

SOCRATE CONTRA LUI SOCRATE. CU REFERIRI LA CRITON

Lóránd Rigan

Socrates against Socrates. With References to the *Crito* (Abstract)

Taking up the question of the (Platonic) Socrates' political affiliation, different modern readings are considered, the main source for a democratic interpretation, which is argued against, being identified in the submissive attitude to the polis from the *Crito*. However, the philosopher opposes here to the traditional aristocratic ethos of the work's eponymous character only on the grounds of a differently conceived, and, in a certain regard, even higher aristocratic stance, explicitly criticizing different aspects of the Athenian government and the social class it is based on. Some concessions to the idea of legal sovereignty are being certainly made, and even advocated, but the Platonic project of a posthumous rehabilitation of his old friend is ultimately bound to fail on matters of principle and for historical reasons, giving way to an encompassing counter-attack against Athens.

Key words: democrație, legi, polis, *οἱ πολλοί*, Socrate

În *Scrisoarea a VII-a*, autorul își confirmă opinia formată despre caracterul maestrului său, ce reiese, de altfel, și din lectura dialogurilor platonice, numindu-l acum, fără rețineri (*οὐκ ἄν ἀισχυνομένην εἰπών*), în numele propriu, cel mai drept om al timpurilor sale (*δικαιότατον... τῶν τότε*). Totodată, în paragraful imediat următor, textul caracterizează democrația reinstaurată în urma domniei oligarhice prospartane drept un regim moderat sau chiar îngăduitor (*ἐπεικής*), lăsând să se înțeleagă că filosoful nu a fost considerat, nici măcar în aceste circumstanțe, un individ oarecum deosebit de ceilalți, dar inofensiv din punct de vedere politic¹. Problema orientării politice a lui Socrate, în măsura în care putem vorbi despre o asemenea afiliere, prezintă o dificultate de interpretare complexă în contextul incertitudinii generale referitoare la acest personaj enigmatic al Atenei secolului al V-lea. Lăsând în seama "celor care se bucură de speculațiile istorice formarea unei judecăți cu privire la acuratețea relatării platonice despre Socrate cel istoric", doi coautori angajați în recuperarea unei filosofii socratice, Thomas C. Brickhouse și Nicholas D. Smith argumentează în favoarea ideii că nicidecum nu se constituie un antagonism între aceasta din urmă și democrația ateniană².

În primul rând, subliniază ei, observațiile sale critice la adresa ignoranței demosului (pe tinerii din cetate "în stare să-i facă mai buni e unul singur, sau sunt foarte puțini"; "nu trebuie să ne pese atât de mult de ceea ce vor spune despre noi cei mulți, ci de ceea ce va spune cel care știe ce este drept și ce este nedrept", căci, în general, deciziile bune sunt luate

¹ Cf. observația lui Gerald M. Mara, *Socrates' Discursive Democracy. Logos and Ergon in Platonic Political Philosophy*, SUNY Press, Albany, 1997, p. 21., reluată la p. 31., referitoare la Platon, *Scrisoarea a VII-a*, 324e 1-2, respectiv 325b 4-5.

² Vezi Thomas C. Brickhouse, Nicholas D. Smith, *The Philosophy of Socrates*, Westview Press, Boulder, 2000, p. 186. sqq.

“nu în funcție de mulțimea celor care judecă” etc.) nu sunt nicăieri urmate și de o identificare precisă a celor puțini pricepuți în mod actual, iar astfel, cele stabilite rămân valabile doar ca principii abstracte, nicidecum ca ghiduri de acțiune politică³. La această constatare se adaugă și remarca potrivit căreia, deși Socrate critică numeroși lideri democrați reprezentativi, cel mai frecvent citați în calitate de exemple negative ale transmiterii virtuții sau ca politicieni prea permisivi, sub conducerea cărora concetățenii lor ar fi ajuns și mai aserviți propriilor poftă de putere, încărcătura acestor pasaje “nu este contrabalansată nicăieri în dialogurile timpurii ale lui Platon de elogierea vreunor oligarhi particulari sau prin aprobarea anumitor aspecte ale ideologiei oligarhice”, ci, dimpotrivă, tot de reproșuri, chiar dacă mai rare și mai puțin deslușite în comparație cu atacurile sale aproape ritualizate împotriva lui Pericle cu orice ocazie în care se discută politica recentă a cetății⁴.

Dar, de fapt, cvasi fiecare argument istorico-textual în favoarea recunoașterii unui Socrate antidemocratic este susceptibil de fi relativizat prin contraargumentul corespunzător, precum întovărășirea sa cu trădătorul Alcibiade ori criminalii politici Critias și Charmides cu prietenia sa față de logograful Lysias sau, cea mai veche dintre toate, Chairephon, democratul, despre care se știe că, în condițiile instaurării regimului Celor Treizeci, a ales exilul, revenind în cetate abia odată cu facțiunea condusă de Thrasybulos; opțiunea de a rămâne la Atena în această perioadă, ce ar indica, eventual, că “sentimentele lui în privința democrației au rămas considerabil în urma unui devotament jertfitor de sine”⁵ cu virtutea de hoplit dovedită în trei campanii ale polisului democratic sau refuzul de a urma ordinele oligarhilor, asumându-și complicitatea cu aceștia; cazul anterior de “nesupunere civilă”⁶, cu ocazia judecării celor șase generali, printre care se afla și fiul lui Pericle, cu aceeași neacceptare celebră; însăși condamnarea sa cu data relativ târzie la care survine; și viceversa... În acest fel, lecturile moderne ale conflictului între cetate și filosof oscilează între două extreme⁷.

Prima opțiune hermeneutică, postularea unei armonii esențiale între spiritul democrației ateniene și critica ei culturală practică de Socrate, care, în această interpretare, ar fi devenit victima regimului în cauză prin concursul tragic al unor împrejurări istorice în mare măsură “externe”, este adoptată de gânditorii politici dintre cei renumiți, mai ales de factură liberală, precum, sub forma ei clasică, de către John Stuart Mill, care, în capitolul al

³ Platon, *Apărarea lui Socrate*, 25b 2-3; Idem, *Criton*, 48a 5-7, și *Lahes*, 184e 8-9. Traducerile lui Francisca Băltăceanu, Alexandru Cizek, Petru Creția, Marta Guțu, Liana Lupaș, Șerban Mironescu, Dan Slușanschi, respectiv Elena Popescu sunt citate din Platon, *Opere*, I-II, VI, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1975-1989., cu folosirea ediției *Thesaurus Linguae Graecae*, University of California, Irwine, 1999.

⁴ Cf. Thomas C. Brickhouse, Nicholas D. Smith, *Plato's Socrates*, Oxford University Press, New York, 1995, p. 160., referitor la Platon, *Menon*, 92d 7-94e 2, unde se aduce aminte de faptul că nici Temistocle, Aristide, Pericle sau Tucidide nu și-au putut transmite presupusa virtute fiilor; Idem, *Gorgias*, 472a 5-b 3, Nicias, Aristocrate și întreaga *ὀλιγα* a lui Pericle ar putea fi citați drept martori în sprijinul tezei că “mulți oameni nedrepti sunt fericiți” (470d 2-3); *idem*, 515c 4-517a 6, Cimon și Miltiade (care, desigur, nu aparțin taberei democratice), precum și Temistocle sunt criticați ca falși oameni de stat, în frunte cu Pericle, care “i-a făcut pe ateniene lenesi și lași, palavragii și lacomi de bani”, precum și “mai sălbatici (*ἀγριωτέροις*) de cum erau când i-a luat în primire”.

⁵ Formularea lui Gregory Vlastos, *On “The Socrates Story”*, în *Political Theory*, vol. 7, nr. 4 (noi. 1979), pp. 533-536, p. 533. sq.

⁶ La începutul unui articol despre atitudinea lui Socrate față de suveranitatea legilor, autorul amintește faptul (de altfel, caracteristic pentru această personalitate istorică atât de controversată) că, în anii '60 ai secolului trecut, modelul său era invocat atât de criticii nesupunerii civile, cât și din partea reprezentanților ei, părțile implicate citând, cu predilecție, fie textul *Apărării*, fie dialogul *Criton*, în funcție de poziția adoptată. Vezi J. Peter Euben, *Philosophy and Politics in Plato's Criton*, în *Political Theory*, vol. 6, nr. 2 (mai 1978), pp. 149-172.

⁷ Referitor la identificarea celor mai de seamă reprezentanți ale lor, vezi Gerald M. Mara, *idem*, p. 31.

doilea al operei sale *Despre libertate*, pare a anticipa interpretarea lui Karl R. Popper, ce susține ideea că “Socrate a fost, în chip fundamental, susținătorul societății deschise și un prieten al democrației”⁸. Întinzând această perspectivă asupra lui Platon, cu prilejul schițării contextului istoric al gândirii sale, în volumul dedicat lui din prestigioasa serie de la Cambridge, nu se afirmă nimic mai puțin decât că, deși timpul dramatic al dialogurilor decurge, cu precădere, în a doua jumătate a secolului al V-lea, zbuciumată, printre altele, de războiul peloponesiac, precum și cele două lovituri de stat oligarhice, textele însele au fost redactate, după cum se știe, în vremurile mult mai liniștite ale democrației restaurate în secolul următor. De aceea, în ce privește pe autorul lor, “este probabil ca el să fi fost, pe bună dreptate, impresionat de stabilitatea democrației ateniene”, fapt ce ar putea constitui și motivul pentru care acesta “nu oferă propuneri pentru reformarea democrației”, și “oricât de multe obiecții ar ridica, presupune, practic, faptul că democrația ateniună este stabilă, și nu are alternativă fezabilă care să îi fie superioară”⁹.

În orice caz însă, măcar cu privire la părintele spiritual și, totodată, personajul literar central al textelor lui Platon suntem asigurați, pe lângă Karl Popper, cel mai notabil de către Gregory Vlastos, că acesta a fost, în felul său, de-a dreptul un susținător activ al democrației ateniene, perceput însă, în mod regretabil, cam greșit de contemporanii săi, mai ales datorită asocierilor suspecte cu anumiți dușmani recunoscuți ai democrației¹⁰. Argumentele principale ale lui Vlastos se bazează pe anumite dialoguri platonice timpurii pe care, după toate aparențele, le consideră mai apropiate de realitatea istorică cercetată, decât mărturiile lui Xenofon, cu care acestea sunt contrastate. Criticile socratice ale Atenei care, desigur, nici pe departe nu lipsesc din acele opere, sunt reconciliate cu fidelitatea principială față de regim printr-o lectură a dialogului *Criton*, care subliniază diferența între constituția democratică, considerată, în lectura lui Vlastos, valabilă în sine de către Socrate, respectiv aplicarea sa deficientă de către atenieni. Astfel, în afară de *μισθοφορία*, ce comportă, potrivit lui, efecte corupătoare asupra vieții politice, el nu ar ataca, la Platon, “nicio altă instituție ateniună, nu spune nimic împotriva alegerii prin tragerea la sorți, nu afirmă, nici nu insinuează faptul că o cunoaștere prealabilă a artei politice ar reprezenta condiția autorității civice legitime”¹¹.

Totuși, câteva dintre pasajele citate însuși de către Vlastos par a submina această interpretare radical democratică a socratismului politic. Discuțiile sale purtate cu “oligarhii” nu constituie încă, desigur, o dovadă prea convingătoare în niciun sens, deși Eschine, spre exemplu, preferă să atragă atenția mai curând asupra lor, decât a prieteniei cu democratul Chairephon¹². Identificarea între virtute și cunoaștere are însă deja, cu certitudine, anumite repercusiuni asupra teoriei politice, mai puțin compatibile cu principiile egalitare ale democrației. Conform acuzațiilor pe care Xenofon le notează, Socrate și-ar fi făcut tovarășii să privească de sus (*ὑπερορᾶν ἐποίει*) legile care, stabilind practica tragerii la sorți (*ἀπὸ*

⁸ Karl R. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, Volumul I: *Vraja lui Platon*, traducere de Drăgan Stoianovici, Editura Humanitas, București, 2005, p. 254.

⁹ Terence H. Irwin, *Plato: The Intellectual Background*, în Richard Kraut, coord., *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 51-89, pp. 61. sq.

¹⁰ Gregory Vlastos, *The Historical Socrates and Athenian Democracy*, în *Political Theory*, vol. 11, nr. 4 (noi. 1983), pp. 495-516.

¹¹ *Idem*, p. 511.

¹² Vezi Eschine, *Contra lui Timarh*, 173, 1-4 (prezentat ca analogon al presupusului efect corupător al lui Demostene asupra discipolilor săi), “I-ați omorât pe Socrate, sofistul (*τὸν σοφιστὴν*), pentru că s-a dovedit învățătorul lui Critias (*ἐράνην πεπαιδευκώς*), unul din Cei Treizeci care au răsturnat democrația (*τὸν δῆμον καταλυσάντων*)”. Cf. Xenofon, *Amintiri despre Socrate*, I, 2, 12, 1-3, “acuzatorul a spus însă că, asociindu-se (*ὁμιλητὰ γενομένω*) cu Socrate, Critias și Alcibiade au pricinuit multe rele cetății (*πλείστα κακὰ τὴν πόλιν*)”, trad. n.

κυάμου) în desemnarea magistraților, procedaseră într-un mod diferit tocmai în cel mai important domeniu de viață, cel al politicului, față de altele, în care se asigură mai întâi de competența candidatului. În ciuda tuturor aparențelor, mai susținuse el, liderii politici (βασιλεις και ἄρχοντες) nu sunt cei aleși de niște oameni oarecare (ὑπὸ τῶν τυχόντων), ci aceia care se află în posesia artei regale (βασιλικὴ τέχνη) râvnite de către discipolii săi, arătând, prin analogia devenită clasică a navei statului, că și în acel caz, cel priceput este stăpânul (ἐπεδείκνυεν ἔν τε νηὶ τὸν μὲν ἐπιστάμενον ἄρχοντα)¹³.

Diferențele între imaginea lui Socrate schițată de Xenofon și “socraticele” lui Platon sunt, desigur, considerabile, ele provenind, printre altele, din superioritatea nu doar literară și ambițiile filosofice proprii ale celui de-al doilea autor, ceea ce nu înseamnă, desigur, că relatarea xenofontiană ar trebui să fie, cu necesitate, mult mai apropiată de adevărul istoric¹⁴. Totuși, prozopopeea legilor din *Criton*, ce ar părea să fundamenteze un angajament moral din partea lui Socrate față de democrație, spre deosebire de “elitismul” său din operele lui Xenofon, nu depășește nivelul expunerii unei teorii contractualiste, mecanismele procedurale democratice fiind criticate începând din textele relativ timpurii ale lui Platon¹⁵. Cel mai important rămâne însă faptul că, deși criteriul socratic al lui βασιλικὴ τέχνη, enunțat în dialogurile platonice, de a îmbunătăți, în general, sufletele (ἤδη τινα βελτίω πεποίηκεν τῶν πολιτῶν), pare a fi mai “democratic”, sfera politicii integrându-i, în anume privință, pe βάνουσοι și pe sclavi, aceștia nu sunt incluși în sensul participării lor subiective autonome, ci doar ca obiecte ale aplicării artei regale¹⁶.

Astfel, potrivit celeilalte alternative extreme de evaluare, întâlnite mai rar, dar existente (spre exemplu, la soții Ellen Meiksins și Neal Wood), condamnarea lui Socrate poate fi considerată o pedeapsă binemeritată de acest recunoscut inamic al regimului democratic ateniene. Într-un articol amplu, conceput ca răspuns la poziția lui Gregory Vlastos, coautorii reliefează caracterul ideologic în sens marxist al gândirii socratice, “profesorul” lui Platon adoptând, progresiv, întocmai trăsăturile antipatice ale portretului popperian realizat despre cel din urmă. Folosindu-se de “briul lui Ockham”, autorii refuză elaboratul sistem de opoziții între “Socrate”-le xenofontian și cel platonice, respectiv al dialogurilor “socratice” și “platonice”, evidențind improbabilitatea atribuirii literare a unei doctrine cel puțin foarte critice la adresa democrației, în contradicție cu cea socratică, personajului său literar de către Platon. În această lectură, supunerea vinovatului, din *Criton*, legilor ateniene “se datorează doar accidentalului nașterii lui Socrate”, ca exemple ale εὐνομία fiind citate, în dialogul cu pricina, exclusiv oligarhiei, opuse democrației ateniene: “n-ai preferat nici Lacedemona, nici Creta, despre care nu pierdeai niciun prilej să spui că au legi foarte bune (φησ

¹³ *Idem*, I, 2, 9, 1-6; III, 9, 10, 1-5; IV, 2, 11, 1-7.

¹⁴ Vezi Anton-Hermann Chroust, *Socrates, Man and Myth. The Two Socratic Apologies of Xenophon*, University of Notre Dame, Notre Dame, 1957, pp. 4. sq., care vorbește despre “nivelul intelectual izbitor de redus al celor mai multe discursuri socratice” relatate de Xenofon.

¹⁵ Referitor la μισθοφορία, vezi Platon, *Gorgias*, 515e 5-7. Respingerea tragerii la sorți pare să rămână, într-adevăr, implicită. Incluzând observațiile amintite, Ellen Meiksins Wood, Neal Wood, *Socrates and Democracy: A Reply to Gregory Vlastos*, în *Political Theory*, vol. 14, nr. 1 (feb. 1986), pp. 55-82., la pp. 60. sq., respectiv 63. sq., oferă o întreagă serie de argumente în favoarea tezei că “democratismului” socratic nu i se poate da o interpretare propriu-zis politică sau morală.

¹⁶ Formula “testului” expertizei politice este citat din *Gorgias*, 515a 4-5. Domeniul evaluării acesteia se extinde, într-adevăr, deja în *Lahes*, 186b 3-4, asupra τίνες Ἀθηναίων ἢ τῶν ξένων, ἢ δούλοι ἢ ἐλεύθεροι, și include, în *Gorgias*, 515a 7, ἢ ξένος ἢ ἄστος, ἢ δούλος ἢ ἐλεύθερος. Vezi Gregory Vlastos, *idem*, pp. 506. sq.

εὐνομεῖσθαι); Teba și Megara “au, amândouă, legi foarte bune (εὐνομοῦνται)”¹⁷. În ce privește arta politică ori regală, criticii poziției lui Vlastos subliniază, prin extrapolarea distopică a conceptului în sensul unei “inginerii psihice”, faptul că nicun stat nu poate fi numit “«democratic» ori «demofil», care, deși guvernat de lideri autoritari care nu sunt răspunzători față de nimeni, este condus «în folosul» poporului”¹⁸.

Prezentând fragmentele biografice cunoscute ale lui Socrate într-o lumină deseori neobișnuită (bunăoară, “statistica” tovarășilor săi cunoscuți înclină balanța net în favoarea aristocraților; surprinzătoare este nu atitudinea lui fermă cu ocazia arestării lui Leon, ci însuși faptul că i-a fost dat acest ordin, la care am putea adăuga, la fel cum cei de partea lui Critias i-au adresat propunerea de a participa la putere tânărului Platon ca și cum acest lucru ar fi fost de sine înțeles), argumentele celor doi interpreți revizionişti sunt ancorate și mai ferm în realitatea istorică ateniană într-un studiu individual precedent al lui Wood, intitulat *Socrate ca partizan politic*, care se lansează într-o detaliată reconstrucție a statutului socio-economic al gânditorului, respingând tradiția bine înrădăcinată referitoare la sărăcia sa, ce va avea drept rezultat justificarea tezei întrucâtva reduționiste, în ciuda protestelor caracteristice ale autorului împotriva comiterii sofismului “genetic”, în baza căreia “ideile sale politice și filosofice sunt cele la care bunul simț ne-ar îndemna să ne așteptăm de la cineva cu afilierea sa aristocratică”¹⁹.

Cele două mari linii de interpretare amintite, de “dreapta”, respectiv de “stânga”, ale semnificației personalității filosofice a lui Socrate, expun, așadar, foarte diferit problema culpabilității acestuia. În ce privește a doua lectură, care susține veridicitatea acuzației de subminare a regimului atenian, se observă că, în contextul epocii în care a trăit, cel puțin incriminarea sa ar trebui considerată, într-adevăr, legitimă din punct de vedere juridic, deoarece, expunându-se acuzației centrale de a transmite o învățătură antidemocratică tinerilor, gânditorul nu se poate apăra decât insistând asupra circumstanțelor că, din moment ce nu acceptă remunerare pentru activitatea lui, nu se crede răspunzător pentru efectele cu necesitate indirecte pe care le produce (i.e., dacă vreunul dintre tovarășii săi devine *χρηστός* ori ba), nici nu are vreo doctrină rezervată unor presupuși discipoli, motiv pentru care nu poate fi considerat un *διδάσκαλος* în sensul celor trei criterii uzuale; or, precum subliniază Eva Brann într-un magistral eseu care își propune formarea unei judecăți cât mai echilibrate cu privire la cazul Socrate, prin refuzul generos al răsplătirii și a relațiilor pe care plata le implică, gânditorul devine cu atât mai incontrolabil, “iar dacă nu transmite nimic pozitiv tinerilor cu pricina, acesta este și faptul cel mai grav în lumina a ceea ce le arată” generației lor: spectacolul năruirii marilor tradiții ale cetății și a înțelepciunii colective a cetățenilor²⁰. Pe de altă parte, același filosof este însă, cu siguranță, și un continuator al tradițiilor culturale ateniene prin neliniștea sa intelectuală și implicarea politică *sui generis*, *πολυπραγμοσύνη* prin care instigă “la aceeași îndrăzneală tineretul, pe care o descrie ca trăsătură endemică oricărei democrații”²¹ Platon în *Republica*, în cadrul înfățișării acelei politropice forme de

¹⁷ Ellen Meiksins Wood, Neal Wood, *idem*, p. 60., referitor la Platon, *Criton*, 52e 5-6; 53b 5.

¹⁸ *Idem*, p. 67.

¹⁹ Neal Wood, *Socrates as Political Partisan*, în *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, vol. 7, nr. 1 (mar. 1974), pp. 3-31., p. 6. Chiar dacă filosoful a sărăcit, cu timpul, datorită preocupărilor sale exclusiv intelectuale, cu certitudine, el “și-a putut permite o viață de sărăcie cu asemenea prieteni, căci ei proveneau din familiile dintre cele mai bogate”, insinuează același Wood, *idem*, p. 9.

²⁰ Interpretarea lui Eva Brann, *The Offense of Socrates: A Re-Reading of Plato's Apology*, în *Interpretation*, vol. 7, nr. 2 (mai 1978), pp. 1-21, pp. 11. sq., referitoare la Platon, *Apărarea lui Socrate*, 33a 5-33b 9.

²¹ Eva Brann, *idem*, p. 13.

guvernare, care oferă nu doar condițiile de posibilitate, ci și conținutul principal de reflexie pentru gândirea politică, precum în situația Socratelui istoric și a moștenitorilor etosului său critic, în frunte cu Platon.

Cei care cred într-un Socrate profet al democrației, insistă, cel mai adesea, asupra dialogului *Criton* “sau despre datoria cetățeanului”. Din perspectivă argumentativă, textul debutează cu o formulare limpede a concluziei discuției purtate în cadrul *Apărării lui Socrate* cu unul dintre acuzatori, tragediograful Meletos, care prezintă o relevanță directă cu privire la evaluarea platonice a democrației ateniene²². Elenchosul socratic din acea operă are în vedere concepția atică referitoare la transmiterea virtuții, combătută pe baza analogiei tehnice extinse, și în acest caz, asupra domeniului politic. Potrivit reprezentării democratice, legile cetății, sau, mai precis, judecătorii și ascultătorii de față la proces, membrii sfatului și ai Adunării, într-un cuvânt, toți ateniunii “îi fac pe tineri mai desăvârșiți (*καλοῦς κάγαθούς*)”²³. Meșteșugul ales pentru respingerea acestei idei considerate mult prea inclusiviste îl constituie creșterea animalelor cu care cetățenii sunt asociați, mai precis, a cailor, în cazul căreia, ca și în cel al artei politice, doar cei pricepuți, i.e. *οἱ ἵππικοί*, sunt în stare să provoace schimbări benefice în câmpul lor specific de activitate; așadar, “în stare să-i facă mai buni e unul singur, sau sunt foarte puțini, și anume cei de meserie, iar cei mai mulți (*οἱ δὲ πολλοί*), ori de câte ori au de-a face cu caii și îi folosesc, îi strică”²⁴. De altfel, “stăpânirea unei anumite *τέχνη* tindea să reprezinte, și pentru ateniuni, o cunoaștere specializată accesibilă celor puțini, și nu cetățenilor (sau «celor mulți») în general”, ceea ce oferă fondul ideatic împărțit în egală măsură de ambii colocutori, cu o singură excepție notabilă (pentru Meletos), cea a lui *πολιτικῆ τέχνη*, or, Socrate susține deschis că nu există nicio excepție de sub această regulă a specializării, care le este comună tuturor artelor, astfel încât, în locul lui însuși, *οἱ πολλοί* “devin principalii suspecți de coruperea tinerilor – un argument cât se poate de antagonic în acest context democratic”²⁵.

Implicațiile politice ale acestui raționament dinadins șocant, care a fost expus pe parcursul apărării publice de către acuzat, vor fi dezvoltate cu ocazia convorbirii private cu unul dintre prietenii săi, Criton, interesat, nu în ultimul rând, de judecata aceluiași *οἱ πολλοί*, care vor putea crede că ei nu au încercat tot posibilul ca să îl salveze, ce va contribui la reputația lor rușinoasă (*αἰσχρὰ δόξα*) în ochii mulțimii²⁶. Opozițiile conceptuale recurente ale argumentării din acest pasaj (de exemplu, *αἰσχρόν/ἐπιεικής, οἱ πολλοί/οἱ ἐπιεικέστατοι, οἱ φρόνιμοι/οἱ ἄφρονες*, sau cea dintre *καλλίων* și *αἰσχιών δόξα*) valorifică limbajul

²² Cf. Josiah Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology and the Power of the People*, Princeton University Press, Princeton, 1989, p. 179. Din punct de vedere literar, semnificativă este, desigur, și relatarea visului socratic (Platon, *Criton*, 44a 10-b 2) prin intermediul căruia, parafrazând *Iliada* (“tu în trei zile vei fi în țara mănoasă, în Ftia”; IX, 363) autorul stabilește, pe de-o parte, un raport intertextual cu *Apărarea lui Socrate*, 28b 9-d 5, unde protagonistul își conturase deja situația sa invocând dilema lui Ahile (alegerea dintre moartea certă, precipitată de îndeplinirea datoriei, și siguranța existențială dobândită în schimbul eșecului moral), iar pe de alta, dincolo de crearea unei inedite metafore a morții, prefigurează și tema dramatică majoră dialogului, cea a opțiunii între fuga propusă de Criton în fertila Tesalia, respectiv moartea care avea să survină tocmai în trei zile, citatul homeric ascunzând, astfel, un dublu înțeles. Analiza lui Scott Kramer, *Socrates' Dream: Crito 44a-b*, în *The Classical Journal*, vol. 83, nr. 3 (1988), pp. 193-197.

²³ Platon, *Apărarea lui Socrate*, 24d 3-24a 11. Cf. *Protagoras*, 322d 5-323a 4 sqq.; *Menon*, 92e 3-6.

²⁴ Idem, *Apărarea lui Socrate*, 25b 2-4.

²⁵ John R. Wallach, *The Platonic Political Art. A Study of Critical Reason and Democracy*, Pennsylvania State University Press, University Park, 2001., p. 104.

²⁶ Platon, *idem*, 44b 9-c 5.

tradițional al clasei sociale superioare, bazat în mare parte pe valorile culturii elene a rușinii, care prescrie, printre altele, ca un ἀγαθὸς ἀνὴρ autentic să fie preocupat mai curând de onoarea, decât de viața sa și, chiar bogat fiind, cel ce este χρηστός să țină mai mult la prietenii săi, membrii aceleiași elite, decât la avere, precum este nevoit să procedeze un simplu πονηρός, care nu își poate permite aceeași generozitate, inoculând, în ansamblul lor, cititorilor selecți, cărora autorul i se adresează, ideea că “Socrate este o victimă a lor οἱ πολλοί”, împreună cu sugestia că doar cei care aparțin claselor inferioare “vor fi incapabili să accepte interpretarea platonice a evenimentelor”²⁷. Datorită apropierei sale de principiile tacite ale moralității tradiționale, oarecum autocontradictorii a celor ce l-au condamnat pe Socrate, de regulile care, pe lângă trimiterea constantă la δόξα formată de comunitate, includ, după cum se pare, și maxima ca individul “să facă prietenilor bine, iar dușmanilor rău”, “Criton trebuie reconfirmat în respingerea sa referitoare la egalitarismul democratic”, deoarece, chiar nefiind “tentat prea puternic de adoptarea punctului de vedere democratic, el este, totuși, impresionat de puterea maselor”²⁸.

Replica la această aparentă dilemă morală va întări, într-adevăr, diferența tranșantă între οἱ πολλοί, respectiv “oamenii cu judecată (οἱ ἐπιεικέστατοι), singurii vrednici de luat în seamă”, deși Criton va șovăi, în continuare, cu privire la aprecierea practică adecvată a părerilor mulțimii (τῶν πολλῶν δόξης), căci, fie ele și false, sunt, pesemne, totuși în stare să înfăptuiască cel mai mare dintre toate relele, distrugerea individului care nu se conformează la ele. De aceea, substituind interpretarea pragmatică a interlocutorului său cu privire la categoria binelui și a răului cu una de factură etică, Socrate își va completa răspunsul cu o caracterizare generică a democrației, similară descrierii din *Omul politic*, care surprinde esența acestui regim în ἀσθένεια morală sau incapacitatea elementară atât în privința înfăptuirii binelui, cât și a răului (“conducerea de către mulțime este lipsită de forță în toate privințele...”), de vreme ce, “dacă cei mulți ar putea fi în stare să facă răul cel mai mare, atunci ar fi în stare și de cel mai mare bine. Dar ei nu sunt în stare nici de una, nici de alta: nimeni nu a devenit înțelept sau nu și-a pierdut înțelepciunea datorită lor; tot ce fac, fac la întâmplare”²⁹.

Această ultimă remarcă (ποιούσι δὲ τοῦτο ὅτι ἂν τύχῳσι), ce subliniază caracterul pur accidental al tuturor rezultatelor la care voința mulțimii, în condițiile ignoranței sale principiale, presupuse de autor, poate conduce, ar putea fi parafrazată sub forma “ei nu pot face nimic ce vor, ci numai ceea ce li se pare că este cel mai bine” (T. Penner), îndeplinindu-și intențiile cu totul κατὰ τύχην, la modul întâmplător, pentru că, de fapt, potrivit distincției conceptuale elaborate mai clar în *Gorgias*, și oratorii democrați, asociați, în privința aparentei autorități de care se bucură în polis, cu tiranii, “au foarte puțină putere în cetate”, și “nu fac nimic din ceea ce vor (ὡν βούλονται)”, “cu toate că fac ceea ce li se pare lor că este e cel mai nimerit (ὅτι ἂν αὐτοῖς δόξη βέλτιστον εἶναι)”; însă, cel “care face în cetate ceea ce crede de cuviință (ἃ δοκεῖ) nu are multă putere și nici nu face ceea ce vrea (ἃ βούλεται)”³⁰. Astfel, contrar poziției mult prea “egalitariste” încă (în ciuda faptului că etosul “ajută-ți prietenii, vătămază-ți dușmanii” este unul aristocratic, dar se raportează în acest caz, la părerile celor

²⁷ Lectura lui Vincent J. Rosivach, Hoi Polloi in the Crito (44b 5-d 10), în *The Classical Journal*, vol. 76, nr. 4 (1981), pp. 289-297, pp. 296. sq.

²⁸ Ann Congleton, *Two Kinds of Lawlessness. Plato's Crito*, în *Political Theory*, vol. 2, nr. 2 (noi. 1974), pp. 432-446, p. 438. sq. Cf. formularea din Platon, *Menon*, 71e 4, τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιεῖν, τοὺς δὲ ἐχθρούς κακῶς; reluată în *Republica*, I, 332d 7.

²⁹ Platon, *Omul politic*, 303a 4 sq., κατὰ πάντα ἀσθενῆ, Idem, *Criton*, 44d 6-10.

³⁰ Interpretarea lui Terry Penner, *Two Notes on the Crito: The Impotence of the Many, and 'Persuade or Obey'*, în *The Classical Quarterly*, vol. 47, nr. 1 (1997), pp. 153-166, pp. 154. sq., cu referire la Platon, *Gorgias*, 466d 7-e 2; 468e 4-5.

mulți), susținute la începutul dialogului, implicit, de Criton, “dintre părerile oamenilor, unora trebuie să le acordăm importanță, altora nu”, prima clasă delimitată, prin această “tautologie aristocratică”³¹ sau, cel puțin, elitistă, incluzând mereu, în temeiul paralelelor provenite din sfera feluritelor *τέχναι*, cunoscătorii și specialiștii, iar a doua, pe cei mulți și nepricepuți, ale căror doxe, fondate pe valori convenționale (“bani, reputație, creșterea copiilor”) și deseori incoerente (deoarece mulțimea “trimite cu mare ușurință un om la moarte și apoi, dacă i-ar sta în putere, l-ar reînvia cu aceeași nesăbuiță”), nu se ridică la nivelul cunoașterii morale rezervate celor puțini (căci “sunt și vor rămâne mereu puțini oamenii care să gândească în felul acesta”), înglobate în premisa restabilită la acest punct de către Socrate, care va întemeia a doua parte a dialogului: săvârșirea nedreptății nu poate fi justificată nici măcar prin îndurarea ei; *ἀνταδικεῖν* este tot *ἀδικεῖν*³².

Discursul legilor personificate, considerate, de unii exegeți, fie un *alter ego* al lui Socrate, fie “idealizări ale unei legi arhaice abstracte” sau “observatorii ideali ai scenei legale ateniene”³³, va fundamenta, totodată, obligația supunerii civice pe o premisă foarte diferită de motivarea democratică a suveranității lor. În comentariul ei monografic asupra textului, Roslyn Weiss își pune problema referitoare la identitatea acestei constituții care i se adresează condamnatului, considerând că aluzia cea mai semnificativă în acest sens o reprezintă expresia *ἄλλως τε καὶ ῥήτωρ* (în traducere literală, “mai cu seamă un orator”) din pasajul “s-ar putea invoca, mai ales de către apărătorul ei oficial (*ἄλλως τε καὶ ῥήτωρ*), o mulțime de argumente în apărarea acestei legi pe care noi o încălcăm și care cere ca hotărârile date să-și păstreze întreaga lor putere”³⁴, disociindu-se, așadar, în oarecare măsură, de argumentele invocate ale retorilor democrați³⁵, printre care vor fi reiterate, în mod frapant, numeroase considerente dintre cele pe care, în prima parte, Socrate le-a socotit a fi irelevante, punându-le pe seama lor *οἱ πολλοί* (“culmea absurdului, din perspectiva adoptată de *νόμοι*, îl constituie modul în care Socrate va apărea fugind de la Atena”, aspectul caraghios, *γελοῖως*, sub care acesta va apărea îmbrăcând “o sarică de piele sau cine știe ce alte straie de fugar”³⁶). În aceeași cheie de lectură, Josiah Ober observă că menționarea retorului “semnalează faptul că atât Socrate, cât și ideologia democratică susține ideea că legile și hotărârile trebuie să fie autoritative, abordările lor sunt însă diferite”, în măsura în care, pentru cea din urmă, “garantul adecvat al autorității legale constă în acționarea colectivă a cetățenilor”, prin care aceștia “îi intimidează pe cei puternici silindu-i să se conformeze voinței celor mulți”, în timp ce poziția socratică sprijină supremația legilor pe “decizia privată a individului de a adopta un comportament etic”, care încheie tocmai în calitatea sa de individ un contract legitim cu cetatea³⁷.

³¹ Michael J. Rosano, *Citizenship and Socrates in Plato's Crito*, în *The Review of Politics*, vol. 62, nr. 3 (2000), pp. 451-477, p. 461.

³² Vezi argumentarea lui Platon, *Crito*, 46b 1-49e 4.

³³ J. Peter Euben, *Philosophy and Politics in Plato's Crito*, în *Political Theory*, vol. 6, nr. 2 (mai 1978), pp. 149-172, p. 165.; respectiv Richard Kraut, *Socrates and the State*, Princeton University Press, Princeton, 1984, p. 66. Frederick Rosen, *Obligation and Friendship in Plato's Crito*, în *Political Theory*, vol. 1, nr. 3 (aug. 1973), pp. 307-316, p. 311. notează, pe urmele lui John Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, Oxford University Press, Oxford, 1924, p. 200., importanța în contextul istoriei ideilor politice a acestei concepții referitoare la persoana juridică autonomă a statului.

³⁴ Platon, *idem*, 50b 6-8.

³⁵ Roslyn Weiss, *Socrates Dissatisfied. An Analysis of Plato's Crito*, Oxford University Press, New York, 1998, pp. 85. sq.

³⁶ Comentariul lui Frederick Rosen, *idem*, p. 316., cu privire la pasajul 53d 4-7. Cf. Josiah Ober, *idem*, p. 187. sq.

³⁷ Josiah Ober, *idem*, p. 180. sq.

Părțile contractante nu sunt, desigur, nici pe departe pe picior de egalitate, ori într-un raport de simetrie perfectă (Socrate este “odrasla și supusul” legilor, *ἐκγονος καὶ δούλος*³⁸), autonomia intelectuală a individului fiind, în mare parte, produsul acelei comunități din care face parte, un amendament la care s-ar putea adăuga și considerația aproape banală potrivit căreia, în general, teoretizarea politică antică “privea individul ca pe o slugă a statului, care există pentru stat, și nu statul pentru el”³⁹; totuși, pe lângă propunerea unui model de tip (semi)contractual, în cadrul căreia trebuie să existe și posibilitatea conceperii raportului, oricât de inegal, între cetățean și polis, legile sunt cele care nu doar lasă deschisă, ci și asigură posibilitatea de a fi criticate, respectiv “convinse” (*πείθεται*) în privința necesității de remediere a anumitor lipsuri pe care le comportă, filosofia politică, inclusiv cea platonice, reprezentând, în această privință, și un derivat al mentalității democrației ateniene⁴⁰. Retorica obedienței civice a dialogului *Criton*, încercare târzie de reconciliere a raționalității critice reprezentate de Socrate cu regimul democratic al cetății sale, nu anulează însă nicidecum, în ciuda caracterului său mediator, tensiunea dintre cele două.

Pe de-o parte, paradoxul ivit din ideea că legea polisului, democratică sau de altă factură, îl obligă moral pe individ să i se supună, dar, în același timp, ea poate să îi impună și ceea ce este nedrept din punct de vedere etic, iar astfel “un cetățean ar putea fi obligat moral să facă ceea ce este obligat moral să nu facă”⁴¹, își găsește rezolvarea mulțumită doar faptului că, în acest caz, avem de-a face cu îndurarea, și nu comiterea nedreptății, în *Apărarea lui Socrate* fiind însă citate chiar două exemple celebre ale nesupunerii civice, mai întâi față de Sfatul democratic (condamnarea celor zece generali de la insulele Arginuse, regretată ulterior de către atenieni), iar apoi, în perioada regimului Celor Treizeci (arestarea democratului Leon Salamineanul)⁴². Într-o altă abordare, chiar dacă respingem lectura straussiană conform căreia poziția adoptată de *νόμοι* pe parcursul chemării la ordine a “odraslei” lor nu este identică celei a lui Socrate, de unde pornesc ori cu care sunt, cel puțin, înrudite și unele interpretări ale textului ce subliniază caracterul retoric al întregii prosopopeei patriotice și a “extazului coribantic”, menite să îl convingă prin mijloace mai mult arationale (retorice) pe celălalt personaj dramatic⁴³, rămâne cert faptul că dialogul face, în mare măsură, abstracție de

³⁸ Platon, *idem*, 50e 3-4.

³⁹ Formularea generică a lui A. W. Gomme, *The Structure of Plato's Crito*, în *Greece & Rome*, vol. 5, nr. 1 (mar. 1958), pp. 45-51, p. 46.

⁴⁰ Vezi alternativa *ἢ πείθειν ἢ ποιεῖν*, Platon, *idem*, 52a 2-3. Acest aspect din urmă este evidențiat, cu tărie, pe lângă J. Peter Euben ș. a., de către Steven M. DeLue, *Plato's Crito As A Defense of Critical Inquiry*, în *The Journal of Politics*, vol. 39, nr. 2 (mai 1977), pp. 472-479.

⁴¹ R. E. Allen, *Law and Justice in Plato's Crito*, în *The Journal of Philosophy*, vol. 69, nr. 18 (oct. 1972), pp. 557-567, p. 565.

⁴² Vezi Platon, *Apărarea lui Socrate*, 32a 9-32 c 4; respectiv 32c 4-e 1. Remarca ironică citată mai sus, referitoare la nesăbuiința *τούτων τῶν πολλῶν*, care-l trimit la moarte și l-ar reînvia apoi, dacă ar fi în stare, cu aceeași ușurință, pe cel executat, s-ar putea interpreta ca o aluzie referitoare nu atât la moartea lui Socrate, cât la primul dintre ele cele două cazuri amintite; Idem, *Criton*, 48c 4-6.

⁴³ Cf. Platon, *idem*, 54d 2-6; Leo Strauss, *On Plato's Apology of Socrates and Crito*, în Idem, *Studies in Platonic Political Philosophy*, With an Introduction by Thomas L. Pangle, University of Chicago Press, Chicago 1983, pp. 38-66, p. 66. “Avem de-a face cu două *λόγοι* diferite, ce conduc la aceeași concluzie. Acel *λόγος* care l-a convins pe Socrate, nu l-ar convinge pe Criton, și viceversa”; precum și studiile citate ale lui Ann Congleton (suveranitatea legilor rămâne inferioară cunoașterii politice, dar reprezintă treapta superioară stadiului moralității cam șovăielnice în care se află Criton), Steven M. DeLue (Socrate nu recomandă supunerea ca valoare în sine, ci își acceptă sentința în schimbul libertății investigărilor sale critice pe care legile ateniene au garantat-o pe parcursul întregii sale vieți), Michael J. Rosano (motivul principal al refuzului părăsirii Atenei îl constituie intenția de a apăra paradigma vieții filosofice, nu cele expuse de *νόμοι*) și Frederick Rosen (prosopopeea este menită să justifice “trădarea” prietenilor săi).

comunitatea politică democratică, cea care stabilise efectiv legile față de care filosoful alege să rămână loial, și în virtutea căreia este obligat să moară; din moment ce – susține Josiah Ober, dacă la începutul dialogului interlocutorii au căzut de acord cu privire la principiul că opinia lor *οἱ πολλοί* nu trebuie urmată, iar mai târziu, asupra suveranității absolute a legilor, cele două elemente structurale ale constituției democratice, *νόμος* și *δόξα*, trebuie să fi fost categoric distinse, or, încercarea de a susține “independența completă a legii față de opinia populară în Atena de la începutul secolului al IV-lea era himerică”⁴⁴. Textul indică, astfel, mai degrabă, un punct de plecare a criticii platonice referitoare la democrație, care implică antagonismul între moralitatea celor puțini și cei mai rezonabili (*οἱ ἐπιεικέστατοι*), respectiv legile stabilite în conformitate cu opiniile celor mulți, decât o posibilă legitimare morală a polisului democratic pe baza loialității civice necondiționate, justificarea fiind, evident, și de această dată, nu a ei ca cetate, ci a lui Socrate.

⁴⁴ Argumentul lui Josiah Ober, *idem*, p. 186.