

Constantin SĂLĂVĂSTRU *

DESPRE GÂNDIREA PROBLEMATOLOGICĂ: FUNDAMENTE ȘI APLICAȚII

Résumé: Le texte présenté sous le nom *Sur la pensée problématique: fondements et applications* met en évidence quelques points fortes de la conception problématique du professeur Michel Meyer. Une première partie a en vue l'analyse des fondements métaphysique de cette conception à partir, particulièrement, du livre *Questionnement et historicité* (PUF, Paris, 2000). Une série d'investigations conceptuelles („qui est premier en philosophie”, „la déduction problématique”, „le rapport entre l'analytique et l'apocrytique”, „comment est-elle possible l'interrogativité”, „l'importance de l'historicité”, „la problématique de l'humain”, „le soi, l'autre et la chose”) tracent le contour de ces raisons profondément philosophiques de la problématique. Une deuxième partie s'arrête sur les traces de la conception problématique dans la construction théorique de la rhétorique. Deux problèmes restent en attention: une analyse problématique des genres oratoires et la proposition d'un mécanisme explicatif de la performance des figures rhétoriques. Enfin, la troisième partie de l'étude est une application: l'analyse problématique du dialogue platonicien *Theaitetos*. Quelques suggestions de l'application: la détermination des suppositions problématiques du dialogue (l'oralité de l'écriture de Platon, l'autorité de Socrate, l'obsession de la vérité), l'analyse de la situation problématique du dialogue (la forme du dialogue, la problématique, les personnages), une recherche sur les micro-stratégies utilisées par Platon dans cet ouvrage (les procédures déductives, les arguments fondés par l'autorité).

I. TEMEIURILE METAFIZICE ALE PROBLEMATOLOGIEI

1. Câteva lămuriri preliminare

Resursele interogației filosofice sunt și rămân, nu o dată, nebănuite. Chiar atunci când o astfel de meditație a deplâns lipsa de perspective și de creativitate a domeniului însuși (cum e cazul lui Kant, de exemplu), o nouă și interesantă dezvoltare, chiar dacă la început abia intuită, prindea contur în marginea demersului critic. Dincolo de acest *bellum omni contra omnes*, pe care cei mai mulți îl văd ca fiind esența reflexivității filosofice, există firește o linie de continuitate ideatică, dacă nu ca mod de soluționare, atunci cel puțin ca intenție de problematizare.

Michel Meyer, profesor la Universitatea Liberă din Bruxelles și succesor al lui Perelman la această Universitate, este astăzi un nume respectat între inițiați, care lucrează cu osârdie pentru impunerea unei noi maniere de a filosofa, adică de

* Constantin Sălăvăstru este profesor doctor la Facultatea de Filosofie a Universității "Alexandru Ioan Cuza" din Iași.

a gândi rațiunea și limbajul. Această nouă manieră de a filosofa poartă numele de *problematologie*¹ și constituie deja de câțiva ani terenul unor aplicații interesante în analiza discursivității².

Care ar fi esența demersului problematologic ca propunere novatoare de a gândi rațiunea și limbajul? Esența unei asemenea întreprinderi este aceea de a investiga *forța productivă a unei idei* într-o construcție oarecare a discursivității. O idee este productivă în măsura în care ea constituie *nucleul unei probleme* care domină relația dialogică. Pe de altă parte, o idee capătă un caracter problematic atunci când determină la receptor o *situație de inteliecție*, adevăratul „brainstorming” („furtună în creier”) de care vorbește Osborn când imaginează o metodă creativă de rezolvare a problemelor. Starea de inteliecție este dată de natura raportului dintre *întrebare și răspuns*, raport care generează o așa numită *situație problematologică*. Raportul acesta se poate instanția în patru forme diferite ale situației problematologice: *diferență problematologică, diferență non-problematologică, non-diferență problematologică și non-diferență non-problematologică*.

2. A căuta ceea ce este prim în filosofie

O ultimă încercare în augmentarea conturului modelului problematologic de analiză a discursivității, la care ne vom referi cu deosebire³, vine să împlinescă un demers constructiv de raportare la meditația filosofică. Reacțiile nu au întârziat să apară:

„Există cărți precum *Meditațiile* lui Descartes sau *Critica rațiunii pure* a lui Kant care repun în discuție obiceiurile noastre intelectuale cele mai bine fixate. *Questionnement et historicité* are ambiția de a fi una dintre aceste opere”⁴

Care este obiectul de meditație al acestei cărți, considerată atât de importantă? Încercarea lui Meyer pleacă de la o constatare surprinzătoare: o întreagă tradiție în

¹ Michel Meyer, *De la problématique: philosophie, science et langage*, Pierre Mardaga, Bruxelles, 1986.

² A se vedea în acest sens: Michel Meyer, *Logique, langage et argumentation*, Hachette, Paris, 1982; *Langage et littérature*, PUF, Paris, 1992; *Questions de rhétorique: langage, raison et séduction*, Livre de Poche, Librairie Générale Française, Paris, 1993; *Science et métaphysique chez Kant*, PUF, Paris, 1995; *Qu'est-ce que la philosophie*, Livre de Poche, Librairie Générale Française, Paris, 1997; *Pour une histoire de l'ontologie*, PUF, Paris, 1999; *Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours*, Livre de Poche, Librairie Générale Française, Paris, 1999; *Le Questionnement*, Revue Internationale de Philosophie, 3 / 1990 (174); Corrine Hoogaert (ed.), *Argumentation et questionnement*, PUF, Paris, 1996; Constantin Sălăvăștru, *Critica raționalității discursive: o interpretare problematologică a discursului filosofic*, Editura Polirom, Iași, 2001.

³ Michel Meyer, *Questionnement et historicité*, PUF, Paris, 2000.

⁴ Manuel Maria Carrilho, *Michel Meyer, une révolution philosophique?*, Le Nouvel Observateur, No 22, février 2001, p. 43.

filosofia mai veche sau chiar în cea a modernității târzii se fundează pe o *supraevaluare a răspunsului*, mai degrabă decât pe o analiză critică a întrebării:

„De ce au fost preferate răspunsurile fără întrebări atunci când ele se livrau unei chestionări pentru a defini spiritul, rațiunea, știința? Modelul care a prevalat totdeauna, care funcționa până acum și care prevalează încă în viața cotidiană este o modalitate de a gândi care se înrădăcește în răspunsuri”⁵.

Or, în viziunea lui Meyer, o astfel de gândire este asociată unui așa numit „model propoziționalist” de interpretare care, cel puțin pentru timpurile din urmă, este considerat caduc. Care este soluția? O trecere dincolo de *primeitatea răspunsului*, înglobând mai degrabă cuplul întrebare-răspuns pentru interpretarea marilor probleme ale filosofiei (spiritul, rațiunea, știința). Această dualitate constituie esența a ceea ce Meyer numește *chestionare* („questionnement”) ⁶.

Ca în mai toate încercările serioase ale reflecției metafizice, întrebarea fundamentală pentru determinarea obiectului de investigație este aceea asupra punctului de plecare: Care este *elementul prim* al meditației problematologice? Chiar dacă pentru mulți această întrebare a primit deja răspunsuri mulțumitoare, Meyer crede că ea rămâne totuși fundamentală pentru un tonus adecvat al reflecției privind elementul prim. Dificultățile sunt augmentate și de faptul că, în legătură cu această problemă, discuția se poate purta la două niveluri de ordine:

„...distingând două ordini, cea pentru care ceea ce este prim *este* în mod efectiv, fără ca să se știe în mod necesar pentru ce și cea care *sfârșește* prin a fi recunoscută ca element prim. O ordine a ființei, a realului, a lucrurilor, a înlănțuirii sau a sintezei lor care se opune astfel aceleia a gândirii, a cunoașterii, a apariției și a aparenței”⁷.

Constatăm cu oarecare surprindere că avem de-a face, pe de o parte, cu o *ordine a existenței a ceea ce este prim*, diferită în mod evident de o *ordine a cunoașterii a ceea ce este prim*, distincție care susține diferența fundamentală între *ceea ce este prim în sine* și *ceea ce este prim pentru noi*. Cum orice meditație filosofică trebuie să se ocupe de ceea ce este prin în domeniul reflecției sale, întrebarea este următoarea: Se va ocupa ea de ceea ce este prim în sine sau de ceea ce este prim pentru noi? Pentru Meyer, soluția ideală nu este aceea a unei opțiuni categorice, care ne-ar plasa în sfera unui autoritarism al cunoașterii, ci mai degrabă o încercare de depășire a unilateralităților, o trecere „dincolo”. De altfel, în spiritul teoretizărilor la care se angajează, întrebarea fundamentală a autorului este următoarea:

⁵ Michel Meyer, *Questionnement et historicité*, p. 2.

⁶ Am atras atenția în altă parte (*Critica raționalității discursive: o analiză problematologică a discursului filosofic*, Editura Polirom, Iași, 2001, p. 75) și semnalăm din nou aici, dificultățile de netrecut privind găsirea unui termen echivalent în românește pentru transpunerea acestui concept al meditației problematologice;

⁷ Michel Meyer, *Questionnement et historicité*, p. 8.

Cum se îmbină aceste două niveluri de realitate pentru ca ceea ce este prim pentru noi să conducă în ultimă instanță la ceea ce este prim în sine?

Răspunsul la această întrebare constituie câmpul de manifestare al unei analize succinte dar pertinente asupra raportului dintre ceea ce este prim în sine și ceea ce este prim pentru noi. Regăsim, într-un fel, maniera lui Wittgenstein de a „rezolva” problema raportului dintre *fapt* și *image* în *Tractatus logico-philosophicus*: imaginea este un model al faptului, posibilă în virtutea *forme* de reprezentare care le este comună⁸. Pentru Meyer, inteligibilul nu este, într-adevăr, sensibilul, dar este ceva din acest sensibil, pentru faptul că îl aduce la cunoștința noastră așa cum este. Or, lucrul acesta este realizat cu ajutorul gândirii care, într-un fel, este și mijlocul cel mai la îndemână prin care putem depăși această sciziune dintre ceea ce este prim în sine și ceea ce este prim pentru noi:

„Această sciziune s-ar resoarbe prin intermediul gândirii care ar realiza că ceea ce este prim în sine este în mod necesar ceea ce se indică, în forță, în ceea ce este prim care apare, care *este* deci în mod veritabil ceea ce este prim, ca originar ultim și unic, a cărui apariție ar fi simpla voce, chiar dacă diferită de el”⁹.

Prin urmare, ceea ce este prim în sine (realul) are nevoie de ceea ce este prim pentru noi (fenomenalul) pentru a fi adus la cunoștința noastră ca o *formă a manifestării deghizate* a lui.

Problema generală a ceea ce este prim ca punct de plecare al unei meditații filosofice este transferată la nivelul *chestionării* („questionnement”). A interoga în legătură cu punctul de plecare, cu elementul prim al unui asemenea demers înseamnă *a ne chestiona în legătură cu chestionarea însăși*. O analiză a chestionării este primul pas pentru înfîrșirea unei *schize a problematologicului*, pentru transcenderea viziunii propoziționaliste tradiționale în care răspunsul era elementul prim, pentru asumarea cuplului categorial *întrebare-răspuns* ca model de soluționare adecvată a unei probleme (filosofice, politice, religioase etc.).

3. Deducția problematologică

Un asemenea obiect de investigație („questionner le questionnement même”), complet diferit de tot ce a constituit obiect al meditației filosofice până în prezent („nous questionnons le questionnement: une telle question n'a jamais été posée”), o interogativitate atât de radicală care nu ezită să se ia pe sine ca obiect al gândirii (reflecției) critice nu poate „lucra” cu una sau alta dintre metodele tradiționale. Care este, deci, metoda în măsură să susțină un demers asupra interogativității (chestionării) însăși? Răspunsul lui Meyer este unul singur: metoda unui demers

⁸ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Editura Humanitas, București, 2001, pp. 83-85 (2.1 –3);

⁹ Michel Meyer, *Questionnement et historicité*, p. 11.

problematologic în calitate de interogativitate radicală asupra interogativității (chestionării) însăși este *deducția problematologică* („la *déduction problématique*”). Deducției logice (Descartes), deducției transcendente a categoriilor (Kant), deducției fenomenologice (Husserl) li se adaugă *deducția problematologică* drept un nou instrument metodologic în măsură să ne spună ceva mai mult despre ceea ce este prim.

Ce se înțelege prin deducție problematologică? Pentru Meyer, o astfel de deducție ar fi trebuit să fie întotdeauna metoda filosofiei. De ce? Pentru că ea și numai ea este în stare să asigure conturarea răspunsurilor din analiza întrebărilor înseși și nu din altceva. Pentru că acest „altceva” este și rămâne exterior unei meditații asupra a ceea ce este prim. Iată un pasaj sugestiv:

„Suntem în modul cel mai simplu conduși spre o întrebare, aceea a interogativității (chestionării) și ea rămâne singura noastră resursă «metodologică» pentru a avansa în propria sa rezolvare. În aceasta rezidă, de altfel, propriul «metodei» în filosofie, dacă există una. [...]. Ea constă, în filosofie, în a deduce răspunsurile din întrebările înseși. Aceasta se numește o *deducție problematologică*”¹⁰.

Prin ce se diferențiază *deducția problematologică* de alte metode utilizate în filosofie, precum deducția logică, deducția transcendentală sau deducția fenomenologică? O primă subliniere: o astfel de metodă se constituie în plină acțiune asupra obiectului său, procesul de interogație și de răspuns plecând de la problema interogației (chestionării) însăși. O a doua subliniere face diferența și mai vizibilă: nici una dintre metodele enunțate (deducția logică, deducția transcendentală, deducția fenomenologică) nu se oprește asupra tematizării cuplului categorial întrebare-răspuns ca fiind ceea ce este prim, fiindcă nu acestea sunt intențiile lor primordiale, ci cu totul altele (certitudinea existenței, fundarea categoriilor, redescoperirea concretului). A treia subliniere definitivează distincția: fiecare dintre metodele enunțate era legată, într-un fel sau altul, de imperativitatea unui răspuns fundamental care să elimine interogativitatea (chestionarea) în legătură cu problema pusă în discuție în profitul apodicticității și al unei certitudini absolute. Dar o asemenea intenție accentuează indistinția dintre întrebare și răspuns și face inoperabilă diferența problematologică ce trebuie să susțină orice demers autentic asupra unei probleme filosofice. Dacă mai adăugăm și pericolul circularității (indistinția dintre întrebare și răspuns este „răspunzătoare”, în multe cazuri, de faptul că răspunsul conține, de fapt, întrebarea sau anumite părți ale sale), atunci ne dăm seama de riscurile pe care le comportă aceste metode. De altfel, unele dintre aceste riscuri au constituit și motivul criticii vehemente la care metodele în cauză au fost supuse. Or, metoda problematologică încearcă să evite, să depășească toate aceste posibile obstacole în calea unei autentice meditații filosofice.

¹⁰ *Ibidem*, p. 29.

4. Analitică și apocritică

Interogația asupra interogativității prin intermediul deducției problematologice trebuie să se exerseze asupra unui dat al meditației filosofice. Exercițiul metodei trebuie să fie unul efectiv și cu consecințe semnificative pentru metamorfozele gândului filosofic. Care este acest dat problematic? Iată răspunsul lui Meyer:

„Interogația interogativității (chestionării) ne conduce astfel la a înfrunta enigmele cele mai profunde ale metafizicii: problema identității sau ceea ce este în sine, problema lucrurilor, a lumii sau a universului; în sfârșit, problema alterității, a altuia sau a diferenței. Regăsim aici vechile clivaje ale filosofiei: logica, ce se vrea știința identității; fizica, cea a lumii, și etica, cea a altuia. Sau chiar cele trei părți ale *Tratatului asupra naturii umane* al lui Hume sau cele trei *Critici* ale lui Kant”¹¹.

Fără îndoială, *istoricitatea* este aceea care face posibilă interogația asupra interogativității (chestionării) și diferența problematologică proprie oricărui demers supus unei analize de acest tip. Ea va avea în vedere aceste trei mari probleme tradiționale ale metafizicii (identitatea, lumea și alteritatea), dar într-o ordine categorială care diferă esențial de toate soluțiile cu care ne-a obișnuit tradiția. În acest context de noutate, o primă parte a investigației problematologice pe care o prezentăm are în atenție *ordinea răspunsurilor* („l'ordre des réponses”).

Două modalități sunt asumate în acest scop. Prima este o *analitică* (în sensul kantian al termenului), ce-și propune o investigație a *ordinii răspunsurilor ca ordine a judecății*, cea de-a doua este o *apocritică*, ce-și propune un demers explicativ asupra *ordinii răspunsurilor ca atare*. Care ar fi diferența dintre cele două modalități de investigație a ordinii răspunsurilor? O *analitică* a ordinii răspunsurilor ia în considerare răspunsul ca judecată și încearcă să stabilească care sunt regulile în baza cărora judecățile se susțin reciproc, stabilind astfel o ordine propozițională izvorâtă din judecăți aparent autonome. O *apocritică* a ordinii răspunsurilor pornește de la ideea că judecățile noastre sunt, de fapt, *răspunsuri la probleme* și ele trebuie evaluate în această calitate. Un asemenea demers este mai mult interesat de jocul întrebare-răspuns decât de condiționarea reciprocă a judecăților sau sinteza lor.

Cum e cu puțință ceva nou? Evident printr-un demers critic asupra a ceea ce este. În încercarea de a dezvălui ordinea răspunsurilor ca ordine a judecății, *demersul analitic* de care am amintit are în vedere cunoscutele principii: principiul contradicției, principiul rațiunii, principiul identității și principiul terțiului exclus. Nici unul nu rezistă examenului critic. Principiul contradicției (de fapt, al necontradicției!) se autosusține, cel puțin acesta este fundamentul demonstrației indirecte la Aristotel (dacă cineva respinge acest principiu, el nu o poate face decât în virtutea asumării lui!), principiul rațiunii este atins de eroarea regresului la infinit (dacă totul are un temei, nu ne putem opri niciodată din întemeiere!), principiile

¹¹ *Ibidem*, p. 57.

identității și terțiului sunt atinse de viciul circularității (ele pot fi deduse din principiul contradicției). Direct sau indirect, aceste principii generează trei categorii de antinomii: *cercul întregului*, *cercul fundamentului* și *ontologizarea ordinii judecătii*¹².

Dacă ordinea răspunsurilor ca ordine a judecătii determină în ultimă instanță antinomiile de care am amintit și care afectează cunoașterea umană, atunci ea trebuie depășită. Imperativul depășirii se regăsește în analiza *ordinii răspunsurilor ca atare*, ce are drept consecință o încercare de *deducție problematologică a principiilor*. O deducție problematologică a principiilor înseamnă a deduce aceste principii din însăși problema imperativității (chestionării). Asistăm la o reformulare a principiilor de care am amintit în termenii imperativității: principiul identității („ceea ce este în chestiune trebuie să fie distinct și reperabil ca atare fiindcă este conținut în răspunsul care tratează despre ceea ce constituie obiectul chestionării“), principiul rațiunii („temeiul de a fi al răspunsurilor este faptul că există întrebări“), principiul contradicției („este exclus ca posibilitate de răspuns A și -A“), principiul terțiului exclus („în afara relației întrebare-răspuns o a treia posibilitate este exclusă pentru actul de a răspunde“)¹³.

O secțiune importantă a investigației are în vedere discuția asupra *naturii problematologice a principiilor*. Fiind deduse din interogativitatea în act, adică din exercițiul diferenței problematologice, principiile vor acoperi explicativ și predictiv tocmai aceste domenii. Principiul rațiunii enunță, în ultimă instanță, din punct de vedere problematologic, că „orice răspuns are un temei, o rațiune“, ceea ce înseamnă că a raționa înseamnă a întemeia soluția unei probleme. În virtutea principiului contradicției, „două răspunsuri opuse la o întrebare sunt contradictorii“. Consecința imediată a acestei exigențe, în ordinea interogativității, este aceea că una dintre aserțiuni nu este de fapt răspuns la întrebarea în cauză. Principiul terțiului exclus ne atrage atenția că „nu există alternative în afara diferenței întrebare-răspuns“, de unde ideea că orice răspuns este fie problematologic, fie apocritic.

5. Cum este posibilă interogativitatea?

Deducția problematologică a principiilor nu este, pentru travaliul lui Meyer, un scop în sine. Rezultatul ei – formularea și fundamentarea acestora prin prisma cuplului categorial întrebare-răspuns – constituie temeiul instrumental pentru a răspunde la întrebarea de tip kantian: Cum este posibilă interogativitatea? A ne întreba asupra interogativității, asupra efectivității sale în practica discursivă curentă, înseamnă *a viza în mod direct o analiză a modului de punere în act a diferenței problematologice ca manifestare a lui „a răspunde“*. Iar modul de

¹² *Ibidem*, pp. 80-81.

¹³ *Ibidem*, p. 94.

punere în act a diferenței problematologice nu este și nu poate fi altul decât *modalul* („le modal“). Iată textul lui Meyer:

„Variația, modularea diferenței problematologice este dată prin modalitate: la o variație nulă în spațiul actului de a răspunde – spațiul apocritic – corespunde necesitatea, care exclude orice alt răspuns decât cel care este considerat ca apodictic. La o variație mai mare corespunde posibilul în spațiul apocritic. Odată ce răspunsul este găsit, odată ce chestiunea nu se mai pune [...], avem de-a face cu conceptul de realitate“¹⁴.

Prin urmare, deslușim de aici – atât cât este cu putință dintr-un text filosofic precum acesta – că modalitatea este, într-un fel, barometrul care ne arată *câtă problematicitate avem într-un „act de a răspunde“* („le répondre“): deloc (dacă modalitatea efectivă a concretizării diferenței problematologice este „necesarul“), un grad relativ ridicat (dacă modalitatea este „contingentul“ sau „posibilul“).

Alături de *modalitate*, ca manieră de a pune în act diferența problematologică (dualitatea întrebare-răspuns), de a face efectivă interogativitatea, regăsim și *categorizarea*. Pentru Meyer, a *categoriza* înseamnă o instanțiere a tot ceea ce răspunde la întrebarea „Ce este X?“ și care constituie obiectul interogației, care indică ceea ce este interogat. Este motivul pentru care *categoriile* sunt considerate „răspunsuri problematologice“ la ceea ce este un anumit obiect, un anumit lucru. Un anumit obiect, X, este categorizat dacă, pentru el (sau în legătură cu el), s-a răspuns la întrebarea „Ce este?“. Dacă un obiect este categorizat prin răspunsuri la întrebări prealabile („Ce este?“), interogațiile următoare vor fi mai puțin determinate, pentru că ele nu mai atacă ființa obiectului dat („Ce este?“), ci anumite particularități ale lui („Unde?“ „Când?“) prin *actul atribuției*. Dar toate aceste rezultate ale interogativității se concretizează în *categorii*.

Fără îndoială, testarea interogativității este mult mai amplă, iar un rezultat dintre cele mai interesante al acestui demers este și *schitărea unei table a categoriilor* având drept criteriu distinctiv o așa numită „listă a interogativelor“. Pentru fiecare dintre interogativele investigate cu acribie de Meyer se descoperă funcții importante în natura diferenței problematologice. „De ce?“ sau „Cum?“ îndeplinesc, fiecare într-un anumit fel, funcția de a asigura calificarea unui dat și de a-l diferenția de ceea ce el nu este. În planul strict al unei relații problematologice, cele două interogative au în comun faptul că ele vin să explice ceea ce face ca un răspuns să fie ceea ce este, cum se face ca un răspuns să fie răspuns. „Cine?“ este interogativul care îndeplinește funcția unei „reduceri problematologice“ (dacă punem o întrebare de tip „Cine?“ și primim răspuns la ea, în mod evident avem de-a face cu o reducere a problematicității), în timp ce „Cât?“ („Câți?“) este un instrument discursiv al cantității, al măsurii și exprimă o diferență numerică.

¹⁴ *Ibidem*, p. 115.

6. Omniprezența istoricității

Partea a doua a acestei ample meditații în marginea interogativității vizează *istoricitatea*. La rigoare, dacă putem să înțelegem subtextul concepției problematologice a lui Meyer, istoricitatea este pânza pe care se țes toate celelalte puncte de sprijin ale demersului problematologic. Meyer declară în mod direct că „interogarea interogativității” nu poate în nici un fel neglija istoria¹⁵. De ce este istoricitatea atât de importantă pentru înțelegerea interogativității? Din mai multe motive: pentru că însăși interogativitatea s-a manifestat în istorie deplasându-se de la curmezișul diverselor moduri ale interogației, pentru că istoricitatea șterge pertinenața oricărei diferențe între răspunsuri problematologice și întrebări, între răspunsurile apocritice și soluții.

Pe acest fundal al istoricității – cu multe aspecte interesante pe care însă nu le putem discuta aici – sunt investigate o serie de probleme esențiale ale interogativității ca interogativitate: *logica răspunsurilor problematologice* (prin „logică”, în acest caz, înțelegându-se înlănțuirea lor structurală), *legea înlănțuirii întrebărilor și problema echivalențelor problematologice* (echivalența problematologică este una de tip simbolic, în sensul că ea are loc numai între „ceea ce se spune”: „a spune A înseamnă a spune B” nu implică în nici un fel faptul că A este același lucru cu B: a spune că astăzi este miercuri înseamnă a spune că mâine este joi, dar în nici un caz că miercuri este același lucru cu joi!), *specificitatea deducției problematologice* („o deducție a răspunsului pornind de la întrebarea însăși și nu de la altceva”, o deducție proprie, după autor, raționamentului filosofic), *raportul subiect-predicat ca marcă posibilă a diferenței problematologice* (predicatul este, în general, expresia răspunsului în instituirea diferenței problematologice), *respingerea problematologică și respingerea apocritică* (aceasta din urmă se manifestă prin obsesia permanentă de a căuta certitudinea, demonstrativul, apodicticitatea ca forme ale diferenței problematologice), *raportul dintre respingerea apocritică și științele moderne* (semnificative observații asupra matematizării, asupra naturii diferenței în biologie, chimie, psihologie, lingvistică, politică, economie, sociologie, istorie, dar și tematizări subtile care au în vedere diferite forme ale artei: muzica, pictura, literatura etc.).

De o atenție specială se bucură conceptele de *spațiu și timp*. Să subliniem că spațiul și timpul nu sunt elemente care se tratează în perspectiva istoriei (așa cum sunt celelalte probleme despre care am vorbit), ci sunt cadrele care au o anumită poziționare în raport cu Istoria. Iată un text semnificativ din acest punct de vedere;

„Timpul și spațiul sunt forme pe care le ia respingerea istoricității când Istoria se accelerează. Ele permit a nu se referi la Istorie și de a continua a o anula prin

¹⁵ *Ibidem*, p. 229.

gândirea identității în schimbare și în ciuda ei. Spațiul și timpul sunt răspunsuri istorice la Istorie: ele o resping creând o diferență între ea și ele¹⁶.

O analiză a originii problematologice a spațiului și timpului permite autorului să se refere, prin prisma modelului de gândire inițiat, la o multitudine de probleme pe care le implică cele mai înainte pomenite.

7. Problematicitatea umanului

Problema întrebării asupra celui care pune întrebări aduce în scenă ideea filosofică a *omului ca problemă*: „întrebarea asupra omului are în mod direct ca răspuns faptul că omul este o întrebare¹⁷”:

„A spune că suntem ființe problematice nu este, evident, o soluție, cu atât mai puțin soluția la problema privind ceea ce suntem pentru noi înșine. Acesta nu este decât un răspuns, ceea ce permite a afirma că omul este problema pentru care nici un răspuns nu este soluția. El este ireductibil problematologic și dacă este ceva de care suntem siguri când ne interogăm asupra a ceea ce suntem, aceasta este faptul că suntem ființe care își pun întrebări asupra acestui fapt și care, în consecință, exprimă o problematicitate a cărei rezolvare se joacă altfel decât într-o anumită situație, altfel decât într-un act de a răspunde care arată problema¹⁸”.

Evident, un tratament cu totul aparte de care beneficiază analiza specificității umane, a condiției umane în spectrul demersului problematologic.

În ce ar consta această problematicitate a umanului? Pentru Meyer, ea are trei componente de bază: *istoricitatea* (întrebarea asupra *sinelui* este fundamentală în acest punct și, în termenii unei ordini a răspunsurilor, ea este dominată de principiul identității), *alteritatea* (întrebarea asupra *altuia* este esențială, iar principiul contradicției este regula de funcționare a domeniului), *efectivitatea* (întrebarea asupra lucrurilor identifică domeniul, iar principiul rațiunii este regula de construcție a acestuia). Aceste trei moduri de structurare a problematicității umane sunt denumite *problemateme* („problématèmes”). Un tabel sintetic al aspectelor fundamentale ale problematicității umane vine să întregască și intuitiv un model al receptării omului ca ființă problematică¹⁹:

Componenta	<i>Sinele</i>	<i>Altul</i>	<i>Lucrurile</i>
<i>Sinele</i>	Dorință	Cerință	Nevoie
<i>Altul</i>	Diferență	Identitate	Indiferență
<i>Lucrurile</i>	Utilitate	Valoare	Efectivitate

care este analizat în detaliile sale de autorul pe care-l urmărim.

¹⁶ *Ibidem*, p. 335.

¹⁷ *Ibidem*, p. 401.

¹⁸ *Ibidem*, p. 408.

¹⁹ *Ibidem*, p. 418.

Una dintre problemele cele mai dramatice ale gândului filosofic este și aceea a *corpului* („care este problema celui care interoghează, ceea ce îl încarnează, adică ceea ce determină individualitatea sa fizică, materială, biologică, dacă nu *corpul*?“). Numai că, paradoxal pentru identificarea specificității umanului este *respingerea corpului* („le refouement du corps“), sursă originară a problemelor noastre (nimeni nu se identifică – adică nu-și dezvăluie specificitatea – prin corpul său și, mai ales, prin plăcerile legate de acesta!). Legând problema corpului de tabelul categorizărilor de bază ale problematicității umane, Meyer face observația conform căreia corpul este locul nevoilor, dorințelor și cerințelor. Dar respingerea corpului înseamnă, din punct de vedere problematologic, o respingere a nevoilor de existență și, pe cale de consecință, o eliberare a omului (a dorințelor și cerințelor sale) de starea de natură.

Dar umanitatea nu se reduce la natura corpului ci ea este și *conștiință*. Din punctul de vedere al liantului problematologic al analizei, conștiința nu este nimic altceva decât spiritul în efectivitatea rezolvării problemelor. Cu aceasta ajungem, în traiectul firesc al lucrurilor, la problema *libertății*. Libertatea este, în această interpretare de tip problematologic, *răspuns-la* („réponse-à“), înțelegând prin aceasta faptul că libertatea se înrădăcinează în constrângerile răspunsurilor anterioare, în achizițiile precedente în raport cu care noile răspunsuri trebuie să răspundă cerinței compatibilității²⁰. Distincția între o *libertate constituită* („liberté constituée“) și o *libertate constituantă* („liberté constituante“) marchează distanța dintre *ceea ce este* (libertatea constituită ca libertate trăită) și *ceea ce trebuie să fie* (libertatea constituantă ca aspirație, ca intenționalitate), ceea ce constituie un temei suficient de puternic pentru a putea vorbi, în cazul libertății constituite, de *libertăți* (multiple situații instanțiate ale libertății trăite), iar în cazul libertății constituante doar de *libertate*.

8. Sinele, altul și lucrul

Cea de-a treia parte a acestei ample investigații metafizice care are ca intenție impunerea unei noi metode de filosofare (metoda deducției problematologice) este destinată unei analize privind *istoricitatea ca expresie a alterității*. Pentru Meyer, diferența între istoricitate și efectivitate se concretizează în *alteritate*. De fapt, cu investigarea alterității se epuizează tripticul pe care autorul l-a admis inițial ca fundament al investigației sale: *sinele* (istoricitatea), *altul* (alteritatea) și *lucrul* (efectivitatea), pornind de la principiile care prezidează ființarea acestor entități: identitatea, contradicția, rațiunea. Există o diferență esențială, după autorul invocat, între *cel care interoghează istoricitatea* (sinele) și *cel care interoghează interogarea istoricității* (altul).

Alteritatea este surprinsă prin trei sisteme conceptuale: *economia*, *dreptul* și *religia*. Fără a urma cu strictețe această ordine, autorul face o investigație de tip

²⁰ *Ibidem*, p. 486.

problematologic cu privire la cele trei sisteme conceptuale ale alterității, încercând să arate, pentru fiecare în parte, natura structural-problematologică, efectivitatea și istoricitatea proprie. Conceptul de *diferență* este pus în funcțiune tocmai pentru a arăta identitatea celor trei sisteme conceptuale ale alterității.

A regăsi identitatea *religiosului* înseamnă a pleca de la ideea de *divin*. Divinul este, pentru comunitatea umană, *diferența pură* și asumarea acestei situații rezultă cu suficiență din tratamentul acordat de om lumii zeilor (frica inspirată de zei determină: ofranda, sacrificiul, incantația etc.). Efectivitatea religiosului (a ceea ce ține de domeniul religiei) se concretizează în *rituri religioase*, deoarece diferența, resimțită ca un dezechilibru, trebuie într-un fel compensată. Istoricitatea religiosului este bine pusă în evidență de diferențele evidente dintre diferite sisteme ale religiosului (interesante analize comparative privind hinduismul, brahmanismul, budismul, confucianismul, dar și creștinismul sau iudaismul).

Ceea ce era divinul pentru identificarea religiosului este *legea* pentru identificarea sistemului juridic. Întrebarea la care se încearcă un răspuns este următoarea: De ce dreptul constituie un sistem conceptual al alterității? Pentru că un sistem juridic încearcă să „rezolve“ *diferența* între problema sinelui ca persoană particulară și persoana altuia în aceeași calitate. Fiecare individ este diferit de altul iar *diferența îi asigură o anumită identitate*. De aici necesitatea de a se „reglementa“ cumva această diferență. În spectrul religiosului, divinul era cel care reglementa această diferență, în cazul juridicului legea îndeplinește acest rol:

„Dreptul conservă identitatea, o protejează, vizând a compensa diferențele într-o reciprocitate care face ca *eu* să nu fiu nici mai mult dar nici mai puțin decât altul“²¹.

Istoria accelerează diferențele dintre indivizi și, de aici, necesitatea continuă de perfecționare a dreptului. Consecința: istoricitatea sistemelor juridice. Efectivitatea unui asemenea sistem de drept se concretizează, cel puțin aceasta este situația în societățile cât de cât organizate, în intrarea în funcțiune a *forței statului*.

Starea de diferență dintre indivizi se manifestă și în ceea ce privește natura și ponderea bunurilor de care au nevoie pentru a trăi. Tendința de eradicare a diferenței se concretizează aici în *posibilitatea schimbului*, posibilitate care dă naștere sistemului economic. Analiza mecanismelor care asigură posibilitatea schimbului (bani, preț, piață etc.) ne arată cu destulă putere că sistemul conceptual economic este dominat de istoricitate. Efectivitatea unui sistem economic este asigurată de raportul dintre cerere și ofertă, una dintre formele cele mai stresante ale relației dintre individ și alteritate.

Fără îndoială, există și alte sisteme conceptuale prin care punem în evidență alteritatea, deși ele sunt și rămân mai puțin instituționalizate. Exemplul cel mai la îndemână în acest sens este *morală*. Morală, care ține mai mult de o pragmatică a alterității, vizează problema diferenței în raport cu sistemele de alteritate. Meyer consideră că, la această problemă, s-au dat trei răspunsuri care

²¹ *Ibidem*, p. 542.

vizează trei forme de morală: universalitatea pură a lui Kant concretizată în imperativul categoric al legii (forma perversă = totalitarismul), morala dreptului care lasă să se manifeste diferența (forma perversă = invidia), morala meritului, a jocului diferenței pure, ca la Hobbes dar mai ales la Nietzsche (forma perversă = cel mai bun are întotdeauna dreptate).

9. Sistematizări și concluzii

Nu știm câtă greutate ar avea, acum la început de mileniu și după atâtea încercări și eșecuri de care este plină istoria filosofiei, sentința care constituie chiar titlul comentariului din „Le Nouvel Observateur“. E greu de crezut că chiar autorul a intenționat așa ceva, din moment ce referințele la marile momente ale istoriei filosofiei se regăsesc din abundență. Ceea ce aflăm negreșit la sfârșitul lecturii trudnice a acestei încercări – să recunoaștem, dintre cele mai semnificative pentru timpul de azi – este un răspuns (sau unul dintre răspunsurile) la întrebarea chinuitoare mai ales pentru exegeți (pentru cei care nu construiesc, dar analizează ce au făcut alții!): Cum e cu puțință ceva nou în filozofie?

Propunând *demersul problematologic* drept o depășire a propoziționalismului clasic în tratarea problemelor filosofice, încercarea de față face din *deducția problematologică* (deducția unei probleme din ea însăși) metoda ce mai adecvată și cea mai profitabilă pentru demersul filosofic, capabilă să pună o problemă filosofică în matca ei firească – cea a problematicității – și să o extragă din domeniul *soluției*, un spațiu chinuitor și obsesiv dar nefiresc pentru orice problemă filosofică, fiindcă ea nu este și nu poate fi o problemă științifică. Demersul problematologic nu este și nu poate fi, așa cum ne atrage atenția autorul, o încercare de filosofie a Istoriei, ci se vrea mai degrabă o *gramatică a Istoriei*, adică un demers care nu poate prezice nici problemele filosofice care vor fi în vogă la un moment dat, nici discursurile diverse în care ele se vor concretiza, dar care poate spune ceva despre *forma pe care problemele filosofice ar trebui să o ia* în măsura în care ele se vor interogații care se iau pe sine drept obiect.

II. MODELUL PROBLEMATOLOGIC ȘI ARTA ORATORICĂ

1. Un punct de vedere asupra genurilor oratorice

Conturată în perimetrul analizei discursului filosofic propriu-zis²², problematologia se manifestă astăzi tot mai mult ca un demers asupra interogativității și chestionării („questionnement”)²³, cu aplicații dintre cele mai neobișnuite în

²² Michel Meyer, *De la problématologie: philosophie, science et langage*, Pierre Mardaga, Bruxelles, 1986.

²³ Michel Meyer, *Questionnement et historicité*, PUF, Paris, 2000.

diferite domenii ale creației umane²⁴. Întrucât arta oratorică are în atenție discursul, concepția problematologică – ca instrument metodologic – se poate aplica și în acest domeniu cu intenția unei sistematizări care să ocolească locurile comune. În *Questions de rhétorique*²⁵, autorul invocă și propune chiar acest scop. O spune în mod direct în câteva pasaje din lucrarea mai sus citată:

„Nu ar trebui, din contra, să reînserăm retorica în sânul unei teorii a problematicității și chestionării care o concep astfel? [...]. Propoziția nu este unitatea și cu atât mai puțin măsura gândirii. Trebuie mai degrabă să se spună că ceea ce subîntinde rațiunea și discursul, pentru a se preta la contradictoriu ca la univocitate, este *problema* sau *chestiunea*. Se discută de o anumită chestiune și ficțiunea pune în scenă o intrigă. Se va opune la o problemă care, astfel, va constitui un diferend, sau atunci, se va acorda asupra unei chestiuni. Pe scurt, retorica nu vorbește de o teză, de un răspuns-premisă care nu răspunde la nimic, ci mai degrabă de problematicitatea care afectează condiția umană în pasiunile sale ca și în rațiunea sau discursul său”²⁶.

După o scurtă analiză a problemei genurilor oratorice la Aristotel, Meyer se întreabă dacă nu am putea găsi și alte temeuri ale clasicei tripartiții (deliberativ, judiciar, epidictic), în acord cu unele dintre exigențele problematicității, atât de prezentă în cadrele discursivității. O primă constatare a autorului la care facem trimitere este aceea că distincția dintre cele trei genuri nu este chiar atât de rigidă cum ar putea rezulta din prezentările de manual: indiferent care este tonalitatea dominantă a discursului (deliberativ, judiciar sau epidictic), totuși, în fiecare dintre ele regăsim elemente ale celuilalt. E adevărat, poate nu în aceeași măsură sau, mai degrabă, nu cu același rol, dar de găsit găsim.

Dacă, în conformitate cu spiritul concepției problematologice, orice discurs poartă asupra unei judecăți ce deschide o problemă, nu s-ar putea asocia tripartiția genurilor oratorice nivelurile (gradelor) de problematicitate a discursului? Răspunsul lui Meyer la această întrebare pare a fi afirmativ. În concepția autorului invocată, diferența de problematicitate poate fi un criteriu care să facă distincția între cele trei genuri oratorice. Atunci când se deliberează, gradul de problematicitate este maximal, în sensul că un sfat, un îndemn lasă deschidere totală în soluționarea unei probleme: se poate da un sfat, dar receptorul poate, pe motive diverse, să nu meargă în direcția lui. Atunci când se judecă o cauză, problematicitatea este la nivel mediu, intermediar: avem o anumită libertate în a trata o anumită problemă, dar aceasta este temperată și stăpânită de norma în care cauza trebuie încadrată. A elogia sau a blama înseamnă a arăta interlocutorului o anumită situație, iar în acest caz proble-

²⁴ Michel Meyer, *Le Comique et le Tragique. Penser le théâtre et son histoire*, PUF, Paris, 2003.

²⁵ Michel Meyer, *Questions de rhétorique: langage, raison et séduction*, Livre de Poche, Librairie Générale Française, Paris, 1993.

²⁶ Meyer, *Questions...*, pp. 25-26.

maticitatea este minimală. Meyer ajunge la următorul tablou sintetic al analizei genurilor oratorice prin prisma conceptului de problematologie²⁷:

Problematicitate maximală	Problemă îndoielnică, fără criteriu de rezolvare	Deliberativ (dezbateră politică)	Util	Decizie
Problematicitate mare	Problemă incertă, dar cu criteriu (dreptul)	Judiciar (procesul)	Just	Judecată
Problematicitate mică	Problemă rezolvată	Epidictic (elogiu funebru sau conversația cotidiană)	Verosimil / Plăcut / Onorabil	Adeziune

O problemă la fel de interesantă este sugerată de acest tabel sintetic și de variabilele pe care le conține. Criteriul problematicității în stabilirea distincției dintre cele trei genuri oratorice este urmat îndeaproape de criteriul *mecanismului de soluționare* a unei probleme într-o situație discursivă. De fapt, e ușor de constatat că funcționarea criteriului problematicității e condiționată de *natura rezoluției* conflictului discursiv. De ce avem de-a face cu o problematicitate maximală în cazul genului deliberativ? Pentru motivul simplu că, după cum se observă din tabel, aici nu avem un criteriu ferm de soluționare (rezolvare) a problemei. În acest context, disputa poate fi fără de sfârșit, ceea ce pune în evidență un înalt grad de problematicitate. Se poate da un sfat în rezolvarea unei probleme (care, pentru genul deliberativ, înseamnă „construcția” unei decizii pentru o acțiune viitoare), dar un sfat rămâne un sfat, el nu dispune de forță coercitivă pentru a fi urmat.

În cazul genului judiciar, situația este cu totul alta: individul poate face acuzații și poate aduce probe în apărare numai în raport cu două elemente: cauza (fapta săvârșită) și legea (norma în care fapta se încadrează). Orice altceva este superfluu într-un discurs judiciar. De aici gradul de problematicitate mai scăzut în raport cu genul deliberativ. Aici avem de-a face cu prezența criteriilor de rezolvare a unei probleme. În sfârșit, situația este adusă la limitele ei de suportabilitate în cazul genului epidictic. Când faci un elogiu, nu ai alte opțiuni la îndemână decât acelea prin care se pot pune în evidență calitățile celui pe care îl elogiezi (nu se elogiază prin defecte decât în situația specială a ironiei), când arunci un blam în sarcina cuiva, atunci te supui exigențelor acestui gen discursiv și arăți pentru care fapte sau calități dezaprobabile împriecinatul merită blamul. Aici productivitatea discursivă este redusă sensibil. De altfel, Meyer va sublinia direct legătura dintre actul rezoluției și genurile oratorice:

²⁷ *Ibidem*, p. 31.

„În mod clar, distincția pe care o propune Aristotel între cele trei mari genuri retorice răspunde înainte de toate criteriilor de rezoluție, faptului că răspunsul depinde de o normă”²⁸.

În sfârșit, dar nu în ultimul rând, există o relaționare, nu știm dacă tot atât de bine fundamentată, între genurile oratorice și *tipul de interogativitate radicală* cu care fiecare dintre genuri se confruntă. Dacă e să stabilim o dominantă a interogativității pentru fiecare gen oratoric, atunci, după cum ne atrage atenția autorul pe care-l urmărim, pentru genul epidictic întrebarea fundamentală este *despre ce?*, pentru genul judiciar, întrebarea fundamentală ar fi *ce?*, în timp ce genului deliberativ i s-ar potrivi mai bine întrebarea *de ce?* Sigur, nu suntem aici în perimetrul unei delimitări stricte, dar anumite tonalități dominante ale interogativității pot fi identificate.

Constatăm un lucru semnificativ în această încercare de tratament modern a problemei genurilor oratorice. Criteriile de delimitare a celor trei genuri sunt de ordinul *esenței discursului oratoric*: natura problematicității și mecanismul de rezoluție a ei. Dacă, la Aristotel, ca și la mulți dintre continuatorii săi, timpul, instituțiile, finalitatea sau atitudinea auditoriului reprezentau criterii exterioare mecanismelor discursivității, problematicitatea și tipul de rezoluție propuse de Meyer țin de natura intimă a discursului.

2. Mecanismul problematologic asupra figurilor retorice

A fost pus în circulație de către Meyer în cadrul mai larg al fundării unei concepții problematologice asupra discursivității²⁹. În ce constă acest mecanism de explicare a influenței și deducției prin intermediul unor forme de limbaj figurat? Meditația autorului invocată se concentrează – ca de altfel întreaga concepție problematologică – pe relația dintre *întrebare* și *răspuns*. Prima observație de la care se poate pleca este următoarea: *orice figură retorică pusă în circulație de un orator în fața publicului este, pentru el cel puțin, un răspuns*. Secvența „Omul este o trestie gânditoare” este un posibil răspuns la întrebarea: „Ce este omul?”, enunțul „Ah, ce deștept ești!” este un răspuns la întrebarea „Este interlocutorul un om deștept?”, versul „O prea frumoasă fată” este un răspuns la întrebarea privitoare la frumusețea Cătălinei.

A doua observație: *este răspunsul figurat, concretizat într-o procedură retorică, un răspuns autentic, care satisface exigențele unei astfel de secvențe discursive într-o relație de comunicare?* Evident că nu. Meyer ne atrage atenția că un astfel de răspuns cere întotdeauna să fie înțeles altfel decât literal. Dacă enunțul figurat ne spune că omul este o trestie, receptorul nu trebuie nicidecum să înțeleagă că omul este planta cu pricina, dacă ni se spune că Richard este un leu, nu trebuie

²⁸ *Ibidem*, p. 30.

²⁹ Michel Meyer, *La structure de la figuralité*, în: Michel Meyer, *Questions de rhétorique: langage, raison et séduction*, Librairie Générale Française, Paris, 1993, pp. 102-105.

să înțelegem că individul în cauză nu ar mai face parte din categoria oamenilor. Prin urmare, răspunsul pe care interlocutorul, publicul în general îl capătă prin intermediul limbajului figurat (prin intermediul unei figuri oarecare) este, în terminologia concepției pe care o promovăm, un *răspuns problematologic*.

Ce este un răspuns problematologic? Un răspuns care, pentru receptor, *determină o problemă, adică o stare de inteliecție indusă de percepția unei „coincidentia oppositorum”*. Pe scurt, un act de meditație cu privire la situația legăturii dintre elementele care alcătuiesc răspunsul în cauză pentru ca interpretarea și receptarea lui să fie cât mai adecvată. În măsura în care publicul va recepta astfel de enunțuri, în legătură cu care va fi conștient că nu trebuie luate *ad litteram* pentru că sunt figuri retorice, se va declanșa o *reacție de chestionare* a relației dintre elementele răspunsului: ce legătură există între noțiunile „om” și „trestie”, între „Richard” și „leu”, între individul cu care discut și ideea de om deștept.

A treia observație: *meditația de tip problematologic se va concretiza într-o formă de raționare în care rolul fundamental îl are relația de identitate*. În definitiv, celebrul enunț al lui Pascal:

Omul este o trestie, cea mai fragilă dintre toate, dar o trestie gânditoare,

revine, în termenii utilizați de Meyer, la următorul raționament: omul se aseamănă cu o trestie în ceea ce privește fragilitatea în fața imensității naturii și, din acest punct de vedere, se poate spune că omul este o trestie. Raționamentul în cauză fiind o formă mai explicită a metaforei utilizate de Pascal, ne arată că elementul comun între noțiunea „om” și noțiunea „trestie” este noțiunea „fragil”. În virtutea acestui element comun, autorul face o extrapolare, un *transcensus* și proclamă identitatea dintre cele două noțiuni:

Omul este o trestie....

A patra observație: avem cu adevărat o relație de identitate, așa cum proclamă autorul? În mod cert nu: omul este fragil, dar nu este nicidecum plantă pentru a putea fi declarat în mod absolut trestie. *Nu avem nici pe departe aici o identitate reală ci o identitate ficțională*:

„Tropul nu face nimic altceva decât să ștergă această diferență și să afirme – prin economie după Lamy – identitatea care, se știe de altfel, este o ficțiune”³⁰.

Prin urmare, nu putem să spunem că „Omul este o trestie” în mod real, ci numai în mod figurativ și, urmare a acestui fapt, avem aici o identitate figurală. Diferența între „a spune în mod real” și „a spune în mod figurativ” este o *diferență problematologică*. În condițiile în care nu se spune ceea ce se spune în mod real, ci numai

³⁰ Meyer, *Questions...*, p. 103.

în mod figurativ, înseamnă că avem de-a face cu o problemă de gândire, mai exact de inteliecție, pe relația întrebare-răspuns. Această stare de inteliecție trebuie să-l ducă pe receptor la ideea că enunțul figurat trebuie receptat și asumat în alt sens („sensul figurativ”), diferit de sensul real, literal:

„Această identitate figurală degajă astfel un spațiu de problematizare cu care se vede confruntat auditoriul [...], o chestiune care este aceea de a ști de ce, în mod just, este supus întrebării ceea ce este spus, dar care nu este spus ca atare”³¹.

A cincea observație: acesta este câmpul problematizării în care se află receptorul unui enunț figurat, câmp determinat de diferența dintre sensul literal și sensul figurativ. Dar mai e ceva asupra căruia autorul pe care-l urmărim ne atrage în mod special atenția: există o diferență semnificativă între orator și interlocutorul său și în ceea ce privește *rezoluția problemei*: pentru orator, enunțul figurat înseamnă *soluționarea problemei*, în timp ce pentru receptor, pentru public, enunțul figurat înseamnă abia *punerea problemei*. Pentru receptor, orice limbaj figurat (și, cu deosebire, formele cele mai puternice ale figurilor retorice) este un neadevăr, dar atitudinea sa nu va fi niciodată aceea de a căuta adevărul, ci de a alege figura cea mai adecvată și a o justifica în continuitatea unui act de problematizare.

Pe de altă parte, din punct de vedere al modelului problematologic, orice secvență de limbaj figurat este o *concentrare de gând* (o condensare, spune Meyer). O figură retorică este ceea ce este tocmai pentru că spune altfel ceea ce se poate spune în mod direct, în gradul zero și îl obligă pe receptor să mediteze pentru a recepta corect. Limbajul figurat îl lasă pe interlocutor să judece, să problematizeze, să soluționeze rațional și discursiv o problemă. În funcție de aceasta, fiecare va recepta și va reacționa la diferite figuri în mod diferit. Limbajul figurat nu explică. Orice explicație anulează efectele persuasive ale figurilor retorice. Explicația este un demers care intervine în câmpul problematizării receptorului, dar ea nu are nimic comun cu cel care pune în circulație figura retorică. Această concentrare de gând va trebui descifrată (dacă este posibil) de către receptor, de către publicul căruia ne adresăm.

În sfârșit, autorul invocă ne reține atenția cu un alt aspect: limbajul figurat, ceea ce numim tropi în special, sunt „creatori de efect de sens”, în ideea că gândirea în act care derulează un demers problematologic asupra raportului între literalitate și figurativitate dă, impune anumite sensuri enunțului în cauză. Sensuri care, evident, diferă de la un receptor la altul deoarece câmpurile lor problematologice sunt diferite.

Să încercăm o aplicație a modelului problematologic de explicare a forței și influenței figurilor retorice, a limbajului figurat în genere. Fie secvența discursivă:

³¹ *Ibidem*.

„Mon beau navire ô ma mémoire
Avons-nous assez navigné
Dans une onde mauvaise à boire
Avons-nous assez divagué
De la belle aube au triste soir...”
(Guillaume Apollinaire)

text în care descoperim cu relativă ușurință o alegorie: memoria poetului este asemenea unei nave în derivă. Prima chestiune: versurile sunt un răspuns la întrebarea: „Ce este memoria poetului?”. Răspunsul este, în acest caz, unul de talia lui Apollinaire. Cum nu și-a imaginat să răspundă la întrebare în mod direct și comprehensiv, încercarea se concretizează într-o imagine pe care poetul o asociază memoriei: o frumoasă navă cu care crede că a navigat destul, uneori chiar în derivă. A doua chestiune: pentru poet există o identitate între termenul „memorie” și imaginea pe care o creează pentru a o identifica: nava în derivă. Elementul comun: rătăcirea (o caracteristică și pentru memorie și pentru navele în derivă). A treia chestiune: cine receptează versurile va putea descoperi cu ușurință în câmpul reflecției sale problematologice că relația de identitate nu se susține întocmai: memoria e un proces psihic, nava e un mijloc cu care se deplasează oamenii pe apă. Actul de inteliecție îl determină pe receptor să constate că avem de-a face aici cu o identitate figurativă. A patra chestiune: are loc punerea problemei, ceea ce pentru poet e o soluționare („memoria e o navă în derivă”), pentru receptor e doar o punere a problemei: nu trebuie să înțelegem că memoria e o navă în derivă (fiindcă realmente nu e), ci e *ca o navă în derivă* (ceea ce realmente e). Rătăcirile constituie elementul real comun celor două entități. A cincea chestiune: în mod cert, lucrul ar fi putut fi spus direct, dar marca limbajului figurat este această concentrare de gând: prin faptul că imaginea navei în derivă spune ceva despre esența memoriei s-a ajuns la extrapolarea acestei relații de asemănare și transformarea ei în relație de identitate.

III. DISCURSUL FILOSOFIC CA STRATEGIE PROBLEMATOLOGICĂ: PLATON, *THEAITETOS*

1. Presupoziții problematologice

Ne propunem ca, în cadrul teoretic descris al modelului problematologic de interpretare a discursivității, să analizăm un fragment important pentru ceea ce a însemnat esența demersului filosofic în decursul timpului, simptomatic însă și din punctul de vedere al interpretării problematologice, adică din punctul de vedere al

primordialității acordate formei gândului filosofic la care am făcut trimitere: dialogul *Theaitetos*³². O serie de observații ni se par absolut necesare.

(a) Dialogul platonician este, în general vorbind, expresia unei gândiri autentic dialogice, adică a unei gândiri care caută în permanență confruntarea cu opiniile divergente (chiar dacă, uneori, forma dialogică nu este evidentă, explicită). Această obsesie a confruntării conferă o anumită tensiune, o anumită vioiciune relației discursiv-dialogice, un anumit dinamism polemic, un anumit patetism de care este însoțită orice propunere în marginea temei supusă dezbaterii. Au existat, există și vor exista, firește, discuții privind raportul dintre oralitatea dialogică și scriitura dialogică la Platon, în sensul că, de multe ori, dialogurile lui Platon au constituit obiect de controversă: avem aici un dialog autentic și real sau un monolog mascat?³³

Formal, dialogismul dialogurilor lui Platon este în afara oricăror îndoieli. Fiindcă, așa cum s-a subliniat adesea, „dialogul este expresia naturală a Dialecticii, care constă în faptul de a întreba și de a răspunde: ea stă în fond pe acest principiu că adevărul este înăscut spiritului, că orice om are în rațiunea sa sursa științei și că șocul ideilor pe care conversația îl produce trebuie să izbucnească în mod scânteietor”³⁴. Personajele angrenate în relația dialogică (între care Socrate ocupă locul privilegiat) nu constituie (și aspectul poate fi evidențiat în numeroase locuri din dialogurile platoniciene), ambientul, cadrul aprobator al unei opinii autoritare, ci exprimă obstacole serioase care trebuie trecute pentru ca o opinie să se impună și să devină convingerea tuturor.

Contextual, adică din punctul de vedere al conținutului, tonalitatea dominantă a relației dialogice în scrierile platoniciene este una polemică (deși există și excepții edificatoare). Așadar, la întrebarea: sunt dialogurile platoniciene expresia interacțiunii conversaționale reale sau sunt o construcție discursivă ficțională, ce exprimă, până la urmă, geniul platonician? Răspunsurile trebuie nuanțate. Neîndoielnic, dialogurile lui Platon nu sunt (și nici nu ar fi putut fi) înregistrarea fidelă a unor discuții reale. Frédéric Cossutta, pe care l-am invocat anterior, este categoric în această privință: „În mod cert, dialogurile lui Platon sunt

³² Reluăm aici o propunere de interpretare pe care am discutat-o deja cu o altă ocazie (Constantin Sălăvăstru, *Critica raționalității discursive: o interpretare problematologică a discursului filosofic*, Editura Polirom, Iași, 2001, pp. 131-160).

³³ Vezi: Frédéric Cossutta, *Dimensions dialogiques du discours philosophique: les dialogues de Platon*, in Daniel Luzzati et al., (ed.), loc.cit., pp. 27-45.

³⁴ A.Ed. Chaignet, *La vie et les écrits de Platon*, Librairie Académique Didier et Cie, Paris, 1871, pp. 478-479. Aceasta este, se pare, rațiunea de a fi a limbajului ca expresie a unei „forme simbolice” a activității umane. Câteva interogații regăsite la Cassirer sunt simptomatice pentru ideea la care am făcut aluzie: „Limbajul și cuvântul rămân ele închise în cercul reprezentărilor și opiniilor subiective sau există o corelație mai profundă între domeniul denominațiilor și cel al ființei veritabile? Există un adevăr «obiectiv» interior și o întemeiere a denominațiilor în ele însele?” (Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, 1, Les Editions de Minuit, Paris, 1972, p. 137).

scrise și nu retranscriu un dialog efectiv...³⁵. De aceeași parte a baricadei se situează și Charles H. Kahn: „Prima interpretare a dialogurilor socratice pe care vreau s-o resping este aceea pe care o numesc «istoricistă». Acesta este punctul de vedere cel mai tradițional, reprezentat, de exemplu, în monumentală *Istorie* a lui Guthrie, care concepe aceste dialoguri ca un portret fidel al opiniilor filosofice ale lui Socrate însuși. În această interpretare, primele zece sau douăsprezece dialoguri ale lui Platon figurează ca documente istorice ale vieții intelectuale din cel de-al cincilea secol. În opinia noastră, această interpretare subestimează în mod profund caracterul esențialmente fictiv al literaturii socratice (...). Dar în cazul a două dialoguri pe care le avem în vedere, *Lahes* și *Protagoras*, ipoteza după care Platon își amintește conversații reale este în mod evident absurdă. Căci conversația între Socrate și Protagoras este plasată cu mulți ani înaintea nașterii lui Platon (...). Personajele acestor două dialoguri sunt istorice, dar conversațiile sunt în întregime inventate. Interpretarea istoricistă ne pare a fi victima unei iluzii artistice care este îndusă de talentul fabulos al lui Platon de a da acestor conversații impresia de eveniment trăit³⁶.

Dar chiar dacă sunt o creație a geniului fabulos al lui Platon, așa cum ne lasă să înțelegem Kahn, dialogurile platoniciene dau impresia de autenticitate, de producere efectivă și de manifestare în realitate, fie chiar și numai prin *efectul de atmosferă* pe care îl degajă începutul aproape al fiecăruia dintre dialoguri. Ilustrative sunt, în acest sens, pasajul care descrie „căutarea locului” în deschiderea dialogului *Phaidros* (229a,b) sau acel expozeu din *Euthydemos* (271a,b,c) unde este dezvăluită întâlnirea lui Socrate cu gândul sofistic. Dialogul autentic (și ca gând, nu numai ca formă) poate fi susținut și pe coordonatele unei argumentări deductive. Denis Vernant a subliniat (și nu e singurul care o face) că „chestiunea dialogicului este una filosofică căci dincolo de definiția și analiza tehnică a unui obiect ea pune în cauză raporturile sale cu ceea ce este cel mai specific în om. Dar, în mod mai fundamental, dialogicul este în inima filosofiei înseși prin aceea că, în modul nostru grec de a filosofa, filosofia, reflexie asupra omului, este esențialmente exercițiu al *logos*-ului, capacitate de a gândi și de a spune cine se întruchipează în dialog³⁷. Or, dialogurile platoniciene sunt întruchipări ale gândirii filosofice, motiv pentru care ele nu pot fi decât autentice relații dialogice. Iar Schleiermacher consideră că dialogul este „forma proprie a oricărei comunicări filosofice autentice³⁸.

³⁵ Frédéric Cossutta, *op. cit.*, p. 28.

³⁶ Charles H. Kahn, „L’argumentation de Platon dans les dialogues socratiques” in Alain Lempereur, *L’argumentation*, Mardaga, Liège, 1991, pp. 20-21.

³⁷ Denis Vernant, „Dialectique, forme dialogale, et dialogique”, in D.Luzzati et al., *Le Dialogique*, Peter Lang, Bern, 1997, p.12.

³⁸ Friederich E.D.Schleiermacher, „Introduction au Protagoras”, in *Platons Werke*, I, 1, Berlin, 1804; Cf. Denis Thouard, „Dialogique et dialectique chez Schleiermacher” in Daniel Luzzati, *op.cit.*, p. 53.

(b) Nefericirea problematologică a dialogurilor platoniciene este dată de imensa autoritate a lui Socrate, personajul principal al majorității dialogurilor. Pentru relația dialogică, Socrate este un factor inhibitor. El reprezintă, pentru fiecare dintre interlocutorii săi, autoritatea supremă care poate stinge orice dispută. Nu este vorba aici de voință, ci de impresia de autoritate pe care o lasă întotdeauna personajul principal. Iar această impresie este vizibilă chiar și din modul de adresare asumat de ceilalți interlocutori. Din acest punct de vedere, problema-tologicul acestor dialoguri este „ținut sub control”.

Socrate este, în primul rând, autoritatea epistemică pe care se fundamentează relația dialogică. Discipolii vin la el, îl caută, îl agasează uneori cu întrebările lor tocmai pentru a cunoaște ceva despre lucruri (în sensul cel mai larg al termenului). Chiar această relație de discipolat – pe care o cultivă cu o anumită vanitate – este un semn al autorității sale epistemice în raport cu ceilalți participanți la relația dialogică. Iată un pasaj semnificativ din *Lahes* (187e – 188a): „Acela care, prin păreri și, parcă, prin neamul său, se află aproape de Socrate și stă adesea cu el de vorbă, este nevoit – chiar dacă mai înainte, începe să discute despre altceva – să nu se oprească până nu ajunge, purtat de șirul gândirii acestuia, să dea socoteală despre sine însuși, cum trăiește acum și care a fost existența sa trecută; iar atunci când a ajuns aici, Socrate nu-l va mai lăsa până nu va fi cercetat bine și frumos absolut totul”.

Socrate este, în al doilea rând, autoritatea metodologică în desfășurarea relației dialogice cu discipolii. Înconjurat de o atmosferă enigmatică și ironică, toți aceia care vin în contact cu Socrate știu că acesta posedă o metodă specială, chiar dacă nu toți știu și despre ce este vorba, metodă care fascinează și căreia – zic ei – este bine să i te abandonezi pentru că vei descoperi mai lesne adevărul, vei dobândi mai ușor înțelepciunea, te vei face mai bun și vei cultiva întotdeauna ceea ce este frumos. În *Republica* (487b,c) întâlnim următoarea secvență atribuită lui Adeimantos: „Numai că cei ce îți ascultă de fiecare dată ideile afirmate de tine acum, pătesc ceva, cam în felul următor: ei cred că datorită nepriceperii de a întreba și a răspunde, ajung să fie, puțin câte puțin, abătuți de la logica discursului, la fiecare întrebare. Or, adăugându-se aceste «puținuri», ele fac să apară la sfârșitul conversației o mare eroare și o contradicție față de premisele avute în vedere la început. După cum, la jocul cu jetoane, cei nepricepuți sunt, la sfârșit, blocați de către cei iscusiți și nu mai au ce să mute, astfel, și ascultătorii tăi, la sfârșit, se cred blocați și nu mai au ce să spună, în jocul cestălalt, nu cu piese, ci cu vorbe”.

Metoda, atât de invidiată și apreciată de mulți, i-a adus și destule neplăceri, fiind identificată adesea cu un șarlatanism ce abate imoral gândurile neprihănite ale unor oameni onești. Iar sfârșitul tragic nu este, fără îndoială, complet lipsit de legătură cu această metodă – mai ales cu rezultatele ei – pe care Socrate a practicat-o cu un imens succes în cetate. Cele două planuri în care se manifestă autoritatea lui Socrate (la care se pot adăuga, firește, și altele) afectează caracterul proble-

matologic al discursului platonician. Cum, cât și cu ce consecințe vom vedea pe parcursul analizei.

(c) Există anumite imperative – mai mult metodologice – sub care se desfășoară întreaga dialogică platoniciană. Preluăm aici o idee a lui Frédéric Cossutta, pe care l-am mai invocat, care face următoarea remarcă: „Ne propunem o sinteză rezumând funcționarea dialogală sub forma unei scheme generale a procesului dialogic, fiecare dialog explicitând elementele schemei după structura sa proprie. Se obține astfel o listă de metareguli funcționând ca postulate conversaționale”³⁹. Cossutta grupează aceste reguli în patru categorii, inegal repartizate pe tipologii, dar care pun în evidență *postulatele conversaționale* ale dialogului socratic. Prima categorie grupează *regulile care definesc posibilitatea și condițiile exercitării dialogului* și cuprinde următoarele reguli: *regula tranzacțională (la règle transactionnelle)*: a cădea de acord ca diferendul (de orice natură ar fi) să fie rezolvat, soluționat prin intermediul unei relații discursive (nu prin violență, intimidare, înșelătorie etc.); *regula contractelor conversaționale (la règle des contrats conversationnels)*: a cădea de acord asupra faptului că angajarea în interacțiunea discursivă presupune asumarea (și respectarea) unor postulate conversaționale în baza cărora ar putea fi tranșată disputa și s-ar putea ajunge la un acord; *regula dialogică (la règle dialogique)*: a cădea de acord asupra unui tip de discursivitate cât mai eficient pentru reglarea unui diferend intelectual (care, în dialogurile platoniciene, este procedura întrebare – răspuns); *regula de control (la règle de contrôle)*: dacă unul dintre partenerii relației dialogice încalcă regulile contractului conversațional, el trebuie adus la ordine fie prin explicarea regulilor încălcate, fie prin invocarea faptului că relația dialogică nu poate fi înțea decât prin respectarea acordului inițial.

A doua categorie este aceea care asumă *regulile ce asigură buna desfășurare a dialogului* și care cuprinde următoarele reguli: *regula reciprocității (la règle de réciprocité)*: a conștientiza (a cădea de acord) că asumarea tipului de discursivitate cel mai profitabil pentru soluționarea unui diferend intelectual (tip de discursivitate bazată pe întrebare și răspuns) presupune posibilitatea schimbului de roluri (și de întrebător, și de respondent); *regula responsabilității enunțiative (la règle de responsabilité énonciative)* care se dedublează în: *regula atribuirii* (a se determina cu exactitate dacă locutorul confirmă ceea ce a spus), *regula atestării* (a se determina dacă locutorul a spus, într-adevăr, ceea ce a spus) și *regula explicitării semantice* (a se vedea dacă locutorul asumă sensurile pe care le-a pus în enunțurile sale); *regula necontradicției pragmatice (la règle de non-contradiction pragmatique)*: locutorul nu poate pune în discurs enunțuri contradictorii, acestea fiind semnul faptului că locutorul este în contradicție cu sine însuși, cu normele coerenței discursive; *regula recurenței (la règle de récurrence)*: un enunț, odată pronunțat, este considerat atestat și poate fi oricând invocat și convocat în discurs.

³⁹ Frédéric Cossutta, *op. cit.*, p. 33.

A treia categorie cuprinde *regulile care exercită controlul asupra respectării regulilor admise* și ea se sprijină pe două reguli deja invocate (regula tranzacțională și regula controlului), alături de care se regăsesc: *regula arbitrajului (la règle d'arbitrage)*: există întotdeauna posibilitatea departajării interlocutorilor prin arbitraj din partea regulilor admise. În sfârșit, a patra categorie grupează *regulile de închidere dialogică* și cuprinde: *regula acordului (la règle d'accord)*: singurul acord al interlocutorilor este acela care vine din forța constrângătoare a adevărului; *regula de închidere (la règle de clôture)*: întreruperea dialogului nu e un demers unilateral, ci trebuie să fie rezultatul asentimentului prin parcurgerea soluției la interogația inițială.

În general, dialogul platonician respectă aceste reguli și se derulează după imperatiivele lor. Există însă situații când descoperim abateri de la „postulatele conversaționale” pe care le-am amintit. În aceste situații, interlocutorii intervin și descoperim replici care invită la respectarea spiritului uneia sau alteia dintre regulile invocate. Dar există și situații discursive dialogice care eludează cu bună știință aceste reguli. Un exemplu concludent este dialogul sofistic.

(d) Dialogul platonician stă sub semnul obsesiei chinuitoare a adevărului. Obsesie vizibilă la fiecare dintre personaje, dar exprimată parcă cel mai vizibil de Socrate. Se încearcă o ipoteză, ea este analizată în detaliu, dacă are șanse de reușită, ea este asumată ca o ipoteză de lucru și fructificată în continuitatea relației dialogice, dacă nu are șanse de reușită este abandonată fără nici un regret și munca este reluată de la capăt. Dacă o soluție n-a primit acceptul interlocutorilor sau dacă a beneficiat de prea numeroase și întemeiate critici, se încearcă o alta. Munca, sisifică aproape, nu încetează niciodată până nu se ajunge la un rezultat mulțumitor.

Nu există renunțări în dialogurile platoniciene și în actul paideic al cărui actor principal este Socrate. Chiar încheierile dialogurilor sunt prezentate ca „opriri” provizorii pentru a lăsa loc unui nou efort al căutării. Este vizibilă o anumită *plăcere a dialogului*, un angajament plener și sincer în a descifra ceea ce este sau pare a fi ascuns, ceea ce e de toată însemnătatea pentru finalitatea relației dialogice și pentru manifestarea problematologică a discursului. „Vom mai discuta”, „Mai gândește-te”, „Să mai vedem” sunt îndemnurile care ne însoțesc în dialogurile socrate. E o senzație de epuizare uneori, dar niciodată nu suntem în fața abandonului. Fiindcă în cunoaștere, abandonul este cu mult mai detestabil decât eroarea, decât ignoranța, decât opinia nedreaptă.

„Ai învins, continuă, ai pierdut, continuă”, aceasta pare a fi deviza sub care se desfășoară întreaga relație dialogică pusă în scenă de Platon în dialogurile sale. Este aici o chestiune de metodă, metodă care prin promovarea întrebărilor și răspunsurilor acaparează pe acela care o utilizează. Pentru spiritul dialogului socratic, metoda acaparatoare este semnul atașării față de subiect, este semnul înțelepciunii sau cel puțin al căii spre înțelepciune. E, în dialogurile imaginate de Platon, ca și cum a-i încerca să urci o pantă abruptă și, când ajungi în vârf, aluneci pe neașteptate! Dar reiei numaidecât ascensiunea cu o și mai mare tenacitate pentru

că știi că la sfârșit vei fi îmbogățit cognitiv și sufletește. Și reușita va veni, fără îndoială. Iată o subliniere interesantă din acest punct de vedere: „Abordați justiția, de exemplu, acest mare și complex fenomen care se ridică deasupra nivelului vieții și a cărui culme atinge poate cerul. Credeți a fi sesizat contururile asupra instigării tovarășului vostru, faceți poate un pas în plus și punctul vostru de vedere se schimbă imediat. Perseverați, ar spune Platon, și veți face poate un pas după care și lumea care vă înconjoară și orizontul întreg și raporturile sale cu punctul pe care îl ocupați vor resimți subit o schimbare radicală echivalând cu trecerea de la semiluminozitatea presupuzițiilor la lumina plină și completă a neclintitei certitudini”⁴⁰.

Dialogul socratic, în viziunea lui Platon, constituie temeiul unei bătălii niciodată pierdute, dar niciodată câștigate definitiv. Ca în orice bătălie, terenul este plin de semnele acestei confruntări: idei abandonate, drumuri ale cunoașterii deschise, instrumente validate sau repudiate. Bătălia discursivă – termenul a revenit din antichitatea greacă abia în cadrele postmodernismului contemporan⁴¹ – este semnul unei confruntări, dar și speranța unui spor de cunoaștere. Iar dialogul platonician lasă cititorului această speranță nealterată, ceea ce nu e puțin lucru pentru dimensiunea problematologică a unui discurs de acest tip.

2. Situația problematologică a dialogului platonician

Această încercare de analiză a presupuzițiilor problematologice ale gândului platonician din dialoguri constituie o pregătire – în opinia noastră necesară – pentru investigarea relației dialogice din *Theaitetos*, studiul de caz pe care l-am asumat pentru exercițiul aplicativ al modelului problematologic la diferite instanțieri discursive ale gândului filosofic. Așadar, ce descoperim, dacă suprapunem această grilă interpretativă peste dialogul la care am făcut aluzie?

Chiar din forma în care apare abordată problema cunoașterii în *Theaitetos* (formă explicit conversațional-critică), ne dăm seama de angajamentul problematologic al discursului platonician. Cel puțin prezența unor personaje care iau parte la discuție (Socrate, Theodoros, Theaitetos) este un semn – cu destulă forță de persuasiune – al faptului că relația discursivă dintre personaje este una de ordinul dialogicului și că nici unul dintre personaje nu este adus în scenă în calitate de „figurant”. Cum am subliniat și atunci când am schițat elementele modelului problematologic de interpretare a discursivității, *forma dialogică* este marca exterioară a prezenței problematologicului.

Dar această prezență a problematologicului semnalată prin forma exterioară în care discursul apare este susținută și pe alte coordonate, în marea lor parte

⁴⁰ Walter Peter, *Platon et le platonisme*, Payot, Paris, 1923, p. 215.

⁴¹ Cf. Jean-Francois Lyotard, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Éditions de Minuit, Paris, 1979; David Lyon, *Postmodernitatea*, Editura Du Style, București, 1998.

contextuale. De pildă, *autoritatea* personajelor care iau parte la discuție, la relația conversațională. Cele trei personaje (Socrate, Theodoros, Theaitetos) au o mare autoritate (intelectuală, morală, cetățenească, militară etc.) și este greu de crezut că Platon a putut rezerva unor asemenea personaje doar un rol de decor în relația discursivă, de simple elemente aprobatoare (pentru Theodoros și Theaitetos) sau rolul de dezvăluitor absolut și necontestat al adevărului (pentru Socrate). Ni se pare chiar că Platon a adus în centrul relației discursive astfel de personaje tocmai pentru ca discuția critică să aibă mai multă autoritate și credibilitate, să fie purtată de interlocutori de același calibru și să fie aptă de a intra în cele mai ascunse și dificile probleme pe care le presupune marea problemă a cunoașterii.

Despre Socrate cititorul cunoaște, desigur, întinderea autorității sale, dar și celelalte două personaje sunt la fel de importante în economia relației dialogice. Theodoros este unul dintre cei mai cunoscuți matematicieni ai antichității grecești (după ce a trecut, conform obiceiului anticilor, prin purgatoriul preocupărilor filosofice). Iar Theaitetos era considerat, la data la care a avut loc dialogul, unul dintre cei mai dotați tineri ai cetății, atât din punct de vedere intelectual cât și moral, trecut prin școala lui Theodoros, „împodobit cu toate virtuțile”. De altfel, Socrate îi prevede un viitor strălucit, cel puțin așa rezultă din *Prolog-ul la Theaitetos*: „... a spus (Socrate, n.n.) că acest tânăr va deveni, fără doar și poate, vestit, dacă va ajunge la plinătatea vârstei”. În același dialog, Theodoros face următoarea afirmație cu privire la calitățile lui Theaitetos: „Căci să învețe cu atâta mai ușor cu cât îi este altuia mai greu, să fie peste măsură de blând și pe deasupra curajos ca nimeni altul, eu unul nu aș fi crezut să fie (și nici nu văd că este) cineva”(144a).

Alegerea acestor personaje (în opinia noastră există, cu adevărat, o „tehnică” a alegerii personajelor în organizarea dialogurilor, deoarece se vede cu claritate că Platon plasează, pentru fiecare dialog în parte, personajele ce par cele mai potrivite pentru tema dezbătută, pentru compatibilitatea dintre ele, pentru spiritul polemic care este necesar fiecărei teme etc.) întrușchipează, în viziunea lui Platon, câteva exigențe critice și de competență argumentativă pe care tema cunoașterii le presupune. Theodoros întrușchipează competența științifică și va fi acela care va „gira” tezele ce au în atenție cunoașterea de tip științific. Socrate întrușchipează înțeleptul care, dispunând de o metodă adecvată, poate înainta cu folos prin meandrele cunoașterii, sprijinindu-se pe cunoștințele celorlalți, pe experiența proprie, dar și pe sentințele (adesea invocate) ale înțelepților. Theaitetos simbolizează spiritul tânăr, dornic de cunoaștere, dar nedispus să ia nimic fără întemeiere, acela care proiectează semnul întrebării pe orice opinie pusă în circulație și care nu se lasă înduplecat decât prin convingere. Există aici o inspirație „repartiție de roluri” ce are toate șansele să determine o dezbatere reală și profundă în care prezența problematologicului este în afara oricărei îndoieli.

Cu asemenea personaje în acțiune este puțin probabil că se putea evita caracterul problematologic al discuției, fiindcă, în încercarea de a determina ceea

ce este cunoașterea autentică (aceasta este *tema* dialogului *Theaitetos*), fiecare va dezvolta (sau va participa la dezvoltarea) unor puncte de vedere și argumentări diferite. Conflictul de opinii este o prezență obișnuită între autorități, dialogul recurge la astfel de autorități, iar rezolvarea conflictului (scopul oricărei discuții la Platon) ține de prezența problematologicului.

Natura problematologică a textului rezultă nu numai din forma dialogică de prezentare, nici numai din angajarea unor personaje de mare autoritate, ci și din anumite *indicații* cu privire la construcția dialogului, pe care Platon se simte uneori dator să le dezvăluie în așa numitul *Prolog* al dialogului. Avem de-a face cu una dintre puținele situații în care dialogul platonician este expresia unei discuții reale (în care oralitatea are rolul determinant)⁴² și nu cu o construcție născută din măiestria lui Platon. Iată pasajul din *Prolog*-ul la *Theaitetos*: „*Eukleides*: ...La întoarcere mi-a venit iar în minte Socrate și m-am minunat cât de profetic a vorbit el – și despre altele, desigur, dar și despre acest om. Pe cât mi se pare, l-a întâlnit pe *Theaitetos* cu puțin înainte să moară, pe când acesta era încă un băiețandru și au stat împreună și au discutat... Iar când eu m-am dus la Atena, Socrate mi-a povestit în amănunt cele ce discutase cu *Theaitetos* – și erau lucruri dintre cele mai vrednice să fie auzite –; *Terpsion*: Și, după cât se vede, a spus adevărul. Care erau, însă, acele discuții? Ai putea să mi le povestești? *Eukleides*: Pe Zeus, nu – sau, cel puțin, nu pe dinafară. Dar, odată ajuns acasă, mi-am notat imediat amintirile, iar după aceea, am stat și, reamintindu-mi în tihnă, am notat în amănunt. Apoi, de câte ori am dat pe la Atena, l-am întrebat pe Socrate ce nu îmi adusesem aminte și, odată întors acasă, am pus în ordine însemnările mele, așa încât acum am aproape toată discuția transcrisă” (142c,d, 143a).

Or, controversa reală are mult mai multe șanse să fie problematologică în raport cu una ficțională, fie și ieșită din geniul lui Platon. Oralitatea, cum subliniază chiar Platon în *Phaidros* (274b – 279b), formă de concretizare a dezbaterilor reale, are un ascendent asupra scrierii, deoarece aceasta din urmă nu beneficiază de un element esențial, anume reacția la interlocutor. „La fel se petrece – spune Platon în *Phaidros* – și cu gândurile scrise; ai putea crede că ele vorbesc, însuflețite de spirit. Dar dacă le pui o întrebare, vrând să te lămurești asupra vreunei afirmații, ele nu îți răspund decât un singur lucru, mereu același” (275d). Evident că scriitura platon-

⁴² Ne-am putea întreba, pe bună dreptate, de ce a recurs Platon la scriitură din moment ce, în pasajul pe care adesea l-am invocat din *Phaidros*, o consideră inferioară – din punctul de vedere al exercițiului dialectic – oralității și din moment ce aceasta din urmă era o practică curentă în antichitatea greacă. Platon se dezice aici de întreaga tradiție socratică privind dezbaterile filosofice. „De ce această infidelitate față de propriile principii care este în același timp o infidelitate față de tradiția socratică, față de exemplul maestrului care nu lăsase un rând scris asupra subiectelor filosofice?” se întreabă, cu temei, Chagniet [14:470]. Este oare aici o distanțare tacită de oralitatea gândirii sofistice, pe care Platon a condamnat-o cu varii prilejuri în dialogurile sale? Sau o confirmare dintre cele mai fericite a rolului ideii de *urmă* (*trace*), pusă în circulație de Jacques Derrida, ca antidot al uitării? Indiferent cui datorăm fericirea de a citi astăzi frumoasele dialoguri ale lui Platon, rămâne această obsesie pentru confruntarea de opinii care se menține în intimitatea problematologicului.

ciană este – prin natura și forma sa problematologică – una care reacționează la tezele interlocutorului, dar când ea vine direct din oralitate, forma dialogică pare și mai autentică, iar problematologicul își face loc cu și mai multă putere.

Forma dialogică (aptă să soluționeze un conflict de opinii), prezența personajelor de mare autoritate (capabile să-și apere cu toată puterea punctele de vedere), manifestarea relației discursive dialogice ca reflex al unei dezbateri reale (capabilă, prin intermediul oralității, să crească rolul dezbaterilor contrare) constituie semnele exterioare ale situației problematologice prezente în dialogul platonician. Oricine ia un prim contact cu gândul platonician pus în asemenea construcții discursive se va lovi de cele câteva situații relevate care-l deschid spre meditație. Exterioritatea aceasta vizibilă pentru oricine trebuie augmentată cu o analiză a interiorității gândului platonician.

Așadar, ce ne poate spune textul platonician din acest punct de vedere? Analizele contextuale, acelea care vizează conținuturile de gândire cuprinse în formele de prezentare, vor dezvălui o complicare crescândă a formelor situației problematologice, pe linia matricii de interpretare pe care am propus-o. Cercetând modul cum este adusă în dezbatere o anumită problematică (problema cunoașterii), dar și conceptele care populează această problematică, ne dăm seama că avem de-a face cu o viziune analitică asupra cunoașterii la care se angajează, în debutul dialogului propriu-zis, cei doi interlocutori (Socrate și Theaitetos), care vor susține, de altfel, întreaga relație interacțională discursivă. „Vom cerceta?”, răspunde Theaitetos la întrebarea socratică dacă să-l creadă pe cuvânt pe Theodoros în legătură cu afirmațiile făcute sau, dimpotrivă, să treacă la o investigație minuțioasă a celor spuse.

În ce ar consta această *cercetare* la care consimte Theaitetos și care i se pare lui Socrate ca fiind singura cale ce deschide poarta spre cunoașterea adecvată a lucrurilor? A cerceta înseamnă, în perimetrul dialogurilor socratice, a *dezbate* o anumită problemă, a aduce probe în sprijinul afirmațiilor sau negațiilor în legătură cu aceasta făcute de *interlocutori diferiți* până la epuizarea elementelor structurale ale problemei. Astfel, pe baza probelor, se poate stinge conflictul de opinii în legătură cu problema supusă dezbaterii. Când va fi o astfel de *cercetare* mai profitabilă pentru descoperirea adevărului (scopul oricărei cercetări-dezbateri în opinia socratică)? Evident, când cercetarea va fi angajată între competențe în domeniul în care problema supusă discuției se integrează. O spune Socrate, în mod direct, chiar în primele secvențe ale dialogului, acolo unde se înfiripă, de fapt, relația dialogică: „Socrate: ...L-am crede pe dată sau am cerceta dacă vorbește ca un priceput într-ale muzicii? Theaitetos: Am cerceta. Socrate: Și, firește, dacă l-am afla priceput, l-am crede, iar dacă nu, nu l-am crede?” (144e).

Sensul termenului *a cerceta*, pe care îl folosește atât Socrate, cât și Theaitetos în manifestarea concretă a relației dialogice, este unul complet diferit de cel recuperat și utilizat de gândirea modernă, mai ales în raport cu cel promovat de demersul experimentalist și observațional al științei. În cadrele gândirii dialogice

atât de prețuită de antichitatea greacă și utilizată maximal de Platon, *a cerceta* înseamnă *a cerceta împreună cu cineva*⁴³, a găsi o soluție la un conflict intelectual prin dezbateri polemică cu interlocutorul, a angaja enciclopedismul propriu în relație cu enciclopedismul interlocutorilor pentru a deschide noi orizonturi de soluționare a problemei pusă în discuție.

Aceste noi orizonturi de soluționare nu pot fi deschise decât printr-o confruntare discursivă, ceea ce face și dialogul platonician. Regăsim, în această presuposiție inițială a relației dialogice la care asistăm („Să soluționăm problema prin cercetare!”), originea problematologică a textului platonician. De altfel, aceasta este și esența tehnicii socrate: „dar tehnica interogației socrate a rămas fără particularități, dacă a existat vreodată una. În Academia lui Platon tehnica a fost formalizată într-o metodă de cercetare filosofică a sensului jocului întrebare-răspuns”⁴⁴. *A cerceta*, în asumțiile gândirii moderne, înseamnă a pune în mișcare metode, instrumente și căi prin intermediul cărora să tranșăm, dacă ar fi posibil odată pentru totdeauna, adevărurile în diferitele domenii ale cunoașterii. Caracterul neproblematologic al demersului *cercetării* este, în acest caz, evident. Chiar dacă ar exista posibilitatea opțiunilor diferite în legătură cu metodele și instrumentele adoptate, chestiunea aceasta nu schimbă cu nimic situația problematologică, deoarece intenția rămâne tot aceea de închidere a problemei cercetate.

Or, sensul antic al termenului *a cerceta* transpune angajarea în relația dialogică polemică, semnul prezenței problematologicului, numai împreună cu interlocutorul, numai în interiorul schimbului de opinii și argumentărilor contrarii. Fiecare dintre participanții la relația dialogică propune interlocutorului anumite opinii în legătură cu o teză, alături de probele în favoarea ei. Interlocutorul aduce probele sale împotriva tezei și opiniilor favorabile (dacă o respinge) sau o acceptă (dacă este convins de probele interlocutorului său). Din aceasta se naște, după Socrate, *învățătura*. Arta dialogică îi pune în contact pe interlocutori, îi transformă din punct de vedere intelectual, atitudinal, comportamental, realizând astfel scopul cunoașterii în viziunea socratică: posesiunea înțelepciunii.

Când această transformare (învățătura) devine mai puternică și mai profundă? În mod cert atunci când în relația dialogică sunt angajate autorități și competențe: dacă discuți o problemă din domeniul muzicii, vei fi mai bine învățat de un muzician, în domeniul geometriei de geometru și așa mai departe. Dar relația dialogică este profitabilă (pe linia cunoașterii și a înțelepciunii) și pentru autoritate.

⁴³ O descriere simptomatică vine să confirme ideea pe care o susținem: „Vedem pe Socrate, în aceste Dialoguri ale lui Platon, hoinărind prin piețele publice, locuri ale reuniunii, pe drumurile din jurul Atenei, ca pentru a cerceta adevărul alături de interlocutorii săi, cercetând desigur în sine însuși, dar totdeauna în colaborare și cu ajutorul discipolilor săi cărora el nu le relevă decât propriile lor concepții ale adevărului, dar înregistrând fidel puțina lumină pe care o obține, fără a trage concluzii vreodată” (Walter Peter, *Platon et le platonisme*, Payot, Paris, 1923, pp. 210-211).

⁴⁴ Jaakko Hintikka, „Socratic Questioning, Logic and Rhetoric”, *Revue internationale de philosophie*, nr. 1, 1993, p. 9.

Și ea se poate transforma sub puterea unei întrebări ingenioase, în actul conturării unui răspuns inedit, în fața unei alternative insolite sau a unui raționament constrângător. Or, toate acestea se întâmplă în marginea problematologicului. Textul socratic este edificator în această privință: „*Socrate*: Spune-mi, deci: înveți cumva de la Theodoros geometrie? *Theaitetos*: Da, eu așa zic. *Socrate*: Și eu la fel, copile, învăț și de la el, și de la alții despre care îmi închipui că ar cunoaște ceva din aceste învățături. Dar, cu toate că știu îndeajuns despre unele din ele, îmi rămâne totuși o mică nedumerire, care se cere, împreună cu tine și cu ceilalți, cercetată” (145c,d).

Totuși, autoritatea socratică, de care am amintit ca fiind una dintre presuposițiile problematologice ale întregii noastre analize asupra discursului platonician, este copleșitoare uneori, ceea ce face ca relația dialogică să alunece, pe anumite secvențe ale ei, doar în *aparența problematologicului*. Să urmărim o secvență mai extinsă din dialogul *Theaitetos* (144d,e, 145a):

„*Socrate*: Chiar așa, *Theaitetos*, ca să mai pot cerceta și eu cu de-amănuntul ce fel de chip am. Căci spune *Theodoros* că îl am la fel cu al tău. Dar dacă având fiecare din noi câte o liră, ar fi zis că sunt acordate deopotrivă, ce am face? L-am crede pe dată sau am cerceta dacă vorbește ca un priceput într-ale muzicii?

Theaitetos: Am cerceta.

Socrate: Și, firește, dacă l-am afla priceput, l-am crede, iar dacă nu, nu l-am crede?

Theaitetos: Într-adevăr.

Socrate: Iar dacă acum ne interesează asemănarea chipurilor este, cred, necesar să știm dacă vorbește sau nu ca un priceput în ale desenului.

Theaitetos: Așa mi se pare și mie.

Socrate: Este, deci, *Theodoros* pictor?

Theaitetos: Nu, pe cât știu.

Socrate: Geometru este oare?

Theaitetos: Absolut sigur, *Socrate*.

Socrate: Dar și astronom și aritmetician și muzician și câte țin de educație?

Theaitetos: Eu unul așa cred.

Socrate: Și atunci, de bună seamă că, dacă vorbește de vreo asemănare la chip între noi, fie că o laudă, fie că o critică, nu merită câtuși de puțin să-i dăm atenție.

Theaitetos: Poate că nu.”

Câteva întrebări sunt inevitabile, cel puțin în legătură cu acest fragment al dialogului, din punctul de vedere al instrumentului metodologic cu care „măsurăm” textul lui Platon. Este relația dialogică autentică? Este ea o relație polemică? Reprezintă un conflict de opinii care se cere soluționat prin intermediul cercetării-dezbatere? O primă constatare este aceea că nu ne aflăm în fața unei *diferențe problematologice*, în sensul că secvența nu face o distincție între întrebare și răspuns. Acea stare de *diferență* care caracterizează diversele instanțieri ale *situației problematologice* nu se manifestă. Întrebările socratice au aici același statut și aceleași funcții ca și cunoscutele întrebări retorice din elocința clasică: sunt

răspunsuri deghizate, sunt asumptii care se propun interlocutorului, aproape fără drept de replică, pentru a fi acceptate.

Cauzele unei asemenea stări de lucruri sunt diferite. Există situații în care nediferențierea dintre întrebare și răspuns este determinată de *domeniul* pe care îl vizează întrebarea, de *evidența* răspunsului din chiar sensul întrebării, de *trunchiul comun* al cunoașterii care permite recunoașterea facilă a răspunsului de către parteneri („Este, deci, Theodoros pictor?”, „Geometru este oare?”). Alteori, această nediferențiere este determinată de autoritatea interlocutorului Socrate. Deși există cadrul problematologic al diferențierii între întrebare și răspuns, interlocutorul nu profită de acesta, grație autorității lui Socrate. Întrebarea: „Iar dacă acum ne interesează asemănarea chipurilor este, cred, necesar să știm dacă vorbește sau nu ca un priceput sau nu în ale desenului” nu se pretează doar la o aprobare din partea lui Theaitetos, deși acesta din urmă procedează de o asemenea manieră. Cauza: autoritatea lui Socrate.

Dacă nu se manifestă o situație de diferență, să vedem, totuși, care este caracterul problematologic, cea de-a doua componentă a situației problematologice. Și în această privință opțiunile sunt împărțite. Există destule secvențe discursive neproblematologice. Răspunsurile la întrebările lui Socrate (care conduce, mai totdeauna, dialogul) sunt unice, astfel încât lui Theaitetos nu-i rămâne altceva de făcut decât să răspundă sau să-l aprobe pe Socrate în răspunsurile sale. Acesta este, cu siguranță, motivul (sau unul dintre motivele) pentru care Meyer consideră gândirea lui Platon din dialoguri ca neproblematologică. Dar extrapolarea aceasta trebuie, desigur, amendată. Pentru că există suficiente secvențe discursive în care caracterul problematologic este evident. Și, cu toată autoritatea lui Socrate, discuția capătă în aceste cazuri un evident caracter polemic. Uneori chiar personajele angajate în relația dialogică recunosc acest lucru, ca în următorul pasaj din dialogul amintit (158a–d):

„*Socrate*: În acest caz, ce argument i-ar mai rămâne, copile, celui care a stabilit senzația drept cunoaștere și că ceea ce îi apare fiecăruia așa și există pentru acela căruia îi apare astfel?”

Theaitetos: Eu, Socrate, mă sfîesc să-ți spun că nu am nici un răspuns, fiindcă puțin mai înainte m-ai dojenit când ți-am spus același lucru. Cu toate acestea, nu aș putea să resping faptul că, într-adevăr, nebunilor și celor care se află în stare de vis nu li se pare că sunt în fals, atunci când unii se cred zei, iar ceilalți își închipuie, în somn, că au aripi și zboară.

Socrate: Dar nu te gândești oare, în legătură cu aceasta, și la un contra-argument privind, mai ales, visul și trezia?

Theaitetos: Care anume?

Socrate: Unul pe care l-ai auzit, cred, foarte adesea, formulat de cei care întreabă ce dovadă ar putea prezenta cineva, întrebat fiind: în acest moment dormim și tot ceea ce gândim este vis ori suntem treji și discutăm în realitate unul cu celălalt?

Theaitetos: Chiar așa, Socrate, suntem de-a binelea în încurcătură: ce trebuie, oare, prezentat drept dovadă? Căci fiecare stare este replica celeilalte și se urmează îndeaproape una pe alta (...).

Socrate: Vezi, deci, că a intra în dispută nu este un lucru greu...”.

Mai este ceva de preț în dialogul pe care-l urmărim (ce se manifestă și ca tonalitate dominantă a tuturor dialogurilor), mai ales în modalitatea de construcție a lui, ceva care își pune amprenta asupra caracterului problematologic al dialogurilor: *natura consensului*. Consensul între parteneri în rezolvarea conflictului de opinii (receptat, în general, ca acord al interlocutorului la teza lui Socrate) nu este niciodată definitiv. El constituie rezultatul unei „negocieri” interindividuale, asumat ca o treaptă în continuitatea și permanentizarea relației discursive și în înaintarea în domeniul cunoașterii. Consensul, aprobarea nu reprezintă – în multe dintre secvențele discursului platonician – închiderea definitivă a problemei, ci doar o închidere de moment, o „închidere care se deschide” în terminologia lui Noica.

Un astfel de consens este necesar în cadrul construcției discursive. Nu este fără temei faptul că majoritatea dialogurilor platoniciene îl au ca protagonist pe Socrate și că multe secvențe dialogale – am putea spune cele intermediare – se desfășoară din consens în consens. Aici putem să afirmăm că regăsim problema centrală a dialogurilor platoniciene (reținută și în dialogul *Theaitetos*), arta constructivă a acestora care atinge și problema problematologicului: *consensurile intermediare (secvențiale) îndeplinesc funcția deschiderii problematologice a întregului dialog*. Această maieutică socratică, despre care s-a vorbit atât de mult, se compune dintr-o secvență de *pregătire a problemei* (constituită din întrebări și răspunsuri în general neproblematologice) și o alta de *deschidere a problemei* (în care întrebările și răspunsurile devin problematologice în cel mai înalt grad).

Să urmărim *fenomenologia problematologică* și să observăm ipostazele gândului celor doi interlocutori, pornind de la interogația radicală ce se desfășoară pe marginea cunoașterii: *Ce este cunoașterea?* *Theaitetos*: Cunoașterea este senzație (teză); *Socrate*: Să cercetăm această teză (dezbateri); *Theaitetos* (acord); *Socrate*: Identificarea tezei cu gândul lui Protagoras: „Omul este măsura tuturor lucrurilor” (generalizare – explicație: dacă o cunoaștere este senzație, înseamnă că ea va fi, pentru individ, determinată de senzațiile sale care rămân singurii martori ai lucrurilor pe care le vom cunoaște); *Theaitetos* (acord); *Socrate*: Consecință – un lucru este cum mi se arată mie, cum ți se arată ție etc., cele două feluri de „a arăta” putând fi diferite, căci senzațiile individuale sunt diferite; *Theaitetos* (acord); *Socrate*: Întrebare: Dacă un lucru (vântul) este pentru mine cald și pentru tine rece, cum este el totuși în sine?; *Theaitetos* (acord cu privire la dificultatea determinării); *Socrate*: Sesizarea unei contradicții: „luat în sine, nimic nu e unitate și că nu există nici un lucru de orice fel pe care să-l poți denumi în mod corect, ci, dacă îl numești mare, va apărea mic, dacă îl numești greu, va apărea ușor...” (152d).

Aici, în ultima intervenție socratică, aducătoare a unei contradicții care zdruncină încrederea interlocutorului cu privire la tot ce i se părea definitiv stabilit, se regăsește o deschidere maximă a problematologicului. Toate acordurile care s-au stabilit anterior punerii în evidență a acestei contradicții au această menire de a deschide o situație problematologică la maximum, iar această deschidere se regăsește în ultima replică a lui Socrate. Ea va fi cercetată din nou, pe aceleași aliniamente discursive (din acord în acord până la o nouă deschidere problematologică), astfel încât interlocutorii merg din cunoaștere în cunoaștere pe drumul apropierei unei probleme.

Natura și prezența problematologicului în dialogul socratic sunt determinate, de cele mai multe ori, de *câmpurile semantice* pe care o anumită problematică le aduce cu sine. Dialogul platonician nu poartă asupra unor aspecte colaterale, lăaturalnice, efemere ale lumii, omului sau cetății, ci asupra lucrurilor esențiale, concretizate în concepte de maximă semnificație (virtute, înțelepciune, știință, scriere, nume, organizarea comunității etc.) care sunt, prin ele însele, problematologice, prin bogăția de sensuri și semnificații pe care astfel de concepte o pot determina în marginea unei investigații, a unei cercetări precum aceea la care se angajează participanții la dialogul socratic. Că astfel de concepte sunt și rămân problematologice o dovedește faptul că ele (și realitățile pe care le acoperă) au rămas probleme perene ale dezbaterii filosofice și sunt și astăzi luate în discuție de gânditorii cei mai proeminenți.

Să semnalăm aici că acest caracter problematologic al dialogului platonician, provenit din diversitatea câmpurilor semantice pe care le vehiculează, e un reflex al acelei proprietăți a limbajului filosofic (și a conceptelor care populează un asemenea discurs) de a *nu beneficia de norme unice ale receptivității*, fiecare receptor fiind, el însuși, creator de sensuri în legătură cu un concept sau altul din perimetrul discursului filosofic. Or, chiar aceasta este situația dialogului platonician, unde interlocutorii propun *sensuri alternative* pentru conceptele care sunt supuse dezbaterii. Theaitetos crede că există un temei pentru a înțelege că actul cunoașterii este senzația, Socrate vrea să cerceteze dacă există un temei pentru a susține acest sens (și propune o asemenea modalitate discursivă), iar din analiza temeiurilor (a contradicțiilor care se ivesc din asumarea sensului propus) se încearcă dezvoltarea unui sens nou. Să regăsim secvența semnificativă care ne pune în gardă asupra punctului nodal al relației dialogice dintre Socrate și Theaitetos în legătură cu răspunsul la întrebarea: „Ce este cunoașterea?” (164b, c):

„*Socrate*: Urmează atunci că lucrul pe care cineva a ajuns a-l cunoaște, nu îl cunoaște, chiar dacă și-l amintește încă, deoarece nu îl vede; lucru care, dacă s-ar întâmpla, ar fi, spunem noi, o ciudățenie.

Theaitetos: Ceea ce spui este foarte adevărat.

Socrate: În această situație, se pare că s-ar atinge absurdul dacă cineva ar spune că senzația și cunoașterea sunt același lucru.

Theaitetos: După toate probabilitățile, da.

Socrate: Rămâne, desigur, de spus că fiecare dintre ele este altceva.

Theaitetos: Mă tem că da.

Socrate: Ce să fie atunci cunoașterea? Pe cât se pare, suntem nevoiți să o luăm iarăși de la capăt...”.

Aici natura problematologică a întrebării are amplitudinea maximă, iar relația dialogică are, și ea, deschiderea cea mai largă.

Ne aflăm în fața *efectului discursiv-polemic* a ceea ce Constantin Noica a numit *concepțe deschise* în istoria filosofiei, concepțe care, oricând, sunt sursă a dezbaterilor contradictorii, a polemicilor, care pot fi puse în discuție și pot contura o nouă construcție discursivă. Interesantă este, din acest punct de vedere, secvența din *Cartea despre sens și virtute* a lui Lao-Tse:

„Treizeci de spițe se întâlnesc în butucul unei roți;
Pe golul din el însuși se întemeiază folosul carului.
Frământați lutul și faci din el vase:
Pe golul din el se întemeiază utilitatea ulciorului.
Spargi pereții, făcând uși și ferestre,
Ca să ia ființă o casă!
Pe nimicul lor se întemeiază folosul casei
De aceea existența dă proprietate,
Neexistența dă folos”.

și sensul regăsit de Blaga în aceste versuri: „Ni se vorbește în aceste aforisme despre tâlcul tainic al lumii, despre eficacitatea rodnică a negativului, a golului în Cosmos, despre natura matern-feminină a sensurilor existenței, despre desăvârșirea germinativului și a tuturor lucrurilor fragede”⁴⁵. Cât de departe ne găsim aici de sensurile tradiționale sau moderne ale conceptului de existență sau ale celui de nonexistență!

Dialogul platonician mizează pe *jocul* unor astfel de concepțe, pe funcțiile dinamizatoare ale acestora în cadrul relației dialogice, facilitate, ambele, de această încărcătură semantică proprie conceptelor filosofice. Chiar în dialogul pe care îl analizăm din punct de vedere problematologic sunt aduse în atenție, în planul general al analizei conceptului de *cunoaștere*, concepțe semnificative pentru o deschidere problematologică: *unitate și pluralitate* (148d), *curgere și mișcare* (152e), *unitatea în sine a lucrului* (153e), *existență și devenire* (160c), *a ști și a nu ști* (188a). Despre angajamentul perpetuu al acestor concepțe, și al altora de aceeași natură, la dezbaterile polemică își dau seama chiar interlocutorii înșiși de vreme ce, pe parcursul secvențelor discursive, apar formulări de genul: „să mai discutăm”, „să mai analizăm”, „să mai vedem”, semne evidente ale neîncheierii disputelor conversaționale.

⁴⁵ Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii* în Lucian Blaga, ed.cit., p. 159.

Aproape fiecare dialog platonician se încheie printr-o „promisiune”, printr-un „îndemn” de a relua problema dezbătută. La sfârșitul dialogului *Theaitetos*, Socrate spune: „Iar acum, am de mers la Porticul Basileului pentru învinuirea pe care mi-o aduce Méletos. Mâine, însă, Theodoros, să ne întâlnim din nou aici!”. Dialogul *Cratylus* se încheie și mai elocvent din acest punct de vedere: „Poate, într-adevăr, Cratylus, că lucrurile stau așa, poate că nu. Ar fi cazul să le analizăm curajos și bine, nu cedând prea lesne – căci ești tânăr și ai toată vloga anilor tineri –, iar odată cercetarea făcută, dacă vei fi aflat ceva, să-mi spui și mie. *Cratylus*: Am să fac lucrurile astea! Totuși, să știi Socrate, că nici în clipa aceasta nu sunt lipsit de râvna cercetării, dar tot gândindu-mă și frământându-mă, lucrurile îmi par mai degrabă a sta așa cum le spune Heraclit. *Socrate*: Atunci, prietene, mi-o vei împărtăși cu alt prilej și mie, în clipa când te vei întoarce (...). *Cratylus*: Așa are să fie, Socrate,; dar mai încearcă și tu să te gândești la lucrurile astea”(Cratylus, 440d,e).

Regăsim aici, fără îndoială, semnul problematologicului în dialogul platonician, arta fără de egal cu care Platon a știut să lase problemele deschise, deși pare a face un efort supraomenesc pentru a le închide! Iată ce scrie în acest sens Andrei Cornea: „Curios însă și chiar paradoxal este că o metodă atât de particulară lui Platon, prea puțin utilizată în continuare de alți gânditori sau care, atunci când a fost totuși utilizată, nu a oferit niciodată vreo capodoperă comparabilă cu modelul, a rămas încununată cu un prestigiu *metodologic* enorm, fiind de mulți considerată ca ideală pentru ascensiunea către adevăr. De la Schleiermacher înainte, dialogul este metoda filosofică prin excelență, ce împrumută, pe de o parte, libertatea vieții, pe de alta, rafinamentul artei, în felul acesta oferind cele mai mari șanse în cercetarea și comunicarea adevărului (...). Spre deosebire de «discursul lung», continuu, dialogul asociat «vieții» este aproape de toată lumea văzut drept contrar dogmatismului, asertării voite sau implicite definitive a unei formule. Dialogul de tip platonician, îmbrăcat așa cum este în ironie, a fost întotdeauna înțeles ca o «operă deschisă», propunând mai degrabă drumuri decât oferind soluții, mai curând invitând la căutarea liberă și dezinteresată a adevărului, decât la posesia lui indiscutabilă»⁴⁶.

3. Microstrategiile dialogului: formă și context

Forma discursivă a dialogului, caracterul problematologic al acestuia pot fi analizate și dezvoltate nu numai din perspectiva *situației problematologice*, ci și din punctul de vedere al formei actelor de raționare și formei strategiilor discursive angajate. Ne interesează deci, în această secțiune, cum funcționează raportul formă-context în calitate de criterii ale problematologicului în dialogul *Theaitetos*, asupra căruia ne-am propus să stăruim în investigația modelului problematologic de analiză a discursivității aplicat la discursul filosofic platonician.

⁴⁶ Andrei Cornea, *Platon. Filosofie și cenzură*, Editura Humanitas, București, 1995, pp. 164-165.

Ce acte de raționare sunt angajate în dialogul *Theaitetos* și ce dezvăluie ele în legătură cu problematologia dialogului? Să urmărim deci o serie dintre tipurile de raționamente ce populează dialogul platonician și să vedem cum pun ele problematicitatea dialogului. Fie următoarea secvență discursivă mai amplă din *Theaitetos* (163a – 164b):

„*Socrate*: Să cercetăm, deci, dacă cunoașterea și senzația sunt același lucru sau nu...

Theaitetos: Ai perfectă dreptate.

Socrate: Vom fi, deci, de acord că, toate câte le simțim prin văz ori prin auz, le și cunoaștem în același timp pe toate? De pildă, mai înainte de a învăța graiul barbarilor, ce vom spune: că nu îi auzim glăsuind ori că îi auzim și nu le înțelegem spusele? Iar când nu cunoaștem literale, ce vom afirma sus și tare la vederea lor: că nu le cunoaștem sau că, din moment ce le vedem, le cunoaștem?

Theaitetos: Vom spune, *Socrate*, că suntem cunoscători doar a ceea ce vedem și auzim: în primul exemplu, că vedem și cunoaștem forma și culoarea, iar în al doilea, sunetele ascuțite și grave; le auzim și în același timp, le știm. Dar învățătura pe care ne-o dau despre ele gramaticii și hermeneuții, vom spune că pe aceasta nici nu o percepem cu văzul sau cu auzul și nici nu o cunoaștem.

.....
Socrate: ... dacă cineva ar întreba: este, oare, posibil ca cineva, devenind la un moment dat cunoscător al unui lucru și având încă amintirea acelui lucru și păstrându-i-o în timp, să nu aibă, în momentul în care îi revine amintirea lucrului, cunoașterea acelui lucru însuși de care își amintește? ...e posibil ca cineva, care a învățat un lucru și și-l amintește, să nu îl cunoască?

Theaitetos: Cum asta, *Socrate*, ar fi o ciudățenie ceea ce spui.

Socrate: Deci, nu cumva bat câmpii? Chibzuiește bine: oare pe «a vedea» nu îl denumești «a simți», iar vederea «senzație»?

Theaitetos: Ba, eu unul, da.

Socrate: Și atunci, acela care a văzut ceva nu a devenit cunoscător al acelui lucru, după raționamentul de mai înainte?

Theaitetos: Ba da.

.....
Socrate: Ceea ce a văzut cineva, își amintește, oare, câteodată?

Theaitetos: Își amintește.

Socrate: Chiar și închizând ochii? Sau dacă face astfel, a uitat?

Theaitetos: Ar fi groaznic, *Socrate*, să se afirme așa ceva.

.....
Socrate: ... pe acela care a văzut îl numim cunoscător a ceea ce a văzut, căci am căzut de acord că vedere, senzație și cunoaștere sunt unul și același lucru.

Theaitetos: Bineînțeles.

Socrate: Iar acela care a văzut și a devenit cunoscător a ceea ce a văzut, dacă închide ochii, își amintește, însă nu mai vede lucrul acela, nu-i așa?

Theaitetos: Ba da.

Socrate: Pe de altă parte «nu vede» înseamnă «nu cunoaște», de vreme ce «vede» înseamnă «cunoaște».

Theaitetos: Adevărat.

Socrate: Urmează atunci că lucrul pe care cineva a ajuns a-l cunoaște, nu îl cunoaște, chiar dacă și-l amintește încă, deoarece nu îl vede; lucru care, dacă s-ar întâmpla, ar fi, spunem noi, o ciudățenie.

Theaitetos: Ceea ce spui este foarte adevărat.

Socrate: În această situație, se pare că s-ar atinge absurdul dacă cineva ar spune că senzație și cunoaștere este același lucru.

Theaitetos: După toate probabilitățile, da.

Socrate: Rămâne, desigur, de spus că fiecare dintre ele este altceva“.

O amenajare convenabilă a acestei secvențe discursive ne-ar putea arăta mai clar tipurile de raționamente care intervin, caracterul și legătura lor cu problematologicul, raporturile lor în relația dialogică și modul cum participă – fiecare în parte și toate deopotrivă – la susținerea sau respingerea tezei pusă în discuție de interlocutori. Să constatăm că aici este cercetată teza lui Theaitetos, pe care o formulează drept răspuns la întrebarea cardinală a dialogului: Ce este cunoașterea?

Iscodit de Socrate⁴⁷, care se preface că nu știe nimic în legătură cu răspunsul și că cercetează *ad-hoc* împreună cu interlocutorul soluția cea mai bună, Theaitetos va pune în circulație următoarea teză:

(p) Cunoașterea este senzație.

Sub aparența cunoașterii dezinteresate, Socrate urmărește, de fapt, să respingă această teză a interlocutorului. Prin ce mijloc? A arăta că teza lui Theaitetos cu privire la înțelegerea cunoașterii („Cunoașterea este senzație”) este un enunț fals. Care este procedura? Aceea care definește metoda socratică: a arăta că, prin asumări intermediare succesive, în conformitate cu imperativele raționalității, interlocutorul intră în contradicție. De ce intră în contradicție? Evident, dacă procedurile raționale prin care s-a ajuns la contradicție sunt corecte (și Socrate are grijă să-l chestioneze pe Theaitetos din când în când cu privire la corectitudinea raționamentului urmat), atunci singura explicație a prezenței contradicției este falsitatea enunțului cu care s-a plecat la drum (în cazul nostru definiția cunoașterii: „Cunoașterea este senzație”). Punctul de plecare al raționamentului socratic? A

⁴⁷ Reținem o interesantă observație care privește chiar acest dialog platonician și vizează comportamentul socratic în privința metodei dialectice: „În *Teetet*, din contra, Socrate pare să mențină până la capăt atitudinea sa agnostică. Adăugăm totuși că învățătura socratică intervine în cursul dialogului cu o precizie pe care, în dialogurile precedente, o descoperim numai dincolo de prima aporie. Deși Socrate nu prezintă nici o definiție, dialogul oferă cu toate acestea «ipoteze superioare»” (Victor Goldschmidt, *Les dialogues de Platon: structure et méthode dialectique*, P.U.F., Paris, 1963, p. 82). Regăsim aici ideea că tot ceea ce ni se pare a fi definiție a cunoașterii în *Theaitetos* nu sunt de fapt decât *ipoteze de lucru* ale relației dialogice. Structura dialogică e următoarea: prima ipoteză – „cunoașterea este senzație”; discuție asupra ei; a doua ipoteză – „cunoașterea este opinie adevărată”; discuție asupra ei; a treia ipoteză – „cunoașterea este opinie adevărată însoțită de rațiune”; discuție asupra ei (vezi: Goldschmidt, *op.cit.*, pp. 81-90).

determina un răspuns la întrebarea: Cunoașterea și senzația sunt unul și același lucru? Dacă s-ar dovedi a fi unul și același lucru, atunci acest fapt ar confirma adevărul definiției lui Theaitetos cu privire la cunoaștere („Cunoașterea este senzație”), deoarece un enunț este afirmativ (și adevărat) numai când noțiunile pe care le unește sunt concordante (iar relația de identitate exprimă maximum de concordanță posibilă între două noțiuni). Nu pot sta sub semnul afirmației adevărate noțiunile opuse (ele stau sub semnul negației). Dacă s-ar dovedi că sunt diferite (cunoașterea și senzația), atunci ar triumfa Socrate, aflat în poziția de adept al respingerii tezei lui Theaitetos.

Să analizăm, punct cu punct, desfășurarea raționamentului socratic. Două teze sunt puse în discuție, într-o primă instanțiere a relației dialogice, teze care ar putea fi formulate astfel:

- (q) Lucrurile ne sunt date prin senzații (auz, văz etc.).
 (r) Lucrurile ne sunt cunoscute.

Așa cum este asumată problematica legată de aceste două teze de către Theaitetos (purătorul de cuvânt al afirmării lor), asumție la care aderă și Socrate într-o primă fază a discuției, ne dăm seama că între cele două enunțuri există o relație logică specială. Să analizăm această relație în spiritul presupuzițiilor de la care pornește situația conversațională. Este posibil ca lucrurile să ne fie date prin senzații (auz, văz etc.) și ele să ne fie deci cunoscute (mai mult decât atât, din concepția lui Theaitetos rezultă chiar că e necesar). Este posibil ca lucrurile să ne fie date prin senzații și ele să rămână totuși, pentru noi, necunoscute? Evident, acest lucru nu este posibil. După cum nu este posibil ca lucrurile să nu ne fie date prin senzații și totuși ele să fie cunoscute. Este posibil ca lucrurile să nu ne fie date prin senzații și, pentru acest fapt, ele să rămână pentru noi necunoscute. Deducem de aici că senzațiile sunt, după afirmația lui Theaitetos, singura sursă a ceea ce este și poate fi cunoscut. Prin urmare, între propozițiile (q) = „Lucrurile sunt date prin senzații” și (r) = „Lucrurile ne sunt cunoscute”, relația are următoarea înfățișare:

$$q \equiv r$$

(1)	Lucrurile ne sunt date prin senzații	1	Lucrurile ne sunt cunoscute
(2)	Lucrurile ne sunt date prin senzații	0	Lucrurile nu ne sunt cunoscute
(3)	Lucrurile nu ne sunt date prin senzații	0	Lucrurile ne sunt cunoscute
(4)	Lucrurile nu ne sunt date prin senzații	1	Lucrurile nu ne sunt cunoscute

unde descoperim parcursul unei echivalențe logice între cele două enunțuri esențiale ale secvenței discursive analizate. Temeiul unei asemenea interpretări a relației logice între cele două propoziții stă în răspunsul lui Theaitetos la întrebarea lui Socrate („Toate câte le simțim prin văz ori prin auz le cunoaștem în același timp

pe toate?”), răspuns care confirmă o asemenea interpretare („...suntem cunoscători doar a ceea ce vedem și auzim...”).

Această relație de echivalență logică, stabilită în funcție de presuposițiile textului platonician, trebuie „verificată” de un caz. Acest „caz” este acel „cineva” care apare frecvent în textul dialogului atunci când interlocutorii vor să „probeze” o anumită teză. În secvența dată, acest „caz” se concretizează în pasajul de la 164a („Iar acela care a văzut și a devenit cunoscător a ceea ce a văzut, dacă închide ochii, își amintește, însă nu mai vede lucrul acela, nu-i așa?”). Raționamentul este următorul:

Dacă îndreptăm senzațiile (auz, văz etc.) asupra lucrurilor, atunci ele devin cunoscute
 Cineva a văzut un lucru
 Deci, acel cineva a cunoscut acel lucru

ceea ce înseamnă:

$$\begin{array}{r} q \equiv r \\ q \\ \hline r \end{array}$$

Rezultă că propoziția (r): „Cineva a cunoscut lucrul dat” este o propoziție adevărată. Pe de altă parte, în ipostaza aceluiași subiect cunoscător („cineva”), dacă este adevărată propoziția „Cineva închide ochii”, atunci este falsă propoziția „Cineva vede lucrul dat”, care este propoziția (q) a secvenței discutate. Vom avea, deci, raționamentul:

$$\begin{array}{r} q \equiv r \\ -q \\ \hline -r \end{array}$$

de unde rezultă că este adevărată propoziția „Cineva nu a cunoscut lucrul dat”. Cum este imposibil ca una și aceeași persoană să cunoască și să nu cunoască lucrul dat, suntem în plină contradicție logică, contradicție care ne atrage atenția că asumția inițială asupra cunoașterii („Cunoașterea este senzație”) este falsă și că deci ar trebui să căutăm punctul de plecare al stabilirii înțelesului cunoașterii în altă parte. Este punctul în care Socrate, victorios, reia cercetarea dialogică din chiar punctul de plecare: „Ce să fie atunci cunoașterea?”.

Regăsim aici una dintre strategiile cele mai utilizate de Socrate, miezul metodei sale dialectice în cercetarea adevărului împreună cu interlocutorii. Ea se bazează pe raționamente de tip deductiv, desfășurate în virtutea relațiilor interproponționale sau intercategoriale, raționamente care îl „prind” pe interlocutor și-l

duc, până la urmă, în mijlocul unei contradicții negativ-constrângătoare pentru el: este nevoit, în urma evidenței, să recunoască această contradicție și să renunțe la teza pe care a susținut-o uneori cu tot efortul și care i se părea de neclintit.

Dialogurile platoniciene sunt pline de secvențe ce pun în lumină perplexitatea cognitivă, dar și desfășurarea emoțională a interlocutorului în fața acestei adevărate virtuozități a lui Socrate de a pune interlocutorul în impas cognitiv și rațional tocmai pentru a-l feri de erorile care îl însoțesc la fiecare pas și pentru a da o mai mare temeinicie și greutate unui adevăr care a trecut de furcile caudine ale acestei metode. Aceste tipuri de raționament, ca și modul lor de ordonare și coroborare, au un impact deosebit asupra caracterului problematologic al secvenței discursive și – în coroborare și sistematizare cu alte tipuri de raționamente – în determinarea tonalității dominante a dialogului.

Dar trebuie să recunoaștem, pe de altă parte, că prezența raționamentelor deductive și a strategiilor bazate pe reducerea la absurd constituie semne evidente ale atenuării, cel puțin în anumite părți ale sale, a caracterului problematologic al dialogului. Într-adevăr, pe anumite părți ale dialogului, gândul socratic merge din deducție în deducție, iar rolul interlocutorului este acela de aprobator. Și nu este vorba aici de lipsa voinței de a contrazice sau de lipsa abilității pentru o asemenea oportunitate, de absența deprinderii în arta dialogică, ci în cea mai mare parte de forța constrângătoare a deducției care îl obligă pe interlocutor, datorită evidenței temeiului, să fie de acord și să asume tezele astfel rezultate.

Lucrurile se petrec astfel numai secvențial. Aceasta și pentru că dialogul socratic imaginat de Platon nu este o cascadă de deducții (nici nu ne imaginăm că ar putea fi!)⁴⁸, ci o îmbinare a procedurilor deductive cu alte tipuri de raționare ce dă interlocutorului o mare varietate de opțiuni. Cum am mai subliniat, natura consensului în dialogul platonician este una cu totul specială, diferită complet de consensul științific. Consensul aici e unul deschizător de orizont și problematologic pentru întreaga desfășurare a relației dialogice. Chiar dacă interlocutorul este prins în capcana contradicției, consensul cu privire la contradicție este dinamizator pentru căutările cercetării, iar secvențele din dialogul analizat evidențiază acest fapt. Contradicția nu închide discuția asupra unei probleme; ea demonstrează un lucru de toată importanța pentru demersul nostru: problema nu s-a putut rezolva pe

⁴⁸ Încercând o delimitare a unor „tipuri de demonstrație filosofică”, Constantin Noica remarcă faptul că o asemenea procedură discursivă ia o înfățișare specială în dialogurile lui Platon, reținută sub numele de *demonstrație prin blocări succesive* („blocarea gândirii cu obligația de a răsturna teza gândită și de a cerceta contradictoriul ei”): „Spre deosebire de Hegel, însă, Platon nu face demonstrații ce se închid într-un rezultat. Nu numai că în majoritatea dialogurilor sale demonstrațiile rămân deschise, dar metoda demonstrativă ea însăși este prezentată ca un exercițiu deschis, ca un mijloc sistematic de investigație, care *poate* (s.a.) trece la un rezultat sau nu. Numai că, simpla punere în joc sau prezentare a exercițiului devine și altceva decât un exercițiu, anume o pagină fundamentală de filosofie, într-atât de specifică îi este acesteia din urmă demonstrația prin blocări și deblocări succesive” (Constantin Noica, „Despre unu și multiplu la Platon sau ce înseamnă o demonstrație filosofică”, *Revista de filosofie*, XXIV, nr. 1, 1977, p. 107).

calea asumată (fiindcă ea a dus la o contradicție), încercăm alta, iar o dată cu noul început deschiderea problematologică este din nou maximă!

Natura problemelor, câmpurile lor semantice își pun din nou amprenta și atenuează ceva din impactul formei raționării, care ar fi una neproblematologică. Problemele, în dialogul platonician, se pun foarte rar în termenii „sau,...sau”, astfel încât eșecul pe o cale să îl ducă pe interlocutor – în modul cel mai sigur cu putință – la cealaltă cale care ar putea închide problema. Dincolo de formă, intervine în dialogul socratic contextul (conținutul problematic), care poate menține acel echilibru profitabil între problematologic și neproblematologic într-o relație discursivă angajată de partenerii de dialog.

Mai este ceva care trebuie, desigur, amintit. Dialogul platonician utilizează din plin resursele tuturor categoriilor de raționamente și de strategii discursive care să poată face din relația dialogică o adevărată sursă de cunoaștere. Vom stăruii asupra unora dintre ele. Sunt utilizate *raționamente bazate pe analogie*. Strategia lui Socrate, ca și a interlocutorului său, este aici aceea a similitudinilor dintre ceva mai cunoscut și ceva mai puțin cunoscut, dar care poate fi cunoscut prin intermediul acestei similitudini. Un raționament prin analogie, pus în scenă de Theaitetos, este regăsit în secvența dialogului referitoare la puteri (147d – 148b), unde interlocutorul urmărește să aplice o schemă de raționare proprie analizei numerelor în domeniul analizei cunoașterii.

Ideea este că „de vreme ce puterile se arătau nesfârșite la număr, să încercăm să le strângem într-o singură noțiune, prin care să denumim toate aceste puteri”(147d). Dar și cunoașterea lucrurilor, observă Theaitetos, se prezintă în același fel („Cu toate acestea, Socrate, întrebării pe care mi-o pui tu despre cunoaștere nu aș putea să-i răspund așa ca la lungimi și putere. Și totuși mi se pare că tu cauți să afli tocmai așa ceva...” (148b), ceea ce lasă destule șanse de aplicare a aceleiași metode și în cazul cunoașterii. O strategie discursivă bazată pe analogie este, prin chiar forma ei, problematologică. Aceasta pentru că propozițiile-concluzii ale raționamentelor analogice sunt întotdeauna probabile și, cum spunea Aristotel, numai ceva bazat pe probabil poate fi punct de plecare al unei argumentări polemice.

Strategiile bazate pe analogie sunt însoțite de acelea strict inductive, ale căror concluzii țin tot de domeniul probabilului. În fond, de atâtea ori în cercetarea opiniilor interlocutorii se opresc la analiza cazurilor. Din investigarea cazurilor, ei trag o concluzie de ordin general, concluzie care nu poate fi niciodată certă, ci întotdeauna probabilă. Să urmărim o secvență din *Theaitetos* (178b, c, d):

„*Socrate*: Hai, atunci să-l întrebăm așa pe Protagoras ori pe vreun altul dintre cei care spun același lucru: «Omul este măsură a tuturor lucrurilor», după cum spui, Protagoras, a celor albe, grele, ușoare și a nici unuia ce nu este dintre ele. Căci având în sine un mijloc prin care să le distingă, cum le resimte, astfel și le închipuie adevărate și reale din punctul lui de vedere. Nu-i așa?

Theodoros: Așa este.

Socrate: Dar în ce privește lucrurile ce urmează să vină ce vom spune, Protagoras? Are omul în sine un mijloc de a le distinge și cum crede el că vor fi așa și devin ele pentru cel ce crede astfel? De pildă, căldura. Oare atunci când cineva crede, ca particular, că îl va lua fierbințeala și că va avea o temperatură anumită, iar un altul – medic – va crede tocmai dimpotrivă, după a cărui opinie spunem că se va realiza viitorul? Cumva după amândurora? Și că în timp ce, după părerea medicului, nu va ajunge să aibă nici temperatură, nici fierbințeală, după a lui le va avea pe amândouă?

Theodoros: Ar fi de-a dreptul ridicol.

Socrate: Iar în ce privește vinul, dacă va ieși dulce sau acru, stăpânul să-și dea cu părerea va fi țaranul și nu cântărețul din cithera.

Theodoros: Cum să nu.

Socrate: Și nici despre înstrunarea corzilor, ce urmează să se facă, nu va judeca paidotribul mai bine decât muzicianul dacă va ieși un acord armonios ori nu, acord care, după aceea, i se va părea chiar paidotribului armonios...”

Este evident aici angajamentul socratic spre o strategie de raționare de tip inductiv, în măsură să asigure o anumită „evidență faptică” prin intermediul căreia interlocutorul (Theodoros) să fie constrâns la asumarea concluziei de ordin general. Constrângerea aceasta de ordinul facticității este însă una problematologică, fie și pentru faptul că interlocutorul poate în orice moment să pună în discuție temeiul trecerii de la cercetarea confirmatoare a faptelor la concluzia generală. Dacă fiecare „fapt” în parte nu poate fi contestat de interlocutor, toate împreună, desigur, pot fi contestate, mai ales din punctul de vedere al gradului de „participare” la forța întemeietoare a concluziei. Regăsim aici o confirmare a uneia dintre sublinierile lui Perelman din *Tratatul asupra argumentării* privitoare la acordul între interlocutori referitor la fapte.

Să mai adăugăm, în finalul analizelor asupra problematologiei dialogului *Theaitetos*, că este o practică destul de curentă a dialogului platonician aceea de a utiliza *strategii discursive bazate pe autoritate*. Ea este, desigur, întâlnită și în dialogul pe care îl analizăm. Avem de-a face cu o anumită distribuție a autorității și, paradoxal, la ea recurge cel mai adesea Socrate însuși, autoritatea de necontestat a dialogurilor! Se apelează, într-o primă instanță, la *autoritatea înțeleptului*. Un concept, o concluzie a înțeleptului este întotdeauna un punct de sprijin semnificativ în relația dialogică. Autoritatea înțeleptului este utilizată pentru susținerea unei teze, ca și pentru respingerea tezei contrarii. Sunt multe locuri în *Theaitetos* în care interlocutorii recurg la o strategie dialogică bazată pe autoritate. De exemplu, încercând să acrediteze în fața interlocutorului (Theaitetos) ideea că „totul se naște din mișcare”, Socrate spune: „Din translație, din mișcare și din amestecul lucrurilor între ele se nasc toate cele despre care noi afirmăm că sunt, folosind o expresie incorectă, căci nimic nu există niciodată, ci veșnic devine. Spre această concluzie se îndreaptă, în afară de Parmenide, toți înțelepții, rând pe rând: și Protagoras și

Heraclit și Empedocle, ca și cei mai de seamă poeți din cele două genuri: în comedie Epicharmos, iar în tragedie Homer” (152d–e)⁴⁹.

Trebuie să semnalăm de îndată diferențele dintre spiritul modern și cel al antichității grecești în privința rolului, impactului și forței unui argument (și ale unei strategii discursive) bazate pe autoritatea înțeleptului. Dacă pentru timpul modern, nici o autoritate – în afara aceleia a raționalității – nu poate întemeia, dovedi, justifica, în antichitatea greacă autoritatea cuvântului înțeleptului era, de multe ori, determinantă în convingerea interlocutorului. De aici și frecvența cu care asemenea strategii discursive apar în lucrările antichității. „Ai uitat, dragul meu – își va dojeni Socrate interlocutorul – că eu nici nu știu ceva și nici nu fac al meu nimic din toate acestea, ci că sunt sterp de ele? Te moșesc însă pe tine și pentru aceasta te descânt și îți dau să guști din toți înțelepții, până când cu ajutorul tău, voi aduce la lumină propria-ți gândire” (*Theaitetos*, 157c, d).

Autoritatea înțeleptului este atotcuprinzătoare, adică se manifestă în legătură cu tot ceea ce spune. Există însă, pentru fiecare înțelept în parte, câte o *concentrare de gând care face parte deja din cunoașterea comună a locului*, care circulă aproape ca o formulă anonimă și, din cauza aceasta, cu o forță persuasivă dintre cele mai semnificative. Avem aici de-a face cu o nouă strategie de autoritate, anume *strategia autorității formulei esențiale*. Astfel de „formule” discursive care concentrează în ele maximum de gând în minimum de cuvinte se regăsesc din abundență în dialogurile platoniciene. Ele stau fie în poziția de punct de plecare al unei dezbateri dialogice, fie în poziția de coroană ce înveșmântează succesul unei polemici fructuoase asupra unei probleme. Spre exemplu, formula lui Protagoras: „Omul este măsura tuturor lucrurilor”, asumată, de altfel, în *Theaitetos* (152a), este punctul de origine al unei ample dezbateri între Socrate și Theaitetos în privința tezei conform căreia cunoașterea este senzație. Avem aici de-a face cu autoritatea unei formule consacrate, impusă în conștiința comună, care invită la dialog și la reformulări. În timp ce invocarea (indirectă) a formulei lui Heraclit („totul curge”) închide discuția asupra tezei că totul provine din mișcare (152e). Iar enunțul lui Melissos: „Totul este unu și imobil” este adus în atenție de Socrate (183e) tocmai pentru a susține teza conform căreia totul se naște din mișcare.

Nu sunt acestea singurele forme de autoritate pe care se bazează strategiile discursive asumate de Platon. Adesea este utilizată *autoritatea valorii*. Este vorba de rolul fundamental pe care îl au în antichitate valorile supreme: Adevărul, Binele,

⁴⁹ Este poate interesant de semnalat, ca o dominantă a antichității grecești în special, acest apel permanent la ceea ce au spus oamenii importanți ai cetății (poeți, filosofi, înțelepți, comedianți, conducători de oști etc.), fie din trecut, fie din cei care sunt contemporani cu cei ce scriu. Și nu e vorba numai de textele platoniciene sau de operele aristotelice – unde această invocare a autorității numelor mari este evidentă –, dar chiar și în scrierile literare sau în cele istorice aspectul este demn de observat și semnalat. Este, credem, un anumit cult pentru bunul comun și înțelepciunea neîndoielnică a cetății, care trebuie să fie valorificate permanent și să fie o adevărată *măsură* a faptelor (filosofice, literare, militare etc.) ale cetățenilor.

Frumosul, Virtutea etc. Or, acest dialog platonician este constituit în jurul problemei cunoașterii, problemă care trimite în mod direct la una dintre valorile de care am amintit: Adevărul. Să urmărim un pasaj ilustrativ pus în sarcina lui Theaitetos (189c): „Ceea ce ai spus acum găsesc foarte adevărat (definiția „opinie false”, n.n.), căci atunci când cineva formulează opinii despre urât în locul frumosului sau despre frumos în locul urâtului, în acel moment formulează, într-adevăr, opinii false”. A acționa în numele valorii recunoscute înseamnă, cel puțin pentru vechii greci, a acționa în conformitate cu natura. Avem aici una dintre posibilitățile multiple de a acționa asupra interlocutorului, posibilitate care este, din plin, problematologică.