestia, potrivit obiceiului?⁹⁶

HERMOGENES Așa ar fi drept.

SOCRATE Prin urmare, cum ar putea spune cineva că a gîndit lucrurile cel care i-a dat Hestiei numele?

HERMOGENES Pe Zeus, lucrul acesta nu-mi pare ușor.

SOCRATE Oricum, e cu putință, dragă Hermogenes, ca cei care au dat primii asemenea nume, să nu fi fost oameni de rînd, ci niște cercetători de fenomene cerești și deopotrivă vorbitori iscusiți.

HERMOGENES Cum așa?

SOCRATE Mie mi-este limpede că instituirea unor
^c asemenea nume nu poate veni decît de la astfel de oameni ; și dacă cineva s-ar apuca să cerceteze numele străine, ar descoperi deopotrivă ceea ce vrea să spună fiecare din ele. De pildă, ceea ce noi numim *ousia* (natură intimă), alții numesc *essia*, iar alții, la rîndul lor, *osia*⁹⁷. În primul rînd, faptul că *natura intimă* (*ousia*) lucrurilor este numită *Hestia*⁹⁸, după cel de-al doilea din aceste nume⁹⁹, are o rațiune ; la fel și atunci cînd denumim prin *Hestia* ceea ce participă la natura intimă (*ousia*)¹⁰⁰, și sub raportul acesta, numele *Hestia* ar fi dat în chip potrivit. Într-adevăr, chiar și noi numeam, în vechime, *natura intimă* (*ousia*) „*essia*”.
^d În plus, dacă ne-am reprezenta lucrurile în lumina sacrificiilor (*thysias*), am vedea că astfel au gîndit cei care au instituit aceste nume. Într-adevăr, înaintea tuturor zeilor, Hestiei prima i se cuvine să-i aducă jertfe cei care au denumit natura intimă a tuturor lucrurilor „*Hestia*”. Cît despre cei care spun *osia*, aceștia gîndesc, pesemne, potrivit lui Heraclit, după care toate realitățile se mișcă și nimic nu stă pe loc ; și, ca atare, au drept cauză și temei rînduitor *impulsul* (*othoîn*), de la care, pe bună dreptate, s-a și dat numele de *osia*. Dar, pentru unii ca noi, ce nu știm de nici unele, s-au spus destule. După *Hestia* e drept să-i cercetăm pe *Rheea* și *Cronos*.
^e Deși numele lui *Cronos* l-am mai analizat¹⁰¹. Sau poate nu e mare lucru în ce vreau să spun.

HERMOGENES Cum așa, Socrate?

SOCRATE Știi, prietene, mi-a venit în minte un roi întreg ținînd de înțelepciune.

HERMOGENES Ce fel de roi?

SOCRATE E de tot hazul s-o spun și, totuși, lucrul 402 a
păstrează un temei de crezare.

HERMOGENES Care?

SOCRATE Eu cred că-l văd pe Heraclit rostind cu
adevărat lucruri vechi și înțelepte, de pe vremea lui
Cronos și a Rheii, pe care le rostea de fapt și Homer.

HERMOGENES Ce vrei să zici cu asta?

SOCRATE Heraclit declară într-un fel că „toate
trec și nimic nu rămîne”¹⁰²; și, asemuind realitățile
cu unda unui fluviu adaugă: „nu ai putea intra de
două ori în același fluviu”.

HERMOGENES Așa este.

SOCRATE Cum atunci? Îți pare ție că a gândit
altfel decât Heraclit acela care a pus drept nume,
pentru părinții celorlalți zei, „Rheea” și „Cronos”?¹⁰³.
Oare crezi că la întâmplare le-a dat el amîndurora
nume de ape curgătoare? După cum spune la rîndul
său Homer:

„Oceanul părintele zeilor și maica lor Tethys”¹⁰⁴,
ba cred că și Hesiod¹⁰⁵. Spune însă undeva și Orfeu că
„Oceanul”¹⁰⁶, cel cu unde frumoase, a început cel
dintîi prin a se căsători,

el care a luat-o pe Tethys, sora născută din aceeași
mamă”.

Ia seama cum se acordă între ele părerile acestea,
și cum toate duc la concepția lui Heraclit.

HERMOGENES Îmi pare că e ceva în ce spui, Socra-
te. Totuși, numele zeiței Tethys, nu prea înțeleg ce
vrea să însemne.

SOCRATE Dar o exprimă aproape de la sine, și
anume că este numele ascuns al unui izvor. Căci ceea
ce este trecut prin sită (*diattómenon*) și cernut (*ethoû-
menon*) ne dă imaginea unui izvor. Or, din aceste
două nume se alcătuiește numele de *Tethys*.

HERMOGENES E cam pretențioasă această con-
strucție, Socrate.

SOCRATE Cum să nu fie? Dar ce urmează după
asta? De Zeus am vorbit doar.

HERMOGENES Da.

SOCRATE Să trecem, aşadar, la fraţii lui : la Poseidon, la Pluton şi la celălalt nume care i se dă acestuia din urmă¹⁰⁷.

HERMOGENES Desigur.

SOCRATE Ei bine, mie mi se pare că *Poseidon*¹⁰⁸ e a fost numit aşa, de către primul care să-i fi dat un nume, pentru că marea, prin chiar firea ei, l-a ținut în loc, pe el care mergea, nu l-a lăsat să mai înainteze şi a fost ca o piedică pentru picioarele lui. De aceea l-a numit pe cîrmuitorul acestei puteri *Poseidon* ca fiind o *piedică pentru picioarele* (*posidesmon*); iar litera *e* a fost adăugată, poate, pentru înfrumuseţare¹⁰⁹. Dar se poate ca nu acesta să fie înţelesul, ci în loc de 403 a s să fi fost la început doi de *l* care să-l arate pe zeu drept *mult ştiutor* (*polla eidos*). Şi se mai poate ca să fi fost numit *cutremurătorul* (*ho seton*) de la *selein* (a cutremura), iar *p* şi *d* să fie adăugate. Cît priveşte pe *Pluton*, el a fost numit aşa¹¹⁰ în legătură cu „dăruirea de bogăţii”, căci din străfundul pămîntului iese la iveală bogăţia (*ploutos*). Despre celălalt nume însă, *Hades* (*Haidēs*), cei mai mulţi sînt de părere că prin el este exprimat *invizibilul* (*aeidēs*)¹¹¹ şi, întrucît se tem de numele acesta, îi spun ei *Pluton*.

b HERMOGENES Dar ţie cum ți se pare, Socrate?

SOCRATE Eu cred că oamenii au greşit de multe ori cu privire la puterea acestui zeu şi se tem de el fără vreun temei. De fapt ei se tem deoarece fiecare dintre noi, odată ce a murit, rămîne acolo pentru totdeauna ; de asemenea faptul că sufletul, lipsit de trup, se duce acolo la el, faptul acesta deopotrivă i-a speriat. Mie îmi pare însă că toate conduc la unul şi acelaşi lucru, atît puterea de cîrmuire a zeului cît şi numele său.

HERMOGENES Cum aşa?

c SOCRATE Am să-ţi spun ce cred eu. Răspunde-mi numai : care e legătura cea mai puternică pentru a determina orice fiinţă să rămîină într-un loc oarecare, necesitatea sau dorinţa?

HERMOGENES Cu mult dorinţa, Socrate.

SOCRATE Oare nu crezi că mulți ar scăpa cu fuga de Hades, dacă el nu i-ar lega cu cea mai trainică dintre legături pe cei ajunși acolo?

HERMOGENES E lucru limpede.

SOCRATE Așadar, printr-o anume dorință îi leagă el, pe cît se pare, atunci cînd îi ține cu cea mai trainică legătură, și nu prin necesitate.

HERMOGENES Așa se pare.

SOCRATE Iar dorințele, la rîndul lor, sînt multe, nu?

HERMOGENES Da.

SOCRATE Așadar, prin cea mai puternică dintre dorințe îi înlănțuie el, de vreme ce trebuie să-i rețină prin cea mai puternică legătură.

HERMOGENES Da.

SOCRATE Dar există oare o dorință mai puternică decît aceea a celui care crede că, prin contactul cu o altă ființă, ar deveni mai bun?

HERMOGENES Pe Zeus, defel, Socrate.

SOCRATE De aceea putem spune, Hermogenes, că nimeni din cei de acolo nu vrea să se întoarcă aici pe pămînt, nici măcar Sirenele¹¹²; ci sînt și ele fermecate laolaltă cu toate celelalte, într-atît de frumos este, pe cît se pare, felul de a vorbi al lui Hades. Potrivit unei astfel de păreri, cel puțin, zeul acesta e cît se poate de iscusit¹¹³ și aducător de satisfacții celor ce-i stau alături — el care trimite atîtea bunuri pînă și celor de pe pămînt. Atît prisos are el acolo! De unde i se trage și numele de „Pluton”. Apoi, faptul că el nu vrea să aibă de-a face cu oamenii care au încă trup, ci abia atunci li se însoțește cînd sufletul le e purificat de toate relele și dorințele trupului, 404 a nu-ți pare ție a fi pe măsura unui filosof?¹¹⁴. El a înțeles bine că numai astfel îi poate stăpîni pe oameni: înlănțuindu-i cu dorința virtuții; iar cîtă vreme aceștia sînt încă stăpîniți de patima și hebunia trupului, nici măcar Cronos tatăl nu i-ar putea ține pe lîngă el, chiar dacă i-ar înlănțui cu legăturile pe care i le atribuie legenda¹¹⁵.

HERMOGENES S-ar părea că spui ceva, Socrate.

^b SOCRATE Iar numele *Hades* (*Haïdes*), *Hermogenes*, e departe de a proveni de la *invizibil* (*aeidés*¹¹⁶), ci mult mai degrabă de la faptul de a cunoaște (*eidénai*) toate cele mai frumoase; de unde a luat și legiuitorul numele de *Hades*.

HERMOGENES Fie. Dar cu *Demeter*, *Hera*, *Apollon*, *Atena*, *Hefaistos*, *Ares* și ceilalți zei, cum stau lucrurile?

SOCRATE *Demeter* pare să fie numită astfel de la *darul hranei* pe care o dă ca o mamă (*didoûsa hós méter*). *Hera* la rîndul ei e cea iubită (*eraté*); după cum se și spune de fapt că *Zeus*, îndrăgostit (*erastheîs*)
^c de ea, a luat-o de soție. Dar se poate și ca legiuitorul celor cerești să fi dat numele de *Hera aerului* (*aér*), printr-o oarecare disimilare, de vreme ce-a așezat la sfîrșit începutul de cuvînt. Ți-ai putea da seama că-i așa, dacă ai rosti de mai multe ori numele *Herei*¹¹⁷. De numele *Pherrephatta*¹¹⁸ mulți se tem, ca și de *Apollon*, necunoscînd, pe cît se pare, dreapta potrivire a numelor, căci modificîndu-l, ei au ajuns la forma *Persephone* [*phónos* = omor], care le pare de spaimă¹¹⁹. Dar, de fapt, numele arată că zeița e înțeleaptă. Într-adevăr, cînd lucrurile se mișcă (*pheroménon*), faptul de a le prinde din urmă, de a le atinge și puțința de a le urma, ar putea fi semn de înțelepciune. Așadar, datorită înțelepciunii cu care atinge cele ce se mișcă (*epaphên tou pheroménon*), zeița ar fi numită pe drept *Pherepapha*, sau într-un fel asemănător. Ca fiind o astfel de ființă i se și asociază *Hades*, înțelept cum este. Numai că astăzi i se schimbă numele, punîndu-se mai mare preț pe eufonie decît pe adevăr; și deci i se spune *Pherrephatta*. La fel și cu *Apollon*, după cum o spuneam, mulți
^e se tem de numele zeului, ca și cum ar avea o semnificație de spaimă. Sau nu ți-ai dat seama?

HERMOGENES Bineînțeles și ai dreptate.

SOCRATE De fapt, mie cel puțin, numele îmi pare cît se poate de bine instituit în ce privește virtutea zeului.

HERMOGENES Cum așa?

SOCRATE Am să încerc a-ți spune ce gîndesc. Într-adevăr, nu există nici un nume care, el singur, să se potrivească mai bine celor patru virtuți ale zeului, astfel încît să se alipească de toate și, într-un fel, să le dezvăluie: muzica, divinația, medicina¹²⁰ și arta arcașului. 405 a

HERMOGENES Spune numai; căci îmi pare lucru ciudat cu numele pe care-l rostești.

SOCRATE De fapt e plin de armonie, dat fiind că zeul e o ființă artistică. Căci în primul rînd curățirea și purificările, fie potrivit medicinei, fie divinației, apoi fumegările de sulf, prin leacuri medicinale și divinatorii, și băile folosite în astfel de cazuri, ca și stropirile rituale, toate au una și aceeași virtute: de a purifica pe om la trup și la suflet. Nu-i așa? b

HERMOGENES Întru totul.

SOCRATE Așadar, zeul care purifică, spală și dezleagă de astfel de rele, nu este el?

HERMOGENES De bună seamă.

SOCRATE Atunci, potrivit cu dezlegările și purificările de asemenea rele — al căror vraci este — nu ar fi el pe drept numit *Apoloûon* (cel ce spală)? Dar cu privire la meșteșugul de a tălmăci, al adevărului și al *simplității* (*haploîn*) — căci e vorba de unul și același lucru — el ar fi întru totul pe drept chemat cu numele pe care i-l dau tesalienii: căci *Aploun* îl numesc ei toți pe zeul acesta¹²¹. Apoi, de vreme ce e întotdeauna stăpîn pe lovitori, datorită meșteșugului său într-ale arcului, este numit *cel care nimerește întotdeauna* (*aerí ballon*). În ce privește muzica, lucrurile trebuie înțelese întocmai așa cum o facem cu *akólouthos* (însoțitor) și *ákoitis* (soție), unde *a* înseamnă adesea *împreună* (*homou*). Așa și aici e vorba de o laolaltă rotire (*homou pólesis*), atît cea în jurul cerului, care se petrece în jurul așa-numiților poli, cît și cea din sînul armoniei cîntului care se numește simfonie, căci toate acestea — așa cum spun cunoscătorii în muzică și astronomie — se rotesc c

în același timp după o anumită armonie¹²³. Or, zeul acesta supraveghează armonia rotind laolaltă (*homopolōn*) pe toate cele ale zeilor ca și cele ale oamenilor. Prin urmare, după cum *însoțitorul de drum* (*homokéleuthos*) și *cea cu care se împarte patul* (*homokoitis*) au fost numiți de noi *akólouthos* și *ákoitis* înlocuind pe *homo-* cu *a-*, tot astfel am făcut din *homopolōn* (cel care pune laolaltă în mișcare), *Apóllon*, adăugînd un al doilea *l* pentru a evita asemănarea cu numele cel supărător¹²³. Este lucrul pe care și astăzi bănuindu-l, unii oameni, care nu cercetează în chip potrivit virtutea numelui, îl socotesc de temut, ca

406 a pe un semn al nenorocirii. Numele însă, așa cum abia am spus-o, trimite la toate virtuțile zeului: *de a fi simplu* (*haploîn*), *de a nimeri întotdeauna ținta* (*acî bállon*), *de a purifica* (*apoloîn*), *de a pune laolaltă în mișcare* (*homopoloîn*). Cît privește Muzele și muzica, în general numele lor este luat, pe cît se pare, de la faptul *de a dori* (*mōsthai*), de la năzuință și de la rîvna pentru înțelepciune. *Letó* la rîndul ei vine de la blîndețea zeiței, de la faptul că ea *consimte* de bună voie (*ethelémon*) atunci cînd cineva îi cere vreun lucru. Poate și în felul în care pronunță străinii: căci mulți rostesc „Lethó”. Se pare, așadar, că datorită lipsei de asprime a *firii ei blînde și cumpănite* (*leîon éthos*), a fost ea numită *Lethó* de către cei care

b i-au dat nume. *Artemis* în schimb pare să însemne *integritate* (*artemés*) și *cuviință*, potrivit năzuinței ei spre neîntinare. Dar, poate, cel care i-a dat numele, a vrut să-i spună *cunoscătoare a virtuții* (*aretēs hístora*), ori, poate, *cea care urăște însămințarea* (*ároton mise-sásēs*) *femeii de către bărbat*¹²⁴. Așadar, pornind fie de la unul din motive, fie de la toate laolaltă, i-a dat nume zeiței cel care i l-a hotărît.

HERMOGENES Dar despre Dionysos și Afrodita?

SOCRATE Greu lucru mă întreb, fiu al lui Hipponicos. Căci există un fel deopotrivă serios și ironic în care a fost dat numele acestor zei. Despre cel serios,

c întreabă-i pe alții. Cît despre cel ironic, nimic nu

împiedică să o spun, de vreme ce și zeilor le place să facă haz¹²⁵. *Dionysos* ar fi *cel care dă vinul* (*ho didoûs tôn oînon*), iar *Didoinysos* a fost numit în glumă. Și *vinul* (*oînos*) chiar, întrucît îi face pe cei mai mulți dintre băutori să creadă că au minte atunci cînd nu au, ar putea fi numit pe bună dreptate *oiônous*¹²⁶. Cît despre *Afrodita*, nu merită să fie contrazis Hesiod, ci îi putem consimți, atunci cînd o numește așa datorită faptului că ea s-a născut din *spumă* (*aphroû*). d

HERMOGENES Dar, ca atenian ce ești, nu vei uita, Socrate, nici pe Atena și nici pe Hefaistos ori Ares.

SOCRATE Oricum, n-ar fi lucru firesc.

HERMOGENES De bună seamă că nu.

SOCRATE Cît privește un nume al zeiței, nu e greu de spus datorită cărui fapt i-a fost dat.

HERMOGENES Anume care?

SOCRATE Nu o numim noi *Pallas*?

HERMOGENES Cum să nu?

SOCRATE Eu cred că am cugeta așa cum se cuvine dacă am socoti numele acesta ca venind de la dansul în arme. Căci faptul de a se înălța singur ori de a sălta altceva, fie în sus de la pămînt, fie apucînd cu mîinile, adică *pálllein* și *pálllesthai* înseamnă de fapt *a face pe cineva să danseze* (*orheîn*) și *a dansa* (*orheîsthai*). 407 a e

HERMOGENES Bineînțeles.

SOCRATE Prin urmare, de aici *Pallas*¹²⁷.

HERMOGENES Da, și pe bună dreptate. Dar despre celălalt nume ce ai de spus?

SOCRATE Al *Atenei*?

HERMOGENES Da.

SOCRATE Acesta e mai încurcat, prietene. Se pare că cei vechi o judecau pe Atena întocmai așa cum fac astăzi cunoscătorii lui Homer. Într-adevăr, cei mai mulți dintre ei, interpretîndu-l pe poet, spun că acesta ar fi redat prin *Atena* însuși cugetul și gîndirea. Iar dătătorul de nume pare să fi gîndit la fel despre ea, ba încă ceva mai mult, atunci cînd a numit-o b

*gîndire a divinității (theoû nóesin)*¹²⁸, ca și cum ar fi spus că ea este *cuget divin (ha theonóa)*, folosindu-se de *a* potrivit unui dialect străin în loc de *ē* și eliminînd pe *i* și pe *s*. Sau, poate nici așa, ci pur și simplu pentru că ea ar *gîndi cele divine (tā theia nooúses)* altfel decît ceilalți, de aceea a numit-o *Theonóe*. De asemenea, nimic nu ne împiedică să spunem că el a vrut să o numească pe zeița aceasta *Ethonóe* ca fiind vorba de *inteligență în ce privește datina (tèn en tō éthei nóesin)*. Apoi, schimbînd cîte ceva, fie însuși dătătorul de nume, fie cei ce i-au urmat — în scop de înfrumusețare cum credeau ei — i-au spus *Athenáa*.

c HERMOGENES Dar despre Hefaistos ce ai de zis?

SOCRATE Întrebi de alesul *cunoscător al luminii (pháeos hístora)*?

HERMOGENES Așa s-ar spune.

SOCRATE Dar nu este oare limpede pentru oricine că e vorba de *Phaistos* (strălucitor) căruia i s-a adăugat litera *ē*?

HERMOGENES Poate, dacă nu cumva îți mai vine vreun nou gînd — cum e firesc dealtfel.

SOCRATE Dar, ca să nu se întîmple așa, întreabă-mă despre Ares.

HERMOGENES Iată, te-ntreb.

d SOCRATE Ei bine, dacă vrei, Ares și-ar datora numele firii sale *bărbătești (árren)* și *vitejiei (andreion)*; sau, încă, asprimii și felului său neînduplecat de a fi, ceea ce se cheamă *árraton* (de neînfrînt), prin urmare, numele de *Ares* s-ar potrivi întru totul unui zeu al războiului.

HERMOGENES De bună seamă.

SOCRATE Dar, în numele zeilor, să-i lăsăm acum de-o parte pe zei! Eu unul mă tem într-adevăr să vorbesc despre ei¹²⁹. Dacă vrei, pune-mi însă alte întrebări: „ca să vezi ce preț au caii lui Euthyphron”¹³⁰.

e HERMOGENES Așa voi face, dar nu înainte de a-ți pune o întrebare despre *Hermes*, de vreme ce Cratylus tăgăduiește că eu aș fi un *Hermogenes*¹³¹

(fiu al lui Hermes). Să încercăm, aşadar, să cercetăm ce anume înseamnă numele de „Hermes”, ca să putem vedea dacă el are dreptate sau nu.

SOCRATE Oricum *Hermes* pare să se refere într-un fel la rostire, căci a fi *interpret* (*hermeneús*) şi vestitor 408 a şi hoţoman¹³² şi amăgitor în vorbe şi încă iscusit în negustorie, ei bine, toate aceste îndeletniciri ţin de virtutea cuvîntului. Or, aşa cum am spus-o mai sus¹³³, *a vorbi* (*eírein*) înseamnă a te folosi de cuvînt, iar acel *emésato*, adesea întrebuiţat de Homer, înseamnă *a iscodi în tot felul*. Din aceste două elemente, deci, *a vorbi* şi *a face iscodit cuvîntul* [căci *légein* e tot una cu *eírein*] ni-l înfăţişează — ca să spunem aşa — legiuitorul pe acest zeu: „Voi, oamenii, celui care *a* 409 b *făcut vorbirea iscoditoare* (*tò eírein emésato*), pe drept i-aţi spune *Eirémes*. Noi însă, închipuindu-ne că-i înfrumuseţăm numele îi spunem *Hermes*.” [Şi Íris pare să-şi ia numele de la *eírein*, căci era vestitoare ca].

HERMOGENES Pe Zeus, Cratylus mi se pare că avea dreptate să-mi spună că eu nu sînt un *Hermogenes*: de bună seamă că nu sînt priceput în materie de logos.

SOCRATE Dar despre Pan, că e fiul lui Hermes şi că ar avea o îndoită fire, asta e de crezut, prietene...

HERMOGENES Cum aşa?

SOCRATE Tu ştii că vorbirea semnifică *tot* (*pān*), că se roteşte şi se întoarce întruna, fiind de două feluri: adevărată şi falsă¹³⁴.

HERMOGENES Bineînţeles.

SOCRATE Ceea ce e adevărat din ea e bine netezit şi divin, locuind acolo sus, cu zeii; falsul însă, aspru şi *ţinînd de firea ţapului* (*tragikós*) se află jos în gloata oamenilor. Căci poveştile, cele mai multe, cît şi minciunile, aici se găsesc, în viaţa tragică (*tragikón*)¹³⁵.

HERMOGENES Fireşte.

SOCRATE Aşadar, pe bună dreptate e numit cel care face cunoscut *tot* (*pān*) şi care se *răsucesce întruna* (*aet polōn*), *Pan căprarul* (*Pān aipólos*)¹³⁶, el, 410 d

fiul cu îndoită fire al lui Hermes, neted în jumătatea de sus, iar jos aspru și întocmai țăpilor. Și este Pan acesta, fie rostirea chiar, fie fratele bun al rostirii, dacă e într-adevăr fiul lui Hermes. Or, ca fratele să se asemeze fratelui, nimic de mirare. Dar, așa cum spuneam, să-i lăsăm, prietene, de-o parte pe zei.

HERMOGENES Cel puțin pe cei de felul acesta, Socrate, dacă așa vrei. Dar ce te împiedică să vorbești despre asemenea zei ca : Soarele, Luna, astrele, Pământul, eterul, aerul, focul, apa, anotimpurile și anul?

SOCRATE Multe îmi mai ceri! Totuși, dacă-ți face plăcere, primesc.

HERMOGENES De bună seamă că-mi face plăcere.

SOCRATE Cu ce vrei, deci, să începem? Sau, așa cum ai făcut-o chiar tu, să dăm primul loc Soarelui?

HERMOGENES Bineînțeles.

409 a SOCRATE Numele acesta (*hélíos*)¹³⁷ ar fi și mai limpede dacă ne-am folosi de cel dorian — căci dorienii îi spun Soarelui *halios*. *Halios* s-ar referi, prin urmare, fie la acea acțiune a Soarelui, care de îndată ce răsare îi *adună* (*hálizein*) pe oameni la un loc, fie la faptul că Soarele se *rotește întruna* (*aer heileîn*) în jurul Pământului, fie că în mersul lui el pare să *împodobească* (*poikíllei*) în culori, toate cele ce se ivesc pe Pământ. Căci *poikíllein* și *aióleîn* sînt unul și același lucru.

HERMOGENES Dar cum e cu *Luna* (*seléne*)?

SOCRATE Acest nume s-ar zice că-l încurcă pe Anaxagoras.

HERMOGENES Cum așa?

b SOCRATE Deoarece pare să indice drept o teorie mai veche¹³⁸, cea recentă dată de filosof, cum că Luna își ia lumina de la Soare¹³⁹.

HERMOGENES Cum asta?

SOCRATE *Sélas* (strălucire) și *phōs* (lumină) înseamnă de fapt același lucru.

HERMOGENES Da.

SOCRATE Într-un fel, și nouă și veche este această lumină a Lunii tot timpul, dacă discipolii lui Anaxagoras au dreptate¹⁴⁰. Căci Soarele, rotindu-se întruna în jurul Lunii, azvîrlă asupra ei o lumină mereu „nouă”, pe cînd cea de luna trecută e „veche”.

HERMOGENES De bună seamă.

SOCRATE Or, mulți oameni îi spun *selanaia*.

HERMOGENES Firește.

SOCRATE De vreme ce *lumina* ei (*sélas*) e mereu (*aeí*) nouă (*néon*) și veche (*hénon*), *selaenoneoáeia* ar fi cel mai potrivit nume. Prin contragere însă, i s-a spus *selanaia*¹⁴¹.

HERMOGENES Îmi sună cam ditirambic numele¹⁴², Socrate. Dar despre Lună și astre ce ai de spus?

SOCRATE Luna (*meís*) de la *meiousthai* (a micșora) ar fi numită *metes* în chip potrivit; iar astrele (*ástra*) par să-și ia numele de la *fulger* (*astrapé*). *Fulgerul*, deoarece *face ochii să se întoarcă* (*tà ôpa anastréphei*), ar trebui să fie numit *anastropé*, dar, pentru a-l înfrumuseța, i s-a spus *astrapé*.

HERMOGENES Ce-i cu „foc” și „apă”?

SOCRATE Cu „foc” (*pŷr*) sînt nedumerit. S-ar putea, fie ca muza lui Euthyphron să mă fi părăsit, fie ca acest cuvînt să fie din cele mai grele. Dar ia seama la mijlocul pe care-l pun în joc cînd e vorba de tot felul de astfel de lucruri care mă pun în încurcătură.

HERMOGENES Ce mijloc?

SOCRATE Am să-ți spun. Răspunde-mi numai: ai putea să-mi lămurești de ce e numit așa focul?

HERMOGENES Pe Zeus, eu nu.

SOCRATE Ei bine, cercetează atunci ceea ce cred eu în privința asta. Îmi închipui că elenii, îndeosebi cei de sub stăpînirea barbarilor, au împrumutat multe nume de la barbari¹⁴³.

HERMOGENES Ce-i cu asta?

SOCRATE Dacă cineva ar încerca o interpretare potrivit limbii grecești¹⁴⁴, iar nu potrivit aceleia de la care vine numele, știi bine că ar fi nedumerit.

HERMOGENES Așa se pare.

- 410 a SOCRATE Vezi, deci, dacă numele acesta *pŷr* nu e și el cumva barbar. Căci, pe de-o parte, nu e ușor să-l punem în legătură cu limba greacă, pe de alta însă este știut că frigenii îi spun la fel¹⁴⁵, doar cu o mică schimbare ; și la fel cu *hŷdor* (apă), *kŷnas* (cățele) și alte multe.

HERMOGENES Așa este.

- SOCRATE Nu trebuie, deci, să ne înverșunăm pe numele acestea ; deși, poate, cineva ar avea ceva de spus despre ele. De aceea voi îndepărta focul și apa.
- b Cît privește *aerul* (*aér*), Hermogenes, să fi fost el numit *aer* întrucît ridică lucrurile de la pămînt, sau poate deoarece *curge întruna* (*aer rheî*), sau pentru că vîntul se iscă din curgerea lui ? De fapt, poeții numesc într-un sens *aétai* suflările vîntului¹⁴⁶. Poate că *ae-lórroun* e ca și cum cineva ar spune *pneumatórroun* (care e purtat de vînt). Cu privire la *eter* (*aithér*), părerea mea este că, de vreme ce el *aleargă întruna* (*aer theî*) *curgînd* (*rhéon*) în jurul aerului, este pe drept numit *aeitheér* (care aleargă întruna). Iar *pămîntul* (*gē*) arată mai degrabă ce înseamnă el, în
- c cazul că este numit *gaîa*. Căci *gaîa* ar fi potrivit numită *gennéteira*, după cum spune Homer ; într-adevăr, el spune *gegáasin*¹⁴⁷ pentru *gegennēsthai*. Fie. Dar după asta ce ar rămîne ?

HERMOGENES *Anotimpurile* (*hōrai*), Socrate, și anul (*eniautòs kai étos*).

- SOCRATE Numele anotimpurilor se cuvine rostit potrivit vechiului mod atic, dacă vrei să-i afli sensul probabil¹⁴⁸. Ele sînt *hōrai* întrucît *hotărnicesc* (*horízcin*) iernile și verile, vînturile și roadele pămîntului ; prin urmare, în virtutea faptului că ele *delimitează* (*horízousai*), ar fi denumite pe drept *hōrai*. *Eniautòs* și
- d *étos* sînt, poate, unul și același lucru, întrucît e vorba de ceea ce aduce la lumină, rînd pe rînd, toate cîte se nasc și cresc, făcîndu-le vădite în sine (*autó*) și prin sine (*en hautō*). La fel cum spuneam despre Zeus, al cărui nume tăiat pe din două e pentru unii *Zēna*

iar pentru alții *Dia*, tot așa și acum, unii numesc anul *eniautós* de la *en heautō* (prin sine), iar alții *étos* de la *etázei* (pune în lumină). Expresia întreagă este *en autō etázon* (făcînd vădit în sine), una, dar care se pronunță în două părți, așa încît dintr-o singură expresie s-au format două nume: *eniautós* și *étos*.

HERMOGENES Într-adevăr, Socrate, faci mari pași înainte.

SOCRATE S-ar părea că am înaintat de-a binelea pe calea cunoașterii.

HERMOGENES De bună seamă.

SOCRATE Curînd vei avea și mai multe de spus.

HERMOGENES După acest soi de cuvinte, eu aș examina cu plăcere care este dreapta potrivire a acelor nume alese care se referă la virtute ca: *inteligență* (*phrónesis*), *înțelegere* (*synesis*), *dreptate* (*dikaiosyne*) și altele asemenea lor¹⁴⁹.

SOCRATE Dar trezești aci, prietene, un soi de nume care nu sînt de rînd! Totuși, de vreme ce am îmbrăcat pielea leului¹⁵⁰, nu-mi este îngăduit să mă înspăimînt, ci se cuvin cercetate, pe cît se pare, *inteligența* (*phrónesis*), *înțelegerea* (*synesis*), *cunoașterea* (*gnóme*), *știința* (*epistéme*), și toate celelalte nume frumoase de care spui tu.

HERMOGENES De bună seamă, nu trebuie să ne dăm bătuți.

SOCRATE Da, pe cîine! Cred că nu aveam o inspirație proastă mai adineaori¹⁵¹, cînd îmi închipuiam că pe oamenii aceia din timpurile foarte vechi care au statornicit numele — cum se întîmplă dealtfel și astăzi cu cei mai mulți dintre învățați — tot răsucindu-se mereu ca să găsească firea lucrurilor, îi cuprîndea pînă la urmă amețeala și așa ajungeau să-și închipuie că lucrurile erau cele care s-ar învîrți în jurul lor, mișcîndu-se de-a binelea. Numai că, ei nu pun pe seama stării lor lăuntrice pricina acestui fel de a vedea, ci cred că în firea lucrurilor este ca nici unul din ele să nu fie statornic ori trainic, ci ca ele să curgă și să fie purtate mai departe, cu-

prinse fiind de o totală mobilitate și devenire. Spun asta gîndindu-mă la toate cuvintele pe care le-am pus în joc acum.

HERMOGENES Cum asta, Socrate?

SOCRATE Poate că tu nu ai înțeles cele pe care tocmai le spuneam, și anume că lucrurilor li s-au dat asemenea denumiri tocmai în sensul că ele se mișcă, curg și devin.

HERMOGENES Nu, nu mi-am dat seama deloc.

d SOCRATE Și, ca să începem, chiar primul nume pe care l-am citat, a fost pus în joc într-un asemenea sens.

HERMOGENES Care anume?

SOCRATE *Inteligența (phrónesis)*, căci ea înseamnă *gîndul (nóesis) trecerii (phorās)* și a *curgerii (rhoû)*. Ar putea fi înțeleasă și drept un *cîștig al trecerii (ónesin phorās)*. Oricum, ea este în raport cu trecerea. Dacă vrei apoi, *cunoașterea (gnóme)* dă la iveală, în general, *cercețarea și examinarea procesului de zămislire (gonēs sképsin kai nómesin)*¹⁵². Căci *a examina (nomān)* și *a cerceta (skopein)* sînt unul și același lucru. Dacă vrei, însuși *gîndul (nóesis)* este o *dorință* a noului (*toû néou hēsis*). Iar dacă lucrurile sînt noi, înseamnă că ele

e sînt fără încetare în devenire. Or, această devenire sufletul o dorește, ne arată cel care a dat numele de *neóesis*. Căci nu *nóesis* era denumirea veche, ci în loc de *ē* trebuiau pronunțați doi de *e*¹⁵³: *noéesis*. *Chibzuința (sophrosýne)*¹⁵⁴ este *păstrarea (sotería)* a ceea ce tocmai am cercetat: a *inteligenței (phronéseos)*.
412 a Iar *știința (epístēme)* arată că sufletul, demn de numit așa, însoțește lucrurile în mișcarea lor, fără să rămînă în urmă și nici să le-o ia înainte. De aceea se cuvine ca, înlăturîndu-se litera *e*, ea să fie numită *pístēme*¹⁵⁵. La rîndul ei *înțelegerea (sýnesis)* ar putea fi același lucru cu *înlănțuirea rațională (syllogismós)*. Dar, cînd e vorba de *a înțelege (syniénai)* se întîmplă că semnificația e în general aceeași cu *a ști (epístasthai)*.
b Căci *syniénai* înseamnă că sufletul merge laolaltă cu lucrurile¹⁵⁶. *Înțelepciunea (sophía)* semnifică și

ea o participare la trecere. Cuvîntul pare mai degrabă obscur și străin. Dar trebuie să ne amintim că poeții spun adesea, despre ceea ce începe să se miște repede : „s-a avîntat” (*esythe*). Or, un laconian vestit purta tocmai numele de *Sóos*¹⁵⁷ ; căci lacedemonienii numesc așa năzuința bruscă. *Sophía* înseamnă deci *atingerea* (*epaphé*) acestei treceri bruște, atunci cînd lucrurile se mișcă¹⁵⁸. Ce înseamnă *binele* (*agathón*) o arată ceea ce este *demn de admirat* (*agastón*) în natura întregă. De vreme ce lucrurile sînt antrenate într-un curs, se află în ele repeziciune dar și zăbavă. Prin urmare, nu întregul e de admirat, ci o parte din el, care e *repedele* (*to thóon*)¹⁵⁹ ; iar acestei părți demne de admirat (*agastón*) i se dă denumirea de *bine* (*agathón*). Cît despre *dreptate* (*dikaíosyne*) ea este numită astfel — așa cum poate fi lesne de interpretat — de la *înțelegerea a ceea ce este drept* (*dikaíou synései*). Dar ce înseamnă a fi drept (*to díkaion*) e greu de explicat. Într-adevăr, pînă la un anume punct, mulți sînt de acord ; mai departe însă apar neînțelegeri. Cei care cred că universul e în mișcare, presupun că cea mai mare parte a lui nu are un alt specific decît acela de a înainta, iar prin aceasta ar fi străbătut în întregime de un proces, prin a cărui virtute devin toate cîte devin. Acest proces e foarte rapid și subtil. Căci nu ar putea străbate prin întreaga realitate, dacă nu ar fi îndeajuns de subtil încît nimic să nu-l rețină și îndeajuns de rapid așa încît celelalte lucruri să pară că stau pe loc. Or, de vreme ce le stăpînește pe toate *străbătîndu-le* (*diaiôn*), a fost numit pe bună dreptate *díkaion*, pentru eufonie adăugîndu-i-se virtutea literei *k*. Pînă aici, așadar, după cum tocmai spuneam, mulți sînt de acord cu semnificația cuvîntului *díkaion* (ceea ce e drept). Eu însă, dragă Hermogenes, întrucît am fost stăruitor, am izbutit să mă 413 a informez, în taină¹⁶⁰ de toate, aflînd anume că *ceea ce e drept* (*díkaion*) este și *cauză* (*aitíon*), întrucît cauza este *aceea prin care* (*di'hó*) există ceva ; și, prin urmare, spunea cineva, e drept să i se dea

acest nume în chip specific. Dar cînd, auzind-o, nu mă împiedic să întreb cu blîndețe: „ce poate fi la urma urmei, prietene, *ceea ce e drept (dikaion)*, dacă lucrurile stau așa?”, întrebările mele par oamenilor că întrec măsura depășind orice limite¹⁶¹. Într-adevăr, mi se b spune că am aflat și auzit destul: sau vrînd să încerce să-mi satisfacă curiozitatea — unul spune una, altul altceva — nu mai izbutesc să fie în consonanță. Potrivit unuia, *ceea ce este drept (dikaion)* este soarele; căci el singur — *străbătîndu-le (diaíonta)* și *încălzindu-le (káonta)* — cîrmuiește realitățile. Dar atunci cînd, plin de bucurie, ca și cum aș fi auzit ceva tare frumos, mă apuc s-o spun și altuia, acela își rîde de mine auzindu-mă și mă întreabă: dacă nu cumva îmi închipui că nu mai rămîne nimic drept printre c oameni după ce apune soarele. Stăruind să aflu ce susține la rîndul lui, îmi răspunde: focul¹⁶². Dar nici asta nu-i lesne de înțeles. Un altul pretinde că nu e chiar focul, ci însăși căldura cuprinsă în foc. Încă un altul declară că ia în bătaie de joc toate acestea și că aceea ce este drept, așa cum o afirmă și Anaxagoras¹⁶³, ar fi *intelectul (noûs)*¹⁶⁴; căci este de sine-stătător, spune el, neamestecat cu altceva și pune în ordine lucrurile, străbătîndu-le pe toate. Dar aici, prietene, mă aflu într-un impas încă mai mare decît înainte, cînd încercam să mă instruiesc asupra a ce d poate fi socotit drept. Oricum, cu privire la cercetarea noastră în legătură cu numele, acesta pare să-i fi fost dat din pricinile mai sus enumerate.

HERMOGENES Îmi pare, Socrate, că pe acestea le-ai auzit de la cineva în loc să le născocеști tu acum.

SOCRATE Dar pe celelalte?

HERMOGENES Nu, în nici un caz.

SOCRATE Atunci ascultă. Căci s-ar putea să te amăgesc mai departe și cu restul, făcîndu-te să crezi că nu din auzite știi ceea ce spun. După dreptate (*dikaíosyne*) ce ne mai rămîne? Curajul, îmi pare, încă nu l-am cercetat. Dacă e limpede că *nedreptatea*

(*adikia*) este în fapt o piedică pentru *ceea ce străbale* (*toû diaíontos*)¹⁶⁵, în schimb *curajul* (*andreia*) arată e
 că își dobîndește numele în luptă. Or, lupta, dacă în
 realitate lucrurile curg, nu poate fi altceva decît :
 curent contrar. Dacă am îndepărta pe *d* din numele de
andreia (curaj), atunci numele *anreia* dă lămurire
 pentru curaj însuși¹⁶⁶. Este limpede însă că nu înaintea
 oricărui curent este curajul un curent contrar, ci
 doar înaintea aceluia care curge împotriva a ceea ce
 este drept ; căci altminteri nimeni n-ar lăuda curajul.
 Dar și *tò árren* (bărbăția) și *anér* (bărbat) au o legătură 414 a
 cu *tē áno rhoē* (cursul care merge în sus). *Gyné* (femeie)
 îmi pare că vrea să fie *goné* (generație). Iar *tò thēly*
 (femininul) pare să-și ia numele de la *thelē* (sîn).
 Dar *he thelē* (sînul), Hermogenes, nu înseamnă de
 fapt *a face să crească* (*tethelénai*), așa cum se întîm-
 plă cu plantele care sînt udate?

HERMOGENES Așa se pare, Socrate.

SOCRATE Iar însuși cuvîntul *thállein* (a înflori)¹⁶⁷
 îmi pare că reprezintă creșterea tinerilor în ceea ce
 are ea grăbit și brusc. Și este, de fapt, ce a imitat
 alcătuitoarea cuvîntului, formîndu-l din *theîn* și *hálles-*
thai (a sări). Dar nu iei seama că-mi ies din făgaș b
 de cîte ori dau de un tărîm mai lin ? Totuși, ne rămîn
 destule probleme, și încă din cele ce trec drept în-
 semnate.

HERMOGENES Adevărat spui.

SOCRATE Una din ele este să vedem ce vrea să fie
arta (*téchne*).

HERMOGENES De bună seamă.

SOCRATE Oare nu arată lucrul acesta o *înstăpînire*
a cugetului pe ceva (*héxin nou*) dacă scoțînd litera *t*
 am insera o între *ch* și *n*, *n* și *ē*?¹⁶⁸ c

HERMOGENES Anevoioasă cale, Socrate !

SOCRATE Dar, prietene, nu știi că primele nume
 statornicite au fost cu totul învăluite, de către cei
 care vroiau să le dea o anumită solemnitate, adăugînd
 și scoțînd litere pentru eufonia cuvintelor ? Astfel
 încît ele au fost întoarse pe toate fețele, fie prin

înfrumusețarea lor, fie prin trecerea timpului. De pildă, în cuvîntul *katóptron* (oglindă) nu-ți pare nefirească introducerea literei *ρ*?¹⁶⁹ Dar astfel de lucruri, cred eu, fac doar aceia care, nesinchisindu-se de adevăr, modelează pur și simplu limba, intercalînd atîtea litere în cuvintele primitive, încît pînă la urmă nici un om nu mai poate înțelege ce vrea să spună numele. De pildă, în loc de *Phix*¹⁷⁰ ei numesc *Sphinx*, sfînxul ; la fel cu multe altele.

HERMOGENES Așa este, Socrate.

SOCRATE Dacă însă i s-ar îngădui cuiva să adauge ori să scoată orice ar voi din nume, atunci s-ar ivi o mare înlesnire, întrucît orice nume s-ar putea potrivi oricărui lucru.

e HERMOGENES Ai dreptate.

SOCRATE Am, de bună seamă. Dar, întocmai unui supraveghetor înțelept, cred că trebuie să iei seama la măsură și la iscusință.

HERMOGENES Aș vrea asta.

SOCRATE Și eu o vreau alături de tine, Hermogenes.

415 a Dar să nu-mi ceri prea multă acribie, prietene, să nu-mi iei vлага din piept și să moi puterea și-avîntul din mine¹⁷¹.

Iată tocmai ajung la culmea celor pe care le-am spus. Și asta de îndată ce vom fi cercetat, după cuvîntul *meștesug* (*téchne*), pe cel ce înseamnă *acțiune meștesugită* (*mechané*). *Mechané* îmi pare a fi semnul *reușitei* (*ánein*)¹⁷² pe scară mai mare. Căci *mékos* înseamnă într-un fel mărime întinsă. Prin urmare, din aceste două cuvinte *mékos* și *ánein*, a fost alcătuit numele *mechané*. Dar, așa cum o spuneam, trebuie să mergem pînă la culmea cercetărilor noastre : într-adevăr, ne revine să cercetăm ce anume înseamnă b *virtutea* (*areté*) și *viciul* (*kakía*). În privința primului termen, nu văd încă lămurit, cel de-al doilea însă îmi pare limpede : căci e în consonanță cu toate cele de mai înainte. De vreme ce lucrurile sînt în mișcare, tot *ceea ce e în proastă mișcare* (*kakôs ión*) ar fi *viciu* (*kakía*). Această *proastă mișcare* înspre fapte

(*tò kakōs iénai*) poartă denumirea de viciu îndeosebi atunci când se află în suflet. Ce poate însemna însă această *proastă mișcare*, cred eu că se arată în [cuvîntul] *lașitate* (*deilia*), pe care încă nu l-am cercetat, ci l-am trecut cu vederea, atunci când ar fi trebuit să-l examinăm după *curaj* (*andrela*)¹⁷³. Dealtfel, cred că am trecut cu vederea și altele, multe. Oricum, *deilia* semnifică o legătură puternică a sufletului, căci *lian* (foarte) înseamnă într-un fel „forță”. Prin urmare *lașitatea* (*deilia*) ar fi o *legătură* (*desmós*) *puternică* (*lian*), cea mai puternică a sufletului; după cum și *perplexitatea* (*aporía*) e un rău și, pe cît se pare, tot ceea ce pune piedică atît *mișcării* (*iénai*) cît și *deplasării* (*poreúesthai*). Aceasta pare deci să arate *mișcarea cea rea* (*kakōs iénai*): *deplasarea* (*poreúesthai*) stingherită și împiedicată; iar când sufletul se comportă așa, înseamnă că se umple de viciu. Dacă într-o asemenea situație se dă numele de *kakía*, contrariul acesteia ar fi *virtutea* (*areté*)¹⁷⁴. Ea semnifică în primul rînd bunul mers, apoi *cursul mereu* (*rhoên ... aei*) liber al sufletului bun; astfel încît *ceea ce curge veșnic* (*aei rhéon*), nestînjnit și fără piedică, a primit, pe cît se pare, această denumire. Și este numită pe drept *aeirette*, poate chiar *haireté* (demnă de alegere), întrucît această însușire e *cea mai demnă de alegere* (*hairetotátēs*); iar apoi, în urma contracției a primit numele de *areté*. Dar poate vei spune că iarăși născocesc¹⁷⁵. Eu susțin însă următoarele: dacă numele *viciului* (*kakía*), așa cum l-am lămurit mai înainte, e potrivit, atunci și numele *virtuții* (*areté*) trebuie să fie potrivit.

HERMOGENES Dar *kakón* (rău), prin care ai dat^{416 a} seama de multe din cele de mai înainte, ce noimă să aibe numele acesta?

SOCRATE Îmi pare ciudat cuvîntul, pe Zeus, și greu de interpretat. Voi pune deci în joc și în privința lui mijlocul acela meșteșugit¹⁷⁶ folosit mai înainte.

HERMOGENES Care anume?

SOCRATE Acela de a spune că are și el o origine cumva barbară.

HERMOGENES Și, de fapt, pari să ai dreptate susținând-o. Dar, dacă vrei, să le lăsăm pe acestea, și să încercăm să vedem cuvintele *kalón* (frumos) și *aischrón* (urît)¹⁷⁷, ce bună îndreptățire au.

SOCRATE Ei bine, la *aischrón* (urît) îmi pare lămurit b care îi e noima, întrucît și el este în consonanță cu cele dinainte. Într-adevăr, ceea ce împiedică și reține curgerea realităților îmi pare a fi întotdeauna stigmatizat de către cel care a instituit numele. Iar în cazul acesta, *ceea ce reține veșnic cursul (aei ischonti tôn rhoûn)*, a primit din partea lui numele de *aeischor-roûn*; acum însă sub formă contrasă îi spunem *aischrón*.

HERMOGENES Ce este însă cu *kalón* (frumos)?

SOCRATE Asta e mai greu de înțeles¹⁷⁸. Și totuși e vorba numai de armonia [de idei], precum și schimbarea de lungime a literii o¹⁷⁹.

HERMOGENES Cum așa?

SOCRATE Mie îmi pare a fi o denumire a gândirii cuvîntul acesta.

HERMOGENES Ce vrei să spui?

c **SOCRATE** Iată, care crezi tu că este obîrșia denumirii fiecăreia dintre realități? Oare nu ceea ce vine să instituie numele?

HERMOGENES De bună seamă.

SOCRATE Și nu-i așa că acest lucru îl va face gîndirea, fie a zeilor, fie a oamenilor, fie a amîndurora?

HERMOGENES Da.

SOCRATE Iar *ceea ce a numit (tò kalésan)* lucrurile și *ceea ce le numește (tò kaloûn)*¹⁸⁰ nu este oare una și aceeași: gîndirea?

HERMOGENES Așa se pare.

SOCRATE Și nu-i așa că toate cîte sînt lucrări ale intelectului și gîndirii, numai acestea sînt de lăudat, iar cîte nu, de osîndit?

HERMOGENES Întru totul.

d **SOCRATE** Spune-mi, meșteșugul de a lecuî nu produce leacuri și cel de a construi, construcții? Sau cum crezi?

HERMOGENES La fel și eu.

SOCRATE Și deci frumosul, pe cele frumoase.

HERMOGENES Așa se cuvine.

SOCRATE Dar acesta nu este, așa cum spunem, gândirea?

HERMOGENES De bună seamă.

SOCRATE Această denumire, *frumosul* (*tò kalón*), este deci în chip potrivit dată cugetului, înfăptuitor de astfel de lucruri pe care noi le numim și le slăvim drept frumoase¹⁸¹.

HERMOGENES Așa se pare.

SOCRATE Și acum, ce ne mai rămîne din cuvintele de același soi?

HERMOGENES Acelea în legătură cu ce e bun și frumos ca: *favorabil* (*xymphéron*), *avantajos* (*lysiteloûn*), *folositor* (*ophélimon*), *aducător de câștig* (*kerdaléon*) și contrariile lor.

417 a

SOCRATE În ce privește cuvîntul *favorabil* (*xymphéron*), cu ajutorul cercetărilor de mai înainte, tu însuși i-ai putea găsi încă de pe acum un înțeles, căci pare a fi într-un fel frate cu *știința* (*epistème*). Într-adevăr, cuvîntul nu exprimă altceva decît *laolalta deplasare* (*tèn háma phorán*) a sufletului cu lucrurile. Iar cele cîte se săvîrșesc sub o astfel de mișcare sînt numite *symphéronta* și *symphora* de la faptul de a fi *laolaltă purtate în cerc* (*symperyphéresthai*).

HERMOGENES Așa se pare.

SOCRATE *Kerdaléon* (aducător de câștig) vine de la *kérdos* (câștig). Iar *kérdos* — dacă-l înlocuim pe *d* cu *n* — ne arată limpede ce vrea să însemne: căci exprimă binele (*agathón*) dar în alt chip. Într-adevăr, binele se amestecă (*keránnytai*) cu toate lucrurile străbătîndu-le, și această virtute a lui a fost denumită ca atare. Punînd *d* în loc de *n* s-a spus *kérdos*.

b

HERMOGENES Dar *lysiteloûn* (avantajos), ce înseamnă?

SOCRATE Aș zice, Hermogenes, că nu are înțelesul pe care i-l dau negustorii de mărunțișuri atunci cînd își achită o datorie; nu în acest sens mi se pare că

c

trebuie luat *lysitelouîn*, ci, dat fiind că reprezintă mișcarea cea mai vie în sînul realului, nu îngăduie ca lucrurile să se fixeze și nici ca, odată ținta mișcării atinsă, procesul să se curme și oprească; în schimb el eliberează statornic trecerea, cînd acesta ar încerca să atingă un scop, și o pregătește să fie fără sfîrșit și nepieritoare. În felul acesta, cred eu că i s-a dat binelui calificativul de *lysitelouîn*. Adică ceea ce eliberează de orice capăt (*lyon tò télos*) trecerea, aceasta a fost numit *lysitelouîn*. *Ophélimon* (folositor), însă, este un cuvînt străin; de el s-a slujit adesea și Homer în *ophéllein* care înseamnă „a spori” și „a face”¹⁸².

d HERMOGENES Dar cu contrariile acestor nume, cum stăm?

SOCRATE Pe acelea dintre ele care pur și simplu neagă, nu cred că e cazul să le mai examinăm.

HERMOGENES Care anume?

⁻ SOCRATE *Nefavorabil* (*axýmphoron*), *nefolositor* (*anophelés*), *neavantajos* (*alysitelés*) și *lipsit de cîștig* (*akerdés*).

HERMOGENES Adevărat spui.

⁻ SOCRATE Dar să trecem la *vătămător* (*blaberón*) și *păgubitor* (*zemiōdes*).

HERMOGENES Da.

e SOCRATE *Blaberón* (vătămător) înseamnă ceea ce e *vatămă cursul lucrurilor* (*blápton tôn rhoûn*). Iar *blápton* (ceea ce vatămă) semnifică, la rîndul său, *ceea ce vrea să înhațe* (*boulómenon háptein*). Or, a *înhața* (*háptein*) și a *înlănțui* (*deîn*) sînt unul și același lucru: iar aceasta arată peste tot o osîndă. Prin urmare, *ceea ce vrea să înhațe cursul lucrurilor* (*tò boulómenon háptein rhoûn*) ar fi cît se poate de potrivit numit *boulapterouîn* și prin eufemism, cred eu, *blaberón* (vătămător).

HERMOGENES Dar pestrițe îți mai ies, Socrate, cuvintele. Uite, acum, de pildă, îmi păreai ca și cum
418 a ai fi cîntat la flaut preludiul *nomos*-ului Atenei¹⁸³, în vreme ce rosteai acel *boulapterouîn*.

SOCRATE Nu eu sînt, Hermogenes, vinovatul, ci aceia care au instituit numele.

HERMOGENES E adevărat ce spui. Dar *zemiōdes* (păgubitor) ce poate fi?

SOCRATE Ce ar putea fi, de fapt, *zemiōdes*? Ia seama, Hermogenes, cîtă dreptate am atunci cînd spun¹⁸⁴ că adăugarea și scoaterea de litere schimbă cu totul înțelesul cuvintelor; astfel încît cele mai mici prefaceri le fac uneori să semnifice tocmai contrarul. Astfel, de pildă, în *tò déon*. Căci m-am gîndit la el și mi l-am amintit pornind de la un lucru pe care aveam tocmai de gînd să ți-l spun și anume: că limba noastră de azi¹⁸⁵, această frumoasă limbă, a întors cuvintele *déon* (ceea ce se cuvine) și *zemiōdes* (păgubitor) pînă le-a făcut să arate contrarul, ascunzîndu-le înțelesul, în vreme ce limba veche arată limpede ce înseamnă atît unul cît și celălalt.

HERMOGENES Cum așa?

SOCRATE Am să ți-o spun. Tu știi că strămoșii noștri se foloseau din plin de *i* și de *d* și nu cel mai puțin femeile, care îndeosebi păstrează vorbirea veche¹⁸⁶. Astăzi *i* este înlocuit cu *e* sau *ē*; iar *d* cu *z* ca fiind mai alese.

HERMOGENES Cum așa?

SOCRATE De pildă, cei din vremurile foarte vechi, numeau *ziua* (*heméra*): *himéra* sau *heméra* pe cînd cei de azi o numesc *heméra*¹⁸⁷.

HERMOGENES Așa este.

SOCRATE Dar, știi oare, că numai acest nume vechi redă gîndirea dătătorului de nume? Într-adevăr, doar în măsura în care oamenii se bucurau și *doreau* (*himeírousin*) acea lumină, care se isca din întuneric, a primit ea numele de *himéra* (dorita).

HERMOGENES Așa se pare.

SOCRATE Astăzi însă, sub această formă emfatică nici nu-ți mai poți da seama ce vrea să spună cuvîntul *heméra*. Totuși există unii care cred că *heméra* a fost numită astfel de la faptul că *ziua îmblînzește* (*hémera poieî*).

HERMOGENES Așa cred și eu.

SOCRATE Dar despre *jug* (*zygón*), știi că cei vechi îl numeau *dyogón*?

HERMOGENES De bună seamă.

SOCRATE Numai că în vreme ce *zygón* nu reprezintă e nimic, *dyogón* a fost pe drept dat unei perechi (*dyoîn*) de animale trăgătoare pentru transport (*es tèn agogén*). Astăzi însă se spune *zygón*. Și la fel se întâmplă cu o mulțime de alte cuvinte.

HERMOGENES Așa se pare.

SOCRATE Potrivit acestora, așadar, *déon*, astfel pronunțat, semnifică în primul rînd contrariul față de toate cuvintele legate de bine; căci *cúvenit*ul (*déon*) fiind o formă a binelui, pare să fie o legătură (*desmós*) și o piedică a mișcării, ca și cum ar fi frate cu *vătămătorul* (*blaberós*)¹⁸⁸.

HERMOGENES De bună seamă, Socrate, așa pare.

419 a SOCRATE Nu, însă, dacă ne folosim de vechiul nume, ce pare să fi fost instituit în chip mult mai potrivit decît cel de acum. El va fi în consonanță cu toate denumirile binelui mai înainte date¹⁸⁹, numai dacă vei înlocui pe *e* cu *i*, întocmai celui vechi. Căci *díon* (ceea ce străbate)¹⁹⁰ iar nu *déon* (ceea ce leagă) semnifică la rîndul său binele pe care îl slăvește. Și astfel, cel ce instituie numele nu este în contradicție cu el însuși, căci *déon* (*cúvenit*), *ophélimon* (*folositor*), *lysiteloûn* (*avantajos*), *kcrdaléon* (*aducător de cîștig*), precum și *agathón* (*bun*), *xymphéron* (*favorabil*) și *cúporon* (*lesne străbătător*) par a fi toate unul și același lucru: prin felurite nume ele semnifică *ceea ce rînduiește* (*tò diakosmoûn*) și înaintează (*ión*), acțiuni pretutindeni lăudate; pe cînd *ceea ce oprește* b (*íschon*) și *leagă* (*doûn*)¹⁹¹ e defăimat. Cît despre *păgubitor* (*zemiōdes*), dacă potrivit vechii rostiri¹⁹² am înlocui pe *z* cu *d*, ți s-ar părea că numele a fost dat pentru a exprima *ceea ce înlănțuie mișcarea* (*doûn tò íon*) și anume *demiōdes*.

HERMOGENES Dar cu *plăcerea* (*hedoné*), *durerea* (*lype*), *dorința* (*epithymia*) și altele asemenea, cum stau lucrurile, Socrate?

SOCRATE Mie nu-mi par prea grele, Hermogenes. Căci *hedoné* (plăcerea) pare a fi numele acelei acțiuni care tinde către *satisfacție* (*he ónesis*); introducându-se însă un *d*, s-a spus *hedoné* în loc de *heoné*¹⁹³. *Lype* (durere) pare să-și ia numele de la *disoluția* (*dialysis*) pe care o îndură corpul într-o asemenea stare¹⁹⁴. *Ania* (amărăciunea) e *ceea ce împiedică mișcarea* (*an-iénai*)¹⁹⁵. *Algedón* (chin), mi se arată cumva străin, luîndu-și numele de la *algeinón* (chinuitor). *Odýnc* (suferința) pare să-și ia numele de la *împlîntarea* (*endýsis*) durerii. În privința lui *achthedón* (împovărare) însă, așa cum e limpede pentru oricine numele arată îngreunarea mișcării. *Chará* (bucurie)¹⁹⁶, pare să-și ia numele de la *revărsarea* (*diachýsis*) și lunecarea lesnicioasă a cursului (*rhoē*) sufletului. *Térpsis* (desfătare) vine de la *terpnón* (desfătător). Iar *terpnón* e numit așa de la acea unduire a sa prin suflet, întocmai unei suflări. De fapt ar trebui să i se spună *hérpnoun*, cu timpul însă a devenit *terpnón*. *Euphrosýne* (bucurie) nici nu are nevoie de lămurire: e limpede pentru oricine că-și ia numele de la *mișcarea* sufletului *bine armonizată* (*eû ... symphéresthai*) cu lucrurile. De fapt ar trebui să i se spună *euphrosýne*; totuși noi o numim *euphrosýne*. Nici *epithymia* (dorință) nu e greu de dezlegat, de vreme ce e limpede că-și ia numele de la puterea care trimite către împetuozitatea spiritului (*epi tôn thymòn iouše*). Iar *thymós* (împetuozitatea spiritului) și-ar lua acest nume de la tumultul (*thýsis*) și clocotul sufletului¹⁹⁷. *Himerós* (năzuință) însă, a fost numit astfel de la curentul (*rhoûs*) care atrage cel mai puternic sufletul. Întrucît el *curge avîntîndu-se* (*hiémenos rheî*) în urmărirea⁴²⁰ a (*ephiémenos*) lucrurilor, iar astfel atrage cu putere sufletul prin *împetuozitatea cursului său* (*hésin tēs rhoēs*), ei bine, de la întregă această capacitate i s-a dat numele de *himeros*. La rîndul său, *póthos*

(dor) este numit astfel prin aceea că indică lipsa de legătură cu prezentul [*dorință* (*himeros*) și *curs* (*rheúma*)], dar cu ceva care se găsește în afară (*állothi pou*) și e absent (*apóntos*). De aici și numele de *póthos* în loc de *himeros*, care era în legătură cu prezența obiectului dorit, în vreme ce *póthos* exprimă absența a ceea ce e dorit. *Éros* (dragostea) însă, b întrucît dinafară *curge înăuntru* (*esrei*) și întrucît curentul acesta nu este propriu celui care-l deține, ci se introduce din afară prin ochi¹⁹⁸, din această pricină a fost numit în vechime *ésros*, de la *esrei*n (a curge în) — căci ne foloseam atunci de *o*¹⁹⁹ în loc de *ō* — ; astăzi însă, e numit *éros* prin schimbarea lui *ō* în *o*. Dar ce spui tu că rămîne să mai cercetăm?

HERMOGENES *Dóxa* (părerere) și altele de felul acesta, cum îți par ție?

SOCRATE *Dóxa* (părerere), de fapt, își trage numele fie de la urmărirea (*dióxis*) pe care o întreprinde sufletul căutînd (*diókousa*) să afle cum stau lucrurile, c fie de la lovitura cu arcu (*tóxou bolē*). Mai degrabă aceasta din urmă²⁰⁰. Oricum, *oíesis* (părerere) e în consonanță cu ea. Într-adevăr, cuvîntul pare să arate un *avînt* (*oísis*) al sufletului²⁰¹ către lucru spre a afla ce fel este natura fiecăreia dintre realități; după cum *voința* (*boulé*) redă întrucîtva lovitura (*bolē*), iar *bouleúesthai* (a voi) înseamnă *ephiésthai* (a ținti) dar și *bouleúesthai* (a chibzui). Toate aceste cuvinte care se leagă de *dóxa* nu par altceva decît anumite aproximații ale *loviturii* (*bolē*), după cum, în sens contrar, *incapacitatea de-a atinge ceva* (*aboulia*) pare a fi o *reca-țintire* (*atychia*) ca și cum *nu am lovi* (*ou balóntos*) sau *nu am atinge* (*oudè tychóntos*) ceea ce căutam să lovim și ceea ce urmăream cu privire la cele ce chibzuiaam și doream.

d HERMOGENES Îmi pare, Socrate, că adaugi cam prea multe.

SOCRATE De fapt zeul e la capătul lui²⁰². Oricum, aș mai vrea cuvîntul *anánke* (necesitate) să-l lămuresc — întrucît urmează celor tocmai spuse — și încă

hekoúision (de bună voie). Ceea ce e probabil (*heĩkon*) și nu se opune — dar, așa cum o spuneam — ceea ce probabil cedează pentru cel ce merge (*heĩkon tō iónti*) și are loc potrivit voinței, iată ce înseamnă numele de *hekoúision*. Necesarul (*anankaĩon*) și ceea ce se opune, fiind împotriva voinței, s-ar referi la greșeală și ignoranță²⁰³; el e asemuit cu un drum prin rîpe (*ánke*) care, greu de străbătut, stîncoase, aspre și împădurite, împiedică mersul. De aici, poate, a primit numele de *anankaĩon*, prin asemuirea sa cu un drum printr-o rîpă. Dar, atîta vreme cît avem putere, să nu o lăsăm să se împuțineze. Nici tu nu o lăsa, ci întreabă-mă.

HERMOGENES Te voi întreba, așadar, despre cele 421 a mai de seamă și frumoase nume: *adevărul* (*alétheia*), *minciuna* (*pseũdos*), *ființa* (*tō ón*) și apoi, despre însuși cuvîntul în jurul căruia se poartă întreagă convorbirea noastră: *numele* (*ónoma*), pricina pentru care e numit așa.

SOCRATE De fapt, înțelegi tu ceva prin *maĩesthai*?

HERMOGENES Eu, da: faptul de a cerceta.

SOCRATE Ei bine, numele îmi pare făurit dintr-o rostire²⁰⁴, care spune că numele (*ónoma*) este *realitatea* (*ón*) către care țintește cercetarea. Dar o vei recunoaște și mai bine în ceea ce noi numim *onomastón* (ce poate fi numit). Într-adevăr, se arată limpede aici că *ființa* (*ón*) este aceea cu privire la care are loc cercetarea (*hoũ másma*)²⁰⁵. Cît despre *alétheia* (adevăr)²⁰⁶ și el pare un cuvînt compus din altele. În fapt, mișcarea divină a ființei e cea care pare să fie exprimată prin cuvîntul *alétheia*, adică *ále theia* (alergare divină). *Pseũdos* (minciună) însă, este contrariul mișcării. Căci și aici revine osînda față de tot ce este împiedicat, silit fiind să rămînă în odihnă. Cuvîntul a fost alcătuit după modelul *celor adormiți* (*katheúdousi*); numai că adăugarea lui *ps* ascunde semnificația cuvîntului (*pseũdein-heũdein*). Cît despre *ón* (ființă) și *ousía* (esență), ele se acordă cu *alethés* (adevăr) atunci cînd primesc un *i*: în cazul

c acesta *ón* înseamnă *ión* (mergînd), iar la rîndul său *ouk ón*, după cum îl rostesc unii, ajunge să fie *ouk íón*²⁰⁷ (cel ce nu devine).

HERMOGENES Îmi pare, Socrate, că ai desfăcut în părți cu tot curajul, cuvintele acestea. Dar dacă cineva te-ar întreba cu privire la *tò íón* (ceea ce merge), *tò rhéon* (ceea ce curge) și *tò doûn* (ceea ce înlănțuie), care este dreapta potrivire a acestor nume?

SOCRATE Ce i-am răspunde, vrei să spui, nu-i așa?

HERMOGENES Întocmai așa.

SOCRATE De fapt noi, încă de adineaori²⁰⁸, am pus în joc astfel de nedumeriri, încît să pară că avem ceva de răspuns.

HERMOGENES Ce nedumerire anume?

d SOCRATE Aceea de a ne întreba, atunci cînd nu înțelegem un nume, dacă nu cumva are o origină barbară. Și poate este ceva adevărat pentru cîte unul din ele, dar poate și vechimea lor²⁰⁹ face ca numele primitive să scape cercetării noastre. De vreme ce numele au fost întoarse în toate chipurile²¹⁰, n-ar fi nimic de mirare dacă limba veche, față de cea de azi, nu s-ar deosebi întru nimic de una barbară.

HERMOGENES Nu vorbești deloc fără temeii²¹¹.

e SOCRATE Da, e firesc ce spun. Totuși cercetarea aceasta nu-mi pare că îngăduie expediente²¹², ci se cuvine să ne străduim și să urmărim lucrurile cu luare-aminte. Să ne gîndim deci: dacă cineva ar întreba mereu, din ce este alcătuit numele rostit, și-apoi din nou, s-ar întreba despre cuvintele acelea, la rîndul lor, din ce elemente de cuvinte se compun, și s-ar informa în continuare la nesfîrșit, nu ar fi oare necesar ca pînă la urmă cel care răspunde să renunțe s-o mai facă?

HERMOGENES Așa mi se pare.

422 a SOCRATE Cînd anume cel care ar înceta de a mai răspunde ar face-o pe bună dreptate? Nu cumva în clipa cînd ar ajunge la acele nume care sînt, într-un fel, elementele celorlalte rostiri și nume? Căci acestea,

nu pe bună dreptate ar mai apărea drept compuse și ele din alte nume, dacă lucrurile stau așa. Iată, de pildă, *agathón*, despre care tocmai spuneam²¹³ că ar fi compus din *agastón* (admirabil) și din *thóon* (repede); pe *thóon* l-am putea lua, eventual, din diferite cuvinte, iar acestea din altele încă. Dar dacă am obține cumva ceea ce nu mai e compus din diferite nume, atunci am spune pe drept că am ajuns la un „element” și că nu trebuie să ne mai raportăm la alte nume.

b

HERMOGENES Îmi pare drept ce spui.

SOCRATE Atunci, dacă numele despre care tocmai mă întrebai ar fi elementare, nu ar trebui cumva să recurgem la un alt procedeu, pentru a cerceta care e dreapta lor potrivire?

HERMOGENES E probabil.

SOCRATE Da, e probabil, Hermogenes. Oricum, toate numele de mai înainte par să se rezolve în acestea. Iar dacă lucrurile stau așa cum îmi par mie, hai atunci să cercetăm încă o dată împreună, ca să nu ajung să bat cîmpii²¹⁴ cînd spun care anume trebuie să fie dreapta potrivire a numelor primitive.

c

HERMOGENES Vorbește numai; atît cît îmi stă în puteri, voi cerceta-o alături de tine²¹⁵.

SOCRATE Că nu există, așadar, decît o singură dreaptă potrivire a oricărui nume, fie el primul sau ultimul, și că nici un nume ca atare nu se deosebește de celelalte, cred că ești de aceeași părere și tu.

HERMOGENES Întru totul.

SOCRATE Dar în privința numelor pe care tocmai le-am cercetat, dreapta lor potrivire nu era oare într-astfel încît să arate care este natura fiecăreia dintre realități?

d

HERMOGENES Cum să nu?

SOCRATE Acest rost trebuie să se găsească deci, nu mai puțin la numele primitive decît la cele derivate, de vreme ce sînt nume.

HERMOGENES De bună seamă.

SOCRATE Dar cuvintele derivate, pe cît se pare, îndeplinesc acest rost doar prin mijlocirea cuvintelor prime.

HERMOGENES Așa se pare.

SOCRATE Fie. Dar numele primitive, cele care nu mai au la bază altele, în ce chip vor face ele — pe cît e cu putință — ca realitățile să ne fie redade cu cea mai mare limpezime, de vreme ce ele trebuie e să fie nume? Răspunde-mi la asta: dacă noi nu am avea voce, nici limbă, dar am vrea să ne indicăm unii altora lucrurile, oare nu am încerca așa, întocmai celor muți, să ne facem semne cu mîinile, capul și restul corpului?

HERMOGENES Cum altfel, Socrate?

423 a SOCRATE Dacă am vrea, de pildă, să reprezentăm „susul” și „ușorul”, nu am ridica mîna către cer, imitînd²¹⁶ astfel însăși natura lucrului? În vreme ce pentru „jos” și „greu” am coborî-o spre pămînt?²¹⁷ Iar dacă am vrea să reprezentăm un cal alergînd sau vreun alt animal, tu știi că atunci ne vom potrivi în așa fel trupurile și gesturile încît să fie cît mai asemănătoare cu ale lor.

HERMOGENES Cred că trebuie să fie neapărat așa cum spui.

SOCRATE Mă gîndesc astfel că există un mijloc de reprezentare prin trup²¹⁸, cînd acesta imită, pe b cît se pare, aceea ce ar vrea să reprezinte.

HERMOGENES Da.

SOCRATE Dar de vreme ce vrem să reprezentăm lucrurile prin voce, limbă și gură, nu vom obține oare reprezentarea fiecăruia prin chiar acest fel²¹⁹ și anume ori de cîte ori ele imită un lucru?

HERMOGENES Neapărat, după cîte cred eu.

SOCRATE Prin urmare, numele este — pe cît se pare — o imitație prin voce a realității imitate și cel care imită denumește prin voce, atunci cînd imită.

HERMOGENES Așa-mi pare.

c SOCRATE Dar, pe Zeus, mie încă nu-mi pare bine spus lucrul, prietene²²⁰.

HERMOGENES Cum așa?

SOCRATE Am fi siliți atunci să recunoaștem că aceia care imită oile, cocoșii și alte animale, denumesc ceea ce imită.

HERMOGENES E adevărat ce spui.

SOCRATE Și îți pare că e bine?

HERMOGENES Mie nu. Dar, Socrate, ce fel de imitație ar fi atunci numele?

SOCRATE În primul rînd, pe cît mi se pare mie, nici una, în cazul că imităm lucrurile așa cum le-am imita prin muzică, deși atunci le imităm slujindu-ne tot de voce; în al doilea rînd, dacă imităm și noi cele pe care le imită muzica, nici măcar această acțiune a noastră nu-mi pare să însemne „a numi”. De fapt, iată ce vreau să spun: lucrurile au fiecare sunet și formă, iar multe din ele chiar culoare, nu?

HERMOGENES De bună seamă.

SOCRATE Dacă, așadar, cineva imită acestea, se dovedește că totuși nu în asemenea imitații constă meșteșugul denumirii. Căci una din ele este muzica, iar cealaltă pictura. Nu-i așa?

HERMOGENES Da.

SOCRATE Dar ce crezi acum? Oare fiecare lucru nu-ți pare că are o natură proprie, așa cum își au fiecare culoarea și celelalte, pe care tocmai le indicam?²²¹ Iar în primul rînd, culoarea și sunetul ele însele nu au fiecare propria lor natură, la fel cu toate celelalte cîte merită denumirea de lucruri existente?²²²

HERMOGENES Așa-mi pare.

SOCRATE Atunci dacă cineva ar putea imita, cu litere și cu silabe, chiar aceasta, adică natura fiecărui lucru²²³, oare nu ar reprezenta lucrul acela așa cum este? Nu?

HERMOGENES Întru totul.

SOCRATE Și cum l-ai numi pe cel care ar avea o asemenea capacitate? Pe unul l-ai făcut muzician, iar pe altul pictor, ceva mai înainte. Dar pe acesta?

HERMOGENES Iată, Socrate, pe cine căutăm noi de atîta vreme: pe dătătorul de nume.

SOCRATE Dacă e adevărat, ar trebui, pe cît se pare, să cercetăm de aci încolo acele cuvinte despre care mă întrebai și anume: *rhoē* (curent), *iénai* (mergera) și *schésis* (oprirea a ceva) pentru a vedea dacă prin literele și silabele lor le este prinsă sau nu realitatea, în așa fel încît să le fie imitată natura?

HERMOGENES Fără-ndoială.

SOCRATE Hai să vedem, dacă acestea sînt singurele nume primitive, sau dacă mai sînt și multe altele.

HERMOGENES Eu cred că mai sînt și altele.

SOCRATE Asta se poate. Dar care ar fi mijlocul de a deosebi de unde începe să imite, cel care imită? De vreme ce prin silabe și litere²²⁴ se obține imitația naturii, nu este oare mai potrivit să deosebim în primul rînd elementele, întocmai celor care, îndeletnicindu-se cu ritmurile, deosebesc mai întîi virtuțile elementelor, apoi ale silabelor și, abia apoi ajung să cerceteze ritmurile, iar mai înainte nu?²²⁵

HERMOGENES Așa e.

SOCRATE Nu se cuvine, prin urmare, ca și noi să deosebim mai întîi vocalele, apoi dintre celelalte — pe specii — consoanele și mutele²²⁶, căci așa vorbesc cei iscusiți într-acestea; și, de asemenea cele care nu sînt vocale, dar nici mute, iar în rîndul vocalelor ele însele să deosebim unele de altele speciile, d cîte sînt? După ce vom fi deosebit acestea, va trebui să deosebim cu grijă și toate acele realități cărora urmează să li se dea nume²²⁷, pentru a vedea dacă există unele clase, la care se pot raporta toate ca fiind elemente, și datorită cărora le putem vedea pe ele însele, precum și dacă în ele există specii în același chip ca în elemente. După ce vom fi examinat cum se cuvine toate acestea, vom ști să raportăm fiecare element potrivit asemănării sale, fie că ar trebui să raportăm unul singur unuia singur, fie că ar trebui să amestecăm mai multe pentru unul, întocmai zugravilor care, vrînd să dobîndească asemănarea, folosesc

cînd purpura singură, cînd vreo altă culoare, sau chiar amestecă mai multe culori, de pildă atunci cînd pregătesc nuanța carnației omului, sau altceva de felul acesta, după cum, cred eu, fiecare tablou pare să aibă o anumită culoare²²⁸. Tot astfel vom aplica și noi elementele lucrurilor: unuia singur, unul singur — care va părea necesar — sau, mai multe, alcătuiind ceea ce numim silabe; reunind apoi aceste silabe din care ar urma să se compună numele și verbele²²⁹. Și din nou, din aceste nume și verbe vom alcătui ceva mare și frumos și întreg, așa cum o arătam mai sus despre viețuitor, pentru pictură; acum vom alcătui însă rostirea întreagă și o vom face prin meșteșugul de a numi, sau de a cuvînta, sau printr-un alt meșteșug. Dar mai degrabă nu noi vom face acestea — eu m-am lăsat dus de vorbă —, ci aceste alcătuiuri, așa cum sînt, le-au făcut cei vechi. Se cuvine însă ca noi — dacă vom ști să cercetăm toate acestea cu meșteșug — după ce le vom fi deosebit, să vedem dacă numele primitive și cele derivate au fost date în chip potrivit sau nu; căci a înlănțui lucrurile într-altfel mă tem că n-ar fi lucru de preț și nici cu rost, dragă Hermogenes.

HERMOGENES Pe Zeus, e cu putință, Socrate.

SOCRATE Cum atunci? Te crezi tu însuși în stare să faci astfel de deosebiri? Eu unul nu.

HERMOGENES De fapt sînt departe și eu.

SOCRATE Să lăsăm lucrul deci; sau vrei să încercăm atît cît ne-ar sta în putere și oricît de puțin am fi în stare să vedem ceva, și anume, recunoscînd dinainte, așa cum am făcut-o ceva mai sus privitor la zei, cum că la drept vorbind, nu știm nimic despre adevăr și că redăm numai părerile oamenilor despre ei?²³⁰ Să procedăm la fel și acum, spunîndu-ne nouă înșine: dacă aceste deosebiri ar fi făcute fie de către altcineva, fie de către noi, așa ar trebui făcute. Acum însă, potrivit vorbeii cunoscute, va trebui să ne îndeletnicim cu acestea „după puterile noastre”?²³¹ Nu crezi așa? Sau ce ai de spus?

HERMOGENES Ba întru totul așa îmi închipui și c. t.

- d SOCRATE Pare ceva hazliu, cred, Hermogenes, ca lucrurile să ne devină deslușite prin literele și silabele care le imită. Totuși e necesar, de vreme ce nu avem altceva mai bun la care să ne referim cu privire la adevărul numelor primitive; doar dacă nu vrei să-i imităm pe autorii tragici care, atunci când se află în vreo încurcătură, recurg la mecanisme, făcând astfel să apară zeii²³², și să ieșim deci noi înșine la liman afirmînd despre numele primitive că zeii le-au hotărît și că de aceea ar fi potrivite? Oare să fie
- e aceasta cea mai bună explicație pentru noi? Sau să fie aceea că le-am împrumutat de la unii barbari²³³ și că barbarii sînt mai vechi decît noi? Sau că, datorită
- 426 a vechimii lor, ele nu pot fi cercetate, așa cum se întîmplă și cu cele barbare? Toate acestea nu ar fi altceva decît expediente, și încă pretențioase, pentru cel care nu ar vrea să dea socoteală de dreapta potrivire a numelor primitive. De fapt, în orice chip ar nesocoti cineva dreapta potrivire a numelor primitive, este cu neputință a o cunoaște pe cea a numelor derivate, care sînt deslușite cu necesitate din primele, despre care însă nimeni nu știe nimic. Or, este limpede că cel care se pretinde iscusit cu privire la derivate trebuie să poată da seama, în primul rînd și cît
- b mai lămurit, de numele primitive, sau dacă nu, să fie convins că despre derivate nu ar putea spune decît fleacuri. Îți pare cumva altfel?

HERMOGENES Nu, Socrate, cîtuși de puțin.

SOCRATE De fapt, cele ce gîndesc eu cu privire la numele primitive îmi par prea cutezătoare și chiar ridicole²³⁴. Dar ți le voi împărtăși, dacă vrei; dacă tu însă poți obține de undeva lămurire mai bună, încearcă, la rîndul tău, să mi-o împărtășești.

HERMOGENES Așa voi face. Vorbește dar cu îndrăzneală.

- c SOCRATE În primul rînd, iată, litera *τ* îmi pare a fi un adevărat instrument în măsură să redea orice

fel de mișcare. Nu am spus însă de ce *mișcarea* (*kínesis*) are acest nume²³⁵; or, este limpede că vine de la *mergere* (*iesis*), întrucît nu de *ēla* ne foloseam în vechime, ci de *eĩ*²³⁶. Iar începutul vine de la *kíein* — nume străin — ceea ce înseamnă *a merge* (*iénai*). Prin urmare, dacă cineva i-ar găsi vechiul nume, în consonanță cu limba noastră, numele potrivit ar fi *iesis*. Astăzi însă, de la străinul *kíein*²³⁷, prin schimbarea lui *ē* și introducerea lui *n*, se rostește *kínesis* [ar trebui însă *kíēnesin* să se spună, sau *eĩsin*]²³⁸. *Stásis* (repaos), pe de altă parte, vrea să însemne negarea faptului de a merge, iar numele de „*stásis*” este dat prin înfrumusețare²³⁹. Litera *r* însă, așa cum o spuneam, îmi pare a fi, în mîinile celui care instituie cuvinte, un bun instrument spre a se adapta mișcării, întrucît reproduce mergerea. Oricum, el a folosit-o adesea în acest scop: în primul rînd chiar în *rheĩn* (a curge) și *rhoē* (curs) unde cu ajutorul acestei litere se imită mișcarea; apoi, în *trachys* (aspru) și încă în verbe ca de pildă *krouĩein* (a lovi), *thraũein* (a măcina), *ereĩkein* (a sfărîma), *thrypteĩn* (a frînge), *kermatĩzeĩn* (a toca), *rhymbeĩn* (a răsuci). Toate acestea legiuitorul le reprezintă de obicei cu ajutorul literei *r*; căci el vedea, îmi închipui, cum limba, la rostirea acestei litere, rămînea cît se poate de puțin pe loc, vibrînd în schimb cît se poate de mult²⁴⁰. De aceea mi se și pare că s-a folosit de ea în alcătuirea unor asemenea cuvinte. Dimpotrivă, prin litera *i* el a redat tot ceea ce este ușor, și mai ales în măsură de a răzbate prin toate lucrurile. De aceea *iénai* (mergere) și *hiesthai* (avîntarea) el le redă cu ajutorul lui *i*; după cum numind prin *ph*, *ps*, *s* și *z*, ca litere aspirate, el imită de fapt toate cele ce au o asemenea trăsătură și anume: *psychrón* (frig), *zéon* (clocotitor), *seĩesthai* (a se cutremura) și în general *seismós* (cutremurul). Și atunci, cînd are de imitat ceea ce suflă ca vîntul (*physōdes*), alcătuitorul de nume pare să folosească de obicei tot astfel de litere. Pe de altă parte, se pare că virtutea litere-

d

e

427 a

- ^b lor *d* și *t*, care comprimă limba și o apasă, a fost socotită de folos pentru a imita *faptul de a înlănțui* (*desmós*) și *starea pe loc* (*stásis*). Observînd apoi că limba alunecă mai ales cînd este pronunțat *l*, el a numit, prin asemuire, cele ce sînt *netede* (*leîa*) și chiar *alunecarea* (*tó olisthánein*), ceea ce e *uleios* (*liparón*) și *lipicios* (*kollōdes*), precum și toate celelalte de același fel²⁴¹. Și, întrucît alunecarea limbii este oprită de virtutea literei *g*, a imitat prin această literă ceea ce e *viscos* (*glischron*), *dulcele* (*glyký*) și *cleiosul* (*gloiōdes*). Luînd seama apoi la caracterul lăuntric al sunetului *n*, a numit *înăuntru* (*éndon*) și *interiorul* (*entós*)²⁴², imitînd lucrurile cu litere. Lui *mégas* (mare) i-a dat un *a* și lui *mékos* (lungime) un *ē*, pentru că aceste litere sînt lungi²⁴³. Cum pentru *gongylon* (rotund) avea nevoie de litera *o*, a împlîntat-o mai ales pe aceasta în cuvînt. Tot așa și pentru alte noțiuni: legiuitorul pare să le reducă la litere și silabe, creînd pentru fiecare dintre realități un semn și un nume, apoi pornind de la acestea spre a compune restul, pe calea imitației și prin chiar folosirea
- ^d lor. Iată ce-mi pare mie, Hermogenes, a fi dreapta potrivire a numelor, dacă nu cumva Cratylos, aci de față, are altceva de spus.

HERMOGENES Ei bine, Socrate, Cratylos mă pune adesea în mari încurcături; așa cum o și spuneam la început²⁴⁴, el pretinde că există o dreaptă potrivire a numelor, dar nu o spune limpede, și-atunci, cum să-mi dau eu seama dacă vorbește de bunăvoie așa confuz, sau pur și simplu fără să vrea?²⁴⁵ Dar acum,

^e spune-mi, Cratylos, așa, de față cu Socrate, îl încuviințezi tu în cele pe care le afirmă despre nume, sau ai cumva lucruri mai deosebite de spus? Și dacă ai, spune, fie ca să iei învățătură de la Socrate, fie ca să ne înveți pe noi amîndoi.

CRATYLOS Cum adică, Hermogenes? Crezi tu că e ușor să primești și să dai atît de repede învățătură asupra cîte unui lucru, și cu atît mai mult asupra unuia care pare dintre cele mai însemnate?

HERMOGENES Pe Zeus, eu nu cred. Dar vorba lui 428 a
Hesiod îmi pare potrivită :

„chiar puțin câte puțin dacă adună cineva, e spre folos”²⁴⁶. Dacă, așadar, ești în stare să dobîndești ceva cît de neînsemnat, nu pierde curajul, ci fă-i un bine lui Socrate aci de față, precum și mie, cum e drept.

SOCRATE De fapt, eu însumi, Cratylus, nu aș putea susține pînă la capăt nimic din cele ce am spus ; am cercetat doar, așa cum am crezut de cuviință, laolaltă cu Hermogenes. Prin urmare, vorbește cu îndrăzneală, dacă ai vreo părere mai bună, iar eu b
voi fi gata să o primesc. Că ai avea totuși de spus ceva mai izbutit decît cele de pînă acum, nu m-ar mira, de vreme ce tu însuși îmi pari a fi cercetat astfel de lucruri, învățînd deopotrivă și de la alții. Dacă ai deci ceva mai izbutit de spus, trece-mă și pe mine drept unul din învățăceii tăi²⁴⁷ cu privire la dreapta potrivire a numelor.

CRATYLOS Într-adevăr, așa cum spui, Socrate, m-am preocupat cu asemenea lucruri și te-aș face, c
poate, discipol. Mă tem însă că s-ar putea întîmpla tocmai dimpotrivă, venindu-mi în minte să-ți dau răspunsul acela al lui Ahile rostit de el către Aias, în *Rugăminți*²⁴⁸. Spune :

„Aias Telamoniene, mărite fruntaș al oștirii

Vorbele tale, mai toate, din inimă-mi par că sînt spuse”²⁴⁹.

Așa îmi pare și mie, Socrate, că-ți dai oracolele în chip deosebit de chibzuit, fie că ești inspirat de Euthyphron, fie că vreo altă Muză sălășluiește demult în tine, fără s-o știi.

SOCRATE Bunule Cratylus, de multă vreme mă minunez eu însumi de înțelepciunea mea și nu-mi vine să cred. Îmi pare așadar că se cuvine să cercetez, într-un fel, din nou cele ce spun. Într-adevăr, a te amăgi pe tine însuși e un fapt dintre cele mai supărătoare ; iar cînd amăgitorul nu se depărtează o clipă, ci se ține mereu de tine, cum să nu fie d

grav de tot? Se cuvine, prin urmare, cred eu, să ne întoarcem, în repetate rînduri, către cele mai înainte spuse și să încercăm, potrivit vorbelor poetului, să privim „deopotrivă înainte și în urmă”²⁵⁰. Așa și acum: să vedem ceea ce am spus. Dreapta potrivire a numelui, afirmam noi, este aceea care arată natura lucrului. Să pretindem că a spune aceasta e îndeajuns?

CRATYLOS După mine, întru totul, Socrate.

SOCRATE Așadar, pentru învățătură ne sînt date numele?

CRATYLOS Pe deplin.

SOCRATE Să spunem deci că e vorba aci de un meșteșug, unul care își are meșteșugarii săi?

CRATYLOS De bună seamă.

SOCRATE Care meșteșugari?

429 a CRATYLOS Cei despre care vorbeai la început, legiuitorii²⁵¹.

SOCRATE Să spunem atunci că acest meșteșug se află la oameni pe același plan cu toate celelalte, sau nu? La drept vorbind iată ce vreau să spun: Pictorii nu sînt cumva unii mai răi și alții mai buni?

CRATYLOS De bună seamă.

SOCRATE Nu-i așa că lucrările celor mai buni, adică picturile lor, sînt mai frumoase, pe cînd cele ale altora sînt mai puțin izbutite? La fel și cu constructorii de case: nu construiesc unii case mai frumoase iar alții mai urîte?

CRATYLOS Da.

b SOCRATE Să nu fie la fel și cu cei ce instituie legi? Nu dau unii opere mai frumoase, iar alții mai urîte?

CRATYLOS Aici nu mai cred că-i așa.

SOCRATE Așadar, legile nu-ți par să fie unele mai bune și altele mai neizbutite?

CRATYLOS De bună seamă, nu.

SOCRATE Nici numele, probabil, nu-ți par unele mai proaste, altele mai bune?

CRATYLOS De bună seamă, nu.

SOCRATE Sînt, așadar, toate numele potrivit instituite?

CRATYLOS Cel puțin atîtea cîte sînt nume.

SOCRATE Cum așa? Să ne întoarcem la ceea ce a fost spus adineaori²⁵², și anume că Hermogenes aci de față nu poartă acest nume, de vreme ce nu se potrivește cu neamul lui Hermes? Sau că îl poartă, dar nu pe drept?

CRATYLOS Dar nu-l poartă defel, Socrate, după cîte cred eu, ci pare că-l poartă, iar în fapt numele acesta e al altcuiva căruia îi aparține și firea (pe care o arată numele).

SOCRATE Dar nu se înșeală oare acela care i-a dat numele de Hermogenes? Căci nu i s-ar întîmpla așa, să spună că el este Hermogenes dacă nu este²⁵³.

CRATYLOS Ce vrei să spui?

SOCRATE Că este total cu neputință să vorbești fals, asta e părerea ta? De fapt sînt mulți, dragă Cratylus, cei care gîndesc și au gîndit așa.

CRATYLOS Dar cum s-ar putea, Socrate, ca acela care spune ce spune să nu spună ce este? Oare nu aceasta înseamnă fals, anume să nu exprimi realitatea?²⁵⁴

SOCRATE E prea subtil raționamentul și pentru mine și pentru vîrsta mea, prietene²⁵⁵. Totuși, răspunde-mi la aceasta: oare tu crezi că nu se poate vorbi fals, rostind totuși falsul?²⁵⁶.

CRATYLOS Cred că nici a-l rosti.

SOCRATE Nici a se exprima, nici a se adresa fals? De pildă, dacă cineva, întîlnindu-te în străinătate, te-ar prinde de mînă și ți-ar spune: „Salutare, străine atenian, Hermogenes, fiu al lui Smikrion”. Această spusă, ori rostire, ori exprimare, ori adresare, n-ar fi făcută ție însuși, ci lui Hermogenes acesta? Sau nimănui?

CRATYLOS Eu cred, Socrate, că nu ar face altceva decît să rostească niște sunete oarecari.

SOCRATE E binevenit și răspunsul acesta. Dar cel care ar reda asemenea sunete, le-ar reda adevărat sau fals? Sau în parte adevărat și în parte fals? Și acest răspuns mi-ar fi de ajuns.

CRATYLOS Eu aş spune că nu face decît zgomot omul acela, agitîndu-se fără rost, ca şi cum ar pune în vibraţie un bronz lovindu-l.

SOCRATE Să vedem dacă ne putem cumva înţelege, Cratylus. Oare nu eşti de părere că numele e una, iar lucrul pe care-l desemnează, alta?

CRATYLOS Ba da.

b SOCRATE Eşti de acord că şi numele este o anume imitaţie a lucrului?

CRATYLOS Întru totul.

SOCRATE Dar şi despre picturi, nu spui tu că sînt imitaţii, de un alt fel, ale anumitor lucruri?

CRATYLOS Da.

SOCRATE Atunci să vedem — căci s-ar putea ca eu să nu fi înţeles bine cele ce spui²⁵⁷, iar tu să fi vorbit, poate, pe drept — dacă este cu putinţă ori nu a atribui şi raporta picturile şi cuvintele acelea lucrurilor ale căror imitaţii sînt?

CRATYLOS E cu putinţă.

c SOCRATE În primul rînd ia seama la ce urmează. Ar putea oare cineva să atribuie bărbatului imaginea de bărbat, pe cea de femeie femeii şi la fel cu toate celelalte?

CRATYLOS De bună seamă.

SOCRATE Dar invers, imaginea de bărbat femeii şi pe cea de femeie bărbatului?

CRATYLOS Se poate şi asta.

SOCRATE Sînt oare amîndouă aceste feluri de atribuii potrivite, sau numai una din ele?

CRATYLOS Numai una din ele.

SOCRATE Aceea, cred, care atribuie fiecărui lucru ceea ce i se cuvine şi ceea ce îi seamănă.

CRATYLOS Mie, cel puţin, aşa-mi pare.

d SOCRATE Prin urmare, ca să nu ne războim cu argumentele, prieteni cum sîntem tu şi eu, acordă-mi ceea ce-ţi voi spune. Căci o astfel de atribuire, prietene, în amîndouă felurile de imitaţii — atît privitor la picturi²⁵⁸, cît şi la nume — o numesc eu potrivită, ca şi adevărată. Cealaltă însă, adică atribuirea

și raportarea neasemănătorului, nu este dreaptă, ci e aducătoare de fals atunci cînd e vorba de nume.

CRATYLOS Dar ia seama, Socrate, dacă această atribuire nepotrivită poate avea loc în picturi, în schimb în privința numelor atribuirea nu poate fi decît cu necesitate și întotdeauna potrivită.

SOCRATE Ce vrei să spui? întru cît se deosebește una de cealaltă? Nu este oare cu puțință ca un ins să întîlnească pe un altul și să-i spună: „acesta este portretul²⁵⁹ tău” și totodată să-i arate, după împrejurări, fie propria sa imagine, fie pe cea a unei femei? Prin *a arăta* vreau să spun: a pune sub ochi²⁶⁰.

CRATYLOS Bineînțeles.

SOCRATE Și cum? nu e cu puțință ca întîlnindu-l iarăși pe același ins să-i spună: „acesta e numele tău?” Doar e cumva și numele o imitație, după cum este tabloul una. Iată ce vreau să înțeleg: nu i s-ar putea spune: „acesta e numele tău”, iar apoi să i se ofere auzului, după împrejurări, fie reflexul propriei sale persoane, numind-o bărbat, fie al părții femeiești din seminția omenească, numind-o femeie? Nu crezi că acest lucru e cu puțință și că uneori se și întîmplă?

CRATYLOS Vreau să-ți împărtășesc părerea Socrate²⁶¹; așa să fie!

SOCRATE Bine faci, prietene, cel puțin dacă lucrurile stau într-adevăr așa cum spui: căci nu e cazul acum să ne certăm prea mult asupra-le. Oricum, dacă e vorba și aici de o astfel de atribuire, atunci sîntem dispuși să denumim una din situații „a vorbi adevărat” iar cealaltă „a spune neadevărul”. Dacă-i așa, și dacă e cu puțință să nu atribuim potrivit numele și nici să le atribuim pe cele care se cuvin fiecărui lucru, ci, uneori, pe cele care nu i se cuvin, ar fi cu puțință să facem la fel și cu verbele; iar dacă e cu puțință a institui în felul acesta verbe și nume, e necesar să fie întocmai și cu frazele. Căci frazele sînt cumva, după cîte cred eu, îmbinarea acestora²⁶². Sau cum crezi tu, Cratylus?

CRATYLOS Aşa, de vreme ce-mi pare că vorbeşti pe drept.

SOCRATE Dacă, de pildă, am compara din nou cuvintele primitive cu pictura²⁶³, s-ar petrece cu ele acelaşi lucru ca şi cu tablourile, căroră li se pot da toate culorile şi formele convenite, sau, dimpotrivă, nu li se pot da toate, lăsându-se de o parte unele sau adăugînd altele, atît mai multe cît şi mai măreţe. Sau nu e aşa?

CRATYLOS Aşa este.

SOCRATE Cel care le redă pe toate, acela redă desene şi tablouri frumoase; pe cînd acela care adaugă ori scoate ceva, înfăţişează şi el desene şi tablouri, însă rele, nu?

d CRATYLOS Da.

SOCRATE Dar cum stau lucrurile cu acela care redă natura realităţilor prin silabe şi litere?²⁶⁴ Oare, după acelaşi temei, dacă el le atribuie tot ce se cuvine, nu-i aşa că imaginea va fi frumoasă? Or, această imagine e numele; dacă însă va scoate cîte ceva sau chiar va adăuga cîteodată, se va ivi o imagine, dar nu una frumoasă, nu-i aşa? Prin urmare, unele nume ar fi bine făurite, altele rău?

CRATYLOS Poate.

e SOCRATE În cazul acesta, poate că şi făuritorul de cuvinte va fi cînd bun, cînd rău.

CRATYLOS Da.

SOCRATE Iar numele lui nu era cel de „legiuitor”²⁶⁵

CRATYLOS Ba da.

SOCRATE Atunci, pe Zeus, poate va fi şi în cazul acesta precum în celelalte meşteşuguri: legiuitorul va fi cînd bun, cînd rău, de vreme ce ne-am învoit asupra celor de mai înainte.

CRATYLOS Aşa este. Dar vezi, Socrate, cînd noi atribuim numelor aceste litere: *a* şi *b*, ca şi fiecare dintre elemente, potrivit meşteşugului gramaticii, dacă

432 a scoatem, adăugăm ori schimbăm ceva, noi am scris de fapt numele, totuşi nu corect, ba chiar nu l-am

scris deloc, de vreme ce el devine altul de îndată ce i se întâmplă vreuna din schimbările acestea²⁶⁶.

SOCRATE Ia seama, nu cumva să socotim rău, socotind astfel, Cratylus.

CRATYLOS Cum așa?

SOCRATE Cu privire la cele care, în chip necesar, rezultă sau nu în materie de numere, poate să fie așa cum spui tu; de pildă, chiar numărul zece, sau oricare altul vrei tu: dacă-i scoți ceva sau îi adaugi ceva, a devenit de îndată un alt număr. Numai că, ^b pentru o anumită calitate, cît și pentru imagine în general, dreapta potrivire nu mai e aceeași; dimpotrivă, ar trebui ca imaginea să nu reprezinte întru totul trăsăturile lucrului pe care-l imită, dacă ea e sortită să fie imagine. Ia seama dacă e așa cum spun. Oare ar mai fi două lucruri deosebite, de pildă Cratylus și imaginea lui Cratylus, dacă vreunul dintre zei ar reproduce nu numai culoarea și înfățișarea ta, așa ca pictorii, ci le-ar reda întocmai și pe toate cele lăuntrice, cu aceeași moliciune și căldură²⁶⁷, punînd totodată mișcarea, principiul vital și cugetul, așa ^c cum se află ele în ființa ta; într-un cuvînt, dacă, pornind de la trăsăturile tale toate, ar așeza lîngă tine altele aidoma lor? Să fie oare atunci Cratylus și imaginea lui Cratylus, sau să fie doi Cratylus?²⁶⁸.

HERMOGENES Mie, cel puțin, Socrate, îmi pare că ar fi doi Cratylus.

SOCRATE Vezi, dar, prietene, că trebuie căutată o altă dreaptă potrivire atît a imaginii cît și a celor despre care tocmai vorbeam, fără să fie necesar ca, atunci cînd ceva lipsește sau e adăugat, imaginea să înceteze de a mai exista. Sau tu nu simți cît le lipsește imaginilor să poată avea aceleași date pe care ^d le au lucrurile ale căror imagini sînt?²⁶⁹

HERMOGENES Ba da.

SOCRATE Ar fi chiar de tot hazul, Cratylus, dacă numele și lucrurile ale căror nume sînt s-ar asemana pe deplin. Căci totul ar fi cumva îndoit și nu ai mai putea desluși care este lucrul el însuși și care numele.

CRATYLOS E-adevărat.

SOCRATE Curaj, deci, prietene, și îngăduie ca numele să fie cînd bine instituit, cînd nu, și nu pretinde neapărat ca el să aibă toate literele pentru a fi întru totul asemenea lucrului al cărui nume este ; ci îngăduie chiar, să fie adăugată și cîte o literă care nu se potrivește. Dar dacă îngădui o literă, atunci îngăduie și un nume într-o frază. Iar dacă o faci pentru un nume, atunci fă-o și pentru o frază într-o cuvîntare ; chiar dacă ele [litera, numele, fraza] nu se potrivesc lucrurilor, lucrul nu este mai puțin bine numit și enunțat, atîta vreme cît caracterul lui specific —
 433 a despre care e vorba — e exprimat așa cum se află în denumirea literelor, dacă-ți amintești de cele pe care tocmai le vorbeam adineaori²⁷⁰, Hermogenes și cu mine.

CRATYLOS Dar mi-amintesc.

SOCRATE Bine atunci. De fapt cînd acea trăsătură e întipărită, chiar dacă nu toate literele sînt potrivite, lucrul e totuși numit : bine cînd sînt toate potrivite, rău cînd sînt doar cîteva²⁷¹. Să recunoaștem dar, prietene, că lucrul în chestiune este enunțat, spre a nu plăti amendă, asemenea celor din Egina atunci cînd se află pe drum la vreme de noapte²⁷², și totodată
 b spre a nu părea nici noi că ajungem la lucruri cu adevărat mai tîrziu decît se cuvine ; sau atunci caută o altă dreaptă potrivire a numelor și nu consimți faptului²⁷³ că numele este o indicație a lucrului cu ajutorul silabelor și literelor²⁷⁴. Căci, dacă tu ai spune și una și alta, nu vei putea fi de acord cu tine însuși.

CRATYLOS Dar, Socrate, îmi pari că vorbești cu măsură și așa stabilesc și eu.

SOCRATE De vreme ce sîntem de aceeași părere cu privire la acestea, să cercetăm acum ce urmează. Dacă un cuvînt tinde să fie bine instituit — spunem noi — nu trebuie să aibă el toate literele convenite ?

CRATYLOS Da.

c SOCRATE Iar convenite sînt acelea care se aseamănă lucrurilor ?

CRATYLOS Întru totul.

SOCRATE Așadar numele bine instituite sînt instituite așa. Iar dacă vreunul n-a fost bine stabilit, se poate ca cea mai mare parte a lui să cuprindă litere potrivite și asemănătoare — dacă este o imagine a lucrului — dar poate cuprinde și ceva nepotrivit, din care pricină numele să nu mai fie nici în chip frumos, nici bine întocmit. Spunem așa, sau altfel?

CRATYLOS Cred că n-are rost să ne războim mai departe, Socrate; deși mie nu-mi place să declar că există vreun cuvînt care să nu fie totuși bine alcătuit.

SOCRATE Oare nu-ți place acest lucru, ca numele să fie o indicație a lucrului?

CRATYLOS Ba da.

SOCRATE Dar faptul acesta, că dintre nume unele au fost alcătuite din nume mai vechi, pe cînd altele sînt primitive, nu-ți pare fie spus pe drept?

CRATYLOS Mie da.

SOCRATE Iar în ce privește numele primitive, dacă ele urmează să fie indicații a ceva, știi tu vreun alt fel mai bun pentru ele de a fi indicații decît acela de a le face cît mai asemănătoare cu obiectele pe care trebuie să le indice? Sau te mulțumește mai degrabă felul acela pus în joc de Hermogenes²⁷⁵ și mulți alții, după care numele sînt convenții și reprezintă ceva numai pentru cei ce s-au înțeles între ei, cunoscînd dinainte lucrurile? că ea este dreapta potrivire a numelor și că nu are vreo însemnătate dacă ne înțelegem asupra lor așa cum sînt ele acum sau dacă, dimpotrivă, numim mare ceea ce este numit astăzi mic și mic ceea ce este numit mare? Care din aceste două feluri te mulțumește mai degrabă?

CRATYLOS Este fără-ndoială de preferat, Socrate, să indicăm prin ceva asemănător ceea ce vrem să indicăm, decît prin ceva întîmplător.

SOCRATE Bine spui. Așadar, dacă numele urmează să fie asemănător lucrului, nu este necesar ca și elementele din care vor fi alcătuite numele primitive să fie în chip firesc asemănătoare lucrurilor? Iată

ce vreau să spun : oare ar fi putut cineva alcătui²⁷⁶ imaginea despre care tocmai vorbeam²⁷⁷, asemenea realității, dacă nu ar fi pus în joc, pentru a alcătui tablourile, licori²⁷⁸ din natură ai domă obiectelor pe care le imită pictura? Sau ar fi cu neputință?

CRATYLOS Cu neputință.

SOCRATE La fel, așadar, și cu numele : ar putea ele vreodată fi asemenea unui lucru, dacă elementele din care sînt compuse nu ar avea dintru început o asemănare cu lucrurile a căror imitație sînt numele? Iar elementele ce le compun, nu sînt literele?

CRATYLOS Da.

SOCRATE Ei bine, acum ia și tu parte la ceea ce tocmai vorbeam cu Hermogenes. Spune, avem noi dreptate — după cîte crezi tu — să afirmăm că litera *ρ* este potrivită spre a reda cursul, mișcarea și duritatea, sau nu?²⁷⁹

CRATYLOS Eu cred că da.

SOCRATE Iar *λ* pentru a reda ceea ce e lin și dulce și alte însușiri despre care tocmai vorbeam?²⁸⁰

CRATYLOS Da.

SOCRATE Știi oare că pentru același lucru noi spunem *sklerótes* iar eretrienii *skleróter*?

CRATYLOS De bună seamă.

SOCRATE Dar *ρ* și *σ* seamănă ele, amîndouă, cu unul și același lucru? Oare este redat același lucru atît de cei care sfîrșesc cuvîntul cu un *ρ* cît și de cei care-l sfîrșesc cu un *σ*, sau lucruri diferite?²⁸¹

a CRATYLOS Aceleași, în amîndouă cazurile.

SOCRATE Iar aceasta întrucît *ρ* și *σ* se întîmplă să fie asemenea, sau să nu fie?

CRATYLOS Întrucît sînt asemenea.

SOCRATE Sînt însă ele, asemenea într-un tot?

CRATYLOS Cel puțin în măsura în care indică mișcarea²⁸².

SOCRATE Dar litera *λ* care se află așezată în cuvînt, nu indică ea mai degrabă contrariul durității?²⁸³

CRATYLOS Poate că nu este bine așezată, Socrate. Așa după cum adineaori, pe cînd vorbeai cu Hermo-

genes, scoteai și adăugai litere unde era nevoie — iar mie-mi părea că o faci pe bună dreptate — tot așa și aici poate, trebuie pus un *τ* în loc de *λ*.

SOCRATE Bine spus. Dar cum? Nu ne dăm noi ceva de înțeles unii altora ori de câte ori spunem *sklerón* — așa, după felul nostru de a rosti astăzi — și nu știi tu însuși ce vreau eu să spun acum?

CRATYLOS Ba da, o știu, dar prin deprindere, prietene.

SOCRATE Numai că, spunînd „deprindere” crezi tu că spui altceva decît „convenție”? Oare ce altceva înțelegi prin deprindere, dacă nu faptul că eu, atunci cînd rostesc un anumit nume, mă gîndesc la ceva anumit și că tu, deopotrivă, afli că eu am în minte lucrul acela? Nu asta vrei să spui?

CRATYLOS Da.

435 a

SOCRATE Prin urmare, dacă tu afli lucrul pe care-l rostesc, nu-i așa că eu îți dau o indicație a lui?

CRATYLOS Da.

SOCRATE Și, de fapt, o fac prin ceva care nu seamănă cu ceea ce am eu în minte atunci cînd mă exprim, de vreme ce *λ* nu are asemănare cu acea duritate (*sklerótes*) de care vorbești tu²⁸⁴. Dar dacă e așa, ce altceva e în joc aici dacă nu chiar convenția pe care ai făcut-o cu tine însuși, și ce anume este dreapta potrivire a numelui, dacă nu această convenție chiar, de vreme ce literele, puse în joc prin deprindere și convenție, indică lucrurile, fie că le sînt asemănătoare fie că nu? Și chiar dacă deprinderea nu ar fi cîtuși de puțin o convenție, tot nu ar fi drept să spunem că asemănarea este dătătoare de indicație, ci deprinderea. Căci aceasta, pe cît se pare, indică lucrurile prin asemănare ca și prin neasemănare. Dar, de vreme ce sîntem de acord cu privire la acestea, Cratylus — căci voi lua tăcerea ta drept consimțire — este necesar ca deprinderea și convenția să contribuie la indicarea celor ce avem în minte atunci cînd vorbim. De fapt, prietene, dacă vrei să iei în seamă numărul, de unde oare crezi că vei

b

avea nume asemănătoare ca să atribui câte un nume
 c fiecăruia dintre numere, dacă nu îngădui ca acordul
 și convenția pe care le-ai făcut cu tine însuși să fie
 criteriul dreptei potriviri a numelor? Mie însumi
 îmi place ca numele să fie, pe cât cu putință, asemă-
 nătoare lucrurilor; dar mă tem, așa cum o spunea
 Hermogenes²⁸⁵, ca această străduință de asemănare²⁸⁶
 să nu fie tare anevoioasă pînă la urmă și astfel să
 fim nevoiți să recurgem, pentru a lămurii dreapta
 potrivire a numelor, la acel mijloc grosolan care este
 convenția. Dar firește, poate cel mai frumos fel
 cu putință de a vorbi e acela cînd s-ar folosi toate,
 sau cele mai multe cuvinte asemănătoare lucrurilor,
 adică potrivite lor; iar cel mai urît, cînd se întîmplă
 dimpotrivă. Dar mai spune-mi, după acestea: ce
 a fel de virtute au cuvintele și ce bună lucrare trebuie
 să spunem că îndeplinesc ele?

CRATYLOS De a da învățătură, cred eu, Socrate²⁸⁷,
 și este cu totul limpede faptul că acel care cunoaște
 numele, cunoaște și lucrurile.

SOCRATE Poate vrei să spui, Cratylos, că atunci
 cînd cineva știe care e natura numelui — iar el e
 de același fel cu lucrul —, atunci va cunoaște totodată
 e și lucrul, de vreme ce se întîmplă să fie asemănător
 numelui; că există deci una și aceeași artă de a numi,
 pentru toate lucrurile ce se aseamănă între ele. În
 înțelesul acesta, cred, ai putea tu spune că acela
 ce ar cunoaște numele va cunoaște și lucrurile.

CRATYLOS E cât se poate de adevărat ce spui.

SOCRATE Ei bine, să vedem acum care este felul
 acela de a da învățătură despre realități, de care
 tocmai vorbești, și dacă nu mai este și un altul,
 deși acesta ar fi mai bun, sau dacă nu mai este
 vreun altul decît acesta. Ce crezi mai degrabă?

436 a CRATYLOS Așa cred eu: că nu există în general
 un altul, iar acesta e singurul și cel mai bun.

SOCRATE Oare și cînd e vorba de descoperirea
 lucrurilor, tot așa să fie? Cel care descoperă numele
 descoperă deopotrivă și lucrurile pe care le desemnează

ele? Sau căutarea și descoperirea trebuie făcute într-alt fel, pe cînd darea de învățatură în felul acesta?²⁸⁸

CRATYLOS De bună seamă, atît acțiunea de a căuta cît și cea de a descoperi sînt de făcut după același fel și după aceleași criterii.

SOCRATE Ei bine, să chibzuim, Cratylos: dacă cineva căutînd lucrurile s-ar lăsa călăuzit de nume, ^b cercetînd ce vrea să însemne fiecare din ele, nu socoți tu că e serios riscul de a se înșela?

CRATYLOS Cum?

SOCRATE E limpede că acela care a instituit primul numele, în felul în care concepe el că sînt lucrurile tot astfel a instituit și numele; o și spuneam. Nu-i adevărat?

CRATYLOS Da.

SOCRATE Dacă însă acela nu a conceput bine lucrurile și le-a numit după felul în care le-a conceput, ce crezi că vom păși noi, care ne-am luat după el? Ce altceva decît să fim amăgiți?

CRATYLOS Dar nu poate fi așa, Socrate, ci este necesar ca acela care alcătuiește numele să o facă ^c în calitate de cunoscător; dacă nu, așa cum spuneam mai înainte²⁸⁹, numele nu ar mai fi nume. Și cea mai bună dovadă că alcătuitoarea de cuvinte nu alunecă departe de adevăr este că niciodată numele între ele nu s-ar fi acordat atît de bine. Oare nu așa gîndeai tu însuși, spunînd că toate numele se iveau în același fel și în același scop?²⁹⁰

SOCRATE Dar acest lucru, dragul meu Cratylos, nu este o justificare. Într-adevăr, dacă alcătuitoarea de cuvinte s-ar fi înșelat dintru început și ar fi făcut un act de violență asupra celorlalte cuvinte, silindu-le ^d să cadă de acord cu el însuși, n-ar fi părut nimic nelalocul lui: așa este în cazul figurilor geometrice; dacă apare uneori de la început vreo mică greșeală, nedeslușită încă, atunci toate figurile care urmează se succed la fel. Trebuie, așadar, încă de la începutul oricărui lucru, ca oricine să pună în joc atît rațiunea deplină cît și o îndelungă cercetare pentru a vedea

dacă a pus temelii bune sau nu. Iar după ce s-a făcut o cercetare adîncită, tot restul se dovedește a decurge de aici²⁹¹. Dealtfel aş fi uimit să aflu că numele se acordă între ele însele. Să cercetăm astfel din nou ceea ce am examinat mai înainte. Spunem că numele ne semnifică nouă realitatea din perspectiva că totul trece, se deplasează şi curge. Sau îţi pare ție că indică altceva?

437 a CRATYLOS Desigur nu, şi o semnifică corect.

SOCRATE Să vedem, aşadar, reluînd dintre nume în primul rînd pe cel de *epistême* (ştiinţă)²⁹², cît de ambiguu este, şi cum pare să însemne mai degrabă că sufletul nostru se opreşte (*hístesi*) asupra lucrurilor, decît că ar fi purtat în jur laolaltă cu ele; totodată, că este mai drept să rostim începutul acestui cuvînt, aşa cum o facem acum, decît să pronunţăm *pistême*²⁹³ înlăturînd litera *e* [dar mai bine ar fi să se introducă un *i* în loc de *e*]. Apoi cuvîntul *bébaion* (statornic)²⁹⁴ pare să redea o bază (*básis*) oarecare şi o stare pe loc iar nu mişcarea. Mai departe *historía* (cercetarea) ea însăşi semnifică cum că *aceea ce curge este făcut să stea* (*hístesi tòn rhoûn*). Iar *pistón* (vrednic de crezare)²⁹⁵ înseamnă pe deplin acţiunea de a opri (*histán*). Apoi *mnême* (memoria) indică oricui că este o zăbavă (*moné*) în suflet, iar nu o deplasare. Să mai cercetăm, dacă vrei, *hamartía* (greşeală) şi *xymphorá* (accident); dacă cineva le va urmări potrivit alcătuirii numelui, îi vor apărea la fel cu înţelegerea (*xýnesis*) aceea şi cu cunoaşterea (*epistême*), precum şi cu toate celelalte nume ce desemnează lucruri de seamă. De asemenea *amathía* (neştiinţă) şi *akolastía* (necumpătare) se dovedesc a fi apropiate ca alcătuire acestora, căci *amathía* pare să fie mersul aceluia care umblă însoţindu-l pe zeu²⁹⁶ (*hama theō ióntos*), iar *akolasía* pare să arate, pe deplin, acţiunea de a însoţi (*akolouthía*) lucrurile. Şi astfel, denumirile pe care le dăm pentru cele mai rele lucruri s-ar dovedi cît se poate de asemănătoare celor pentru lucrurile mai bune. Dealtfel cred că cineva ar putea

găsi încă alte multe considerente, dacă și-ar da osteneala, potrivit căroră s-ar putea socoti, dimpotrivă, că alcătuitorul de nume a desemnat lucrurile nu ca trecînd ori mișcîndu-se, ci stînd pe loc.

CRATYLOS Dar, Socrate, vezi totuși că pe cele mai multe le-a desemnat în celălalt chip.

SOCRATE Și ce-i cu asta, Cratylus? Vom număra noi numele ca pietricelele de vot și în aceasta va sta dreapta lor potrivire? Iar numele care, fie de-o parte, fie de alta, se vor dovedi că desemnează cel mai mare număr de lucruri, ele să fie cele adevărate?

CRATYLOS De fapt, nu e de crezut așa.

SOCRATE Nu, în nici un chip, dragule. Dar să le lăsăm așa cum sînt²⁹⁷ și să ne întoarcem din nou ⁴³⁸ a acolo de unde am pornit spre a ajunge aci. Tocmai spuneai în cele de mai înainte²⁹⁸, dacă-ți amintești, că alcătuitorul de nume trebuia să cunoască lucrurile căroră le dădea nume. Încă mai crezi că este așa, sau nu?

CRATYLOS O cred încă.

SOCRATE Iar dătătorul de nume primitive, oare ca un cunoscător al lucrurilor spui că le dădea?

CRATYLOS Ca un cunoscător.

SOCRATE Dar de la ce fel de nume învățase el ori descoperise lucrurile, de vreme ce numele primitive încă nu erau date și de vreme ce este cu neputință — spunem noi²⁹⁹ — de a învăța și a descoperi lucrurile, fără a fi învățat sau descoperit noi înșine ce fel sînt numele care le desemnează?

CRATYLOS Îmi pare că spui ceva cu asta, Socrate.

SOCRATE Atunci în ce fel am putea spune că ei au dat nume și au fost legiuitori în calitate de cunoscători, și aceasta mai înainte de a fi fost instituit vreun nume pe care ei să-l cunoască, de vreme ce lucrurile nu se pot învăța altcum decît pornind de la nume?

CRATYLOS Eu cred, Socrate, că cel mai bun răspuns în această privință este că o putere mai mare decît cea omenească a rînduit pentru lucruri numele

primitive, astfel încît acestea sînt în chip necesar potrivite.

SOCRATE Și-atunci, crezi tu că alcătuitoarea de nume, fie el daimon ori zeu, le-a dat căzînd în contradicție cu el însuși?³⁰⁰ Sau nu-ți pare că era ceva adevărat în ce spuneam adineaori?

CRATYLOS Dar o parte din acestea nici nu pot fi nume³⁰¹.

SOCRATE Care, prietene? Cele ce indică starea pe loc, sau cele privitoare la mișcare? Căci, așa cum tocmai o spuneam, nu potrivit numărului se va hotărî.

d CRATYLOS Nici n-ar fi drept, Socrate.

SOCRATE Cînd, așadar, numele se răzvrătesc, iar o parte susțin că ele însele ar fi cele asemenea adevărului, cealaltă parte la fel, cum vom mai putea noi deosebi adevărul, sau către ce ne vom îndrepta? Oricum nu către alte nume decît acestea; căci nu sînt de găsit, ci e limpede că trebuie căutat altceva decît numele și care să ne facă să vedem, fără ajutorul lor, care din cele două feluri de cuvinte e cel adevărat, arătîndu-ne totodată în chip lămurit adevărul realităților.

e CRATYLOS Așa-mi pare să fie.

SOCRATE Atunci, pe cît se pare Cratylos, ar fi cu puțință să aflăm realitățile fără ajutorul numelor, dacă așa stau lucrurile.

CRATYLOS S-ar părea.

SOCRATE Dar prin ce alt mijloc te mai gîndești tu să le poți afla? Oare nu prin acela, atît de firesc cît și de potrivit la culme, și anume de a cerceta lucrurile unele prin altele, dacă au vreo legătură ele însele și prin ele însele? Căci ceea ce este diferit de ele și străin va desemna ceva diferit și străin, iar nu lucrurile acelea.

CRATYLOS Îmi pare adevărat ce spui.

439 a SOCRATE Ei bine³⁰², pe Zeus! N-am căzut noi de acord, pe de altă parte, și încă de mai multe ori, că numele bine puse sînt asemănătoare cu acele lucruri ale căror nume sînt, fiind imagini ale lor?

CRATYLOS Da.

SOCRATE Dacă este așadar cu putință deopotrivă de a afla într-o mare măsură prin nume lucrurile, dar și prin ele însele, care din aceste două feluri de cercetare să fie mai frumos și mai lămuritor? Oare de la imagine trebuie pornit, cercetînd-o ca atare, dacă este asemănător redată, și apoi adevărul a cărui imagine este? Sau de la adevăr, cercetîndu-l ^b în sine și apoi imaginea lui, spre a vedea dacă a fost executată cum se cuvine?

CRATYLOS De la adevăr îmi pare mie că trebuie început.

SOCRATE Dar în ce chip trebuie să ne instruiim și să descoperim realitățile, este, poate deasupra puterilor mele și ale tale³⁰³. Să ne mulțumim în schimb și cu aceasta: cu recunoașterea că nu de la nume trebuie să pornim, ci că se cuvine să începem a învăța și a cerceta cu mult mai degrabă de la lucruri ele însele.

CRATYLOS Pare-se, Socrate.

SOCRATE Dar să mai luăm seama și ca toate aceste nume, ce tind către aceeași țintă, să nu ne ^c însele dacă, într-adevăr, cei ce le-au stabilit au făcut-o în gîndul că totul se află într-o veșnică mișcare și curgere — căci mie, cel puțin, și ei îmi par să fi gîndit așa. Dar s-ar putea să nu fie așa cu lucrurile, ci ca alcătuitoarii de nume ei înșiși să fi fost prinși ca și într-un soi de vîrtej³⁰⁴, tulburîndu-și mințile, cufundîndu-se în neguri și tîrîndu-ne deopotrivă și pe noi. Ia o clipă în considerare, Cratylos prietene, lucrul pe care eu însumi l-am închipuit³⁰⁵ în vis de multe ori. Oare sîntem noi în măsură să spunem că există ceva bun și frumos în sine, și la fel despre fiecare dintre realități?³⁰⁶ ^d

CRATYLOS Mie, Socrate, mi se pare că da.

SOCRATE Atunci să luăm în considerație acest lucru: nu dacă un chip este frumos, sau ceva de felul acesta³⁰⁷, așa cum par toate a fi supuse curgerii, ci frumosul în sine. Nu este oare acesta întotdeauna așa cum este?

CRATYLOS Neapărat.

SOCRATE Să fie oare cu puțință, dacă e veșnic trecător, să-l denumim pe bună dreptate, spunînd o dată că este într-un fel, alteori într-altul? Dar în timp ce noi am vorbi, n-ar deveni el în chip necesar și pe loc altul, sustrăgîndu-se și nemaifiind cum era?

CRATYLOS Neapărat.

- e SOCRATE Dar cum ar putea să *fie* ceva, care să nu aibe defel o aceeași stare? Căci dacă ar întîrzia cît de puțin în situația de a fi, e limpede că în răstimpul acela nu s-ar mișca. Dacă în schimb este întotdeauna în situația aceea și e același, cum ar putea să se schimbe sau să se miște, fără să se îndepărteze de forma sa?

CRATYLOS În nici un chip.

- 440 a SOCRATE Dar nici nu ar mai putea fi cunoscut de nimeni³⁰⁸; căci de îndată ce s-ar apropia cineva să-l cunoască ar deveni altul și într-alt fel, așa încît n-ai mai putea ști ce este sau cum este. Nici o cunoaștere, de bună seamă, nu poate cunoaște aceea ce cunoaște, dacă lucrul nu are un caracter determinat.

CRATYLOS Este așa cum spui.

- SOCRATE Pe de altă parte nici de cunoaștere, pare-se, n-ar mai fi vorba, Cratylos, de vreme ce toate lucrurile se prefac și nimic nu rămîne³⁰⁹. Căci în cazul că însuși actul acesta, anume cunoașterea, nu s-ar prefaca, rămînînd cunoaștere, atunci cunoașterea ar dura veșnic și ar fi efectiv cunoaștere. Dar dacă specia ei decade din cunoaștere, va sfîrși prin a fi b o altă specie decît cunoașterea, și n-ar mai exista cunoaștere. Dacă se schimbă statornic și nu e statornic cunoaștere, atunci, pe acest motiv, nu ar exista nici „ceea ce cunoaște”, nici „ceea ce este de cunoscut”. Dacă însă continuă să existe cel ce cunoaște, dacă există ceea ce este de cunoscut, dacă pe de altă parte există frumosul, dacă există binele, ca și fiecare dintre realități, atunci cele de care tocmai vorbim c nu-mi par să se asemuiască defel curgerii, nici mișcării. Că lucrurile ar sta așa, sau altminteri, după cum o

spun cei din jurul lui Heraclit și alții mulți, nu-mi pare deloc lesne de lămurit, după cum nici nu-mi pare că este vrednic de un om chibzuit să se încredințeze pe sine și buna îngrijire a cugetului său simplelor cuvinte, dînd crezare celor ce le-au instituit, făcînd afirmații ca și cum ar fi știutor, apreciînd cu privire la sine și la realități că nimic nu este teafăr, ci că toate se scurg ca și cum ar fi vorba de vase de lut, și socotind că, aidoma oamenilor cărora le curge d nasul de răceală, tot așa sînt predispuse și lucrurile, cuprinse fiind de o bolnăvicioasă fluxiune. Poate într-adevăr, Cratylus, că lucrurile stau așa, poate că nu. Ar fi cazul să le analizăm curajos și bine, nu cedînd prea lesne — căci ești tînăr și ai toată vlaga anilor tineri —, iar odată cercetarea făcută, dacă vei fi aflat ceva, să-mi spui și mie.

CRATYLOS Am să fac lucrurile astea! Totuși să știi, Socrate, că nici în clipa aceasta nu sînt lipsit de rîvna cercetării, dar tot gîndindu-mă și frămîntîndu-mă, lucrurile îmi par mai degrabă a sta așa cum le spune Heraclit³¹⁰.

SOCRATE Atunci, prietene, mi-o vei împărtăși cu alt prilej și mie, în clipa cînd te vei întoarce; acum, de vreme ce pari a te fi pregătit, pornește-o spre cîmpie. Dealtfel, te va însoți și Hermogenes³¹¹.

CRATYLOS Așa are să fie, Socrate; dar mai încearcă și tu să te gîndești la lucrurile astea.

¹ Ceea ce se știe în primul rând despre Hermogenes, nu este numai faptul că era un *σωκρατικός*, adică unul dintre discipolii cei mai apropiați ai lui Socrate (o spune Proclus), dar și că el s-ar fi aflat de față la ultimele clipe ale filosofului (*Phaidon*, 59 b). Hermogenes, fiu al lui Hipponicos și frate mai mic al bogatului Callias, se trăgea dintr-un neam ales. Din datele oferite de chiar dialogul acesta, reiese că el ar fi reprezentat școala lui Protagoras (386 a). Dacă nu, atunci cel puțin rolul de purtător de cuvânt al tezei convenționaliste oricum și-l poate asuma, admite LEROY (1968, 131); deși, după E. Dupréel (*Les sophistes*, Neuchâtel, 1948, 265–279), Hermogenes ar purta cu el mai degrabă teoria limbajului ce-i aparține lui Hippias. Cît despre aserțiunea lui Diogenes Laertios (III, 6), cum că Platon i-ar fi fost discipol lui Hermogenes, ea este respinsă încă din 1835, de un Stallbaum, ca extrem de nesigură.

Cu o abia disimulată ironie, Platon ni-l înfățișează, încă de la începutul dialogului, ca pe un ins pe cît de cumsecade („a reasonable fellow”-cf. Weingartner, 1973, 8), pe atît de lipsit de orice aptitudini în materie de speculație filosofică. Deși sensibil la subtilitățile dialecticii socratice și nu mai puțin receptiv față de atracția ironiei marelui său interlocutor, Hermogenes va continua să rămînă, pînă la capătul dialogului, tipul de adversar comod și totodată bine distribuit în rolul de secund.

² Ca în alte multe din dialogurile sale, Platon intră de la bun început *in medias res*. Într-adevăr, în clipa sosirii lui Socrate, discuția dintre Hermogenes și Cratylus părea în plină desfășurare. În așa fel încît Hermogenes găsește potrivit să rela în cîteva cuvinte, anume pentru Socrate, cele abia vorbite. Această bruscă intrare în materie, cît și faptul că ne aflăm încă de la începutul dialogului în fața a două teze contradictorii — una susținută de Cratylus, cealaltă de Hermogenes — amintesc de începutul *Philebului*, unde Platon, înainte de-a angaja discuția, prezintă două teze opuse asupra naturii binelui suprem (cf. GOLDSCHMIDT, 1940, 39 și FRIEDLÄNDER, 1946, 184).

* În urma expunerii tezei sale, Cratylus ni se va înfățișa, încă de la primele cuvinte, drept un „specialist” în problemele de limbă. Dacă în formularea ei de ansamblu teza aceasta a „dreptei potriviri a numelor” (ὁρθότης ὀνομάτων) pare limpede, în schimb conținutul ei se va dovedi, în continuare, mai puțin clar, ne avertizează JOLY (1974, 134–135).

⁴ Potrivit lui LEROY (1967, 234), sensurile cuvîntului φωνή se repartizează în două mari grupe ce pot fi caracterizate prin noțiunile moderne, în sens saussurian, de „parole et de langue”. El va da cuvîntului chiar și sensul de „ortografie”. În privința aceasta, vezi nota 24. Lexicul platonice al lui Ed. des Places nu face însă astfel de distincții, φωνή neprimind și accepția de limbă, limbaj.

^{5a} Tucidide îl prezintă pe Hipponicos, fiu al lui Callias, drept strateg în războiul peloponezic (III, 91) și luptînd în vara lui 426 pe teritoriul Tanagrei. Vezi nota din coll. „G. Budé” editată de R. Weil și J. de Romilly (1969, 64). Familia lui Hipponicos ar fi fost una din cele mai de vază și bogate din Atena. Într-adevăr, fiica sa, Hipparete, fusese căsătorită cu Alcibiade (cf. Plutarh, *Alcibiade*, VII).

^{5b} χαλεπὰ τὰ καλὰ: s-ar părea că proverbul acesta, pe care Platon îl reia citîndu-l în *Republica*, ar fi aparținut lui Solon. Cu el se încheie și dialogul *Hippias Maior*.

* Problema „dreptei potriviri a numelor” și discutarea ei e atribuită de Platon lui Prodicos (384 b), Protagoras (391 c) și sofistilor în general (391 b). KUBE (1969, 208), punînd în legătură dialogul acesta cu *Theaitetos*, analizează „marele rol” jucat de ὁρθότης ὀνομάτων în sofistică. Trebuie făcută o distincție, încă de la bun început, arată GUTHRIE (1976, 213), între următoarele două expresii: „dreapta potrivire a numelor” (ὁρθότης ὀνομάτων) și *orthoepeia*, despre care, același W.K.C. Guthrie spune că poate fi cel mai potrivit tradusă cu „stilul corect”. Robin traduce cu „propriété de la langue” — cf. Brice Parain, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Paris, 1942, 35. Se crede că amîndouă expresiile au fost titluri ale cărților lui Protagoras. G. Murray (*Greek studies*, Oxford, 1946, 176) presupune că Περὶ ὁρθότητος ὀνομάτων ar fi un titlu al unei cărți de Protagoras, sprijî-

nindu-se, poate, pe paragraful 391 c unde i se recomandă lui Hermogenes să-i ceară fratelui său „dreapta potrivire a numelor” pe care a învățat-o de la Protagoras. Vezi E. Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*, Tübingen, 1925, 16; DERBOLAV, 1972, 40 și D. Fehling, *Zwei Untersuchungen zur griechischen Sprachphilos.*, „Rhein. Mus. Philol.,” N.F., 108, 1965, 212–229.

⁷ Socrate îl citează adesea pe „prietenul său Prodicos” a cărui elocință și pricepere în a deosebi nuanțe din cele mai subtile ale cuvintelor sinonime, îi aduseseră nu numai faimă dar și fabuloase sume de bani (*Hp. Ma.*, 282 c). Dacă Socrate îl amintește lui Menon că el însuși a urmat lecțiile lui Prodicos (*Men.*, 96 d), iar lui Theaitetos îi mărturisește că i-ar fi trimis aceluiași până și câțiva tineri înzestrați (*Tht.*, 151 b), în schimb, în dialogul *Protagoras* (337 a–c), el nu-și reține o oarecare ironie față de exagerările lingvistice ale sofistului. Vezi Arist., *Ret.*, III, 14, 1415 b.

⁸ Hermogenes e cel din spița lui Hermes (născut din Hermes). Or, Hermes fiind „zeul câștigului”, numele nu se poate potrivi lui Hermogenes, care e sărac și veșnic fără un ban. Iată interpretarea care s-a dat în general acestui pasaj de către toți comentatorii dialogului. A fi numit vlăstar al lui Hermes sugerează o anume elocință sau cel puțin o iscusință într-ale comerțului, „dar Hermogenes nu câștigă niciodată bani”, încheie LUCE (1969, 227), unul din ultimii exegeți în ordine cronologică. „Nu putem face altceva decât să rîdem (afirmase, la rîndul său, cu ani în urmă, WILAMOWITZ (1959, 229), cînd auzim că Hermogenes nu poate fi numit așa, de vreme ce e sărac și fără noroc”. Un nume care încheie în el pe cel al lui Hermes, dătătorul de avuții, nu i se potrivește. Prin urmare, nu poate fi vorba de un nume, ci de un sunet fără noimă, încheia același.

Față de nelămurirea ridicată cu privire la justetea numelui de Hermogenes, a se vedea Interpretarea la Cratylos din vol. de față (pp. 159–161) vine să dea un răspuns cu mult mai plauzibil și mai adînc justificat. Prin simpla traducere a termenului *Χρήματα* cu mijloace în loc de bani sau avuții (așa cum este redat în mod curent), se obține o clarificare a problemei în sensul paragrafului 408 c, unde Hermogenes recunoaște că numele nu-i poate fi potrivit, întrucît el însuși „nu este iscusit în materie de logos”. Prin urmare, el nu poate fi din neamul lui Hermes, „al marelui mijlo-

citor", de vreme ce nu izbuteste să se înstăpînească pe mijloacele potrivite, pentru interpretarea de nume în cazul de față. A traduce pe $\chi\rho\eta\mu\alpha\tau\alpha$ cu „bani”, ar părea deci, nu numai nesemnificativ dar încă nejustificat pentru locul acesta. Vezi 408 c și 429 b—e.

* Numele nu este utilizat, așadar, întrucît este potrivit, ci întrucît este „convențional folosit” e și potrivit. Vezi GUZZO, 1956, 621.

¹⁰ E vorba de acea teză a sofistilor potrivit căreia nu poate fi spus „ceea ce nu este” și, prin urmare, pare a fi pur și simplu cu neputință „a vorbi fals”. Teza e reluată ceva mai departe (429 c—d) spre a fi respinsă de Socrate, iar Platon va reveni din plin asupra ei de-a lungul dialogului *Euthydemos* (vezi H. Keulen, *Untersuchungen zu Platons Euthydem*, Wiesbaden, 1971, 80). În consecință, FRIEDLÄNDER (1964, II, 185) va putea susține că Platon nu a redat „un gînditor consecvent” prin personajul Hermogenes. „Odată cu Socrate, el conferă părților logos-ului, «cuvintelor» ($\delta\nu\omicron\mu\alpha\tau\alpha$) adevăr și falsitate...”, deși, continuă Friedländer, „aici, el ar fi trebuit mai degrabă să contrazică. Dar, cînd Socrate îi prezintă din nou propria-i teză, el o reia pătrunzător, fără să admită că prin recunoașterea adevăratului și falsului este în fapt anulată”. Vezi și GOLDSCHMIDT, 1940, 49—50; WEINGARTNER, 1973, 37; RYLE, 1960, 445 și DERBOLAV (1972, 40).

¹¹ Afirmația se va repeta în *Sofistul*, 263 b, și anume, că o rostire e adevărată atunci cînd ea redă ceea ce este așa cum este. Vezi comentarea pasajului la FRIEDLÄNDER (1964, II, 185); de asemenea Introd. A. Diès la vol. *Sofistul*, coll. „G. Budé”, 283.

¹² În concepția greacă a cuvîntului $\delta\nu\omicron\mu\alpha$, arată ROBINSON (1955, 1—16), se pot distinge cinci noțiuni: „the proper name, the name, the word, the noun, and the subject of predication” (p. 2). După o discuție asupra echivalențelor posibile pentru $\delta\nu\omicron\mu\alpha$ în dialogul acesta, el se decide pentru *nume* („name”).

În pasajul acesta $\delta\nu\omicron\mu\alpha$ figurează ca cea mai mică parte a cuvîntării. Mai departe (425 a, 431 b), se va spune despre cuvîntare că este o adunare de $\rho\eta\mu\alpha\tau\alpha$ și $\delta\nu\omicron\mu\alpha\tau\alpha$. O mai largă discuție a acestei probleme poate fi găsită într-o veche lucrare, încă din 1882, *Die Definition des Satzes nach den platonischen Dialogen Kratylus, Theaitet, Sophistes*, Landsberg, și în care K. Uphues dă ca prim

rezultat al cercetării sale faptul că Platon înțelege prin $\delta\nu\omicron\mu\alpha$ și $\rho\eta\mu\alpha$ (din a căror îmbinare el derivă un $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$), nu subiectul și predicatul, ci substantivul și verbul. Problema a fost recent reluată de GUTHRIE (1976, 228). Vezi în privința aceasta notele 229 și 167. Dintre aceste trei noțiuni de bază ($\delta\nu\omicron\mu\alpha$, $\rho\eta\mu\alpha$ și $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$), puse în joc de Platon, $\delta\nu\omicron\mu\alpha$ și $\rho\eta\mu\alpha$ ar funcționa (după DERBOLAV, 1972, 117), mai ales ca termeni *lingvistici*, în vreme ce $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ar ocupa un mai îndepărtat spațiu al unor înțelesuri *lingvistice* și *meta-lingvistice*.

¹³ De vreme ce rostirile ($\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$) pot fi adevărate sau false, numele ($\delta\nu\omicron\mu\alpha$), ca părți ale rostirii, pot fi la rîndul lor adevărate sau false, conchide Platon. Începînd cu Aristotel însă (*Cat.*, 2 a 7—10; *De Int.*, I, 16 a 13—16; *De An.*, 3.6, 430 a 26—b 2) acest punct de vedere a fost adesea combătut. După ROBINSON (1956, 328), „acest argument este greșit”, întrucît numele nu au valoare de adevăr ... este destul de probabil că Platon a văzut sau cel puțin a simțit că argumentul nu este bun, și cu totul diferit calitativ de acelea pe care le-a avansat mai tîrziu împotriva teoriei naturii. Critica lui Robinson se sprijină pe o distincție bine determinată între *asertiuni*, care au valoare de adevăr întrucît ele descriu și afirmă, și *nume*, care nu sînt nici adevărate, nici false, întrucît nici nu afirmă, nici nu descriu, ci pur și simplu se referă la ceva (p. 335). La antipodul acestel teorii se situează LORENZ și MITTELSTRASS (1967, 6). Dacă poziția lor este cea bună, afirmă LUCE (1969, 222)—care adoptă în fapt teoria ultimilor doi—, atunci pasajul ar fi corect, și deci argumentarea lui Platon justă. Vezi și GOULD (1969, 19—31).

¹⁴ Construcția obișnuită, atrage atenția L. Méridier în coll. „G. Budé”, p. 52, este $\kappa\alpha\lambda\epsilon\iota\nu\ \delta\nu\omicron\mu\alpha\ \tau\iota\nu\alpha$; număi că Platon pune adesea obiectul numit la dativ ($\epsilon\kappa\alpha\sigma\tau\omega$). Vezi 386 c—d. După ROBINSON (1955, 65 și 1969, 123) pasajul 385 b—d nu trebuie considerat atît împotriva teoriei convenției, cit mai degrabă un argument în sprijinul a ceea ce el numește „natural correctness”. Vezi și ANAGNOSTOPOULOS, 1972, 701—702.

¹⁵ Cunoscuta teză a omului-măsură, lansată de Protagoras, este combătută în cele ce urmează. În *Theaitetos* însă (152 a și 178 b), unde teza omului-măsură se găsește aproape literal, ea va fi supusă unui nou examen, iar obiecțiile aduse vor confirma respingerea ei

definitivă. O reinterpretare interesantă a acestel teze e dată de M. Untersteiner, *I Sofisti*, cap. III, *La dottrina di Pitagora*, Milano, 1967, cit și de Cl. Ramnoux, *Nouvelle réhabilitation des sophistes*, în *Études présocratiques*, Paris, 1970, 178. Cu privire la teza aceasta vezi și articolul lui A. Festugière, *Antisthenica*, din vol. *Études de Philosophie Grecque*, Paris, 1971, p. 291, cit și FRIEDLÄNDER, II, 1964, 185; KUBE, 1969, 209; RITTER, 1931, 69; J. Luccioni, *La pensée ...*, 1958, 211; DERBOLAV, 1972, 41; A. Levy, *Il problema dell'errore nella metafisica e nella gnoseologica di Platone*, Padova, 1970, 11–26 și Hermann Keulen, *Untersuchungen zu Platons „Euthydem“*, Wiesbaden, 1971, p. 85.

¹⁶ E probabil o aluzie la scrierea lui Protagoras cu același nume (Ἀλήθεια). Vezi 391 c și *Thl.*, 152 c.

¹⁷ O distincție între cei chibzuiți și cei nechibzuiți e de regăsit în *Theaitetos* (171 d).

¹⁸ Pentru J. LUCCIONI (1958, 153), pare firesc ca Platon să combată o teorie ca aceasta a lui Protagoras, care face din om măsura tuturor lucrurilor, negînd orice realitate în sine, de vreme ce pentru filosof politicul se întemeiază pe știință și anume pe cunoașterea esenței.

¹⁹ E vorba de Euthydemos din dialogul cu același nume. Teza pe care i-o atribuie Platon e de fapt contrapartea celei a lui Protagoras. Vezi și KUBE, 1969, 101.

²⁰ Noțiunea de πρᾶξις e reluată de Platon în *Theaitetos* (155 e) și în *Sofistul* (262 b). Socrate afirmă în cele ce urmează că actele (πράξεις) ca și lucrurile (πράγματα) au o natură fixă și trebuie să fie executate cu „instrumentul” potrivit propriei lor naturi. FRIEDLÄNDER (1964, 186) comentează astfel pasajul: „Pragmatismul” socratic se opune construcției arbitrare. Meșteșugarul și medicul dovedesc prin prezența lor activă că un demers arbitrar al celui ce activează, aplicat faptei sale, obiectului său, uneltei sale, nu face dreptate esenței acțiunii. Numai dacă se observă aceasta se poate spune ceva mai cu tălc. Că de aici rezultă ceva just, devine un criteriu în domeniul comportării „tehnice”. Vezi GUTHRIE, 1976, 214–215 și DERBOLAV, 1972, 81–82.

²¹ Cu privire la τέμνειν (a tăia) și καίειν (a arde), după APELT, 1922, 136), trebuie să ne gîndim mai ales la activitățile chirurgi-

cale; acestea anume, constituind cele două părți principale ale chirurgiei timpului.

²³ F. Horn, în *Platonstudien* (N.F., Wien, 1904, 25), atrage atenția asupra conținutului remarcabil al acestei definiții. „Pentru Socrate, adaugă MÉRIDIER (1931, 55), limbajul reprezintă mai puțin un mijloc al oamenilor spre a se înțelege cit o formă de activitate prin care ei se pun în legătură cu lucrurile”. După J. Moreau (*La construction de l'idéalisme platonicien*, Paris, 1939, reed. Hildesheim, 1967), *Cratylus* nu ar aparține grupului dialogurilor socratice. Astfel, pentru a defini idealul limbajului care reprezintă „o formă de activitate”, dialogul ar condensa „teoria socratică a tehnicilor” (386 e—390 d), orientînd-o însă către concepția platoniciană a dialecticii.

²⁴ Împotriva ipotezei „convenționaliste”, Socrate arată de fapt că limba nu este altceva decît un instrument (ὄργανον) al cunoașterii. Către sfîrșitul dialogului însă, același Socrate va demonstra — de astă dată împotriva ipotezei naturaliste — că numele sînt doar imaginea lucrurilor (εἰκόνας τῶν πραγμάτων—439 a). Socrate va denunța deci, rînd pe rînd, teza convenționalistă, apoi pe cea naturalistă, propunînd la rîndu-i o teorie „instrumentalistă” și încă o concepție „iconografică” a numelui. Cf. JOLY, 1974, 136. Vezi și R. Brumbaugh, *Plato's Cratylus: The Order of Etymologies*, „The Review of Metaphysics”, t. XI, 1958, 502—510; la fel, ANAGNOSTOPOULOS, 1972, 205.

²⁵ Nu poate fi vorba de învățătură (instrucțiune) în sensul obișnuit, ci în sensul de informație. E vorba de funcția de comunicare a limbajului, funcție pe care mulți lingviști o consideră unică.

²⁶ ANAGNOSTOPOULOS (1972, 705) interpretează ἔργον drept „funcție”, căutînd să elucideze, pe cît posibil, ce anume înțelege Platon prin acest termen. Cea mai limpede explicație dată „funcției” (ἔργον) fiind de găsit în *Republica*, I, 352 d—353 a.

²⁷ Cu privire la noțiunea de *legiuiitor* s-a discutat mult: ar fi vorba de „popor” potrivit unora, alții însă văd un personaj mitic sau pur și simplu un om înzestrat cu „instinct divin” și puteri supra-naturale (MÉRIDIER, 1931, 58, nota 4). Vezi și GUTHRIE, 1976, 214; GOLDSCHMIDT, 1940, 64—65 și DERBOLAV,

1972, 58. Întrebându-se dacă „nomothetul” reprezintă un personaj mitic, GUZZO (1956, 635) îl identifică de fapt cu „onomaturgul”. O problemă supărătoare e cea a nomothetului (vezi discuția lui V. Goldschmidt, pp. 64–67) căruia Platon îi atribuie crearea numelor, cit și nota lui DERBOLAV, 1972, 38. Cuvântul νομοθέτης („Gesetzgeber”, cf. FRIEDLÄNDER, 186) revine de vreo 12 ori de-a lungul dialogului (388 d, 388 e, 389 a [de două ori], 389 d, [de două ori], 390 a, 390 c, 390 d, 393 e, 404 b, 408 b, 427 c, 437 e [de două ori], dar uneori îi sînt substituite alte expresii ca ὁ ὀνοματοῦργος—389 a, ὀνομάτων θέτης—389 d, δημιουργὸς ὀνομάτων—390 e și 431 e, ὁ ἐπιστάμενος περὶ ὀνομάτων—394 b, ὁ τὰ ὀνόματα ποιῶν—407 b, ὁ τὰ ὀνόματα τιθεῖς—416 b, ὁ ὀνομαστικός—424 a etc.

Nu pare deloc cert ca Platon să-l fi înțeles pe nomothet în sensul unui legiuitor analog lui Licurg sau Solon. În general a fost interpretat ca un personaj mitic. S-a recurs chiar și la psihanaliză și, constatîndu-se că nomothetul e un personaj vag, aproape simbolic, s-a ajuns la observarea unui „inconștient” creator de limbă, ceea ce după LEROY, 1968, 151, ar însemna refugiarea într-un subiectivism facil, deloc pe linia lui Platon, mai ales într-un dialog care se termină printr-un atac la adresa subiectivității.

²⁷ Întreg pasajul următor 389 a și pînă la 390 e este pus în legătură de B. Calvert, *Form and Flux in Plato's Cratylus*, în „Phronesis”, XV, 1970, 26–47, cu pasajul 439 c–440 d, care ar prezenta o analiză a devenirii heraclitene mult mai complexă decît se crede în general.

²⁸ Expresia ποῖ βλέπων — βλέποντα πρὸς se repetă de-a lungul paragrafelor următoare (b, d). La sensul „pictural” al acestei expresii se referă GOLDSCHMIDT (1970, 83): „este expresia constantă ... pentru a descrie activitatea creatoare care se inspiră după un model”.

²⁹ Ideea de imitație (μίμησις) apare în *Cratylus* — fără ca numele să fie rostit — în chiar pasajul acesta, după VICAIRE (1960, 217–18), în momentul în care Socrate și Hermogenes recunosc împreună că legiuitorul are ochii ațintiți asupra unui „model ideal” și, cînd stabilește numele, o face întocmai tîmplarului, care atunci cînd fabrică o suveică, gîndește „suveica ideală”. În fapt Socrate va aștepta sfîrșitul acestei faze a discuției (422 e) pentru

a schița o teorie a imitației. Nimic nu lasă încă să se prevadă importanța pe care o va lua-o conceptul de *mimesis* în estetica lui Platon. De fapt, dezvoltările de-a lungul dialogului asupra conceptului pregătesc sfârșitul lui (439 c), unde Socrate va pune bazele viitoarei sale teorii a ideilor. Vezi și SOERBOM, 1966, 106–116.

³⁰ Cei mai mulți cercetători susțin că Platon ar vorbi aici despre o suveică ideală, *Forma* (εἶδος), dincolo de toate suveicile: A.E. Taylor, *Plato: The Man and his Work*, New York: Meridian Books, 1956, 81; J. Burnet, *Greek Philosophy*, New York, St. Martin's Press, 1968, 126; Paul Shorey, *What Plato said*, Chicago, 1933, 259; W. Lutoslawski, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, London, 1897, 224; P. FRIEDLÄNDER (1964, 201); C. RITTER, 1931, 70; R. B. LEVINSON (1957, 28); V. GOLDSCHMIDT (1940, 69); P.-M. SCHUHL (1954, 85), D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford Univ. Press, 1966, 19, afirmă că ar fi vorba în locul acesta despre „o formă de suveică ce poate fi contemplată și care, deci, trebuia să existe înainte de a fi întrupată în vreo suveică anumită”. Remarca lui Socrate însă nu sugerează nimic de felul acesta, intervine G. ANAGNOSTOPOULOS (1972, 713). Potrivit aceluiași, Ross greșește și atunci când afirmă că εἶδος-ul suveicii nu poate fi abstras de experiență, căci aceasta ar face *invenția* suveicii cu neputință. Or, Socrate (continuă Anagnostopoulos), nu vorbește nicăieri despre „invenția” suveicii. Totuși J. V. Luce, în *Theory of Ideas in the Cratylus*, în „Phronesis”, 1965, 21–36, demonstrează că în dialogul acesta Platon nu gîndește formele drept entități transcendente. La fel R. H. Weingartner care, în articolul *Making sense of the Cratylus* (1970, 19), își exprimă îndoielile asupra faptului că Platon ar vorbi despre forme aici. O vedere similară e exprimată de G. M. A. Grube, *Plato's Thought*, Boston: Beacon Press, 1958, 15. Vezi și V. GOLDSCHMIDT (1940, 69) și P.-M. Schuhl, *L'oeuvre de Platon*, 1954, 85.

„Das Weberschiff an sich”, traduce Schleiermacher; „the absolute or real shuttle”, — H. N. Fowler, în col. „Loeb”, Cambridge Harvard Univ. Press, 1953; „Ciò che propriamente è una spola”, — A. GUZZO (1956, 635) etc.

³¹ Asupra acestei anteriorități a naturii (ξύλον), ca model, în raport cu arta, vezi JOLY (1974, 139); W. Jaeger, *Paideia*, 1965,

18—19, 25); P.-M. Schuhl, *Machinisme et Philosophie*, Paris, ed. a II-a, 1952, 14—15 și J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de Psychologie historique*, Paris, 1966, ed. a II-a, 197—217.

³² „Omul acționează atunci când utilizează lucrurile, iar nu când le fabrică”. Cf. VERNANT (1965, 225).

³³ Nomothetul nu va reuși să dea numele potrivit fiecărui lucru decât dacă va fi călăuzit de *dialectician*, adică de acela care trebuie să se slujească de limbaj în exercițiul artei de a întreba și a răspunde. Limbajul va trebui să fie, așadar, un fel de caracteristică după ROBIN (1968, 49), universală sau nu, în tot cazul făcută de filosof, pentru a răspunde efectiv cerințelor gândirii. Abia mai târziu în *Republica* (VI, 511 b—c) și *Phaidros* (266 b), va da Platon termenului acestuia valoarea sa tehnică, pasajul acesta constituind doar preludiul unei specificări pe care nu va înceta să o precizeze. Cf. ROBIN (1953, nota 8). Definiția numelui ca instrument didactic și diacritic (388 b), și a dialecticii ca artă de a întreba și a răspunde (390 c), pare să deschidă asupra unei „practici definiționale” a limbajului, — cf. JOLY (1974, 139).

³⁴ Dialecticianul poate fi „epistatul” legiuitorului, întrucât este singurul care are într-adevăr dreptul să se folosească de limbă, afirmă JOLY (1974, 139). Astfel, el este totodată singurul ce poate judeca, în virtutea acelei supremații caracteristice întregii gândiri tehnice a antichității, conchide același. Socrate, de fapt, nu vrea să spună că cele două funcții trebuie să fie în chip necesar distribuite între două persoane diferite: ele pot fi întrunite în aceeași. Conducerea însă, urmează să-i revină dialecticii. Vezi MÉRIDIÉR (1931, 61). Referitor la termenul *διαλεκτικός*, vezi P. Chantraine, *Études sur le Vocabulaire Grec*, Paris, 1956, 141.

³⁵ Hermogenes vrea să știe care este „dreapta potrivire a numelui”, așa după cum Socrate, potrivit noțiunii definiționale, îi ceruse lui Nicias (*Lahes*, 194 e) să-i precizeze ce fel de cunoaștere era curajul. Vezi V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon*, Paris, 1963, 113. E de notat „subtila ambiguitate” a frazei care, după WEINGARTNER (1973, 38), se potrivește din plin tipului de ingeniozitate propriu unor Socrate ori Cratylos.

³⁶ Vezi 384 c.

³⁷ E de remarcat jocul de cuvinte ὁρθότης/ὁρθότης.

³⁸ Dialogul din *Protagoras* are loc în casa lui Callias, fiul lui Hipponicos și fratele cel bogat al lui Hermogenes. Socrate relatează o discuție avută cu Callias, privitor la educația fiilor săi, în *Apologia*, 20 a. Cu privire la sofisti considerați drept ἀρητις διδασκαλοι, vezi *Euthd.*, 273 d cît și nota lui H. Keulen, *op.cit.*, 1971, 9.

³⁹ E vorba de Ἀλήθεια, scriere în care Protagoras expunea teza sa cu privire la omul-măsură. Vezi *Theaitetos*, 162 a, 170 e, 171 c.

⁴⁰ După ce atît Socrate, cît și Hermogenes, au constatat că nici Prodicos, nici Protagoras nu pot lămuri îndeajuns problema, ei hotărâsc să-i respingă pe sofisti, spre a se îndrepta către poeți. Este cu putință ca Platon să se teamă încă mai mult de cusururile sofisticii decît ale poeziei, comentează la locul acesta P. VICAIRE (1960, 27). Oricum ironia nu lipsește din pasajul următor, privitor la Homer. Epopeile sale sînt însă luate drept exemplu și simbol mai degrabă decît valorificate în sine. Că nu se poate obține nici o cunoaștere din exegeza poezilor, asta o știm din dialogul *Protagoras*, afirmă FRIEDLÄNDER (1964, II, 190), cu privire la locul acesta. În timp ce Protagoras este respins (de către Hermogenes, iar nu de Socrate!), întrucît doctrina sofistă fusese tocmai discreditată, Hermogenes trebuie să învețe de la Homer și de la poeți. „Un ales izvor de cunoaștere pentru Platon, care a expulzat pe Homer din Republica sa!” exclamă WEINGARTNER (1973, 38). Vezi și DERBOLAV (1972, 42).

⁴¹ Socrate îl introduce pe Homer ca pe o autoritate în problema „dreptei potriviri a numelor”, citînd în primul rînd practica sa ce constă în a menționa două nume pentru același lucru: unul folosit de oameni, altul de zei. Referitor la locul acesta vezi și GUTHRIE (1976, 214). Cu acest apel la Homer, începe de fapt seria etimologiilor propuse de Platon. Din cele 112 etimologii analizate de Socrate (139—140 în total), doar vreo 60 mai erau socotite valabile prin 1897 (W. Lutoslawski, *The Origin and Growth of Plato's Logic, with an account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings*, London, 1897, reed. 1967) dintre care 20 au fost acceptate și mai tîrziu. (Vezi lista lor în coll. „G. Budé”, p. 20). Că sînt acceptate încă și astăzi o poate dovedi afirmația

unui lingvist contemporan, după care „douăzeci mai pot fi acceptate încă potrivit normelor științifice actuale” (E. Coseriu, *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart*. Teil I-Von der Antike bis Leibniz. Vorles. d. Wintersem, 1968/69 a.d. Univ. Tübingen. Vezi și LEVINSON, 1957, 35.

Alegerea și succesiunea etimologiilor platoniciene are o ordine laxă potrivit lui DERBOLAV (1972, 42) și care s-ar contura într-o tematică centrală cosmo-theo-antropologică. Afirmatia pare să continue concluziile lui Goldschmidt după care partea etimologică a dialogului ar fi o adevărată enciclopedie de teorii teologice, cosmologice și morale, un soi de trecere în revistă a doctrinelor începutului sec. IV. BRUMBAUGH (1957, 502 și urm.) vede însă un fel de sistem în etimologiile cratyleice, dar în măsura în care face o paralelă între ele și obiectele despre care e vorba în *Timaios*.

⁴² *Iliada*, XX, 74.

⁴³ *Iliada*, XXIV, 291. E vorba de un tel de bufniță cu pene roșcate.

⁴⁴ Colină care, potrivit *Iliadei*, se ridica înaintea Troiei, în fața porților Scee. „Oamenii o numesc Batfeia, iar nemuritorii, înormînt al sprintenei Myriné” (*Il.*, II, 813—14). Myriné ar fi fost una din amazoanele pomenite de Priam în cîntul al III-lea (189) și care ar fi pierit prin locurile acestea.

⁴⁵ Pentru majoritatea comentatorilor acest raționament al lui Socrate pare cu totul „fantezist”, dacă se ține seama de versurile 402—403 din cîntul al VI-lea al *Iliadei* în care Homer spune limpede că Hector (și numai el!) numea copilul Scamandrios, în vreme ce toți ceilalți îi spuneau Astyanax. Vezi VICAIRE, 1960, 28. S-ar putea deduce, prin urmare, că Scamandrios ar fi mai degrabă numele potrivit. Oricum versurile homerice exclud ipoteza avansată de Socrate, și anume că Scamandrios ar fi numele „folosit de femei”. Se crede chiar că Platon, citindu-l pe Homer din memorie, îl citează greșit.

⁴⁶ Versul e cel al tînguirilor Andromacăi (*Il.*, XXII, 507). Numai că în textul homeric apare Ἐρυσσο iar nu Ἐρυστο (Andromaca se adresează de-a dreptul lui Hector). și πύλας (porți), în loc de πόλις (cetate).

⁴⁷ Deși purtate de „barbari”; ceea ce-l face pe Platon să creadă că ar fi date chiar de Homer. Vezi ROBIN, 1953, nota 16 și 1967, 369.

⁴⁸ După MÉRIDIÉR (1931, 16), nici afirmația aceasta, în chip de concluzie la considerațiile homerice, nu are prea mare valoare. Dacă e firesc să se dea copilului numele tatălui, și să fie numit *leu* puil de leu, nu se obține, în schimb, nici o explicație pentru numele tatălui.

⁴⁹ În cazul filiației naturale (așa cum s-a văzut), copilul urmează să poarte numele tatălui; dar, dacă filiația se face „împotriva firii”, vlăstarul va purta numele speciei (*genos*). Numai că, acest al doilea principiu, atrage din nou atenția MÉRIDIÉR (1931, 16). El anulează pe primul, de vreme ce singura denumire potrivită s-ar baza pe specie și nu pe numele tatălui. Vezi și FRIEDLÄNDER (1964, II, 190).

⁵⁰ Forma, deci, nu are nici o importanță, de vreme ce semnificația apare fără echivoc. Astfel, sînt justificate și acele schimbări de litere la care se recurge în mod constant în partea „etimologică” a dialogului. Vezi LEROY (1968, 148).

⁵¹ Socrate distinge aici două categorii de litere: vocale și consoane. Ceva mai departe (424 c), va fi vorba de o a treia categorie: „cele care nu sînt vocale, dar nici mute” (ἄφθορρα). Vezi și GENETTE (1973, 13, p. 124), după care Socrate nu ar da nici o valoare simbolică distincției sale între vocale, semi-vocale și mute, neocupîndu-se să le separe în lista-i de semnificații (424, 426—427).

⁵² Cele patru vocale menționate sînt singurele litere din alfabetul grec desemnate prin sunetul pe care-l reprezintă. Căci denumirile de „epsilon”, „ypsilon”, „omicron”, „omega”, datează din epoca bizantină. Celelalte litere poartă nume a căror inițială e chiar litera respectivă.

⁵³ 1. Cuvîntul grec din pasajul acesta, care desemnează literele alfabetului, στοιχεῖον, nu a însemnat „elemente”, în sens fizic, decît în virtutea unei extensii metaforice al cărei autor este însuși Platon (*Th.*, 202 c; *Ti.*, 48 b—c). Literele, dealtfel, nu sînt considerate aici ca semne de scriere, ci ca sunete fundamentale compunînd silabe. Denumirea elementelor fonetice drept στοιχεῖα

este atribuită de Eudemos din Rhodos, aristotelicianul, lui Platon. Vezi R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship. From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford, 1968, 60, DERBOLAV (1972, 37), cit și ROBIN (1967, 374).

2. Nici *a*, nici *i* nu figurează printre cele patru litere care nu au nume, ci sînt, pur și simplu, o emisie a vocii.

3. Sfirșitul pasajului pare să se raporteze nu la felul în care sunetul e reprezentat prin numele literel, ci la faptul (notat și în 390 a, cf. 385 d—e), că legile limbajului rămîn aceleași, oricare ar fi literele și silabele folosite de popoarele din diferitele regiuni ale lumii. Cf. ROBIN, 1953, 1303—1304. La rîndul său, DERBOLAV (1972, 140—141), referindu-se totodată la articolul despre litere și silabe al lui RYLE (1960, 431—451), observă că στοιχεῖον înseamnă deopotrivă *literă* (γράμμα), *sunet* (φωνή) și *element*. Vezi și nota 224.

⁶⁴ Atît pentru a desemna pe cel care dă naștere cît și pe cel care se naște.

⁶⁵ *Āgis*, numele mai multor regi ai Spartei, înseamnă conducător; *Polémarchos*, comandant al unei expediții militare; *Eupólemos*, bun în război; *Iatroclēs*, vestit ca medic; *Acesímbrotos*, cel care-l vindecă pe muritori.

⁶⁶ Ar trebui să ne așteptăm aici, observă MÉRIDIÉR (1931, 67), la ceva de felul: καὶ τοῦτον τοῦ γένους δεῖ ἔχειν τὴν ἐπωνυμίαν. Fraza rămîne în aer. Totuși, ceva mai jos, Socrate o întreprinde spunînd: καὶ τῷ ἐκ τοῦ εὐσεβοῦς etc.

⁶⁷ În acord deplin cu afirmațiile din 393 c, 394 a, Platon repetă aici că denumirea firească a unei ființe e cea a speciei ale cărei caractere le are. Vezi și LUCE, 1965, 36.

⁶⁸ *Theóphilos*: prieten al zeului. *Mnestítheos*: care se gîndește la zeu, pios.

⁶⁹ Fiul preferat al lui Pelops, care a fost ucis de frații săi vitregi Atreus și Thyestes, la îndemnul mamei lor, Hippodameia.

⁷⁰ Atreus, pentru a se răzbuna pe fratele său Thyestes, care-l luase soția, l-a chemat la un ospăț unde i-a dat să mănînce carnea propriilor săi copii.

⁷¹ Vizitiu al lui Oenomaos, regele Pisei. Pune la cale un vicleșug datorită căruia Pelops învinge pe Oenomaos la cursa de care-

Întrucît Myrtilos se îndrăgostise la rîndu-i de Hippodameia, fiica lui Oenomaos și soția lui Pelops, acesta din urmă îl ucide azvîrlîndu-l în mare. Înainte de a muri, Myrtilos îl blestemă pe Pelops împreună cu tot neamul pelopizilor.

⁶³ Tantal, fiul lui Zeus și rege al Lidiei, și-a atras mînia olimpienilor, întrucît, poftit la ospățul lor, le furase nectarul și ambrozia trecîndu-le muritorilor. Apoi, primîndu-i la rîndul său pe zei, le-a dat la masă, drept hrană, pe propriul său fiu. Vezi *Odiseea*, XI, 582 și urm. Drept pedeapsă a fost sortit să fie veșnic chinuit de foame și sete, în Infern, deși fructele și apa erau la îndemîna sa (Pindar, *Ol.*, I, 57); sau, după cum relatează Platon, să trebuie să poarte mereu pe creștetul capului o platră uriașă.

⁶⁴ Vezi *Lista etimologiilor platoniciene*, pp. 377—378.

⁶⁵ „Numele este nici mai mult nici mai puțin decît un logos”. Pentru JOLY (1973, 29), acest exemplu dă regula teoretică a etimologiilor platoniciene și legea trecerii de la onoma la logos-ul pe care-l conține. Că numele închide, sub o formă contractată, prescurtată, dar din punct de vedere mnemotehnic disponibilă, un întreg logos interior reprezintă o trăsătură constantă a etimologiilor vechi. În privința acestei probleme, vezi J. Starobinski, *Le texte dans le texte*, Extraits inédits des cahiers d'anagrammes de Ferdinand de Saussure, „Tel Quel”, nr. 37, 1969.

⁶⁶ În limbajul curent Cronos devenise sinonim cu *radoteur*, cf. *Euthd.*, 287 b.

⁶⁷ Prin urmare, Platon descompune Cronos în două cuvinte: *κρόος* și *νόος*. Pentru etimologie vezi *Lista*, pp. 378—379.

⁶⁸ E vorba de Euthyphron din dialogul cu același nume; „Prospaltianul” vine de la numele unui dem din Atica. Vezi și WEINGARTNER, 1973, 38—39.

⁶⁹ Iată că Socrate atribuie, pînă la urmă, „înțelepciunea care se abătuse asupra lui, așa dintr-o dată, și fără să știe de unde” (396 c—d), lui Euthyphron, pe care-l întîlnise tocmai de dimineață, iar acea „înțelepciune” a sa, el o va folosi în aceeași zi, urmînd ca în ziua următoare să se purifice. Nu constituie oare această atitudine a lui Platon un mod abil de a se apăra dinainte de eventualele critici ce i s-ar fi putut aduce? Vezi M. LEROY, 1968, 149 cît și P. Boyancé, *La doctrine d'Eutyphron dans le Cratyle*,

R.E.G., t. LIV, 1941, 141 și urm., care, împotriva lui STEINER (1916, 109—132) și de acord cu Méridier, crede a vedea în Euthyphron pe pretinsul inspirator al lui Socrate, mijlocitorul unuia din sistemele pitagoreice.

Cît despre remarca ironică făcută de Socrate, vezi GUTHRIE, 1976, 215. Cu privire la „deslușirile etimologice” aduse pînă acum, FRIEDLÄNDER, 1964, 189 remarcă nu fără oarecare ironie că ar fi vorba de „Muza lui Euthyphron”, cu care el s-ar fi aflat împreună încă din zori. De văzut și paragrafele: 400 a, 407 d, 409 d, 428 c. Dacă Euthyphron-ul istoric a etimologizat (continuă FRIEDLÄNDER comentarul la pasajul acesta), nu o știm, oricît ar trebui să acceptăm că piesele etimologice se potriveau teologiei lui proaste. Pe linia lui Platon însă, trebuie să ne referim la dialogul *Euthyphron* și să reinvocăm opoziția între doxosof care își arogă o știință despre lucrurile divine și „cel care știe că nu știe” și care, nu cu scepticism, ci cu respect și venerație, se limitează modest la cele omenești (în sensul că se mulțumește cu ele, fără să se amestece în „cele divine”) (p. 189).

⁶⁹ Numele vine de la εὐρυής, „fericit”.

⁷⁰ Sosias are o legătură cu σῶζω („salvez”).

⁷¹ Vezi nota 58.

⁷² Mai departe (425 d), Socrate însuși va înlătura această explicație ca fiind prea comodă. Cf. MÉRIDIER, 1931, 71. Mai târziu însă, Cratylus (438 c) va recurge din nou la ea.

⁷³ Herodot (II, 52), propune pentru θεός o altă etimologie „nu mai puțin fantezistă” (după unii comentatori). El afirmă că pelasgii ar fi dat acest nume zeilor ca unora care *pun în ordine* (κόσμη θέντες) toate lucrurile. Etimologia indicată de Socrate convine discipolilor lui Heraclit, care, ca și Cratylus, sînt partizani ai mișcării vegnice. Cf. MÉRIDIER, 1931, 71.

⁷⁴ Mitul vîrstelor din *Lucrări și zile* redă succesiunea unor seminții ale oamenilor care s-au ivit rînd pe rînd în lume iar apoi au pierit. Prima vîrstă, cea de aur, de sub cîrmuirea lui Cronos, e redată de Hesiod ca un soi de paradis: oamenii viețuiau vreme îndelungată, nu îmbătrîneau niciodată, iar traiul lor se scurgea întocmai celui al zeilor.

⁷⁵ Textul hesiodic are γὰρ în loc de μοῖρ', iar versul al doilea e :
τοὶ μὲν δαίμονες εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλὰς.

⁷⁶ Într-a cincea și cea din urmă vîrstă, cea de fier, oamenii nu mai agonisesc decît osteneli în timpul zilei și teama la căderea nopții, în așa fel încît însuși poetul ajunge să-și dorească (prin acele două versuri —174-175 — atît de discutate mai tîrziu), să fi murit mai devreme sau să se fi născut mai tîrziu.

⁷⁷ Cuvîntul δαίμων aparține mai ales limbii poetice. E de găsit la Homer, dar foarte rar în proză. Vezi Lista de etimologii, p. 380 cît și Interpretarea la acest dialog, p. 186.

⁷⁸ ἐν γὰρ τῇ ἀρχαίᾳ τῇ ἡμετέρᾳ φωνῇ se referă de fapt la „dialectul epic” afirmă M. Leroy în *Sur un emploi de φωνή chez Platon*, REG, LXXX, 1967, 237. Într-adevăr, cu cîteva rînduri mai sus, fusese vorba de versurile lui Hesiod. Ca traducere însă, atît pentru locul acesta cît și pentru ἐν τῇ Ἀττικῇ φωνῇ de mai jos, el propune „selon l'ancienne orthographe”, afirmînd că nu poate fi vorba aici în nici un caz de versiunea lui H. N. Fowler (ediția din 1953 a col. „Loeb”, p. 57, n. 1), după care ar fi avut loc o schimbare a pronunțării în decursul a cîtorva zeci de ani înainte de data dialogului, și care traduce : „în pronunțarea atică veche”.

⁷⁹ Din nou M. LEROY (1967, 238) ne atrage atenția asupra întreg pasajului ce urmează, cu privire la etimologia cuvîntului ἥρως. Ar fi de remarcat în primul rînd „surîsul lui Platon”, acel surîs discret ce apare pînă și în cele mai austere pagini și care „contribuie atît la farmecul dialogurilor sale”; căci, enumerînd evocările sugerate de cuvîntul ἥρως, filosoful nu face altceva decît să traseze, cu multă finețe, dar și cu o aparentă candoare, portretul psihologic al grecului *polýmetis*,¹ inteligent, descurcăreț, șiret, care, prin elocința-i subtilă și întrebările-i insidioase e apt să triumfe în jocurile discuției retorice. Cu privire la forma lui ἥρως comparat succesiv cu ἔρως, ἐρωτᾶν și εἶρην, M. Leroy o explică ținînd seama de reforma ortografică ce avusese loc nu mult înainte de compunerea dialogului (387/86) și ale cărei consecințe erau de bună seamă încă proaspete în mîntea interlocutorilor. Într-adevăr, dacă se ortografiază în „vechea manieră” ἥρως, ΗΕΡΟΣ nu diferă de ἔρως, ΕΡΟΣ decît printr-o „ușoară schimbare” (σμικρὸν παρηγγέμενον) și anume adăugarea literei Η. Pe de altă parte cei trei termeni invocați pentru exegeza eroului : ἔρως, ἐρωτᾶν, εἶρην.

adică ΕΡΟΣ ΕΡΟΤΑΝ ΕΡΕΝ sînt formați din același radical ΕΡ-. În același fel, puțin mai departe, Socrate jucînd pe valorile ον/ω se referă iarăși la vechea ortografie (ὥς τὸ παλαιόν) și explică numele anotimpurilor (ὥραι) prin faptul că ele delimitează (διὰ τὸ ὀρίζειν) iernile și verile (410 c). Dealtfel ὥραι nu este decît grafia pentru ὥραι înainte de 403. La fel cu οὐρανία (396 b—c).

⁸⁰ La Homer, ἥρως este un epitet onorific, aplicat în general personajelor de epopee, nu numai regilor și conducătorilor, dar și celor din preajma lor. Aedul Demodocos, de pildă, e un erou. Concepția lui Platon e de fapt o reluare a celei hesiodice, după care eroul este un intermediar între zeu și om. În *Lucrări și zile*, oamenii vîrstei a patra sînt eroi numiți semi-zei (vs. 159—160). După moarte ei ajung în Insulele Fericiților, la țărmul Oceanului. Platon dă trei explicații diferite pentru numele de erou: ἥρως, căci eroii sînt născuți din dragostea unui zeu cu o muritoare, sau a unui muritor cu o zeiță: ῥήτορες, căci sînt iscusiți în meșteșugul de a vorbi (εἰπεῖν) și ἐρωτᾶν pentru că sînt pricepuți în a interoga. În ce privește apropierea de ἐρωτᾶν e de amintit faptul că importanța de a cunoaște meșteșugul de a întreba și a răspunde pentru un bun dialectician fusese tocmai pusă în lumină ceva mai sus (390 c). În privința etimologiei cuvîntului, vezi Lista etimologiilor, p. 380.

⁸¹ Ar fi vorba de ortografia atică dinainte de reforma din 402 care, sub arhontatul lui Euclide, a introdus la Atena alfabetul de tip milesian; de unde și punerea în legătură (cîteva rînduri mai jos), a lui ἐρωτᾶν cu εἰπεῖν, acești termeni scriindu-se înainte de 402 ΕΡΟΤΑΝ și ΕΡΕΝ. Astfel corectarea introdusă de Schmidt (adăugarea lui <καὶ εἰπεῖν> pare cu totul inutilă). Vezi problema în detaliu la LEROY 1967, 234—241.

⁸² Dacă LEROY (1967, 241) găsește inutilă corecția adusă de H. Schmidt (<καὶ εἰπεῖν> după ἐρωτᾶν), în schimb MÉRIDIER (1931, 73) și O. Apelt (*Kratylos*, Leipzig, 1922, nota de la p. 140), o introduc. Lecțiunea aceasta a fost în general admisă și de editorii și de comentatorii moderni ca V. Goldschmidt de pildă (1940, 113). Totuși, H. N. Fowler, în ediția sa din 1953 (col. „Loeb”) — pe care M. Leroy îl urmează — păstrează lecțiunea veche a manuscriselor. Leroy conchide arătînd că „restituirile” au reprezentat prea adesea o manie a filologilor din sec. XIX.

⁸³ Διὶ φίλος este înlocuit prin Διφιλος. Accentul *ascuțit* pe care-l poartă în primul caz silaba φι-, devine *grav* într-al doilea. Dar, cum accentul grav (βαρύς) înseamnă de fapt lipsă de accent (cf. J. Vendryès, *Traité d'accentuation grecque*, p. 35 și urm.) silaba φι — devine atonă.

⁸⁴ Privitor la numele acesta vezi și afirmațiile lui J. V. Luce, *Plato on truth and falsity in names*, „The Class. Quart'”, Nov. 1969, 226.

⁸⁵ J. Brun remarcă faptul că prefixul ἀνα implică „l'idée d'une remontée vers”, fiind vorba de același prefix pe care-l regăsim în ἀνάμνησις, *reminiscență* și totodată *cunoaștere* și care reprezintă „o urcare către țara originară și divină a adevăratei cunoașteri”. *Socrate*, Paris, 1969, 89). Potrivit lui MÉRIDIÈR (1931, 75) ἀνθρωπος poate veni încă de la ἀνω ἀθρεῖν (a privi în sus) sau de la ἐναρθρον ἔχειν ἔπος (a avea vorbire articulată). După O. APELT, (1922, 140), ἀνθρωπος ar veni de la ἀνθερο ὤψ, „der ein Bartgesicht hat” (ἀνθερών ἀνθέριξ ἀθήρ). Această explicație a lui Socrate se regăsește la pitagoreicul Alcmeon, în Theofrast (*De sens.*, 25).

⁸⁶ Socrate își prezintă câteodată soluțiile ca improvizate, deși e vorba mai degrabă de o figură de stil, așa cum observă mai departe (413 d) Hermogenes. Cf. W. S. Allen, *Ancient Ideas on the Origin and Development of Language*, Transactions of the Philological Society, 1948, 52.

⁸⁷ Aristotel, în *De Anima*, I, 2 citează etimologia potrivit căreia ψυχή e legat de ψυχρός datorită *respirației* (ἀναπνοή) și acțiunii de a răci (κυτᾶψυξίς). Vezi observația lui HAAG (1933, la paragraful 399 d—e).

⁸⁸ Expresia pe care o folosește aici Platon desemnează propriu-zis pe maestru și pe discipolii săi. De fapt ea vizează în chip ironic pe Euthyphron și cei din jurul său. Vezi și notele 67, 68.

⁸⁹ Aristotel afirmă în *De Anima*, I, 2, 404 a, că Anaxagoras identifică sufletul (ψυχή) și spiritul (νοῦς) dar, că face din νοῦς principiul tuturor lucrurilor. Potrivit lui Anaxagoras, elementele ce se confundau la început au fost separate și puse în ordine de νοῦς. Platon împrumută de la el cuvântul διακοσμεῖν.

⁹⁰ În continuare, Platon va pune în discuție etimologia cuvântului σῶμα (trup) și raporturile sale posibile cu σῆμα care ar însemi-

na : a) semn sau gaj ; b) mormînt. Din tripla etimologie pe care Platon o va da cuvîntului $\sigma\omega\mu\alpha$, prima, $\sigma\eta\mu\alpha$, cea a trupului-mormînt, nu pare mai puţin orfică decît cea de-a treia, care e de fapt singura atribuită de filosof orficilor, afirmă Wilamowitz (*Der Glaube der Hellenen*, II, 1932, 199). Potrivit lui E. R. Dodds (*The Greeks and the Irrational*, Univ. of California Press, 1951, 189) şi I. M. Linforth (*The Arts of Orpheus*, Berkeley, 1941, 147), doctrina *sōma* este *sēma* trupului, nu ar fi orfică. Vezi şi notele din vol. *Fragmentele presocraticilor*, vol. I, Ed. Junimea, Iaşi, 1974, 33–34.

Cu privire la orfismul doctrinei $\sigma\omega\mu\alpha/\sigma\eta\mu\alpha$ vezi J. LUCCIONI, 1958, 209 şi DERBOLAV, 1972, nota 2, p. 43.

⁹¹ În dialogul *Gorgias*, 493 a, Socrate îi spune lui Calicles ceea ce ar fi auzit din gura unui înţelept, şi anume, că noi în realitate sîntem morţi, iar trupul ($\sigma\omega\mu\alpha$) nu-i altceva decît un mormînt ($\sigma\eta\mu\alpha$). Înţeleptul acela ar fi putut fi Philolaos, potrivit lui MÉRIDIER, 1931, 76. Trupul considerat ca închisoare a sufletului apare şi în acea aluzie la misterele orfice din *Phaidon*, 62 b : „noi oamenii sîntem aci ca într-un post de pază ($\varphi\rho\upsilon\rho\alpha\tilde{\iota}$) şi, fireşte, nu se cade să-l părăsim sau să fugim”.

⁹² Jocul de cuvinte între *sēma* (semn, mormînt) şi *semainein* (a semnifica, a exprima), e tot atît de intraductibil ca şi cel între *sōma* (închisoare a trupului) şi *sózein* (a ţine sub pază).

⁹³ Grecii nu bănuiau că nu puţine din numele zeilor erau luate de la alte popoare : Afrodita, Hefaistos, Eileithya, Bacchus, Apolon, poate Artemis. Cf. WILAMOWITZ, 1959, 225. Cu privire la unele teorii noi, vezi Lista etimologiilor platoniciene de la p. 376–404.

⁹⁴ Această formulă de precauţie în legătură cu zeii e folosită întocmai şi de Ctesippos în *Euthydemos*, 288 b.

⁹⁵ Acest sens pentru $\mu\epsilon\tau\epsilon\rho\iota\omega\varsigma$ e de regăsit şi în *Cri.*, 46 c, *Euthd.*, 305 d etc. Vezi H. Keulen, *Untersuchungen zu Platons Euthydem*, Wiesbaden, 1971, p. 7.

⁹⁶ Platon însuşi va aminti cîteva rînduri mai jos, că Hestia era întotdeauna invocată înaintea celorlalţi zei ori de cîte ori aveau loc sacrificiile.

⁹⁷ Hestia, forma dorică $\epsilon\sigma\sigma\iota\alpha$, prin care Hestia, potrivit pitagoreicilor, ar reprezenta esenţa lucrurilor. Trebuie dată însă atenţia

cuvenită și celeilalte forme dorice *ῥοία* prin care Hestia ar însemna „ceea ce dă un impuls tuturor lucrurilor”, așa cum îi plăcea unui Heraclit — comentează GUZZO, 1956, 646. Într-adevăr, *ῥοία* (forma doriană), e de găsit la Stobaios, *Ecl.*, I, 424 și I, 712. La fel și *ῥοία*: Stobaios, *Ecl. phys.*, I, 8 (Philolaos).

⁹⁹ *Hestia*: principiu al permanenței dar și al impulsului, al mișcării. Această dublă și contradictorie interpretare a numelui zeiței căminului pare să fi fost moștenită de Platon din cele mai vechi tradiții religioase ale Greciei. Cf. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, Paris, 1966, 142–143.

⁹⁹ Adică *ῥοία*.

¹⁰⁰ Un lucru *este* întrucît participă la *existență*, comentează A. Diès în nota sa din *Sofistul*, 246 a. *Existența* (*οὐσία*) se opune acolo *devenirii* (*γένεσις*) așa cum *ceea ce este* sau *ființa* (*τὸ ὄν*) se opune (în *Timaios*, 27 e, de pildă), la *ceea ce devine* (*τὸ γινόμενον*). După Heraclit, *οὐσία* apare la Platon pentru întâia oară în locul acesta. Mobilismul heraclitean va fi demonstrat prin explicarea numelor următoare: Cronos și Rhea. Cf. GOLDSCHMIDT, 1940, 122.

¹⁰¹ 396 b.

¹⁰² În pasajul acesta apare un nou verb (*πάντα χωρεῖ*), atrage atenția RAMNOUX (1959, 227), traducîndu-l: „toutes choses passent en faisant place” sau „toutes choses changent de place”.

¹⁰³ În paragraful 396 b Socrate făcuse o legătură între *Κρόνος* și *κόρος* (puritate). Aici însă, pare să-i explice numele prin *κροῦνος* (izvor). Cu privire la Rhea, vezi și RAMNOUX, 1959, 226. După VICAIRE (1960, 29), „son invention est même particulièrement heureuse dans ce nom s'il faut croire l'étymologie donnée par Socrate”.

¹⁰⁴ *Iliada*, XIV, 201; Hesiod, *Theogonia*, 337; Orfeu, fr. 2 Diels. Cf. *Thl.*, 152 e.

¹⁰⁵ Socrate face această apropiere cu oarecare rezerve (*οἴμαι*), atrage atenția în nota sa de la p. 79 a ed. „G. Budé”, L. Méridier.

¹⁰⁶ Vezi nota 37 a ed. *Fragmentele presocraticilor*, vol. I, Iași, Junimea, 1974, 33.

¹⁰⁷ Ὁ Ἄϊδης, așa cum se va vedea îndată.

¹⁰⁸ Poseidon va primi o etimologie „naturalistă”: ὁ σειῶν (ce amintește de epitetul homeric ἐνοσίγαιος), o explicație „raționalistă”: πολλὰ εἰδώς (care știe multe lucruri) și o a treia interpretare: ποσειδεσμος, „care înlanțuie picioarele” și care, evocînd ideea că marea împiedică pe oameni de a merge mai departe, e poate o aluzie la legenda Atlantidei, pe care Platon o va relua mai târziu în *Timaios* și *Critias*.

¹⁰⁹ Această observație apare adesea în explicațiile etimologice date de Socrate: dorința oamenilor de a înfrumuseța numele chiar și cu riscul de a le deforma. Vezi și 414 c.

¹¹⁰ Pluton este denumirea lui Hades considerat drept distribuitor al bogățiilor și stăpînitor al abundenței agricole produse de străfundurile pămîntului pe care le locuia.

¹¹¹ O asemenea interpretare — aici respinsă de Socrate — apare în *Phaidon*, 81 c, unde αἰδής nu înseamnă invizibil în sensul „terifiant” ca în pasajul acesta, ci invizibil pentru ochii muritori (influență pitagoreică), deci „pur”, aplicîndu-se ca termen filosofic adevărurilor eterne. Ὁ Ἄϊδης — ἀειδής reda fără-ndoială, la început, o etimologie populară și traducea teama pe care o inspira „împărăția umbrelor”. În acest sens o citează Platon aici, făcînd o aluzie și în cartea a X-a a *Legilor*, 904 d. Dacă Platon respinge etimologia Ὁ Ἄϊδης — ἀειδής în *Cratylus* și o reia — cu o semnificație nouă — în *Phaidon*, este că atitudinea sa față de pitagoreism s-a schimbat între timp, afirmă GOLDSCHMIDT (1940, 124). Vezi și interpretarea RAMNOUX (1959, 40 și 210), dar și cea din ed. „Loeb” a traducerii dialogului în care H. N. FOWLER (1958, 3—5) face o apropiere cu *Phaidon*, 80 d, oferind totodată un argument în favoarea datării dialogului *Cratylus* după *Phaidon*. Vezi Interpretarea la p. 192.

¹¹² Nu cele care cîntă (*Republica*, X, 617 b), fiecare nota ei, pe fiecare cerc planetar, alcătuiind astfel „Muzica sferelor”, ci altele care sînt divinități chtonice, — cf. ROBIN, nota 43, 1305. După Proclus, în *Cratylum*, 157, Platon deosebește trei feluri de Sirene: celeste, generatoare și cele care purifică. Ele sînt adesea puse în legătură cu lumea infernală, figurînd în anumite versiuni ale legendei Persephonei. *Elena*, din piesa cu același nume a lui

Euripide, le invocă drept divinități chtonice (v. 167), iar imaginea lor era pusă adesea pe morminte.

¹¹³ Aceeași expresie τέλεος σοφιστής, utilizată aici în chip ironic, pentru a desemna puterile de convingere proprii lui Hades, apare în *Banchetul*, 208 c, unde Socrate spune despre Diotima, nu fără o nuanță de humor, că a răspuns întrebării sale ca o „desăvârșită sophistes”.

¹¹⁴ Vezi *Banchetul*, 203 d—e, 204 b.

¹¹⁵ Cronos, învins de Zeus, fusese înălțuit de acesta în străfundurile Tartarului.

¹¹⁶ Obișnuita raportare a numelui Hades la ceea ce este „invizibil” (αἰδής), e respinsă în locul acesta de Socrate în favoarea „cunoașterii” (εἰδέναι). Ὁ Αἰδης ar veni, deci, de la αἰδέναι (intensiv) și εἰδέναι. Așadar, Hades e „der vollendete Weisheitslehrer” după FRIEDLÄNDER, 1965, II, 193.

¹¹⁷ Cu privire la afirmația lui W. K. C. Guthrie, care în *History of Greek Philosophy*, II, 144—146, atribuie funcțiile celor patru elemente ale lui Empedocle unor divinități (patru, printre care și Hera), Rosamund K. Sprague (*Empedocles, Hera and Cratylus*, „Class. Review”, vol. XXII, nr. 2, June, 1972), vine cu un mic adaos la decizia de a o asocia pe Hera mai degrabă aerului decât pământului. Ea se sprijină anume pe locul acesta din dialogul *Cratylus*, în care Platon ar exprima „in a whimsical manner” legătura între ἡρα, ἡρα devenită ἀήραῆρ. Într-adevăr, dacă numele e rostit de mai multe ori la rând fără pauză, se poate auzi atât ἀήρ cât și Ὁ Ηρα.

¹¹⁸ În loc de Φερσεφόνη sau Περσεφόνη — forme poetice — inscripțiile atice în proză lasă să se vadă forma Φερρέφαττα pentru fiica zeiței Demeter, numită adesea Kore.

¹¹⁹ Întrucît numele vine de la φέρειν și φόνος: care aduce moarte năpraznică.

¹²⁰ Apollon e nu numai zeul „nemicitor” dar și Ἀλεξικακος (cel care îndepărtează răul), Παιάν sau Παιών (zeul vindecător).

¹²¹ Formele Ὁ Ἀπλου, Ὁ Ἀπλουος, Ὁ Ἀπλουι pentru Ὁ Ἀπόλλων apar în inscripțiile tesaliene din Eretria (IG, IX, 2, 199), Larissa (IG, IX, 512, 517) etc. Pornind de la exemplul cu Apollon care poate fi deopotrivă ἀπολούον (purificator), haplouñ (veridic), aei

ballon (arcaș fără greș) și *homopolon* (care supraveghează armonia mișcărilor), G. GENETTE (1973, 15, p. 274) arată că pentru Socrate pluralitatea etimologiilor atribuită fiecărui nume nu infirmă justețea sa, căci o asemenea multiplicitate de analize posibile, desemnează totodată o multiplicitate de aspecte și de funcțiuni ca între *sacerdos* și *presbyter*, de pildă, dar care se adună totuși în unitatea aparentă a unui nume. Vezi W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, 1956, 75 și ELIADE, 1976, 456.

¹²³ Acest pasaj, deosebit de greu de redat, e străbătut de influențe pitagoreice, îndeosebi de faimoasa teorie a Armoniei sferelor. Întocmai cerului (comentează locul ROBIN, 1953, 1305), o „simfonie” muzicală trebuie să fie la rîndul ei un sistem solidar ale cărui motive să se rotească, într-un fel, pe polii care corespund axului principal al sistemului.

¹²⁴ Apollon = care face să piară.

¹²⁵ Imaginea e de găsit și la tragici. Vezi J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, Paris, 1966, 113.

¹²⁶ Pasajul acesta îl face pe LEROY (1968, 140) să sublinieze din nou faptul că Platon pare adesea mai degrabă ușor ironic decît cu adevărat convins cu privire la propriile-i explicații etimologice. El îi combate totodată pe „modernii” prea înclinați să ia în serios toate cuvintele marelui filosof. De pildă, pe L. H. Gray, *Foundations of Language*, New York, 1939, 432, care pretinde că etimologiile lui Platon sînt mai degrabă naive decît exacte dar, „on the whole, he seems to have taken them seriously”.

¹²⁷ Cuvînt compus de Platon din οἶνος (vin) și νοῦς (rațiune, minte).

¹²⁸ Παλλάς, tînără fată, e sinonim cu Παρθένος. Pallas Atena apare frecvent în epopeile homerice; Παλλάς singur apare pe unele blocuri de marmoră găsite pe Acropole. Vezi DES PLACES, 1969, 45.

¹²⁹ Potrivit imnului homeric (XXVIII, 4–5), Atena se născuse din capul lui Zeus. Vezi și Pindar, *Ol.*, VII, 35.

¹³⁰ Ceva mai sus (400 d), Socrate își arătase din plin rezervele cu privire la această cercetare a numelui zeilor.

¹³¹ E vorba de o parodiare a versurilor 221–2 din cîntul al V-lea al *Iliadei*, cînd Eneea îl îndeamnă pe Pandaros: „Hai, urcă-te

pe carul meu și ai să vezi ce preț au caii troieni". Vezi și notele de la 396 d și 400 a.

¹³¹ Vezi 383 b.

¹³² Sufixul -ιχός dă termenului (κλοπιχός) o nuanță ironică, afirmă P. Chantraine, *Études sur le vocabulaire grec*, Paris, 1956, 142, traducându-l prin „doué pour le vol”.

¹³³ Vezi 398 b.

¹³⁴ Cf. 385 b. Vezi J. Brun, *Socrate*, Paris, 1969, 91.

¹³⁵ Sensul e clar cu toate dificultățile aproape de netrecut ale traducerii, după ROBIN (1953, nota 61, 1306). Platon manifestă aici față de tragedie o ostilitate în privința căreia *Republica* va oferi cele mai numeroase mărturii. După VICAIRE (1960, 30), ar fi singurul pasaj care ne-ar îndreptăți să afirmăm că Platon s-ar ocupa în acest dialog de poezie ca atare — pentru a o critica de altfel. Poezia neconstituind în *Cratylus* decât rareori obiectul unei atenții particulare din partea filosofului.

¹³⁶ Pan, fiul lui Hermes, era ocrotitorul turmelor și al păstorilor. Potrivit imnului homeric către Pan, zeii i-au dat numele acesta, întrucît *tofi* (πᾶσιν) s-au veselit atunci când Hermes și-a adus noul născut în Olimp (v. 47).

¹³⁷ Să fie oare o aluzie la tribunalul „heliastilor” de care-și bate joc Aristofan în *Păsările*? Vezi GOLDSCHMIDT, 1940, 130.

¹³⁸ Este, poate, vorba de Parmenide, sau, mai sigur, de Empedocle.

¹³⁹ Plutarh, *De placitis philosophorum*, II, 27, atribuie această teorie lui Thales și școlii sale.

¹⁴⁰ Anaxagoras pare să fi explicat primul fazele Lunii. După Plutarh însă, *Nicias*, 23, teoriile sale erau încă secrete în sec. V și acceptate de foarte puțini.

¹⁴¹ La Aristofan, *Norii*, 614, apare forma σεληναίη, iar doricul σεληναία e de găsit la Euripide (*Phen.*, 176) și Teocrit, II, 165.

¹⁴² „Stranie și complicată manifestare: nume ca acelea care se întâlnesc în ditirambi”, exclamă GUZZO, 1956, 649. Iar după VICAIRE (1960, 29), Hermogenes, pentru încă o dată, își bate puțin joc. Dar e limpede totuși că Platon consideră cuvintele compuse drept o particularitate a anumitor forme poetice, anume a ditirambului.

¹⁴³ Această ipoteză o va respinge ceva mai departe. Oricum posibilitatea originii ne-grecești a unor cuvinte e reluată în 416 a, 425 e. Iar de vreme ce se confruntă limbi diferite, FRIEDLÄNDER (1964, 191), își îngăduie să vorbească chiar de un început al lingvisticii comparate („*Anfang von Sprachvergleichung*”). În Grecia secolului IV, Platon putea să-și facă o părere despre limba greacă ca și cum ar fi fost „limba însăși”, afirmă GENETTE (1972, 367). Vezi și K. BOYPBEPH, ΠΛΑΤΩΝ ΚΑΙ ΒΑΡΒΑΡΟΙ, ΑΘΗΝΑΙ, 1966, 66.

¹⁴⁴ Φωνή primește aici accepția de „limbă”, opunind greaca limbilor barbare. La fel câteva rînduri mai jos. Referitor la diferitele accepții pe care le ia cuvîntul în dialogul acesta, vezi M. Leroy, *Sur un emploi de φωνή chez Platon*, R.E.G., LXXX, 1967, 236 și urm.

¹⁴⁵ În această parte „etimologică” a dialogului apare adesea, e-adevărat într-o mulțime de considerații heteroclite, enunțarea unor principii care stau la baza gramaticii comparate și a gramaticii istorice. De pildă, introducerea noțiunii de „imprumut” făcut limbilor străine. Astfel πῦρ este explicat aici prin frigiană. Numai că asemenea considerații nu apar în dialog decît sporadic, fără convingere ori metodă. Alegerea limbii frigiene, în cazul acesta, poate fi o simplă aluzie la povestea lui Herodot (II, 2) cu cei doi copii crescuți pe lingă o turmă de capre și al căror prim cuvînt rostit ar fi fost βέροϋς, ceea ce în frigiană înseamnă „pîine”. Vezi și GOLDSCHMIDT, 1940, 132.

¹⁴⁶ Platon e gata, în mai multe rînduri, să acorde limbii poetice un soi de autonomie, dacă nu specificitate. Astfel, el notează că „poetii” numesc ἀἴται suflările vîntului. La fel, ceva mai departe, observă că aceiași poeți folosesc εἰσθῆ pentru „a sări”.

¹⁴⁷ Vezi *Od.*, IX, 118; XIII, 60.

¹⁴⁸ Vechiul alfabet atic nu avea un semn deosebit pentru ω; o nota și ou și ω. Vezi LEROY, 1967, 237.

¹⁴⁹ Noțiunile care vor fi analizate în continuare vor fi grupate (atrage atenția GOLDSCHMIDT, 1940, 132–133), după un anumit principiu: noțiuni intelectuale, morale, πᾶσις (bucurie, durere), opinia (δόξα), volitivul, necesarul, adevăr/minciună, a fi/a nu fi. Această grupare se sprijină fără-ndoială pe o tradiție școlară, adoptată de

școala neo-heracliteică. Aproape toți termenii analizați sînt grupați pe cupluri opuse: $\deltaειλ\lambda\alpha/\acute{\alpha}\nu\delta\rho\epsilon\lambda\alpha$, $\alpha\lambda\sigma\chi\rho\acute{o}\nu/\kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$. Potrivit lui W. Jaeger (*Über Urspr. u. Kreisl. d. philos. Lebensideal*, „Sitz. ber. der preuss. Akad. d. Wiss.“, phil.-hist, kl., 1928, XXV, 15), acest pasaj presupune distincția aristotelică a virtuților intelectuale și morale. Platon ar fi deci, sub acest raport, precursorul lui Aristotel și acesta din urmă nu ar fi făcut altceva decît să rela teoria lui Platon.

¹⁸⁰ Este posibil ca Socrate să facă aluzie aici la fabula lui Esop despre măgarul care trecea drept leu, dar se mai poate ca gluma aceasta să-i fie adresată lui Antistene, întrucît Socrate pare să se refere la lucrările lui Hercule.

¹⁸¹ Vezi 401 d, 402 a.

¹⁸² Γνώμη ar proveni, așadar, din contracția termenilor γωνῆς și νόμησιν. Pentru RAMNOUX (1959, 320), această contracție nu este a unui fonetician format datorită metodelor raționale, ci mai degrabă „le fait d'un poète sensible aux effets de la collusion des souffles”. νομᾶν ar însemna „a minui cu iscusință” așa cum folosește cîrmaciul barca și țesătorul suveica; νομᾶν implicînd totodată mișcarea ochiului dirijînd gestul minii. γωνῆς νόμησις ar desemna (321) o observație clarvăzătoare și quasi-divinatorie asupra nașterii și devenirii lucrurilor. În același timp practica: gestul minii călăuzit de ațintirea ochiului pentru a cîrmui, a zvîrli săgeata sau a țese.

¹⁸³ În textul grec: doi de εἰ. În alfabetul ionian adoptat la Atena, la sfîrșitul sec. al V-lea, ε este numit εἰ, iar ο, οῦ.

¹⁸⁴ Referitor la etimologia σωτηρία ... φρονήσεως dată conceptului de σωφροσύνη, vezi nota și trimiterile lui B. Witte, *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen. Interpretationen zu Platons Charmides*, Berlin, 1970, 142, cit și nota introductivă la *Charmides*, din vol. I, *Opere Platon*, Ed. Științifică, 1974, 163—164.

¹⁸⁵ De la πιστός (credincios). Textul e nesigur. Ar părea ispititor — declară într-o notă MÉRIDIER (1931, 93—4) — de a scrie împreună cu Heindorf, ἐπειστήμην, din cauza apropiatului ἐπομένης. Dar această formă pare de neconciliat cu explicațiile date mai departe, 437 a. Vezi și ROBIN (1953, nota 73, 1306).

¹⁵⁶ Platon joacă aici pe omonimia infinitivelor celor două verbe : $\sigmaυνιημι$ și $\sigmaυνειμι$ care diferă prin sens și prin majoritatea celorlalte forme ale lor. Etimologia verbului $\sigmaυνιεναι$ (a înțelege), pornind de la $\sigmaυνιεναι$ (a apropia), ar contrazice „teza mobilistă” (după Robin), „car ce *rapprochement calculé, syllogismos*, qu'est une conclusion, est une *fixation provisoire de la pensée*”.

¹⁵⁷ Plutarh (*Lyc.*, I) citează un strămoș al lui Licurg ce purta acest nume.

¹⁵⁸ Prin urmare, $\sigmaοφία$ ar fi alcătuit, după Platon, din $\sigmaόος$ și $\epsilonπιαφή$.

¹⁵⁹ Textul manuscriselor e alterat. Majoritatea editorilor îl urmează pe Baiter care, păstrînd $\tauὸ ταχύ$, corectează pur și simplu $\tauοῦτο οὐ$ în $\tauοῦ θοοῦ$. Dar, observă L. Méridier, potrivit lui Stallbaum, ideea nu este că o *parte* a elementului rapid merită numele de $\deltaύσαστόν$, ci rapiditatea însăși, prin opoziție cu acțiunea domoală, merită acest epitet.

¹⁶⁰ Același termen apare în *Theaitetos*, 152 c, cu privire la „adevărul” pe care Protagoras îl preda *în taină* (ἐν ἀπορρήτῳ) discipolilor săi.

¹⁶¹ Locuțiune proverbială.

¹⁶² De fapt, ideea lui Heraclit potrivit căruia focul e principiul tuturor lucrurilor și deopotrivă lege unică a universului. Cf. MÉRIDIÉR, 1931, 95.

¹⁶³ Cf. 400 a.

¹⁶⁴ Spiritul, inteligența ($\nuοϋς$) e, după Anaxagoras, principiul și cauza mișcării. Cel mai pur și cel mai ușor din toate, el posedă omnisciența, previziunea, forța, comanda și geniul operator : pretutindeni prezent în masa înconjurătoare e forța motrice și spiritul ordonator al întregului univers, cf. Ramnoux, *Les Présocratiques*, în vol. *Histoire de la Philosophie*, Encycl. de „La Pléiade”, I, Paris, 1969, 435—437. În *Phaidon* (97 b și urm.) Platon arată cum începuse plin de elan și speranță să-l citească pe Anaxagoras, pentru ca în ultimă instanță (așa cum o arată mai trîziu și în *Legile*, XII, 967 b—d), să ajungă la concluzia că filosoful nu a reușit să facă nimic din acel *noûs* proclamat „cauză și rînduitor al universului”.

¹⁶⁵ Vezi 412 e, explicația pentru δίχαιον.

¹⁶⁶ Ἄνρελα e format, prin urmare, din ἀν(ά) (în sens contrar) și ρεῖν (a curge), după Socrate.

¹⁶⁷ Termenul de *nume* (ὄνομα) pare să se refere atât la substantiv cât și la verb, adjectiv etc. Toate sînt nume pentru Platon. Astfel discutînd despre verbul θάλλειν (414 b), el folosește termenul ὄνομα. La fel în privința unor verbe ca ὀλισθάνειν (427 b), βούλεσθαι (420 c) etc. Este limpede că Platon face o distincție între substantive și verbe, dar în timp ce are la dispoziție cuvîntul ῥῆμα pentru verb, nu are unul corespunzător pentru substantiv. "Ὄνομα înseamnă deopotrivă nume și substantiv. Vezi ANAGNOSTOPOULOS (1973, 693), după care ὄνομα are mai ales funcția de „cuvînt”: „ὄνομα are deja funcția de «cuvînt» și în limba greacă, în afară de «nume», nu există alt termen echivalent cu «cuvînt»". Vezi și notele 12 și 229.

¹⁶⁸ Raționamentul e următorul: se scoate τ de la τέχνη și se adaugă un prim ο între χ și ν și un al doilea între ν și η de unde *ἐχο-νοη (care are rațiune). Acest pasaj a stîrnit nedumerirea comentatorilor care, după Stephanus, adaugă în general — dar în mod inutil, pe cît se pare — <τοῦ νῦ καί> înainte de τοῦ ἦτα; în ed. Méridier (coll. „G. Budé”, Paris, 1931), p. 93, o greșeală de tipar (νοῦ νῦ în loc de τοῦ νῦ) vine să complice încă mai mult lucrurile, atrage atenția LEROY (1968, 140, nota 2).

¹⁶⁹ Forma originară ar fi fost, prin urmare, κάτοπτον, ρ fiind considerat de Socrate ca un adaos nefiresc și ca o alterare. În fapt, e vorba de sufixul -τρο- care, la numele neutre de felul acesta, marchează *instrumentul*.

¹⁷⁰ Φῖξ'ὀλοήν (Phix nimicitoarea) apare în vs. 326 al *Theogoniei* hesiodice. Ar fi vorba de un monstru legendar locuind pe muntele Phikion din Beoția (cf. *Scutul*, 33) și confundat mai tîrziu cu Sfînxul. Vezi nota lui P. Mazon la Hesiod, *Theogonia*, coll. „G. Budé”, 326.

¹⁷¹ Platon citează anume versurile 264—265 din *Iliada*, în care Hector sosit la palatul lui Priam și întîmpinat de Hecuba, își roagă mama să nu-l mai îmbie cu vinul cel dulce ca mierea de teamă că și-ar pierde cumva avîntul războinic ori și-ar uita de vitejie.

¹⁷² ἀνεῖν, sinonim cu ἀνύειν, ἀνύτειν. În *Odiseea*, III, 496: ἦνον ὀδόν.

¹⁷³ Vezi 413 e.

¹⁷⁴ Noțiunea de ἀρετή a fost examinată în *Paideia* lui Werner Jaeger, în *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité* de H. Marrou, iar mai recent în *TEXNH und APETH* de Jörg Kube, Berlin, 1969. În cazul acesta, aceeași explicație e utilizată pentru a etimologiza două cuvinte diferite: dacă ἀρετή (virtute) e apropiat de αἰρετή (preferabil), cuvântul e explicat însă și prin αἰε pe care l-am văzut aplicat în cazul lui ἀήρ. ὁ ἀρετή înseamnă deci bunul mers, apoi cursul mereu liber al sufletului bun — aceasta fiind după LEROY (1968, 139) o explicație *a posteriori*, cuvântul nefiind niciodată atestat în acest sens.

¹⁷⁵ Vezi 413 d.

¹⁷⁶ Vezi 409 d—e și 425 e.

¹⁷⁷ Adjectiv de la substantivul αἶσχος, termen poetic, deși întrebuințat în proza atică pentru a indica diformitatea, urîtenia respingătoare. În *Banchetul* apare opus substantivului κάλλος. Etimologia lui e incertă, deși αἶσχος e apropiat uneori de got. *aiwiski*.

¹⁷⁸ Să fie o aluzie la proverbul mai înainte citat: „Sînt tare grele cele frumoase” (384 b)?

¹⁷⁹ Textual οὗ care e numele literei ο în alfabetul ionic-atic. Vezi nota la 411 e.

¹⁸⁰ Atît καλόν cit și καλοῦν aveau înainte de reforma ortografică din 403 aceeași grafie: ΚΑΛΟΝ, cf. LEROY, 1968, 240.

¹⁸¹ Raționamentul lui Socrate, — după Méridier — este următorul: gîndirea (διάνοια) e cea care fixează numele; e deci *ceea ce numește*. Or, tot ce numește gîndirea e bun (ἐπαινετά), demn de laudă; iar întrucît dă naștere la lucruri frumoase, e drept să fie numită τὸ καλόν (frumosul). Cele două participii καλέσαν (aorist) și καλοῦν (prezent) se pot explica după același MÉRIDIER (1931, 100), astfel: Socrate, vorbind de autorul numelor, folosește, așa cum s-a văzut, cînd prezentul, cînd aoristul (ὁ τιθέμενος, ὁ θέμενος).

¹⁸² „Les idées d'accroître et d'engraisser” traduce ROBIN, deși textul redă de fapt „a face” sau „a produce”, ceea ce, după același, nu are nici un sens.

¹⁸³ *Nomos*: compoziție vocală și instrumentală ale cărei episoade, încadrate într-o suită, erau precedate de un preludiu. Primului instrument de acompaniament — cithara — i s-a adăugat cu

timpul flautul. Etimologia complicată a cuvîntului βλαβερὸν e considerată de Hermogenes ca un „preludiu” a unor dificultăți încă mai mari.

¹⁸⁴ Cf. 414 c—d și 399 a—b.

¹⁸⁵ Aici, ca și în paragraful 421 d, prin φωνή se face distincție între starea actuală a limbii (ἡ νέα φωνή) și cea veche (ἡ παλαιά). Vezi LEROY, 1967, 237.

¹⁸⁶ Cf. Cicero, *De orat.*, 12: „Facilius mulieres incorruptam antiquitatem conseruant, quod, multorum sermonis expertes, ea tenent semper quae prima didicerunt”.

¹⁸⁷ Cf. 414 c. Cei care voiau să le dea o anumită solemnitate (*tragodeîn*).

¹⁸⁸ De această etimologie se leagă un pasaj important din *Phaidros* (99 c), Platon urmărind punctul de vedere heraclitean.

¹⁸⁹ Toate care indicau mișcarea.

¹⁹⁰ Adică δύν.

¹⁹¹ Contracte de la δέον, aici, participiul prezent neutru de la verbul δέω (leg). A nu se confunda cu δοῦν, participiu prezent neutru de la διδωμι (dau).

¹⁹² Cf. 418 b—c.

¹⁹³ După ROBIN (1953, 1308) trebuie să se țină seama de articolul ἡ. Cuvîntul primitiv ar fi deci o formă prescurtată de la *he pròs onésin teinoûsa práxis* („activitatea care tinde către satisfacție”).

¹⁹⁴ Pasaj obscur după cei mai mulți dintre comentatori: cum ar putea curentul vital să fie oprit de o „disoluție” a corpului?

¹⁹⁵ α privativ și λέγει cu inserția unui *n* eufonic.

¹⁹⁶ Socrate leagă prima parte a cuvîntului de χέω (a vărsa, răspîndi) și a doua de πόη.

¹⁹⁷ P. Chantraine preferă etimologia aceasta (verbul θύω), celor obișnuite (scr. *dhumá*, lat. *fumus*, v.sl. *dymy*). Prin urmare, am putea socoti corectă etimologia propusă de Platon. Compară cu *Timaios*, 70 b, în legătură cu conceptul de *thymós*.

¹⁹⁸ Vezi *Phaidros*, 251 b și Euripide, *Hipp.*, 525—526.

¹⁹⁹ Textual οδ. Vezi 416 b, 411 e, 410 c.

²⁰⁰ Cealaltă explicație este de fapt în contradicție cu principiul pus (observă ROBIN, 1953, 1308), și anume al alungirii unui o primitiv.

²⁰¹ Platon făurește cuvîntul după $\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ (săgeată), luîndu-l însă de la $\phi\acute{\epsilon}\rho\omega$, v. $\sigma\acute{\iota}\omega$.

²⁰² Comentatorii au propus diferite emendări pentru fraza aceasta. Cu toată concizia formulei sensul îi pare clar lui Méridier: Socrate vrea să spună că a ajuns la capătul inspirației divine ce-i fusese comunicată de Euthyphron. Robin interpretează făcînd o legătură cu 413 a, 414 b—e („Commence en effet d'envisager le terme”).

²⁰³ Greșeală sau ignoranță, oricum ar fi, e „le but manqué” (cf. Robin) și este pentru că nu se știe. Imaginea arcașului de la sfîrșitul paragrafului c este implicată aici. La fel doctrina „nimeni nu e rău de bunăvoie”, ci în virtutea necunoașterii binelui. condiționată de circumstanțe exterioare, fizice și sociale (cf. *Protagoras*, 352 b; *Timaios*, 86 d—e).

²⁰⁴ În ce privește procedeul sintetic, care condensează într-un nume o frază întreagă, vezi 399 b și 410 d—e; cf. 409 c, 416 b.

²⁰⁵ Cf. 406 a, unde apare etimologia cuvîntului Μοῦσα .

²⁰⁶ Ἀλήθεια prin opoziție cu minciuna, implică faptul de a nu ascunde nimic ($\lambda\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$ = a fi ascuns), de unde „adevăr” în general, „realitate”, „sinceritate”. În anumite concepții filosofice ἀλήθεια este opus substantivului λήθη (uitare); are, deci, și sensul de „a-și aminti”, „a ști”. Vezi W. Luther, *Wahrheit und Lüge im alten Griechentum*, Berna-Leipzig, 1937. Pentru dezvoltarea filosofică a noțiunii, vezi Éd. des Places, *Lexique de Platon*, coll. „G. Budé”, 1964, 27. După Frisk și Chantraine, ἀληθής e un compus constituit din particula negativă ἀ- și din λήθος, λᾱθος, sau λήθη. P. Friedländer (*Plato*, I, New York, 1958, pp. 221—29), face o amplă analiză etimologică a conceptului ἀληθής/ἀλήθεια în legătură cu *Sein und Zeit* a lui Heidegger ce se ocupă în această carte de conceptele λόγος și ἀλήθεια.

²⁰⁷ Pentru auz, οὐκ λόν se confundă cu οὐκλ (formă ionică a negației) atrag atenția L. Méridier și L. Robin. Am tradus pe λόν prin „cel ce devine” în loc de „cel ce merge” pentru a ne conforma Interpretării la acest dialog.

²⁰⁸ Vezi 409 d — 410 a.

²⁰⁹ Argument adesea pus în joc de Socrate de-a lungul dialogului. Ar fi vorba aici, după LEROY (1968, 145) de un recurs — fie el timid și accidental — la principiul evoluției lingvistice care, dealtfel, pare să fi rămas străin celor vechi. Vezi și GUTHRIE, 1976, 216.

²¹⁰ Vezi 414 c.

²¹¹ Pentru sensul lui ἀπό τρόπου, de văzut *Phaidros*, 278 d.

²¹² Aceeași expresie apare la Aristofan, *Acharnienii*, 392 : σκῆψιν ἄγων οὗτος οὐκ εἰσδέχεται. După Robin, care traduce : „le débat n'admet pas de prétexte à remise”, ar fi o formulă folosită anume în tribunale.

²¹³ Vezi 412 c.

²¹⁴ Ca în paragrafele 393 c și 414 e.

²¹⁵ Modestia formulei și supunerea lui Hermogenes sînt remarcate de MÉRIDIER, 1931, 109. De fapt, Socrate, încă de la începutul dialogului a întreprins singur cercetarea, chiar dacă și-a asociat interlocutorul la elaborarea ipotezelor sale.

²¹⁶ Discutînd asupra formării numelor primitive (cîteva rînduri mai sus), și presupunînd că nu am avea voce, nici limbă, ar însemna că ar trebui să ne mulțumim să imităm natura lucrurilor. Cu această ocazie, Platon folosește verbul μιμεῖσθαι impropriu de tradus cu „a imita” după H. Koller, *Die Mimesis*, 49 și H. Perls, „R. Philos.”, 1934, 452, întrucît este vorba de fapt de o mimică prin semne, semnele fiind aluzii inteligibile mai degrabă decît imagini. Se poate că Platon în aceste pagini, primele în care folosește în mod consecvent verbul μιμεῖσθαι (cf. VICAIRE, 1960, 218), ar fi rămas credincios unui sens mai vechi al verbului. După H. Koller (*Die Mimesis*, 13), verbul e necunoscut lui Homer, Hesiod și liricilor.

²¹⁷ Πρὸς τὴν γῆν ar depinde de subînțelesul καθίμεν ἄν care poate fi pus în legătură cu ἤρομεν ἄν. Ceea ce se obține astfel este un zeugma, adică o construcție prin care două subiecte sînt puse în relație cu un singur atribut.

²¹⁸ Τῷ σώματι e un dativ instrumental depinzînd direct de δῆλωμα. Construcția care nu e rară în greacă, se explică prin noțiunea verbală implicată în δῆλωμα, după MÉRIDIER, 1931.

110. Stallbaum compară cu *Republica*, III, 397 b, unde este pusă problema imitației care se face cu ajutorul sunetelor și gesturilor.

²¹⁹ Adică vocea, limba, gura.

²²⁰ Potrivit unui procedeu propriu, Socrate respinge definiția pe care el însuși o propusese — acceptată de Hermogenes — spre a-i substitui o alta mai exactă. Cf. MÉRIDIÉR, 1931, 111.

²²¹ Vezi 423 d, unde Socrate numise înaintea culorii sunetul și forma.

²²² Vezi *Phaidon*, 75 c—d.

²²³ Cf. 421 c. Întreg acest pasaj începînd de la 422 d este interpretat în mod detaliat de SÖRBOM (1966, 106—116), după care Platon ar încerca aici o diferențiere între o *künstlerische* și o *sprachliche* Mimesis, ca și cum una dintre ele ar reprezenta esența lucrurilor, cealaltă însușirile vizibile. Compară totodată cu Xenofon, *Memorab.*, 10, 1—8.

²²⁴ Platon discută în multe locuri din dialogul acesta (și este firesc s-o facă, afirmă Gilbert Ryle în *Letters and Syllables in Plato*, „The Philosophical Review”, Oct., 1960, 441, de vreme ce *Cratylus* este a *thoroughly philosophical dialogue*), despre silabe și litere. În următoarele paragrafe 424—425 cit și 432—435, va fi vorba de fonetica literelor și silabelor, așa cum în paragraful 393 fusese pusă problema „numelui” literelor. În literatura dialogului s-a afirmat că analiza elementară fonetică din *Cratylus* ar fi punctul în care Platon s-ar afla sub influența lui Democrit. Dar de la Burnet și Taylor pînă la Cherniss au existat cercetători care să se îndoiască de această influență, socotind chiar posibil ca Platon să nici nu fi cunoscut lucrările lui Democrit. Vezi DERBOLAV, 1972, 36 și PHILIPPSON, 1929, 923—927. Faptul că numele lui Democrit lipsește din întreg *corpus*-ul platonician a întreținut încă din antichitate legenda urii de neîmpăcat a lui Platon împotriva lui Democrit.

²²⁵ Cf. *Republica*, III, 400 a—b.

²²⁶ În *Philebos*, 18 b—c, Platon distinge: 1) *vocalele*; 2) *semivocalele* (ce nu au sunet, ci un zgomot specific) și pe care le numește *intermediare*; 3) *mutele* (fără sunet, nici zgomot). Cf. *Thl.*, 203 b. Vezi nota lui A. Diès din vol. *Philèbe*, coll. „G. Budé”, 1966, 11—12, cit și cea a lui ROBIN, I, 1953, 1308. Cu privire la specificarea

vocalelor, aceasta a fost redată la 393 d; patru dintre ele rezultând din simpla emisie a vocii (epsilon, ypsilon, omicron, omega), în vreme ce alpha și iota cer întregiri.

³²⁷ Text nesigur. Lui Robin însă, înlănțuirea ideilor nu-i pare îndoielnică. „Mai mult, de îndată ce toate aceste diviziuni au fost efectuate cum trebuie, se vor diviza, în funcție de aceasta, realitățile cărora trebuie să le fie impuse aceste nume”.

³²⁸ În întreg paragraful acesta, Platon va privi limba ca pe o *mimesis* a realității. „Înăuntrul unei *mimesis* a limbajului elementele vocabularului funcționează întocmai culorilor pe paleta unui artist și pot astfel îngădui, în chip ideal, compunerea unei adevărate și vii picturi a realității”, comentează LUCE, 1969, 231.

³²⁹ Distincția între substantiv (ὄνομα) și verb (ῥῆμα) apare la Platon în locul acesta, așa cum o remarcă F. M. Cornford (*Plato's Theory of Knowledge*, London, 1935, 307), ca un fapt familiar și fără vreo explicație, întrucât ea fusese făcută probabil, mai înainte, de Protagoras sau de vreun alt sofist. Combinația unui substantiv cu un verb dă o *afirmație* (logos), arată GUTHRIE (1976, 228). Vezi 431 b și *Sofistul*, 262 c. În acest din urmă caz verbul (ῥῆμα) e definit ca „semnificând acțiuni”, ceea ce pare îndeajuns de precis, numai că, în această etapă de început, terminologia nu era încă fixată. De pildă, la 399 a—b, Platon afirmă că, de vreme ce numele Diphilos se divide în cele două care-l compun (Δι φίλος) el devine *rhēma* în loc de nume. Literalmente ῥῆμα înseamnă după același GUTHRIE (228) „un lucru spus”, opus substantivului sau numelui. Chiar Aristotel cu vocabularul lui mai tehnic, și pentru care ῥῆμα e cel mai adesea un verb și astfel definit (*De Int.*, 16 b 6), îl utilizează și pentru a desemna un adjectiv (*ibid.*, 20 b 1—2), iar termenul mai larg de „prédicat” e uneori (cf. Guthrie), cea mai bună traducere. Robin redă ῥῆμα în locul acesta ca și în 431 b prin „phrase”. Vezi de asemenea KUBE, 1969, 210 și PFEIFFER, 1970, 83—90.

³³⁰ Cf. 401 a.

³³¹ Cuvintele par să facă aluzie la proverbul: „faci nu ce vrei, faci ce poți”, cf. *Hippias Maior*, 301 c.

³³² E vorba de procedeul „*deus ex machina*” frecvent folosit de Euripide. „Deznodământul intrigii trebuie să se datoreze caracte-

rului erollor, și nu unei *intervenții divine*, ca în *Medeea* ... ", — cf. Aristotel, *Poetica*, 1454 a—b.

²³³ Vezi 409 d—e, 416 a și 421 c—d.

²³⁴ E scoasă în evidență aici, ca și în 396 d-e (afirmă GUTHRIE, 1976, 215), atitudinea sceptică și oarecum ironică a lui Socrate față de „inspirația divină” căreia i-ar datora etimologiile puse în discuție.

²³⁵ Pare oricum supărător ca tocmai cuvântul care exprimă prin excelență mișcarea să nu închidă în cuprinsu-i litera *τ*, de vreme ce Platon arătase tocmai că litera e proprie redării oricărui fel de mișcare (πεῖν, κρούειν etc.). Vezi atât observațiile lui Méridier din prefața vol. *Cratyle*, coll. „G. Budé”, 24, cât și cele ale lui LEROY (1968, 146, nota 3). Subterfugiul constă în a considera (cf. Leroy) că κλειν de la care e luat κλέησις (ceea ce e perfect conform gramaticii comparate, κλέω fiind un prezent secundar de la κλω, cf. lat. *cio* și *cio*, scr. *cydvate*) este un cuvânt „străin”. Aceeași întrebare privind lipsa literei *τ* din exemplul lui Platon și-o pune și GUZZO, 1956, 654. Oricum, chiar și locul dat unor asemenea considerații pare la fel de puțin potrivit — ele fiind așteptate mai degrabă în așa-numita „parte etimologică”. F. Horn, în *Platonstudien*, Wien, 1904, 47, socotește plauzibilă o singură explicație și anume că paranteza aceasta ar anunța că Platon își reia tonul malițios și chiar ironic, și, prin urmare acest „studiu” al elementelor trebuie pus pe același plan cu cel al etimologiilor. Concluzie pe care Méridier, *Cratyle*, Notice, p. 24, o judecă însă prematură și excesivă. După W. Freymann (*Platons Suchen nach einer Grundlegung aller Philosophie*, Leipzig, 1930, 127), Platon încearcă în paragraful acesta să reproducă fonetic doctrina lui Heraclit asupra mișcării. Într-adevăr, comentează mai departe Méridier, majoritatea consoanelor examinate de Socrate exprimă mișcarea; dar el menționează și pe *d* și *t* care indică *oprirea*, pe *n* care arată *interiorul*, de asemenea mai notează efectul lui *g* care este cel de a încetini alunecarea lui *l* în grupul *gl*. Vezi și ANAGNOSTOPOULOS, G., *Plato's Cratylus*, „Review of Metaphysics”, June, 1972, vol. XXV, nr. 4, 731—732.

²³⁶ În vechiul alfabet atic H era folosit pentru a reda aspirația, iar E desemna atât pe η cât și falsul diftong ei. Cf. MÉRIDIER, 1931, 115.

²³⁷ Formă epică.

²³⁸ Textul acestei paranteze e îndoielnic, ca și traducerea de altfel.

²³⁹ Adevărata formă, după Socrate, ar fi fost ἀ-λεσις. După ROBIN, I, 1950, 134, și pasajul acesta pare suspect.

²⁴⁰ Pentru Leibniz (*Nouveaux Essais*, III, 2), arată GENETTE (1973, 15, 284), legătura firească e mai degrabă de ordin auditiv: este folosit r „pentru a semnifica o mișcare violentă și un zgomot asemenea celui al literei acesteia”. Vezi și GUTHRIE, 1976, 215.

²⁴¹ E vorba de *lichide* a căror denumire a fost integrată în terminologia gramaticală de către Dionysios Thrax și a fost conservată pînă astăzi. Vezi și GENETTE, 1973, 13, 127. Pentru întreg acest pasaj, cit și 426 e, în care Socrate propune să se derive fluxul heracliteic din sunetul anumitor litere, vezi GUTHRIE, 1976, 215 și WEINGARTNER, 1973, 215. După acesta din urmă, faptul că Socrate repudiază mai tirziu asemenea pretinse implicații metafizice asupra sunetelor numelor, n-ar trebui să ne surprindă, dacă ne reamintim că el a introdus ultima parte a secției etimologice cu această scuză: „de fapt, cele ce gîndese eu cu privire la numele primitive, îmi par prea cutezătoare și chiar ridicole” (426 b). Fără îndoială, Cratylos se gîndea că Socrate era excesiv de modest. Dar fără îndoială că și Cratylos merita această neplăcută surpriză, care l-a scos, de fapt, din suficiența tezei lui.

²⁴² Într-adevăr, în cazul nazalelor, observă ROBIN (1953, 1309), aerul în loc să fie eliminat prin gură este împins către interiorul nasului.

²⁴³ Asupra sensului acestui pasaj discutat și a valorii lui μέγας, L. Méridier trimite la nota introductivă a vol. *Cratyle*, coll. „G. Budé”, 25. Adoptăm aici versiunea lui Robin care traduce μέγала τὰ γράμματα cu „lettres d'importance”, arătînd deopotrivă ca un lucru sigur faptul că atunci cînd Platon numește „mari” aceste două litere, nu se putea gîndi nici la cantitatea sunetului întrucît ea nu este totdeauna aceeași pentru α, și încă mai puțin la forma lor în scris, care este de aceeași mărime cu a celorlalte litere. Pentru pasajul acesta, vezi și DERBOLAV, 1972, 70–71.

²⁴⁴ Vezi 383 b.

²⁴⁵ După FRIEDLÄNDER (1964, II, 182), Cratylos intră în discuție cu o teză categorică, pe care însă nu o lămurește pînă la

capăt, retrăgându-se într-o tăcere ce ar fi „școlărește copiată” după obscuro-i maestru Heraclit.

²⁴⁶ Hesiod, *Lucrări și zile*, 361—2.

²⁴⁷ Această „simulare socratică” e fără-ndoială o mărturisire platoniciană disimulată și pe care o confirmă mărturia lui Aristotel (*Met.*, A 6, 987 a) potrivit căruia, în tinerețea sa Platon ar fi fost unul din discipolii lui Cratylus. Vezi JOLY (1974, 134) cit și remarcă lui K. von Fritz din *Zur Antisthenischen Erkenntnistheorie und Logik*, „Hermes”, 62, 1927, 459. Locul acesta îi furnizează un argument lui MUELLER (1829, 81) privitor la relația între Cratylus platonician și cel aristotelic.

²⁴⁸ λῖται face parte chiar din titlul cîntului IX al *Iliadei*, în care solia trimisă de Agamemnon încearcă prin „rugăminti” să-l înduplece pe Ahile să reia bătălia.

²⁴⁹ *Il.*, IX, 644—645.

²⁵⁰ E vorba de versul din *Iliada*, I, 343 în care Ahile arată cum Agamemnon: „nu-și mai dă seama, nici cată-napoi și-nainte să vază”.

²⁵¹ Cf. 388 e.

²⁵² Cf. 383 b și 384 c.

²⁵³ Existența discursului fals fusese admisă fără discuție de către Hermogenes ca evidentă în paragraful 385 b, amintește MÉRIDIER (1931, 120), trimițînd totodată la Notița sa, p. 45.

²⁵⁴ E limpede că negația se referă la verb. Altfel ar fi τὰ μὴ ὄντα. Versiunea latină a ediției Didot dă următorul contrasens: „quae non sunt dicere”. Vezi și A.-J. Festugière, *Études de philosophie grecque*, Paris, 1971, p. 292.

²⁵⁵ Cratylus este aici un om în vîrstă. Antistene, cu care se face adesea o apropiere (vezi A.-J. FESTUGIÈRE, 1971, 293), e de asemenea bătrîn. În schimb Socrate ni se înfățișează drept un tînăr încă nedeprins cu raționamentele prea subtile. Să fie oare o ironie la adresa unui rival mai în vîrstă „qui amuse sa vieillesse de tels jeux d'esprit”, se întreabă A.-J. Festugière? Dealtfel prof. GILLESPIE, în articolul său din „Arch. f. Gesch. d. Philos.” XXVI, 1913, 481, cit și MÉRIDIER (1931, 30) recunosc caracterul

polemic al acestui dialog; acesta din urmă, admitînd de asemenea că Antistene ar fi cel vizat aici.

²⁵⁶ Cu privire la paragraful acesta, vezi K. von Fritz, *Zur Antisthenischen Erkenntnistheorie und Logik*, „Hermes”, 62, 1927, 457.

²⁵⁷ Este vorba, remarcă MÉRIDIÉR (1931, 121), de afirmația enunțată puțin mai sus de Cratylos, cum că toate numele sînt potrivit date, dacă sînt într-adevăr nume. Dar Socrate, care se pregătește s-o respingă, admite cu o anumită îngăduință că ar fi putut să se înșele asupra ideii adversarului.

²⁵⁸ Textual: ζῆλον. Vezi și 429 a.

²⁵⁹ Γράμματα în text. Aici sinonim cu ζωγράφημα. Cf. 431 c.

²⁶⁰ Socrate simte nevoia să definească sensul lui δείξαι, deoarece cuvîntul poate însemna și „a demonstra”, — cf. Éd. des Places, *Lexique*, 1964, 118.

²⁶¹ Pentru pasajul acesta unde Cratylos acceptă cu greu concluziile lui Socrate, MÉRIDIÉR (122) trimite la Notița sa, p. 37. După Robin, e vorba de manifestarea unei proaste dispoziții vădită încă mai mult prin concesii de pură formă. Cratylos se grăbește să sfîrșească.

²⁶² În *Sofistul* (259 e și 262 a—e) limbajul a fost definit ca o „legătură” a numelor cu ajutorul verbelor. Fără o asemenea legătură nu ar fi „cuvîntare”, iar ceea ce face ca o cuvîntare să fie falsă este faptul că legătura enunțată nu corespunde realității lucrurilor enunțate. Dar nu numai legătura face ca limbajul să denatureze realitatea, ci chiar elementele legăturii. Aceasta este teza pe care L. ROBIN, 1968, 48 o desprinde din paragraful acesta, iar preponderența care s-a dat mai tîrziu punctului de vedere al relației nu pare să însemne abandonarea acestei teze.

²⁶³ Cu excepția lui Marsilio Ficinus, se traduce în general: „dacă am compara cu picturile (sau cu imaginile) numele primitive”. Această interpretare (ce apare și în traducerea noastră), „slăbește și tulbură ideile următoare”, după Robin. Pasajul ar aminti dezvoltarea din 424 a și mai ales din 426 d—e, unde analogia este aproape literală.

²⁶⁴ Aici, ca și în paragrafele următoare, pînă la 435 b, Platon va discuta despre litere așa cum în paragraful 393 e pusesese problema „numelui” literelor.

²⁶⁵ Vezi 388 e.

²⁶⁶ În prima parte a dialogului Cratylus acceptase toate etimologiile propuse de Socrate. Totuși, aveau loc și atunci suprimări, adaosuri, sau schimbări. Iată-l, prin urmare, pe Cratylus anulându-și părerea dintâi.

²⁶⁷ Căldura în opoziție față de trup e socotită printre procesele interioare și pusă pe același plan cu mișcarea sufletului și a gândirii, — cf. nota 105 la *Charmides* (Platon, vol. I, 1974, 227). În *Charmides*, 168 e, apare „căldura care se arde pe sine” („*Hitze die sich selbst brennt*”, — cf. B. Witte, *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen*, Interpretationen zu Platons *Charmides*, Berlin, 1970, 121. Eslick (*The two Cratyluses*, 1960, 81 și urm.) profită de ocazie cu pasajul acesta pentru a discuta despre individualitatea și propria identitate a ideilor platoniciene în lumina principiului leibnizian al așa-numitei „*Identität der Ununterscheidbaren*”.

²⁶⁸ Vezi R. Schaerer, *La question platonicienne*, 162 și VICAIRE, 1960, 219.

²⁶⁹ E limpede deci — așa cum arată VICAIRE (1960, 219) — că dialogul, departe de a degaja o noțiune simplă și clară a conceptului de *mimesis*, admite o ambiguitate destinată să domine apoi asupra operei platoniciene. Dar în același timp, se poate spune că ambiguitatea manifestă a conceptului *mimesis* din dialogul *Cratylus* poate fi explicată prin faptul că dialogul nu conține încă decît o elaborare pregătitoare a teoriei imitației, după GOLDSCHMIDT, 1940, 165. Vezi și H. Koller, *Die Mimesis der Sprache. Der platonische Kratylus*, în: *Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*, Bern. 1954, 48—57.

²⁷⁰ Cf. 389 e, 393 d—e, 426 c.

²⁷¹ Cf. 431 c—d.

²⁷² MÉRIDIER (1931, 125) atrage atenția asupra acestui pasaj: „nu se știe la ce face aluzie și, dealtfel, e posibil să fie alterat sau incomplet”.

²⁷³ Cum a mai făcut-o, de fapt (430 a, 423 a—b).

²⁷⁴ συλλαβαῖς și γράμματα depind de δῆλωμα. Vezi nota 217.

²⁷⁵ Cf. 384 d, 385 d—e.

²⁷⁶ În tot acest pasaj, observă Robin, Platon joacă asupra dublului sens al aceluiași verb care exprimă atât actul „convenției” cât și cel al „compoziției”; ceea ce e de netradus.

²⁷⁷ Cratylus se referă la cele spuse în pasajul 424 d—e mai degrabă, decît la 430 b—c sau 432 b—c.

²⁷⁸ Textual φαρμακεία.

²⁷⁹ Cf. 426 c—e.

²⁸⁰ Cf. 427 b.

²⁸¹ Socrate constată că forma atică σκληρότης înseamnă „asprime, duritate”, dar că și forma eretriană σκληρότης (cu ρ final, considerat ca exprimînd, îndeosebi, duritatea), înseamnă același lucru. Se știe că rotacismul (îndeosebi intervocalic) e una din caracteristicile dialectului din Eretria. Vezi nota lui MÉRIDIER (1931, 128) care, privitor la problema aceasta, îl citează pe A. Meillet (*Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, 77), cit și mențiunea lui DERBOLAV, 1972, 54 și M. Buccellato, *La Retorica Sofistica negli scritti di Platone*, Roma, 1953, 155.

²⁸² Cu privire la cele ce exprimă litera σ, vezi 427 a.

²⁸³ Vezi mai sus, 434 c.

²⁸⁴ Potrivit observației făcute la 434 d.

²⁸⁵ Cf. 414 c.

²⁸⁶ Cu privire la ὁλκῆ τῆς ὁμοιότητος, DERBOLAV (1972, 71) observă că are pentru Socrate ceva „fascinant”, atîta vreme cît el nu îndreaptă asupra-i considerații critice; expresia devine încă „insuficientă” de îndată ce i se dă statut de principiu, ori e adusă „sub control.”

²⁸⁷ Compară cu 388 b și 428 c.

²⁸⁸ Se face aci o distincție între cunoașterea, aflarea (μαθεῖν) lucrurilor prin nume și cercetarea, descoperirea (ζητεῖν καὶ εὐρίσκειν) care duce la cunoaștere. O opoziție asemănătoare apare în *Phaidon*, 85 c (ἡ μαθεῖν . . . ἢ εὐρίσκειν).

²⁸⁹ Cratylus revine la vechea-i afirmație, care fusese în fapt respinsă de Socrate. Vezi 429 e, 432 a.

²⁹⁰ De revăzut afirmația lui Socrate de la 411 c.

²⁹¹ Cf. *Phaidon*, 101 d—e și *Republica*, VI, 511 a; VII, 533 c.

²⁹² Cf. 412 a, 417 a. Textul e tot atât de nesigur ca cel de la 412 a.

²⁹³ În pasajul acesta Socrate leagă cuvîntul ἐπιστήμη de ideea unei stări pe loc, în vreme ce paragraful 412 a explică același cuvînt cu ajutorul mișcării. În amîndouă locurile însă textul este nesigur.

²⁹⁴ Caracteristică esențială a științei.

²⁹⁵ După cum βέβαιον reprezintă atributul științei, tot astfel πιστόν pe cel al erudiției istorice.

²⁹⁶ Inspirația divină e cu totul altceva decît cunoașterea rațională și, de fapt, remarcă ROBIN (1953, 1310), ea nu este deloc cunoaștere. E doctrina care apare în *Menon*, 96 d, pînă la sfîrșit.

²⁹⁷ Pasajul care figurează în marginea unuia singur dintre manuscrise, ca o întregire pentru locul acesta, este în general omis, el neaducînd altceva decît o anticipație a convorbirii imediat următoare.

²⁹⁸ 436 b.

²⁹⁹ 435 d—e.

³⁰⁰ Vezi 436 c — 437 c.

³⁰¹ Cf. 429 e, 432 a.

³⁰² După MÉRIDIÈR (1931, 135) locuțiunea ἔχε δὴ (pe care o traduce „un instant”) și care apare de mai multe ori la Platon, ar marca un fel de pauză în interiorul raționamentului, atrăgînd atenția interlocutorului asupra a ceea ce va urma.

³⁰³ Platon nu va pune în joc decît un aspect al problemei cunoașterii. În întregul ei, o va examina abia mai tîrziu.

³⁰⁴ Cf. 411 b.

³⁰⁵ Ὀνειρώττειν apare în sens metaforic în alte trei pasaje din Platon (*Republica*, 476 c și 533 c; *Legile*, 800 a). În toate aceste locuri verbul e utilizat pentru a caracteriza un soi de teamă nelămurită și tulbure, în contrast cu o cunoaștere clară sau demonstrată. Cf. LUCE (1965, 25—26). Vezi și Aristotel, *De gen. et corr.*, 335 b 8: τὴν τρίτην (sc. οὐσίαν) ἣ πάντες δνειρώττουσι, λέγει δ' οὐδεις.

În *Republica*, V, 533 c, δνειρώττειν desemnează o concepție vagă și îndepărtată prin opoziție cu vederea directă a realului (ὄψαρ). Rezerva cu care este introdusă în dialogul acesta teoria

Formelor nu reprezintă, pentru MÉRIDIÉ (1931, 137) decât, poate, un procedeu al ironiei socratice. Vezi și *Charmides*, 173 a, unde Socrate prezintă drept o vorbărie (λαρρα) și un vis (δναρ), concluzii dealtfel clare.

³⁰⁶ În întreg acest pasaj final, Platon încearcă să clarifice ceea ce va dezvolta în *Theaitetos* (183 a) și anume, că din punct de vedere logic „cunoașterea” e anterioară „numirii” și că amândouă presupun existența unui component stabil, neschimbător în natura realului. O astfel de cunoaștere ar fi independentă de „numire”, în sensul că numele sînt instrumente ale cunoașterii iar nu o sursă originară (cf. LEVINSON, 1957, 38–39). Astfel, pentru Platon limbajul ar fi (Friedländer, apud K. Büchner, *Platon's Kratylus u.d. moderne Sprachphilosophie*, N. deutsche Forsch., LXXXV, Berlin, 1936, 24), ceva cu care și nu de la care se obține cunoașterea. Vezi și BUCCELLATO (M.), *La Retorica Sofistica negli scritti di Platone*, Roma, 1953, 140–141.

³⁰⁷ După LUCE (1965, 33), întregul pasaj începînd cu 439 b, cit și sensul cuvintelor $\tau\epsilon\ \tau\omega\nu\ \tau\omicron\iota\omicron\upsilon\tau\omega\nu$ devin mai clare fără $\kappa\alpha\iota\ \delta\omicron\kappa\epsilon\iota\ \dots\ \rho\epsilon\iota\nu$ și, prin urmare, această propoziție ar trebui exclusă ca falsă.

³⁰⁸ În legătură cu ipoteza de la 439 d a unei realități mereu schimbătoare.

³⁰⁹ După LEROY (1968, 134), această frază reprezintă un atac direct al heracliteismului. În alți termeni, domeniul devenirii nu este totodată și cel al cunoașterii. Platon indică încă de pe acum că aceea spre ce trebuie să se tindă este stabilul, iar stabilul, în teoria pe care o va pune la punct va fi *ideea*. Ne găsim aici, după același Leroy, într-o poziție oarecum ambiguă, și chiar paradoxală, de vreme ce Platon, continuînd să combată puternic heracliteismul, a fost adus în această problemă a originii limbajului să considere cu o simpatie (care nu e întotdeauna ironică), teoria $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$, care se întîmplă să fie tocmai aceea a heracliteanului Cratylus.

³¹⁰ Trebuie optat oare pentru stabilitatea Esenței sau pentru curgerea universală care, remarcă Socrate, ar nimici ființa și cunoașterea? După cum Hippias (*Hp. Ma.*, 294 e) pus în fața alternative refuză esența, tot astfel și Cratylus preferă teza heracliteană.

Fără să dea vreo soluție, dialogul se termină așadar în aporie, moderată totuși de îndemnul lui Socrate de a duce mai departe cercetarea. Vezi GOLDSCHMIDT, 1963, 114.

311 În vreme ce Socrate nu părăsește orașul (cf. *Menon*, 80 b și *Phaidros*, 230 c—d).

După ce a dat dreptate, pe rînd, cînd lui Hermogenes, cînd lui Cratylus, Socrate se retrage grațios și totul sfîrșește cu o piruetă, după LEROY (1968, 129) care traduce liber : „il fait beau (se adresează Socrate celor doi antagoniști), allez vous mettre au vert (πορεύου εἰς ἀγρόν), réfléchissez dans le calme de la campagne et, à votre retour, venez m'en reparler". E de remarcant că cititorul fusese pregătit dinainte pentru un asemenea sfîrșit prin acel αἴριον (miine) de la 396 e ; căci totul e dinainte prevăzut cu subtilitate în compoziția unui dialog platonician.

LISTA ETIMOLOGIILOR PLATONICIENE*

Astyanax

În onomastică apar multe compuse cu ἄστυ- ca prim termen. Ἄστυ: vechi cuvânt care-și găsește corespondenți în scr. ved., *vāstu*, „reședință”; poate și în mesap. *vastei* (dativ, Krahe, *Sprache der Illyrier*, 1, 28). Dificultatea rezidă în vocalismul *a* al limbii grecești, în vreme ce scr. presupune un *o*, iar i.-e. (indo-europeană) o alternanță *e/o*. Georgiev dă o ipoteză pelasgică (*Vorgriechische Sprachwissenschaft*, 1, 80). O legătură cu scr. *vāsati* (a rezida), got. *wisan* și gr. ἄεσα e posibilă dar nu demonstrabilă. Pentru cel de-al doilea termen: ἄναξ, etimologia este necunoscută. Se admite că ar fi un termen de împrumut (cf. Meillet, *Mél. Glotz*, 2, 587). J. Puhvel (*K.Z.*, 73, 1956, 202), subliniind pe bună dreptate importanța sensului de „protector, salvator”, crede că e vorba de un termen religios și caută în această direcție o etimologie i.-eur. „sans vraisemblance”, după Chantraine.

Hector

Unul dintre numele proprii pentru care etimologia propusă de Platon e justă. Un apelativ ἔκτωρ, „care ține” pare să fi existat în greaca mai veche. E menționat, de pildă, ca epitet al lui Zeus (Sappho, 180, L.P.). Deși etimologia unui nume îi pare cel mai adesea îndoielnică lui Chantraine, el găsește totuși ispititor să vadă în Ἐκτωρ un derivat al lui ἔχω cu sufixul -τωρ. (Asupra aptitudinii lui -τωρ de-a produce antroponime, vezi Benveniste, *Noms d'agent*, 54).

* După inserierea dată de Platon. La alcătuirea ei am folosit cu precădere „Dicționarul etimologic” de P. Chantraine (primele trei volume). Pentru restul termenilor (P-Ω), care ar urma să fie incluși în vol. IV, Chantraine (în curs de apariție), ne-a stat la dispoziție dicționarul etimologic de Hj. Frisk. Am utilizat de asemenea unele lucrări sau articole din revistele de specialitate ale căror denumiri complete pot fi găsite în Bibliografia de la p. 405 (S.N.).

Oreste

Etimologia acestui nume e corect dată de Platon de la ὄρος. Micen. *oreta*, cf. CHADWICK-BAUMBACH, 228. Cu privire la ὄρος, atît Chantraine cît și Frisk admit că provine de la ὀρνυμαι, ὀρεσθαι (a se înălța).

Agamemnon

Prefixul 'Αγα- cît și radicalul verbului ἄγαμαι joacă un mare rol în onomastică, -cf. Bechtel, *H. Personennamen*, 10 ('Αγακλῆης, 'Αγαμέμνων). Numai că, pentru ἄγα-etimologia e necunoscută. Cel mai adesea s-a făcut apropierea cu μέγα, punîndu-se *mg-, dar alternanța presupusă nu e satisfăcătoare. Μένων, singur, fără prefixul ἄγα- este și el numele unui erou din *Iliada* (cel care rezistă) și anume, o formă expresivă cu reduplicare provenită de la rădăcina vb. μένω.

Atreus

Etimologia (ἀ, τρέω) dată de Platon este corectă, -cf. MÉRIDIER, 1931, 20.

Pelops

La Frisk apare în cadrul art. Πελοπόννησος. Πελο-οψ (cf. Kretschmer, *Glotta*, 27, 5, 28, 236) ar avea o etimologie „cu totul nesigură”.

Tantal

Numele e trecut în lista etimologiilor corecte, stabilită de MÉRIDIER (1931, 20). Dealtfel și Frisk trimite la exemplul platonician potrivit căruia Tantal e explicat prin τάλαντατος superlativul lui τάλας (cel care îndură multe). Pentru cazul că e vorba de un nume

i.-e. Tantal ar proveni prin disimilare din *Ταλ-ταλ-ος cu o reduplicare intensivă la ταλα- (în ταλα-εργός și în legătură cu τληναι, τελαμων). Cum se raportează verbele τανταλ-ιζω, — δομαι la Tantal, nu este tocmai limpede.

Zēna, Día

Zῆνα, atestat îndeosebi la Homer, iar Δία, forma folosită în dialectul atic, au, după LEROY (1968, 144), semnificații filosofice: morale și speculative. ζῆν, „viață”; διá, „cauză”. De fapt chiar Platon, făcând etimologia numelui Zeus, îl prezintă ca pe „o definiție”, încă de la începutul dialogului numele fiind definit ca „instructiv”. Vezi referitor la aceasta, interpretarea lui R. Brumbaugh, *Plato's Cratylus: the Order of Etymologies*, în „Rev. of Met.”, 11, 1958, 502—510, cit și cea a lui V. Goldschmidt (1940) De asemenea lucrarea capitală a lui Cook A.B., *Zeus*, I—III, Cambridge, 1914—1940, cit și trimiterele lui Guthrie, *The Greeks and their Gods*, 1950, pp. 49—81.

Zeús răspunde întocmai scr. *dyduh*, după cum gen. Δι(Ϝ)ός formează *diváh* etc. Pe planul etimologiei i.-e. trebuie considerată o temă I **dei-w-*, de unde lat. *dīuos*, scr. *devá-*, gen. gr. Δι(Ϝ)ός; pe de altă parte o temă II: **dy-eu*, **dy-ēu* cu alungirea monosilabelor Zeús, Zῆν, și cu formele sanscrite corespunzătoare. O asemenea analiză îngăduie regăsirea rădăcinii **dei-* (a străluci), gr. δέατο. Pentru detalii, vezi Frisk și Benveniste, *Origines*, 59—60, 166, cit și menționarea lui Proclus în *Elements of Theology*, transl. by Thomas Taylor, London, 1816, Sib., V, cap. 22, pp. 367—370.

Cronos

Potrivit lui P. Chantraine, care trimite la enumerarea făcută de Frisk, numele nu are etimologie clară în greacă. Cea mai nesigură dintre apropierile întreprinse e socotită cea privitoare la κρᾶνω (a îndeplini), cf. S. Tr., 126. O alta, nu mai puțin neverosimilă ar fi rădăcina **ker* (a tăia) din care unii fac să provină κερός

(cf. ÉD. DES PLACES, 1969, 82 și 345). Faptul că etimologia populară a apropiat $\kappa\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ de $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ (vezi Arist., *Mu.*, 401 a), nu ar fi de mirare, numai că această apropiere nu are nici o valoare lingvistică.

Ouranós

Există de multă vreme o ipoteză („specioasă”, după Chantraine) care apropie Οὐρανός de scr. *Varuna* (cf. Solmsen, *Untersuchungen*, 297). Această ipoteză încurajase cândva pe G. Dumézil să compare funcția mitică a celor două divinități în *Ouranós-Varuna*, 1954, cf. B.S.L., 40, 1939, 53. Numai că, această etimologie nu poate fi foneticește valabilă așa cum a arătat-o Wackernagel, *Spr. Unt.*, 136, n.1. Frisk sugerează faptul că οὐρανός ar putea fi scos dintr-un radical verbal, cf. scr. *vársati* (a ploua); iar în cazul acesta, cuvîntul ar însemna „cel care dă ploaia, care fecundează”.

Theós

Cu toate că MÉRIDIER (1931, 20) cuprinde numele în lista sa a explicațiilor corect date de Platon, în fapt etimologia acestui cuvînt este necunoscută. Chantraine respinge apropierea cu scr. *devd-*, lat. *deus*. Dealtfel, căderea unui *F* intervocalic în *theós* nu ar putea fi presupusă, din pricina micenianului *teo* și a formei cretane $\theta\acute{\iota}\omicron\varsigma$. C. Gallavotti, în *Stud. Mat. Stor. relig.*, 33, 1962, 25—43, evocă rădăcina **dhē-/dhə₁* de la $\tau\acute{\iota}\theta\eta\mu\iota$, sugerînd că zeul ar fi la origină o stelă de piatră și amintind totodată anumite apropieri făcute de cei vechi între $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ și $\tau\acute{\iota}\theta\eta\mu\iota$ (Esch., *Perşii*, 283; Hdt., 2, 52). „*Nicht sicher erklärt*”, observă Frisk cu privire la *theos*, făcînd o legătură cu armeanul *di-k*, lat. *fēriae*, *festus*, *fānum* etc. Vezi de asemenea ÉD. DES PLACES, 1969, 372; G. François, *Le Polythéisme et l'emploi au singulier des mots THEOS, DAIMON dans la litt. grecque*, Paris, 1957 și C. Gallavotti, *Morfologia di Theos*, în *Studi e materiali di Storia delle religioni*, XXXIII, 1962, 25—43.

Dáimon/daémon

Δαίμων vine de la δαίεσθαι (a diviza), iar în cazul acesta înseamnă „putere care atribuie”, de unde „divinitate”, „destin” (cf. Wilamowitz, *Glaube*, 1, 363); după cum μοῖρα (soartă) de la μείρεσθαι (a distribui). Există paralelisme cu v. pers. *baga-*, v.sl. *bogŭ* (zeu), scr. *bhága-* (parte, destin), -cf. CHANTRAINE (I, 1968). Se pare că grecii au alcătuit o etimologie populară apropiind δαίμων de δαήμων. Platon folosește în cazul de față o asemenea etimologie. Singularul și pluralul δαίμων/δαίμονες au evoluat în sens contrar: pe măsură ce ne îndepărtăm de Homer, δαίμων la singular pierde din ce în ce valoarea de persoană pentru a se apropia de neutru (cf. A.-J. Festugière, *Contemplation*, 1968, 270). La plural însă, cuvântul dobândește semnificația unei clase deosebite de ființe divine, intermediare între *theoi* și oameni. Daimonii lui Hesiod sînt încă zei. În sec. I e.n., cele două concepții se vor amesteca, iar „daimon” va deveni un echivalent destul de vag al divinității bune sau rele (cf. ÉD. DES PLACES, 1969, 369). Vezi Nilsson, *Gr. Rel.*, 1, 216 și M. Detienne, *La notion de daimón dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963.

Héros

Frisk arată că de obicei cuvîntul e înțeles ca avînd sensul de „protector”, „ocrotitor” și pus în legătură cu lat. *servāre*. După Chantraine însă, nu poate fi vorba de tema ἥρω F-, cum s-a arătat adesea, întrucît micenianul *tiriseroe* (dat.) — dacă interpretarea care i se dă e corectă — înlătură această analiză. Și nici o apropiere cu lat. *servāre* nu poate fi făcută. În schimb, o raportare la numele *Hḗrā ar fi plauzibilă. Ar putea fi presupusă rădăcina **ser-* variantă pentru **swer-* și **wer-*, cf. *servāre*. Dar poate fi vorba și de un împrumut. Vezi P. CHANTRAINE (2, 1970), M. P. Nilsson, *Geschichte*, I, 184–191, ÉD. DES PLACES, 1969, 372, K. Kerényi, *Greek Heroes*, London, 1959 și Angelo Brelich, *Gli eroi greci*, Roma, 1958, ce redă toate interpretările precedente de la Rohde la Nilsson.

Díphilos

Din Δι φίλος, ceea ce este corect.

'Anthropos

Etimologie necunoscută. Numeroasele etimologii enumerate de Frisk ar fi neconcludente. De pildă: din *ἀνδρ-ωπ-ος (înzestrat cu figură de om). Trimiteri la Hartung, Pott, Curtius). Rămâne însă θ, în loc de δ, nelămurit. Sau, din *ανδρ-ώπος (cu înfățișare omenească). În sfârșit *ἀνθρ(ο)-ωπος, „mit bärtigem Gesicht” pe care Frisk ne trimite să-l comparăm cu rom. *bărbat*.

Psyché

De la ψύχω (a sufla, a respira). Compară cu πνεῦμα, πνέω; lat. *animus*. Dezvoltarea ulterioară pornind de la ψύχω se află însă, potrivit lui Frisk, în întunericul preistoriei. Descompunerea în ψύ-χ-ω (ca τρύ-χω, ψή-χ-ω) se oferă de la sine, și în felul acesta putem, cu Benveniste (*B.S.L.*, 33, 165) face legătura cu un verb *bhes-* (a sufla) cu ramificații probabile sau discutabile în v. ind, *bhás-tra*. Legătura pe care Platon o face cu verbul ἀναψυχοῦν e considerată de MÉRIDIER (1931, 20) corectă. Vezi bibliografia indicată de ÉD. DES PLACES (1969, 381).

Sōma/sēma

Pentru „trup” limbile indo-europene posedă mai multe expresii printre care numai lat. *corpus* și cele înrudite (de ex. v. ind. *krp-*) și-au găsit o folosință întinsă și se pot revendica de la o vechime apreciabilă. O legătură convingătoare pentru formarea strict greacă a lui *sōma* n-a fost făcută pînă acum. Formal σω-λήν și σωρός sînt apropiate. La ultima combinație s-a acceptat pentru σῶμα din **tuð-mn* o semnificație fundamentală „umflătură”. Alte propuneri discutabile din diferite motive sau nesigure: din *σῶπ-μα (σῆπομαι, σαπρός). *Sēma*, după toate aparențele, cuvînt moștenit, dar fără etimologie convingătoare. După Brugman, identic cu *dhyā-man-*.

Hestia

care ne face să ne gîndim la οἰκία, κλισία etc., ar putea fi derivat al unei teme **εστο-* sau **εστᾶ*. Analogia cu *ἑιστημι* (Buck, *I.P.*, 25,

1909, 259) nu e demonstrabilă. În ce privește etimologia, arată P. CHANTRAINE (II, 1970), ea depinde de existența sau de absența unui *F* inițial. Numai că, singurele atestări ale lui *F* se află într-o glossă a lui Hesychius și în antroponimul arcadian *Ῥιστλας*. Nu se renunță totuși la apropierea cu lat. *Vesta*. Dacă se caută o etimologie fără *w-* inițial, se ajunge doar la ipoteze inconsistente, -cf. *ἑσχατα*, lat. *sīdus*, *ἑζομαι* (Boisacq). Frisk trimite la Nilsson, *Gr. Rel.*, München, 1941, 1, 337 și la Wilamowitz, *Glaube*, 1931—2, 1, 156. Vezi și Ch. Picard, *Les religions préhelléniques*, Paris, 1948, 242 și urm.

Rheea

„Fără etimologie”, conchide Frisk. Vezi ipoteza lui M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris, 1976, 451.

Poseidon

Chantraine trimite la Ruijgh, „R. Et. gr.”, 1967, 6—16, după care trebuie pornit de la *Ποσειδάων*. Formele de tipul *Ποσειδᾶν/Ποσειδῶν* rămân obscure, -cf. RUIJGH, p. 7. Cele de tipul *Ποσειδῆος*, micen. *posidaijo*, atestă o alternanță *i/ei*. Pentru CHANTRAINE (III, 1974), care-l reia pe Wilamowitz, pare ispititor să vadă în acest theonim un cuvânt juxtapus dintr-un vocativ **Ποσει* (cf. *πόσις* și *Δᾶς* (vechi nume al pământului, cf. *δᾶ* și *Δήμητηρ*), „stăpîn, soț al gliei”. Ipoteza aparține lui Kretschmer, *Gl.*, 1, 1909, 27 urm., 382 și care a fost acceptată de mulți savanți; dar voc. presupus **πόσει* rămîne izolat, cf. Schwyzer, *Gr. Gr.*, 1, 572. Numeroase ipoteze încă mai greu de justificat pot fi găsite la Frisk. Vezi și analizele lui M. P. Nilsson (*Geschichte*, I, 447), pe care nu-l satisface nici una din analizele propuse, la fel ÉD. DES PLACES, 1969, 42. De asemenea, A. B. Cook, *Zeus*, I—III, Cambridge, 1914—1940, 583 și urm.; Guthrie, *The Greeks and their Gods*, 1950, pp. 94—99; C. Scott Littleton, *Poseidon, a reflex of the Indo-European „Source and Waters” God*, J.I.E.S., I, 1973, pp. 423—440; M. Eliade, *op. cit.*, 1976, p. 277 și 455.

Pluton

E pus în legătură de Platon cu $\pi\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$, ceea ce este exact după L. Méridier (1931) în nota 2 de la p. 80. La rîndu-i, $\pi\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ e derivat cu vocalismul *o* și sufix. *-to-* din radicalul $\pi\lambda\acute{\epsilon}(\bar{f})\omega$ cu sensul de „a pluti”, „a se răspîndi”, „a inunda”, a fost folosit mai întîi pentru un seceriș bogat. Analiză puțin plauzibilă după Porzig, *Namen für Satzhalte*, 261.

Hades

Pentru numele acesta sînt date numeroase ipoteze nesigure. Etimologia tradițională * $\alpha + F_{1\delta}$ (invizibil) către care înclină H. Frisk, se acordă în fapt cu interpretarea din *Cratylus*, Platon făcînd aluzii și în *Gorgias*, 493 b 4–5 și *Phaidon* (81 c). J. Wackernagel presupunea însă un * $\vartheta'A_{1\varsigma}$ derivat din $\alpha\lambda\alpha$ (pămînt) atestat numai la genitiv $\vartheta'A_{1\delta}\omicron\varsigma$ și la dat. $\vartheta'A_{1\delta}\iota$. Vezi discuția în jurul acestui nume la ÉD. DES PLACES (1969, 74); de asemenea nota 111 la *Cratylus* din acest volum.

Demeter

Ca pentru majoritatea numelor de zei, etimologia aceasta rămîne nedecisă. Este pentru Frisk, ca și pentru gramatici în general, un compus din $\mu\acute{\eta}\tau\eta\rho$, cu un prim termen neclar: $\delta\alpha$ „*eine lallwortartige vielleicht vorgriechische Bezeichnung der Erde*” afirmă Kretschmer („Wien. Stud.”, 24, 523; *Glotta*, 17, 1929, 240); regăsim cuvîntul și în numele lui Poseidon. Oricare ar fi etimologia acestei divinități (fie ea chiar o etimologie populară de nedemonstrat), trebuie admis că numele conține cuvîntul $\mu\acute{\eta}\tau\eta\rho$. Ipoteza primului termen ca vechi nume al pămîntului îi pare plauzibilă și lui P. Chantraine. Dificultatea stă însă în faptul că existența unui cuvînt $\delta\alpha$, „pămînt” (dealtfel neexplicat) a fost contestată. Vezi art. $\delta\alpha$ la Chantraine. „Autres hypothèses très en l'air énumérées chez Frisk”, arată același. O ipoteză fantezistă la Pisani, I.F., 53, 1935, 30 și 38, considerînd numele ca illiric. Pare ciudată asemănarea cu

mesapicul *damatura* (menționată și de Frisk), dar e probabil o adaptare după greacă (cf. Krahe, *Sprache der Illyrier*, 1, 82). Forme dialectale ca Δωμᾶτηρ nu aduc nici un ajutor etimologiei. Dimpotrivă.

Hera

Wilamowitz explică numele prin forma feminină a lui *héros*, cu sens de *déspoina* (Glaube, I, 237). De fapt, nici această etimologie nu este stabilită. „*Eigentliche Bedeutung unbekannt, mithin ohne Etymologie*”, afirmă Frisk, arătând totodată că ar putea fi făcută o legătură cu *servare*. O origină pre-hellenică e plauzibilă ca și pentru Ἥρας. Vezi Frisk, Chantraine, Ruijgh, *Études*, 69, n. 75, Nilsson, *Gr. Rel.*, 1, 427, ÉD. DES PLACES, 1969, 30, Ch. Picard, *Les religions préhelléniques*, Paris, 1948, p. 243, U. Pestalozza, „*Hera Pelasga*”, *Studi Etruschi*, vol. 25, serie II, 1957, 115–182.

Persephone

Etimologie obscură. „Atita vreme cît nu se va aduce o mai bună lămurire din l.-e. cuvîntul va trebui să treacă drept pre-hellenic”, afirmă Frisk după Wilamowitz, Glaube, 1, 108 și Nilsson, *Gr. Rel.*, 1, 474. Prezintă aparența unui compus. Dacă primul termen e socotit Περσε (cu ce sens?) se poate da seama de forme în Περσε — prin disimilarea aspiratelor, Πηρε- și Περρε-, prin tratarea grupului -ρς-, cf. Schwyzler, *Gr. Gr.*, 1, 288. Frisk remarcă însă că se poate pleca de asemenea de la περσε-. Termenul al doilea e și el obscur. Se încearcă apropieri neconcludente, de pildă, pentru -φασσα, -φάρτα, cu φόνη. Vezi Kretschmer, *Gl.*, 24, 1936, 236. O ipoteză mai prudentă privind un împrumut dintr-un substrat, la Wilamowitz, Glaube der Hellenen, 1, 108 și Nilsson, *Gr. Rel.*, 1, 474.

Apóllon

Vechea etimologie leagă numele zeului de verbul ἀπολλύναι (a nimici), ca, de pildă, în *Agamemnon*-ul lui Eschil, vs. 1082, unde Casandra se adresează zeului în felul următor: Ἀπόλλων . . . ἀπόλλων

ἑμὸς ἀπώλεσας... De fapt etimologia numelui e necunoscută, afirmă atât ÉD. DES PLACES (1969, 37) cit și CHANTRAINE (I, 1968), care dă totodată și câteva din ipotezele puse în joc, printre care apropierea cu hititul *Appaliuna* ori lidianul *Ḫadānš*. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, 1956, p. 75, dă două ipoteze cu privire la originea lui Apóllon: septentrională și anatoliană. Vezi, de asemenea, K. Kerényi, *Apóllon*, ed. a II-a, Viena, 1953, cit și M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. I, Paris, 1976, pp. 280–83 și 456, după care pare paradoxal ca zeul considerat drept cea mai perfectă incarnare a geniului grec să nu aibă o etimologie greacă.

Atena

Etimologia numelui — care apare în miceniană — e necunoscută. „Seul un coup de chance permettra peut-être un jour d'élucider vraiment le nom d'Héra ou celui d'Athéné”, afirma P. Chantraine în „L'antiquité classique”, XXII, 1953, 78. Etimologie discutată și de Wilamowitz, *Glaube*, 1959, 230. Vezi ÉD. DES PLACES, 1969, 45; Walter Otto, *Die Götter Griechenlands*, Frankfurt, 1928 și C. J. Herrington, *Athena Parthenos and Athena Polias*, Manchester, 1955.

Hefaistos

„Divinitate antică al cărei nume nu știm să-l interpretăm”, spune despre Hefaistos, P. Chantraine, în „L'Antiquité classique”, XXII, 1953, p. 72; iar M. P. Nilsson: „un lucru e sigur: nu este de origine greacă și a devenit zeu grec întrucât Homer a făcut din el un zeu al focului și făurar.” Numele apare pe o tabletă din Cnossos sub forma Haphaistios. Cf. L. A. Stella, *La religione greca nei fasti micenei*, „Numen”, V, 1958, 29. Vezi și M. Eliade, *Histoire*, 1976, pp. 278–80.

Ares

Ca și Hera, Ares aparține acelor nume de divinități greu de interpretat. Vezi Éd. des Places, *La Religion Grecque*, Paris, 1969, 64.

După CHANTRAINE (I, 1968), raportul cu ἀρή, ἄρος (nenorocire) e cel mai probabil. Originea lui „tracă” (v. II., 13, 301; *Od.*, 8, 361; *Hdt.*, 5, 7) continuă să fie mult discutată, cf. M. Eliade, *Histoire*, 1976, 458.

Muze

Explicația dată de Platon, care apropie μουσα și μουσική de μῶσαι (a dori, a aspira) a fost reluată de Frisk, K. Z., 46, 1914, 82, punând *μῶ-ur-ya > *μυν-ya > μουσα, ceea ce — arată CHANTRAINE (III, 1974) — nu convine nici din punct de vedere al formei, nici al sensului. Deși etimologia cuvîntului μῶσα este orientată în diferite direcții, se pornește în general de la rădăcina *men-. Forma de la care o explică Platon, μῶσαι, înrudită cu epicul μεμῶς, se găsește și la Epicharmos, Theognis, ori la tragici. Este probabil că forma doriană Μῶσα (pt. Μοῦσα) l-a dus pe Platon la o apropiere cu μῶσαι.

Lethó

Etimologia numelui e obscură, Lethó fiind o zeiță-mamă, care poate veni din Asia Mică; se caută numele ei lician, *lada*, de care se jeagă și Leda. Osthoff, I.F., 5, 1895, 369, face legătura cu λανθάνω și lat. *lateo*. Vezi P. CHANTRAINE (III, 1974).

Artemis

A încerca o apropiere cu ἀρτεμής, așa cum o face Platon, înseamnă, după Chantraine, a explica „*obscura per obscuriora*”, întrucît nu se știe dacă există un raport între acești doi termeni și nici care din ei derivă din celălalt. În general toate etimologiile pe linie greacă se sprijină, mai mult sau mai puțin, pe jocuri de cuvinte. Dacă ar exista vreo legătură între numele zeiței și cel al „ursului”, ἄρος, aceasta s-ar acorda cu ipoteza originii illiriene a numelui. Vezi P. Chantraine, *Reflexions sur les noms des dieux helléniques*, „*L'Antiquité class.*”, XXII, 1953, 65—78, iar pentru originea illiriană: M. S. Ruiperez, *Emerita*, XV, 1947, 1—60. Neconvingătoare

e și forma ἄρταμος etc. E de reținut forma miceniană *Atemito* = 'Αρτέμιτος. S-au dat de asemenea etimologii iliriene și lidiane. De pildă, forma *Artimis*, atestată pe o inscripție din Lidia, -cf. M. Eliade, *Histoire*, 1976, p. 291. Explicația aceasta a doua, prin Asia Mică, pare, până la urmă, cea mai plauzibilă. Vezi, de asemenea, GUTHRIE (1950, 99—106) și Ileana Chirassi, *Miti e culti arcaici di Artemis nel Peloponneso e Grecia centrale*, Trieste, 1964.

Diónysos

După Erwin Rohde, majoritatea savanților îl consideră pe Diónysos un zeu trac introdus în Grecia fie direct din Tracia, fie din Frigia. Walter Otto insistă asupra caracterului său arhaic și panhellenic. Numele zeului ce vine, poate, din Tracia, apare puțin în epopeile homerice; în schimb, pare cunoscut în tabletele miceniene de la Pylos. E vorba de un compus (cf. Chantraine) al cărui prim termen Διο(σ)- ar fi genitivul numelui cerului în tracă, al doilea termen fiind însă mult mai obscur. Kretschmer îl consideră un nume trac în legătură cu numele de nimfe, Νύσαι și Νυσαι. În ce privește etimologia dată de Platon, toți exegeții dialogului sînt de acord în a o judeca „fantezistă la culme”.

Afrodită

E limpede că apropierea cu ἀφρός (pe care o dă Platon) este una a etimologiei populare, subliniază P. CHANTRAINE (I, 1968). Zeița pare originară din Orientul Apropiat, ținînd seama de legăturile cu Ciprul, -cf. M.P. Nilsson, *Geschichte der Gr. Religion*, 1955—61, I, 489. Etimologiile lui Kretschmer și E. Maas, cît și apropierea cu zeița semitică a fecundității ori cu termenul presupus pre-indoeuropean πρότavis îi par inadmisibile lui Chantraine. Un singur lucru este probabil: 'Αφρώ trecut prin etruscul *apru* a dat naștere lat. *aprilis*, -cf. Ernout-Millet. Cu privire la poezii care au făcut uz de asemenea etimologii, vezi Ernst Risch, *Namensdeutungen und Worterklärungen bei den ältesten griechischen Dichtern. Eunusia*, Festgabe für Ernst Howald zum sechzigsten Geburtstag, Zürich, 1947, 72—91. Elementele i.-e. ale Afroдитеi apar în art. lui K. Tümpel din Pauly-Wissowa, iar pentru cele orientale, vezi H. Herter,

în *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris, 1960, p. 61 și urm.

Pallas

Etimologie nesigură. Frisk trimite pentru unele lămuriri pelasgice la Windekens, „Le Muséon”, 63, 102.

Hermes

În numele de Hermes, majoritatea specialiștilor, laolaltă cu Wilamowitz și M. P. Nilsson văd un derivat al lui Ἑρμᾶ, „Zeul grămezilor de pietre”, -cf. ÉD. DES PLACES, 1969, 61. Numai că, Ἑρμᾶ însuși nu are nici o explicație etimologică. Chantraine nu exclude o origină egeană a numelui ce putuse fi împrumutat de greci la sosirea lor în Elada de la vechile divinități. Vezi Nilsson, *Geschichte*, I, 501, cit și bibliografia dată de M. Eliade (*Histoire*, 1976, la pp. 457—458).

Iris

Prezența unui *ῥ* inițial e asigurată de metrica homerică și de o inscr. etol. (SCHWYZER, 380). S-a admis o derivație dintr-un **wī-* (a curba), -cf. *ἰρέα*, *ἰρύς*; un sufix în *-*γ-* se observa și în anglo-sax. *wīr* (Bechtel, „Hermes”, 45, 1911, 156 și 617). Apropierea propusă cu (*ῥ*) *ἰεμαί* e mai puțin verosimilă. „L'identité du nom de la déesse et de celui de l'arc-en-ciel est hors de doute”, conchide Chantraine. La fel Frisk, după Bechtel.

Pan

Este numele unei divinități ce trebuie să fi fost mai întâi arcadiană și în care *ā* rezultă probabil dintr-o contracție, dacă se ține seama de dativul Πάνου. Schulze (*Kl. Schr.*, 217), pe baza unui *Πάνωων, compară cu scr. *Pūšan* (divinitate ce protejește țurmele), punând în joc o alternanță puțin plauzibilă **pāus-/pūs-*. O serie întregă de ipoteze neverosimile sînt enumerate

și respinse pe rînd de Frisk. Ruijgh crede că ar fi vorba de o temă pre-hellenică și se întreabă dacă nu ar fi vreun dublet de la *Παιᾶων/Παιήων (cf. *Études*, 86, n. 40, „Minos”, 9, 1968, 119).

Helios

Glossa, dată drept cretană de Hesychius⁷ (însă pamphiliană după Heracleides din Milet, cf. Bechtel, *Gr. Dial.*, 2, 667), permite stabilirea unui *ḥ Féλιος din *σḗ Féλιος. Față de radicalul *sāwel-, *sūl-, cu același vocalism, se găsește în got. *sauil* (germ. *Sonne*), de asemenea *sāul- în derivatul fem. lit. *saulė* și în gal. *haul*.

În scr. *sūra-* și *sūrya-* se sprijină pe rad. *sūl-. Iar lat. *sōl* se raportează la *swōl-. Chantraine trimite totodată la analizele făcute de Benveniste, *Origines*, 11–12; la Ernout-Meillet (*sōl*) și POKORNY, 881.

Selēne

Frisk derivă termenul din σέλας cu suf. vā- ca și Platon, dealtfel. Dar pentru σέλας nu există o etimologie ireproșabilă.

Meis/mén

Μῆν: lună în dialectul atic. Apare însă și forma μεῖς în *Iliada*, la Hesiod, Hdt., Pindar, cît și μῆς (doric) provenită din *mēn-s (cf. M. Lejeune, *Phonétique*, 190, n. 1), în legătură cu lat. *mēnsis*. Pe rădăcina *mēns-* se sprijină și scr. *mās-* și *māsa-* (lună), av. *māh-* cu dispariția lui *n*, cf. Mayhofer, *Etym. Wb. des Altind.*, 2, 631. Un radical în *n* apare în got. *mēna*. La început cuvîntul însemna lună (σελήνη), așa cum apare în μῆνη, de pildă. E de găsit și în nîcieniană gen. *meno-*. Chantraine trimite la Ernout-Meillet (*mēnsis*); POKORNY, 731; Scherer, *Gestirnnamen*, 61.

Astra

Etimologia cuvîntului ἀστὴρ este evidentă în principiu și discutată în detaliu. Oricum, termenul continuă să fie apropiat de numele de stele din diferite limbi indo-europene. Proteza inițială

s-ar regăsi în arm. *astl*, pe cînd elementul radical **ster-* e atestat în celtică, germanică și toharică. Lat. *stella*. Un împrumut sumero-babilonian (*Ištar*) îi pare cu totul îndoielnic lui P. Chantraine.

Astrape

Sintem trimiși la ἀστεροπή, compus al lui ἀστήρ și al rădăcinii *okʷ*, „a vedea, a ochi”. Există corespondenți în armeană. Sensul etimologic ar fi „coup d'oeil d'étoiles”.

Pȃr

E un vechi termen indo-european, pe care Platon îl va defini drept „barbar”. Un compus al său apare în miceniană: *pukawo* = πυκκα φοι, persoane destinate să aprindă focul într-un sanctuar, de unde Πυρκαεύς în titlul unei plese de Eschyl. După Frisk, *πῦρ* are un corespondent în umbr. *piv*, nom. ac. (din *pūr*); la fel, cu o lărgire vocalică secundară, în arm. *hur*. O alternanță *r/n* e de găsit în hitită, în germana veche *fuir*, *feuer*. Înrudirea cu *pūrus* pare cu totul ipotetică și îndoielnică, -cf. Frisk și Chantraine. De văzut structura răd. la Benveniste, *Origines*, 169. Alte păreri la Specht, *K.Z.*, 59, 1931, 253.

Aér

E explicat de Platon prin referință la ἀέρω și ἀήμι, două apropieri care au provocat ezitări și la moderni. Vezi Frisk, *Gr. etym. Wörterbuch*, 1954, I. Meillet, *B.S.L.*, 26, 7, pretinde că ἀήρ înseamnă „suspension” și vede un nume-rădăcină **ā Fh̥p* corespunzînd lui *ā Felp̥w*. Apropierea cu ἀήμι este astăzi unanim abandonată și pe drept cuvînt, afirmă Chantraine, deși etimologia prezentată de Meillet îi păruse „ispititoare”.

Aithér

După A. Meillet (*B.S.L.*, 26, 1925, 17), αἰθήρ e o creație semi-artificială, făcută în opoziție cu ἀήρ. Apare ca un derivat tîrziu al verbului αἶθω (ideea de ardere, căldură, lumină). Se face o apropiere cu scr. *i-n-ddhé* (aprinde), *ēdha-* (pădure de ars) și lat. *aedēs*, *aestās*, *aestus* etc.

Gaia

Nici γῆ, nici γαῖα nu au o etimologie stabilită. S-a presupus că γαῖα ar fi o contaminare a cuvântului γῆ cu αἶα și μαῖα. Simplă ipoteză legată de noțiunea „gliei-mame”.

Eniautós

È limpede un compus. Tema *eno- găsește, poate, un sprijin chiar în greacă prin adj. ἔνις. Al doilea termen al compusului prezintă însă dificultăți. Meillet (M.S.L., 23, 1929, 274 și urm.) pune în joc ἰάω („a dormi, a se odihni”), putînd fi vorba de repausul, de pauza anului. Altă ipoteză ar fi în sensul celei platonice și anume ἐνὶ αὐτῷ (Murray, „Journ. Hell. St.”, 71, 1951, 120).

Étos

Chantraine face diferențierea între ἔτος, „année en cours” și ἐνιαυτός, „année révolue”. Apare în miceniană *weto* (ac.), *wetei* (dat.), *Fétos* în Heracleea, Olimpia, Cipru etc. Rădăcina *wet-* apare în hitită *wilt-* (*wett-*) și în gr. νέω-α.

Phrónesis

Fără etimologie concludentă. Vezi φρήν și φρονέω. Ispititoare semantic este legătura cu φράσσωξ (a îngădi, a închide) potrivit lui Bréal (M.S.L., 15, 343). După o etimologie presupusă de Frisk, φρακ- (φράγ-) din φράσσω, ar reprezenta un *φρεν- nazalizat. Vezi J. Hirschberger, *Die Phronesis in der Philosophie Platons*, „Philologus”, 1932/33, 19—21.

Gnōme

Derivat nominal din γινώσκω. Vezi CHANTRAINE (I, 1970).

Noësis

Derivat din νοέω. Ipoteze Frisk.

Sophrosyne

Alcătuît din radicalul *phrēn* (diafragmă, simț, minte, cuget) la gradul zero și adj. *saos, sōs* (sănătos, teafăr), potrivit etimologiei date de Platon. Termenul de *sophrosyne* este valorificat din plin în dialogul *Charmides* (vezi și Nota introd. la vol. I Platon, 163–4).

Epistémē

Corespunde verbului ἐπίσταμαι. După Wackernagel, *K.Z.*, 33, 1895, 20 = *Kl. Schr.*, 1, 699, este vorba probabil de ἐπι-ἵσταμαι cu pierderea aspirației și o contracție. Cuvîntul se distinge cert de ἐφίσταμαι care e deja homeric. Pierderea aspirației ar putea indica o origină ioniană. Vezi și analizele lui Bréal, *M.S.L.*, 10, 1897, 59 și alta mai puțin firească (cf. Chantraine) la E. Fränkel, „*Rev. Ét. Indo-Eur.*”, 2, 1939, 50. Cea de-a doua explicație dată de Platon pentru acest cuvînt la paragraful 437 a, pune în joc verbul ἵστημι ceea ce este corect. Vezi de asemenea R. Schaerer, *ΕΠΙΣΤΗΜΗ et ΤΕΧΝΗ*, Mâcon, Protat, 1930.

Synesis

E raportat de Platon la συνιέναι (a înțelege).

Sophia

„*Unerklärt*”, după Frisk, cu privire la adj. σοφός. Acest termen — fără etimologie cunoscută pînă astăzi — e derivat de C. Daniel (*Gîndirea egipteană antică în texte*, Ed. Științifică, 1974, XXVII–XXIX), din limba coptă (*safe* sau *save*).

Agathón

Etimologia este controversată și nesigură. Potrivit folosințelor homerice sensul originar pare să fi fost de „puternic”. S-au încercat apropiieri cu got. *gops*, germ. *gut*, scr. *gādhya* — etc. S-a recurs și la ἄγα- prefix augmentativ, cu un sufix -θος (vezi Frisk). Dar nici una din aceste ipoteze nu poate fi demonstrată.

Dikaíosyne

Derivat al adj. δίκαιος, provenit la rîndul său de la subst. δίκη. Există o formă atematică în lat. *dicis causa*, cît și în scr. *dis-* (direcție, regiune a cerului, manieră); forma *disā-* (f) (direcție, regiune a cerului) prezentînd chiar aceeași formă cu δίκη, ceea ce nu vrea să spună însă că cele două derivate n-au putut fi create independent. Δίκη apare astfel să nu fi fost un termen juridic la origine (cf. Kretschmer, *Gl.*, 32, 1953, 2), rădăcina s-a pretat însă la folosințe de natură juridică în latină și germană. E limpede, după Chantraine, că termenul e înrudit cu δεικνυμι (a arăta, a desemna); astfel s-ar explica sensul general de „manieră, uzaj” și deopotrivă cel de „judecată”. Sensul originar fiind acela de „direcție”.

Andreia

Derivă de la ἀνδρ. A inițial care nu poate fi explicat în mod cert, după Chantraine (proteză? alternanță?), e de regăsit în arm. *ayr*. Tema cuvîntului ἀνδρ figurează în scr. *nā* (tema *nar-*), ital. *ner-* (din oscă), lat. sab. nume propriu *Nero*; în celt., gal. *ner* etc

Tò árren

ἄρρεν la Homer și la tragici. Este un termen vechi, „*nom générique du mâle*”. În dial. ionic, lesbic etc. apare un vocalism *e*, ἔρρεν, cu un corespondent exact în av. *aršan*. Se fac apropiieri, mai mult sau mai puțin îndoielnice și cu sanscrita. Vezi Benveniste, B.S.L., 45, 1949, 100—103.

Gyné

È păstrat într-un număr mare de limbi indo-europene. Cuvîntul comportă o labio-velară inițială și forma greacă are un vocalism zero de timbru diferit în γυνή și beot. βανᾶ, ceea ce a dus la o tratare diferită a labio-velarei, -cf. Lejeune, *Phonétique*, 37. Același vocalism zero în scr. ved. *gnā-* (femeie, zeiță). Se încearcă să se regăsească tema γυναι- în arm. pl. *kanay-k'* (nom.), *kanay-s* (ac.). Litera *k* a fost căutată în forme foarte îndolelnice (mesap. *gunakhai*, frig. βονοχ (?), -cf. O. Szemerényi, „Ann. Ist. Orient.”, Sez. Ling., 2, 1960, 23—24 și 15—16. Vocalism zero în v. irl. *ban-*, vocalism *e* în got. *qino* etc. Oricum, structura declinării originare a cuvîntului și alternanțele sale nu au putut fi regăsite. Cf. POKORNY, 437 și urm.

Thēly

Derivă după Platon de la θηλή. Într-adevăr, confirmă Chantraine, θήλυς este o temă în *U*, paralelă cu θηλή, i.-e. **dhēlu-*, θηλή provenind de la rad. **dhē-* (a suge), bine atestat în i.-e., vezi lat. *felāre*, *filius*, *fē-cundus*, *fē-mina*. Scr. *dhārú-* prezintă un correspondent aproape exact al formei grecești, în afara accentuării. E. Benveniste pornește chiar de la vechiul neutru θήλυ (*Origines*, 56). Că această etimologie propusă de Platon este justă o afirmă și LEROY (1968, 146).

Thállēin

Termenul, așa cum o arată Frisk, are în mod clar corespondenți în albaneză și armeană. Alb. *dal* (a crește) de la i.e. **dhal-nō*, iar adj. arm. *dalar* (verde, proaspăt) corespunde întocmai gr. θαλερός în afara voc. *e* (POKORNY, 234).

Téchne

Cu privire la istoricul cuvîntului „tehnică”, Frisk trimite la Heyde, *Humanismus und Technik*, 9 (1963), 25. Format ca πάχνη, λάχνη, λύχνος și prin urmare trebuie explicat în primul rînd prin *τέκωνᾶ.

Legătura cu înruditul τέκτων nu este tocmai clară. Vezi J. Kube, *TEXNH UND APETH, Sophistisches und Platonisches Tugendwissen*, Berlin, 1969.

Mechané

Poate *μᾶχαρ cu un gen. *μᾶχανος să fi dat naștere termenului μηχανή al cărui accent e cel al numelor de acțiune în -ή,- cf. ἀρχή, φυλακή etc. Începînd cu Bopp, Pott, Osthoff, se face o apropiere de verbele germanice și slave cu vocalism scurt, de pildă, got. *mag* (a putea) sau subst. *mahts*, germ. *Macht*.

Areté

Etimologia acestui termen nu poate fi precizată în detaliu. Nici un raport semantic precis cu ἀρέσσω, ἀρέσαι. În schimb, ar putea fi apropiat de ἀρείων, ἀρί-(Schwyzer, *Gr. Gr.*, 1, 501). Vezi și Prellwitz, *Gl.*, 19, 88. Dacă ar fi vreo legătură cu ἀραρίσκω, ar fi doar în măsura în care ἀραρίσκω însuși ar avea vreun raport cu ἀρί-, ἀρείων etc.

Kakla

Ca pentru numeroase cuvinte însemnînd „răul”, nici pentru κακός, κακία, nu există o etimologie stabilă. Un radical κακ- pare să fie cunoscut de vechea frigiană (CHANTRAINE, 2, 1970).

Deilla

cît și adj. δειλός fac parte din dezvoltările semantice diferite ale noțiunii de „teamă” (δειδω, δειμα, δέος), iar etimologia acestora pune numeroase probleme.

Aporta

Compusul lui πόρος și corect explicat de Platon prin πείρω, πορεύεσθαι. În privința etimologiei, Chantraine trimite la πείρω, πέρνυμι, πορεῖν, legate de rădăcina **per-/por-* (trecere) de mare importanță în i.-e.

Aischrón

Etimologia adj. αἰσχρός provenit din radicalul αλσχ- e nesigură. De obicei e apropiat de got. *aiwiski*.

Kalós

Etimologia e necunoscută. Wackernagel (K.Z., 61, 1933, 191 = *Kleine Schriften*, I–II, Göttingen, 1953, I, 352), evocă scr. *Kalyāna*, „cu brațe frumoase” (?). Scr. clasic *kalya* (pregătit) e departe în privința sensului.

Xympherón

Din σύν și φέρω așa cum o arată și Platon.

Kerdaléon

Platon îl derivă de la *kérdos*, ceea ce este, în general, acceptat. Totuși, după Chantraine, etimologia cuvîntului κέρδος e nesigură. E apropiat de cuvinte celtice: v. irl. *cerd* (i.-e. **kerdā*), „meșteșug, lucru” dar și „poet”. Gall. *cerdd*, „cîntec”. De văzut Pokorny, *Indogerm. etymol. Wörterbuch*, I, München, 1959, 579.

Lysiteloûn

După MÉRIDIER (1931, 20) etimologia dată de Platon (λύειν, τέλος) este corectă. λυσιτελής, λυσιτελεῖν (a fi avantajos, profitabil), compuse ce provin de la λύω, apropiat de lat. *solvo* (a dezlega) din

**se-luō*, scr. *lu-nā-ti*, *lu-nó-ti* (a împărți, a desființa) e, poate, înrudit dar diferă ca formă și sens.

Blaberón

Cu privire la subst. βλάβη (vătămare), din care rezultă acest adjectiv, Chantraine evocă scr. *mrc-f.*, *marka-m*, „*dommage, destruction*”. Lat. *mulcō* e mai depărtat.

Zemiōdes

Adjectiv derivat de la ζημία (dor. ζαμία) a cărei etimologie rămîne necunoscută, deși s-a încercat o integrare a cuvîntului în seria ζῆ-λος, διζημαι etc.

Heméra

e substitutul obișnuit al substantivului ἡμαρ din care derivă. Cu privire la ἡμαρ, Chantraine remarcă vechea temă *r/n* (-αρ/-ατ-). Cuvîntul are un 'corespondent exact în arm. *awr* (zi) sprijinit pe **āmōr* (vezi Benveniste, *Origines*, 14, 27, 91, 95).

Zygón

Vechi termen tehnic i.-e., hit. *iugan*, scr. *yugá*, got. *juk*, lat. *iugum*.

Déon

De la δέω, δέομαι (δεῖ). Sensul original este de „lipsă”, de „inferioritate”. Se poate porni de la o temă δευ- sau δευσ-, cf. scr. *poṣa-* (lipsă) din i.-e. **douso-*(?).

Hedoné

Se sprijină pe radicalul **swād-/swād-* ce are corespondențe precise în i.-e. De pildă, scr. *svād-ana-* (care dă gust bun).

Lýpe

Legătura propusă cu scr. *lumpáti*, *lupyáti* îi pare îndolelnică lui CHANTRAINE (III, 1974). În schimb, după POKORNY, 690, ar putea fi evocați unii termeni baltici și slavi (lit. *lūpti*, „écorcher”).

Ania

Nu are o etimologie sigură. E acceptată adesea cea a lui L. Meyer și Wackernagel (*Gl.*, 14, 1924, 54), care face apropierea cu scr. *dmivā* (flagel), presupunând disimilarea lui *-mw-* în *-nw-*.

Algedón

Pare un cuvânt de origină ioniană, după MÉRIDIÉ (1931, 104). În privința etimologiei lui ἄλγος, ἀλέγω, vezi E. Benveniste (*Origines de la formation des noms en i.-e.*, Paris, 1948, 152) care le apropie de ἀλέγω, ceea ce este tehnic posibil, după Chantraine. Numai că sensul lui ἀλέγω (a ține socoteală de) prezintă dificultăți în vederea acestei interpretări. În cazul că se ține cont de o astfel de etimologie, în general acceptată, care dă seama și de forma ἀλεγεινός, se admite totodată și etimologia lui Platon care pune în legătură ἀλγεδών cu ἀλεγεινός, și deci trebuie să se admită că noțiunea de „a ține socoteală”, „a se îngriji de” a dus la cea de „a suferi” printr-o dezvoltare neprevăzută (eufemism? se întreabă Chantraine). Pentru dificultatea semantică a apropierii ἄλγος de ἀλέγω, vezi H. Seiler, *Griechische Steigerungsformen*, 85 și *Word*, 11, 1955, 288. Unii separă net cele două grupe: ἄλγος de ἀλέγω.

Odyne

Alături de ὀδύνη un gramatic citează ἑδύνας, ac. pl., ca eolic. E vorba, poate, de o alternanță vocalică (de pildă ἑδοντες/ὀδόντες) remarcă CHANTRAINE (III, 1974). Frisk reia această analiză evocând, pentru evoluția semantică, lat. *curae edaces* al lui Horațiu. Ben-

veniste găsește un sufix alternant *-wr-* (*Origines*, 110 și urm.) în $\epsilon\lambda\delta\alpha\rho$ > * $\acute{e}\delta$ *Fap* (hrană) cu sens, e adevărat, diferit, mai bine însă în arm. *erkn*, gen. *erkan* (durer:) din **ed won* sau **ed-wēn*.

Achthedón

derivă de la $\acute{\alpha}\chi\theta\omicron\mu\alpha\iota$, $\acute{\alpha}\chi\theta\omicron\varsigma$ (greutate) care se referă amândouă la ideea de „greutate”, „povară”. Sensul original „a fi încărcat de” poate duce la o apropiere cu $\acute{\alpha}\gamma\omega$ (cf. Prellwitz). Etimologia dată de Platon este, prin urmare, corectă în cazul acesta.

Chará

Un teren sigur e de obținut cu prez. $\chi\alpha\iota\rho\omega$ care numai prin alternanță vocalică se deosebește de v. ind. *hāryati* (a se simți mulțumit). Și în italică s-a conservat aceeași formație, de pildă, în umbr. *heries*. Pentru alte apropieri, vezi Frisk.

Térpsis

Tema cu multe ramificații din prezentul $\tau\acute{\epsilon}\rho\pi\omicron\mu\alpha\iota$, $\tau\acute{\epsilon}\rho\pi\omega$ are o contraparte directă în v. ind. *tarpati* (a se sătura, satisface), care totuși este o formație nouă în locul vechiului $\text{trp}^{\circ}\text{ijati}$, $\text{trp}^{\circ}\text{noti}$, $\text{trp}^{\circ}\text{pati}$. Frisk menționează și răd. tematică ao.v.ind. $\acute{a}\text{-trp-at}$ ducând la ahd. *durfan* (*bedürfen*) care totuși e nesigură.

Euphrosýne

Vezi $\epsilon\upsilon\phi\rho\omicron\sigma\upsilon\acute{\nu}\eta$. În ce privește prefixul *eu-* s-a găsit o etimologie i.-e. Au fost propuse: hit. *aššuš* (bun, convenabil) și scr. *vdśu* (bun). Vezi F. Bader, *Études de composition nominale en mycénien*, 1, *Les préfixes mélioratifs du grec*, Roma, 1969. LEROY (1968, 147) se arată surprins să vadă că pentru un cuvânt a cărui explicație pare atât de evidentă, Platon recurge „în mod laborios” la un „ipotetic $\epsilon\upsilon\phi\rho\omicron\sigma\upsilon\acute{\nu}\eta$ ”, în loc să pună în joc un $\epsilon\upsilon\phi\rho\omega$.

Epithymía

e un compus al subst. θυμός și prin urmare analiza făcută de Platon e bună.

Thýmos

Etimologia aceasta, în legătură cu verbul θύω, pare corectă și e preferată de Chantraine celor obișnuite potrivit cărora se face apropierea cu scr. *dhūma-*, lat. *fumus*, v.sl. *dymŷ*.

Hímeros

Etimologie obscură.

Póthos

Cu vocalism *o*, πόθος și ποθέω corespund unui prezent radical cu vocalism *e*, atestat prin inf.ao. θέσσεσθαι. Deci i.-e. *gh^w odh-/gh^w edh-*.

Éros

Etimologie necunoscută.

Dóxa

Origină obscură. Vezi analizele făcute de M. Leumann, *Homerische Wörter*, 173—178 și E. Fränkel, *Gnomon*, 23, 374.

Oiésis

Fără etimologie. În legătură cu verbul οἶσω, Chantraine arată că Platon a creat un οἶσις pentru a explica pe οἷσις (cf. ἄνοισις).

Boulé

este derivatul cel mai important al verbului βούλομαι. Platon face o apropiere cu βολή (de la βάλλω = a arunca). În legătură cu aceasta, Chantraine observă, în cadrul etimologiei cuvîntului βούλομαι, că labio-velara inițială este sigură (*g^wel-/*g^wol-) și că rădăcina fiind aceeași cu a verbului βάλλω o dezvoltare semantică deosebită poate fi justificată prin expresii ca βάλλεσθαι ἐν θυμῳ.

Anánke/anankaion

ἀνάγκη e necesitatea care împiedică elanul voinței, deci mișcarea. Socrate explică prin ἀνά (de-a lungul) și ἄγκη (rîpe). După E. Schwyzer (*Gr. Grammatik*, München, 1950), ἀν-ἄγκη (cu ἀν- din ἀνά-) ar exprima faptul de „a lua în brațe” (cf. ἄγκων sau ἄγκη), de unde „strîngere, constrîngere”. După Güntert, *Weltkönig*, 185 și H. Grégoire, *Mél. Desrousseaux*, ar fi vorba de un ἀν-privativ și de un cuvînt însemnînd „braț”. Însă nici una din aceste etimologii nu dă seama de sensul propriu al lui ἀνάγκη și a derivaților săi.

Alétheia

„Adevărul”, prin opoziție cu minciuna, implică faptul de a nu ascunde nimic (λαθεῖν = a fi ascuns), de unde „adevăr” în general, „realitate”, „sinceritate”. În anumite concepții filosofice ἀλήθεια este opus subst. λήθη (uitare); deci, are și sensul de „a ști”, de „a-și aminti”. Vezi W. Luther, *Wahrheit und Lüge im alten Griechentum*, Leipzig, 1937. Pentru dezvoltarea filosofică a noțiunii, vezi și Éd. des Places, *Lexique de Platon*, X. După Frisk și Chantraine ἀληθής e un compus constituit din particula negativă ἀ- și λῆθος, λᾶθος sau λήθη.

Pseûdos

Cu privire la ψεύδομαι, Frisk face legătura cu un cuvînt slav ce înseamnă „a înșela, a amăgi”, slovac: *šudit*. Pentru ψεύδος trimite la Luther, *Wahrheit*, 80, 115, 133.

Tò ón|he ousia

οὐσία (realitate, substanță, esență) este (cf. Chantraine) singurul derivat important, uzual în dial. atic, de la participiul ὄν, ὄντος (elμt). Din punct de vedere etimologic *es, i.-e. *es-mi.

Ónoma

Radicalul intră în marea serie a neutrelor în *-mn gen. *-mntos, de unde cele două prezente denominative: ὀνομάζω și ὀνομάζω. Se găsesc numeroși corespondenți în diverse limbi i.-e. dintre care cel mai apropiat este arm. *anum*. Vezi analizele propuse de Benveniste, *Origines*, 181 și O. Szemerényi, *Syncope in Greek and Indo-European*, Neapole, 1964, 110, 224 care pleacă de la *nōmn-, nmen-

Kínesis

Derivă de la κινέω din *κινέ Fω căruia îi corespunde la mediu κίνωμαι. Platon face o legătură cu κίω (a se pune în mișcare, a pleca), reluată și de unii cercetători contemporani nouă. Pentru raporturile între κινον, κίνωμαι, Chantraine trimite la Strunk, *Nasalpräsentien*, 88, 100, 114. În legătură cu κίω, vezi și Frisk și Pokorny, 538. Etimologia propusă de Platon e considerată exactă de M. Leroy, *Étymologie et linguistique chez Platon*, 1968, 146.

Stásis

În legătură cu ἵστημι. Ao.rad.atem. ἑστη-ν (ἑ-στᾶν) corespunde exact scr. *d-sthā-n*.

Sklerótes

de la σκέλλομαι. Înrudiri negrecești mai apropiate lipsesc, c. Frisk. Din alte limbi: germ. nhd. *schal* (fad, alterat), sued. *skäll* (slab, subțire), let. *kalss* (slab).

Bēbaion

Deși raportul cu βαλναι, βῆναι (βάσις la Platon) e socotit doar „aparent” de Chantraine, nu a fost propusă vreo altă etimologie „mai bună” decât cea platonică.

Historia

Din punct de vedere funcțional numele de agent ἱστορῶ se leagă de ὁδὸς mai degrabă decât de ἰδεῖν; este „cel care știe pentru că a văzut și aflat”. Iar ἱστορία derivă din ἱστορῶ.

Pistón

Sistemul πελθομαι, ἐπιθόμην, πέποιθα provenit din *bheidh- prezintă un aspect arhaic și are un corespondent în lat. *flāo*. Cuvintele din această familie exprimă originar noțiunea de „încredere”, „fidelitate” (cf. Benveniste, *Institutions indo-européennes*, 1, 115), alături de diferite implicații juridice.

Mnéme

(μνήσκω). Radical *mnā- ce ține de *men- din μέμνημι, lat. *memini* și puțin atestat în afară de greacă.

Hamartia

Derivat al verbului ἁμαρτάνω. Etimologia e necunoscută. Combinația cea mai ingenioasă e, după Chantraine, cea a lui F. Sommer, care încearcă să apropie cuvântul de răd. *smer- de la μέμνημι cu α privativ, ceea ce prezintă însă grave dificultăți fonetice (*Gr. Lautstudien*, Strassburg, 1905, 30–38). Altă ipoteză Schwyzer, *Gr. Gr.*, 1, 704, n. 7.

*Xymphorá**(phero).**Amathía*

á privativ și μανθάνω.

Akolasía

Compus provenit de la κολλάζω (ao. ἐκόλασσι). Chantraine face legătura cu vechiul adjectiv κόλος căruia, cu sens diferit, îi corespunde în v. sl. kolŭ (rus. kol).

Traducerea s-a făcut după ed. „G. Budé”, cu consultarea ediției Burnet. Dialogul nu a mai fost tradus în limba română.

1. *Lucrări speciale**

MUELLER, J., *Oratio de Platonis Cratylo*, în „Acta philologorum Monacensium”, IV, fasc. I, 1829, pp. 81—120.

STALLBAUM, G., *Vorrede zum Cratylus*, în: *Platonis opera omnia*, V/II, Gotha/Erfurt, 1835.

DITTRICH, E.M., *Prolegg. ad Crat. Plat.*, Diss., Berol., Lpz., 1841.

KLANDER, C., *De Platonis Cratylo disputatio*, Progr. Ploen, 1847.

ALBERTI, E., *Die Sprachphilosophie vor Platon*, în „Philologus”, 11, 1856, 681—705.

LENORMANT, Ch., *Commentaire sur le Cratyle de Platon*, Athènes, 1861.

SCHAARSCHMIDT, C., *Über die Unechtheit des dem Platon zugeschriebenen Dialogs Kratylus*, în: „Rheinisches Museum”, Philol., N.F., 20, 1865, 321—356.

ALBERTI, E., *Über die Frage nach der Ächtheit oder Unächtheit der dem Platon zugeschriebenen Dialoge Sophistes, Politikos und Kratylus*, în: „Rhein. Mus. Philol.”, N.F., 21, 1866, 180—209.

BENFEY, Th., *Über die Aufgabe des platonischen Dialogs Kratylus*, „Abh. d. Königl. Ges. der Wissenschaften zu Göttingen”, Phil.-hist. Kl., 12, 1866, 189—330.

ALBERTI, E., *Ist der dem Platon zugeschriebene Dialog Kratylus ächt?*, în: „Rhein. Mus. Philol.”, N.F., 22, 1867, 477—499.

LEHRS, K., *Platos Kratylus*, în „Rheinisches Museum”, Philol., NF., 22, 1867, 436—440.

* Numai despre dialogul *Kratylus*.

HAYDUCK, W., *De Cratylī Platonici fine et consilio*, Progr. Breslau, 1868.

LUCKOW, R., *De Platonis Cratylō dialogo*, Progr., Treptow, 1868.

DREYKORN, J., *Der Kratylōs, ein Dialog Platons*, Progr., Zweibrücken, 1869.

SCHMIDT, H., *Platons Kratylus ... erläutert*, Halle, 1869.

PEIPERS, D., *Zu Plato's Kratylus*, in „Philologus“, 29, 1870, 172—179.

ADAM, F., *Observationes crit. in Plat. Crat.*, Gpr., Wengrowitz, 1875.

SACHS, J., *Observations on Plato's Cratylus*, in „Transact. of the American philol. Assoc.“, 9, 1878, 59—68.

UPHUES, K., *Die Definition des Satzes nach den platonischen Dialogen Kratylus, Theaitet, Sophistes*, Landsberg, 1882.

WOHLRAB, M., *Zu Pls. Krat.*, Jahrb. f. class. Phil., 129, 1884, pp. 542—544.

CUCUEL, Ch., *Quid sibi in dialogo qui Cratylus inscribitur proposuerit Plato*, Paris, 1886.

HEATH, B., *On Plato's Cratylus*, in „Journal of Philology“, 17/34, 1888, 192—218.

CUCUEL, Ch., *L'origine du langage dans le Cratyle de Platon*, in „Annales de la Fac. des Lettres de Bordeaux“, 4, 1890, 299—332.

DENIS, J., *Le Cratyle*, Fac. des Lettres de Caen (nr. 5), 152—158.

FLECKEISEN, A., *Auslauf über Platons Kratylōs, 414 d*, in „Jahrb. f. class. Phil.“, 143, 1891, 665—668.

SCHÄUBLIN, Fr., *Über den platonischen Dialog Kratylōs*, Diss., Basel, 1891.

KIRCHNER, H., *Die verschiedenen Auffassungen des platonischen Dialogs Kratylus*, I—IV, Brieg, 1892—1901.

ROSENSTOCK, P.E., *Platos Kratylōs und die Sprachphilosophie der Neuzeit*, Strassburg, 1893.

GIUSSANI, C., *Osservazioni sul „Cratilo“ di Platone*, in: „Rendiconti d. R. Ist. Lomb. di Scienze e Lettere“, ser. 2, vol. 29, fasc. 4, Milano, 1896.

BILLIA, L.M., *Vétilles d'un lecteur de Platon. I. Cratylus*, in „Arch. f. Gesch. d. Philos.“, 18, 1904/5, 253—258.

WILA MOWITZ-MOELLENDORFF, U. von, *Zu Kratylus 412 b*, in „Hermes“, 40, 1905, p. 144 și urm.

HÖTTERMANN, E., *Platons Polemik im Eutyphron und Kratylus*, in „Zeitschrift f.d. Gymnasialwesen“, 44, 1910, 65—89.

URBANÉK, K., *Die sprachphilosophische und sprachliche Bedeutung des platonischen Dialogs Kratylus*, Progr. Krumau, 1912.

KIOCK, A., *De Cratylī Platonici indole ac fine*, Diss., Breslau, 1913.

STEINER, A., *Die Etymologien in Platons Kratylus*, in „Arch. f. Gesch. der Philos.“, N.F., 22, 1916, 109—132.

APELT, O., *Platons Dialog „Kratylus“*, Phil. Bibl., 174, Leipzig, 1918, ed. a II-a, 1922. (Introduce și traduce).

LEKY, M., *Plato als Sprachphilosoph. Würdigung des platonischen Kratylus*, Paderborn, 1919 (reeditat în 1966).

IJZEREN, J. van, *De Cratylō Heracleitico et de Platonis Cratylō*, in „Mnemosyne“, N.S., 49, 1921, 174—200.

DUPRÉEL, E., *Le Cratyle et les origines de l'Aristotélisme*, in „La légende socratique et les sources de Platon“, Brüssel, 1922, 214—255.

STENZEL, J., *Kratylus*, in R.E., XI, 2, 1922, 1660—1662.

FRITZ, K. von, *Zur antisthenischen Erkenntnistheorie und Logik*, in „Hermes“, 62, 1927, 453—484.

ABRAMCZYK, I. *Zum Problem der Sprachphilosophie im Platons Dialog Kratylus*, Diss., Breslau, 1928.

ARNIM, H. von, *Die sprachliche Forschung als Grundlage der Chronologie der platonischen Dialoge und des „Kratylus“*, „Sitz.-Ber. der Ak. zu Wien“, Phil.-hist. Kl., 210/4, Wien/Leipzig, 1929.

PHILIPPSON, R., *Platons Kratylus und Demokrit*, in: „Philol. Wochenschr.“, 49, 1929, 923—927.

WARBURG, M., *Zwei Fragen zum Kratylus*, in „Neue philologische Untersuchungen“, 5, Berlin, 1929.

ZUCCANTE, G., *Platone: Cratilo Eracleiteo, primo maestro di filosofia; altri probabili influssi extrasocratici*, in „Riv. Filos.“, 21, 1930, 289—306.

MÉRIDIÉ, L., *Cratyle, Notice*, in „Platon, Oeuvres complètes“, tome V, 2^e partie, Paris, 1931, 7—48.

WEERTS, E., *Kratylus und Plato; der Heraklitismus im Kratylus und im Theaitet*, in „Plato und der Heraklitismus. Ein Beitrag

zum Problem der Historie im platonischen Dialog", in „Philologus", Suppl., Bd. 23/1, Leipzig, 1931, 5—29, 30—43.

HAAG, E., *Platons Kratylus. Versuch einer Interpretation*, in „Tübinger Beiträge z. Altertumswiss.", 19, Stuttgart, 1933.

BÜCHNER, K., *Platons Kratylus und die moderne Sprachphilosophie*, Berlin, 1936; reeditată în „Studien zur römischen Literatur", VII, Wiesbaden, 1968, 79—110.

UNTERBERGER, B., *Platons Etymologien im Kratylus*, Graz, 1935.

ROBIN, L., *Perception et langage d'après le Cratyle*, in „Journ. de psych. normale et path.", 1939, 613—625.

GOLDSCHMIDT, V., *Essai sur le 'Cratyle'*, Paris, 1940, 208 p.

BOYANCÉ, P., *La doctrine d'Eutyphron dans le 'Cratyle'*, in „Revue des Études Grecques", 54, 1941, 141—175.

NEHRING, A., *Plato and the theory of language*, in „Traditio", 3, 1945, 13—48.

GOLDSCHMIDT, V., *Les dialogues de Platon*, Paris, 1947, ed. a II-a, 1963, 112—117.

DUPRÉEL, E., *Le Cratyle et la théorie hippicienne du langage*, in „Les Sophistes", Neuchâtel, 1948, 265—279.

HOFSTÄTTER, P. R., *Vom Leben des Wortes. Das Problem an Platons Dialog 'Kratylus' dargestellt*, Wien, 1949.

KIRK, G. S., *The problem of Cratylus*, in „American Journal of Philology", 72, 1951, 225—253.

PAGLIARO, A., *Il 'Cratilo' di Platone*, in „Dionisio", N.S., 15, 1952, 178—198.

BUCCELLATO, M., *Il Cratilo e l'interesse dottrinale della questione onomatologica*, in *La Retorica Sofistica negli scritti di Platone*, Roma/Milano, 1953, 137—158.

DERBOLAV, J., *Der Dialog 'Kratylus' im Rahmen der platonischen Sprach- und Erkenntnisphilosophie*, Saarbrücken, 1953.

LOHMANN, J., *Besprechung des Buches von J. Derbolav: Der Dialog Kratylus im Rahmen der platonischen Sprach- und Erkenntnisphilosophie*, in „Gnomon", 3, 1954, 449—453.

VOURVERIS, K. I., *Plato, Cratylus 416 b iterum*, in „Mnemosyne", 4^a, Ser. VI, 1953, p. 317 și urm.

ALLAN, D. J., *The problem of Cratylus*, in „American Journal of Philology", 75, 1954, 271—287.

KOLLER, H., *Die Mimesis der Sprache. Der platonische Kratylus*, in *Die Mimesis in der Antike*, Bern, 1954, 48—57.

MONDOLFO, R., *Il problema di Cratilo e l'interpretazione di Eracleito*, in „Riv. crit. Stor. Filos.”, 9, 1954, 221—231.

SONTAG, Fr., *The Platonists' Conception of Language*, in „Journ. of Philos.”, 51, 1954, 823-830.

VRIES, G. J. de, *Notes of some passages of the Cratylus*, in „Mnemosyne”, VIII, 1955, 290—297.

LANZALACO, A., *Il convenzionalismo platonico del „Cratilo”*, in „Acme”, 8, fasc. 1, 1955, 205—248.

ROSS, sir David, *The Date of Plato's 'Cratylus'*, in „Revue Internat. de Philosophie”, 9, 1955, 187—196.

FANO, G., *Il problema dell'origine e della natura del linguaggio nel 'Cratilo' platonico*, in „Giorn. di metaf.”, 10, 1955, 307—320.

ROBINSON, R., *The Theory of Names in Plato's 'Cratylus'*, in „Rev. Internat. de Philos.”, 9, 1955, 221—236.

AMADO-LÉVY-VALENSI, E., *Le problème du 'Cratyle'*, in „Revue Philos. France Étrang.”, 146, 1956, 16—27.

DANIÉLOU, J., *Eunome l'Arien et l'exégèse néo-platonicienne du 'Cratyle'*, in „Rev. Ét. Grec.”, 69, 1956, 412—432.

GUZZO, A., *La problematica del 'Cratilo'*, in „Filosofia”, 7, 1956, 609—666.

LECERF, J., *Remarques sur le 'Cratyle' de Platon et la grammaire générale*, in „Mél. Louis Massignon”, Damas, 1957, vol. III, 37—43.

ROBINSON, R., *A Criticism of Plato's 'Cratylus'*, in „Philosophical Review”, 65, 1956, 324—341.

BARWICK, K., *Platons Kratylus und die stoische Sprachschöpfungslehre und Etymologie*, in „Abh. d. sächs. Ak. d. Wiss. z. Leipzig”, phil.-hist. Kl., 49/3, Berlin, 1957, 70—79.

LEVINSON, R. B., *Language and the 'Cratylus': Four Questions*, in „Rev. of Metaphysics”, tome 11, 1957—8, 28—41.

BRUMBAUGH, R., *Plato's 'Cratylus': the Order of Etymologies*, in „Rev. of Metaphysics”, 11, 1957—8, 502—510.

POWLER, H.N., *Introduction to the Cratylus*, in: *Plato with an English Translation. The Loeb Class. Libr. VI*, London, 1958, 3—5.

CARRILLO, V.L., *Platon, Hermógenes y el lenguaje*, Lima, 1959.

SAMBURSKY, S., *A Democritean Metaphor in Plato's 'Kratylos'*, in „Phronesis”, 4, 1959, 1—4.

RYLE, G., *Letters and Syllables in Plato*, in „Philosophical Review”, 69/4, 1960, 431—451.

ESLICK, L.J., *The two Cratyluses: The Problem of Identity of Indiscernibles*, in „Atti di XII Congr. Intern. di Filosofia XI: Storia di Filosofia Antica e Medioevale”, Firenze, 1960, 81—87.

GADAMER, H.G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1960, ed. a II-a, 1965, 383—395.

BUCCELLATO, M., *Ambientazione culturale e civile della tematica del Cratilo platonico*, in: *Linguaggio e società alle origini del pensiero filosofico greco*, „Riv. crit. Stor. Filos.”, 16, 1961, 259—277.

FERRANTE, D., *Curiosità etimologiche nel 'Cratilo' di Platone e nel 'De lingua Latina' di Varrone*, in „G. ital. Filol.”, 15, 1962, 163—171.

SPRAGUE, R.K., *Kratylos 429 b*, in: *Plato's Use of Fallacy. A Study of the Euthydemus and Some Other Dialogues*, London, 1962, 46—64.

DERBOLAV, J., *Das Metasprachliche in Platons Kratylos*, in *Lebendiger Realismus*, Festschrift für J. Thyssen, hrsg. v. H. Wagner u. K. Hartmann, Bonn, 1962, 181—210.

GIORDANO, D., *Il Cratilo di Platone*, in *Vichiana*, Rassegna di Studi classici, t. I, Napoli, 1964, 390—406.

LUCE, J.V., *The date of the 'Cratylus'*, in „Amer. Journ. of Philol.”, t. 85, 1964, 136—154.

—, *The Theory of Ideas in the 'Cratylus'*, in „Phronesis”, t. 10, 1965, 21—36.

STEWART, M.A., *Plato's Investigations into Language, with Special Reference to Cratylus*, Diss. Univ. of Pennsylvania, Philadelphia, 1965 (microfilm).

SEASE, V.W., *The Cratylus. Plato and the doctrine of the Academy*, Diss. Univ. of California, Berkeley, 1966 (microfilm).

SÖRBOM, G., *Plato: Cratylus*, in: *Mimesis and Art. Studies in the Origin and Early Development of an Aesthetic Vocabulary*, Uppsala, 1966, 106—116.

LEROY, M., *Sur un emploi de φωνή chez Platon*, in „Revue des Études Grecques”, LXXX, 1967, 234—241.

LORENZ, K., MITTELSTRASS, J., *On Rational Philosophy of Language: the Programme in Plato's Cratylus reconsidered*, in „Mind“, 76/301, 1967, 1–20.

ECHTERNACH, H., *Wort und Sinn. Ein platonischer Dialog heute*, in „Kerygma und Dogma“, 13, 1, 1967, 27–53.

LEROY, M., *Étymologie et linguistique chez Platon*, in „Bull. de la Classe des Lettres de l'Acad. Royale de Belgique“, vol. 54, 1969, 121–152.

CELENTANO, L., *Platone. Cratilo. Introduzione e commento*, Napoli, 1968, 17–22.

GOULD, J.B., *Plato: About Language. The Cratylus reconsidered*, in „Apeiron“, 3/1, 1969, 19–31.

ROTH, M.D., *An examination of Plato's Cratylus* (Diss.), Univ. Illinois, 1969 (microfilm).

LUCE, J. V., *Plato on truth and falsity in names*, in: „Classical Quarterly“, 19, 2, 1969, 222–232.

CALVERT, B., *Forms and Flux in Plato's Cratylus*, in „Phronesis“, 15, 1970, 26–47.

WEINGARTNER, R.H., *Making Sense of the Cratylus*, in „Phronesis“, 15, 1970, 5–25.

THORNTON, M.T., *Knowledge and flux in Plato's Cratylus*, in „Dialogue“, 8, 4, 1970, 581–591.

BERGER, H. (jr.), *Plato's „Cratylus“: Dialogue as revision*, in „Philosophical Forum“, 2, 1970, 213–233.

PFEIFFER, W., *The Cratylus. Plato's investigation of names* (Diss.), Toronto Univ., 1971 (microfilm).

SCHADEWALDT, W., *Platon und Kratylus: Ein Hinweis*, in: *Philomates. Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan*, ed. by R. B. Palmer/R. Hamerton-Kelly, The Hague, 1971, 3–11.

WOLF, A., *Die Frage nach der Wahrheit im Platons Dialog „Kratylus“*. Versuch einer Interpretation, in: „Salzburg Jahrb. Philosophie“, 15–16, 1971/2, 27–37.

ANAGNOSTOPOULOS, G., *Plato's Cratylus: The two theories of the correctness of names*, in „Rev. of Metaphysics“, 1972, XXV, nr. 4, 691–737.

SPRAGUE, R.K., *Empedocles, Hera and Cratylus 404 c*, in: „Classical Review“, 22, 1972.

SCHOFIELD, M., *A displacement in the text of the Cratylus*, în: „Classical Quarterly”, 22, 1972, 246—273.

GENETTE, G., *L'éponymie du nom ou le cratylisme du Cratyle*, în: „Critique”, 28, 307, 1972, 1019—1044.

DERBOLAV, J., *Platons Sprachphilosophie im Kratylus und in den späteren Schriften*, Darmstadt, 1972, 333 p.

GENETTE, G., *Avatars du Cratylisme*, I, II, III, în: „Poétique”, 4, 11, 13, 15, 1973.

WEINGARTNER, R., *The Unity of the Platonic Dialogue. The Cratylus, the Protagoras, the Parmenides*, New York, 1973.

SCHOENLY, S.B., *The etymologies of the names of the Gods: „Cratylus”, 400 d—404 b*, în: „Dialogue „Phi, Sigma, Tau” (16), 2—3, 1974, 44—53.

GAISER, K., *Name und Sache in Platons Kratylus*, AHAW, 1974, Heidelberg, Winter, 1974, 144 p.

REHRENBOECK, G., *Die Orphische Seelenlehre in Platons Kratylus*, W.S.N.F. IX, 1975, 17—31.

STEWART, M.A., *Plato, Cratylus, 424 c 9*, AGPh., LVIII, 1975. 167—171.

2. Lucrări generale*

AL-GEORGE, S., *Limbă și gândire în cultura indiană*, Ed. științifică și enciclopedică, 1976.

ARNIM H. von, *Sprachliche Forschungen zur Chronologie der platonischen Dialoge*, Wien, 1912.

BECHTEL, F., *Die historische Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit*, Halle, 1917, reedit. 1964.

—, *Die griechischen Dialekte*, I—III, Berlin, 1921—24; reedit. 1963.

BENVENISTE, E., *Origines de la formation des noms en indo-européen*, Paris, 1935, reed. 1948.

—, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris, 1948.

—, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1966.

BOYER, R. et FAICK, E.L., *Les Religions de l'Europe du Nord*, Fayard-Denoël, 1974.

* Cu privire la problemele de lingvistică din Interpretare, la Lista etimologiilor platoniciene, cit și la notele explicative ale dialogului.

- CHADWICK, J., BAUMBACH, L., *The Mycenaean Greek Vocabulary*, „Glotta”, 41, 1963, 157–271.
- CHANTRAINE, P., *Études sur le vocabulaire grec*, Paris, 1956.
- , *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, vol. I, 1968, vol. II, 1970, vol. III, 1974.
- CHOMSKY, N., *Logische Syntax der Sprache*, Springer, 1968, ap. 1931.
- , *Le langage et la pensée*, trad. fr., Payot, 1969.
- CORNFORD, F.M., *Plato's Theory of Knowledge*, London, 1935.
- COSERIU, E., *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart*. Teil I, Tübingen, 1968/69.
- CROCE, B., *Estetica*, Bari, 1941.
- DES PLACES, Éd., *La religion grecque*, Paris, 1969.
- , *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, coll. „G. Budé”, Paris, 1964.
- ELIADE, M., *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. I, Paris, 1976.
- FESTUGIERE, A. J., *Études de philosophie grecque*, Paris, 1971.
- FRIEDLÄNDER, P., *Kratylos*, in *Platon*, vol. II. *Die platonischen Schriften*, Berlin, 1964, 182–201.
- FRISK, J. H., *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1960.
- GIGON, O., *Einleitung zu Platon I: Spätdialoge: Theaitetos. Der Sophist. Der Staatsmann. Kratylos*. Zürich/Stuttgart, 1965.
- GIRAUD, P., *La sémantique*, Paris, 1964.
- GOLDSCHMIDT, V., *Les dialogues de Platon*, Paris, 1963.
- GUTHRIE, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, II, Cambridge, I, 1962; II, 1965.
- , *Les Sophistes*, trad. fr., Paris, 1976.
- HJELMSLEV, L., *Prolegomena to a theory of language*, trad. engl., New York, 1963; in daneză, 1943.
- HUMBOLDT, W. von, *Über das vergleichende Sprachstudium*, 1820, Berlin.
- JAEGGER, W., *Paideia*, Berlin—New York, 1973.
- JOLY, H., *Le Renversement Platonicien. Logos, Episteme, Polis*, Paris, 1974.
- KORZYBSKI, *Science and Vanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics* (1933).

- KRAHE, H., *Die Sprache der Illyrier*, Wiesbaden, 1955.
- KRETSCHMER, P., *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, Göttingen, 1896.
- KUBE, J., *TEXNH und APETH*, Berlin, 1969.
- LEJEUNE, M., *Traité de phonétique grecque*, ed. a II-a, Paris, 1955.
- LESKY, A., *History of Greek Literature*, trad. engl., Londra, 1965.
- LEUMANN, M., *Homerische Wörter*, Bâle, 1950.
- LUCCIONI, J., *La pensée politique de Platon*, Paris, 1958.
- MEILLET, A., *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, ed. a VII-a, Paris, 1965.
- MUELLER, M., *La science du langage*, trad. fr., Paris, 1867.
- NATORP, P., *Platos Ideenlehre*, Leipzig, 1921, ed. a III-a, 1961.
- NILSSON, M. P., *Geschichte der griechischen Religion*, München, ed. a II-a, 1955-61.
- PARAIN, BRICE, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Paris, 1942.
- PFEIFFER, R., *Geschichte der klassischen Philologie*, Hamburg, 1970.
- POKORNY, J., *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, München, 1959.
- RAMNOUX, Cl., *Vocabulaire et structures des pensées archaïque chez Héraclite*, Paris, 1959.
- RITTER, C., *Die Kerngedanken der platonischen Philosophie*, München, 1931.
- ROBIN, L., *La pensée hellénique des origines à Epicure*. Avant-propos par P.-M. Schuhl, Paris, 1967.
- , *Platon*, Paris, 1968.
- , *Platon. Oeuvres complètes*, Paris, 1950.
- ROSS, D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford Univ. Press, 1966.
- RUIJGH, C. J., *Études sur la grammaire et le vocabulaire du grec mycénien*, Amsterdam, 1967.
- RUNCIMAN, W. G., *Plato's Later Epistemology*, Cambridge, 1962.
- SAUSSURE, F. de, *Cours de linguistique générale*, ed. a III-a, Paris, 1971.
- SCHAEFER, R., *La question platonicienne*, Neuchâtel, 1938.
- SCHUHL, P.-M., *L'oeuvre de Platon*, ed. a II-a, Paris, 1954.

- SCHUHL, P.-M., *Études platoniciennes*, Paris, 1960.
- SCHULZE, W., *Kleine Schriften*, Göttingen, 1933, ed. a II-a completată, 1966.
- SCHWYZER, E., *Griechische Grammatik*, I, II, München, 1939, 1950.
- SEARLE, J. R., *The Philosophy of Language*, Oxford Univ. Press, 1971.
- SOLMSEN, F., *Untersuchungen zur griechischen Laut- und Verslehre*, Strassburg, 1901.
- TAYLOR, A. E., *Plato: The Man and his Work*, New York, 1926.
- VERNANT, J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965.
- VICAIRE, P., *Platon critique littéraire*, Paris, 1960.
- VOURVERIS, K. J., ΠΛΑΤΩΝ ΚΑΙ ΒΑΡΒΑΡΟΙ, Atena, 1966.
- WACKERNAGEL, J., *Sprachliche Untersuchungen zu Homer*, Göttingen, 1916.
- , *Kleine Schriften*, I—II, Göttingen, 1953.
- WAHL, J., BRUN, J., *Platon*, in: *Histoire de la Philosophie* (sous la direction de Brice Parain), „Encyclopédie de la Pléiade”, Paris, 1969—1973.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von, *Der Glaube der Hellenen*, I, II, Berlin, 1931—32, reed. 1960.
- , *Platon*, Berlin, 1959.

Abrevieri bibliografice

pentru revistele ale căror nume nu au fost citate integral în cadrul Listei etimologiilor platoniciene:

BSI, = Bulletin de la société linguistique de Paris.

Gl. = Glotta Göttingen.

KZ = Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen, Berlin.

IF = Indogermanische Forschungen. Strassbourg, Berlin.

MSL = Mémoires de la société de linguistique de Paris. Paris.

TABLA DE MATERII

Prescurtări	1
EUTHYDEMOS	5
Interpretare la <i>Euthydemos</i>	7
Lămuriri preliminare	29
Despre subtitlu: ce este eristica?	29
Despre personaje	32
Compoziția dialogului (planuri de desfășurare)	37
Despre sofismele euthydemice (cele trei părți eristice)	40
Despre autenticitate	64
Despre perioada compunerii	66
EUTHYDEMOS	69
<i>Note</i>	117
<i>Bibliografie</i>	130
CRATYLOS	137
Interpretare la <i>Cratylus</i>	139
I. Dialogul <i>Cratylus</i> în fața lumii moderne	139
II. Interpretarea dialogului <i>Cratylus</i> alineat cu alineat	
Partea întâi	156
1. Numele poartă un adevăr cu el	162
2. Există ceva stabil și consistent în nume	164
3. Numele are natura stabilă de instrument și posedă o funcție critică.	166
4. Numele stau sub o rînduire și lege	169
Partea a doua	173
1. Numele date de zei, numele date de oameni	173
2. Numele de zeități	184
3. Numele celor din lumea văzută	199
4. Numele celor din lumea cugetului	203
Partea a treia	214
1. Virtutea numelor primitive	216
2. Virtutea elementelor	220
3. Limitele vorbirii (428 a-fine).- Exactitate și adevăr	222

Lămuriri preliminare	236
Despre autenticitatea dialogului	236
Despre perioada de compunere a dialogului	237
Despre personajul Cratylos	239
Interpretări vechi și noi ale părții etimologice	242
Texte aristotelice privitoare la dialogul Cratylos	246
CRATYLOS.	251
<i>Note</i>	332
<i>Lista etimologiilor platoniciene</i>	376
<i>Bibliografie</i>	405

Redactor: IDEL SEGALL
Tehnoredactor: CONSTANTIN IORDACHE

Coli de tipar: 26,5 pag. planșe 16

Tirajul: 11.000 ex.

Bun de tipar: 6. 2. 1978

Intreprinderea Poligrafică Cluj.

Municipiul Cluj-Napoca.

Str. Brassai 5—7

Republica Socialistă România

Comanda nr. 460/1977



13123

Lei 23,—

Acest volum reprezintă cel
de-al treilea dintre cele
zece volume care vor ou-
prinde, în traducere ro-
mânească nouă, întreaga
operă a lui Platon. În
al patrulea volum vor fi
incluse dialogurile:

Phaidon

Phaidros

Banchetul

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ