

APORIILE PLATONICE ALE ARTEI REGALE

Lóránd Rigan

Platonic Aporiai of the Royal Art (Abstract)

The study concerns itself with the dominant theme of the political art, conceived as a critique of Athenian democratic politics, in three early and one transitional dialogue of Plato, emphasizing, in a historical reading, the essentially problematic character which it assumes in these texts. According to its argument, the classically Socratic craft analogy's aporiai mainly stem from the metascientific character of the envisioned royal technē, which, for the time being, seems to lack an appropriate metaphysical content. Even the abstract idea of such an art, based on the technē model of practical wisdom, would be, most certainly, opposed on principle to democracy, regardless of its practical possibility, which is, however, very seriously questioned by the author himself not only at the beginning, but also towards the end of his philosophical career.

Key words: βασιλική τέχνη, aporia, political, virtue, Socrate.

Termenul de “artă regală” (βασιλική τέχνη), deși pare a fi utilizat, sub această formă, cu predilecție crescută de către Xenofon, față de Platon, care preferă, deși nu exclusiv, o sintagmă sinonimă, πολιτική τέχνη, constituie, ca temă literară, o semnificativă moștenire socratică la ambii autori, ea fiind valorificată însă, în chip de problemă filosofică, mai ales de către cel din urmă, care se va întreba, printre altele, și cu privire la condițiile sale de posibilitate¹. Am folosit, totuși, în titlu, prima variantă, pentru că subliniază mai precis un important aspect epistemic al statutului “artei” respective, care o distinge de toate celelalte τέχναι, și anume, superioritatea sa netă față de ele; o distincție care, de altfel, va și genera numeroase aporii în cadrul dialogurilor platonice, care urmează să fie analizate exclusiv din perspectiva mesajului politic pe care îl transmit. În ce privește caracterul menționat al cunoașterii respective, în cadrul *Amintirilor* xenofontiene, Socrate expune, de numeroase ori, necesitatea stăpânirii unei științe “regale” pentru cel care dorește să își asume un rol activ în viața politică, respinge practica democratică a lotului, criticând, în același timp, ignoranța Adunării, care nu ține cont de cunoașterea sa, prezentând βασιλική τέχνη ca o “artă” ce trebuie să își exercite controlul ei benefic asupra simplelor meșteșuguri, precum coordonează și choregul ori strategii activitatea mulțimilor pe care le conduc, știința administrării corecte a polisurilor fiind diferită, la el, doar din punct de vedere “cantitativ” de οἰκονομική². În cazul

¹ Cu privire la această evaluare comparativă a folosirii celor două expresii, vezi John R. Wallach, *The Platonic Political Art. A Study of Critical Reason and Democracy*, Pennsylvania State University Press, University Park, 2001, p. 77.

² În Xenofon, *Amintiri despre Socrate*, filosoful îl oprește pe fratele lui Platon, Glaucon, de la aventurarea în viața publică în condițiile ignoranței sale politice (III, 6.); îi demonstrează lui Euthydemus necesitatea stăpânirii prealabile ale unei βασιλική τέχνη (IV, 2.); subliniază că, în nici un domeniu al

lui Platon, paradigma la care ideea de *πολιτική τέχνη* ne trimite, va constitui, cu toate insuficiențele și problemele pe care le implică, însăși baza (problematică) a filosofiei sale politice, iar, prin aceasta, și a criticii sale a democrației ateniene, meșteșugurile practice oferind, oarecum paradoxal, în pofida disprețului pe care Socrate cel al lui Xenofon îl manifestă față de ocupațiile de tip *βαναυσικόν* – care deteriorează trupurile (*καταλυμαίνονται γὰρ τὰ σώματα*) și debilitază sufletele (*καὶ αἱ ψυχαὶ πολὺ ἄρρωστώτεραι γίνονται*) celor care le practică, privându-i de *σχολή* necesară de a se îngriji de cetate – o sursă nesecată de comparații, analogii și disanalogii pentru discursul filosofic³.

1. Criteriul expertizei politice (*Lahes*)

Dialogul între Socrate și cei doi generali atenieni, Lahes și Nicias, are loc în perioada dintre bătălia de la Delion (424) și pacea încheiată de către cel din urmă cu lacedaimonienii în 421 (“pacea lui Nicias”)⁴. Atmosfera culturală surprinsă de autor este una a declinului pronunțat al polisului, semnalat și prin faptul că, în contrast cu mulțimea (*μὴ ποιῆσαι ὅπερ οἱ πολλοί*), Lysimachos și Melesias solicită sfaturi în privința creșterii fiilor tocmai pentru că ei, datorită educației prea “democratice” de care beneficiaseră, nu se mai ridică la gloria înaintașilor⁵. Tema “căderii” (*πτῶμα*) va fi reluată de Lahes la începutul sfătuirii dintre acești bătrâni aristocrați decadenți – care, și în *Menon*, sunt menționați ca exemple negative ale transmiterii virtuții –, respectiv oamenii de stat aflați printre cei mai proeminenți ai momentului, purtate, mai întâi, despre folosul educativ concret al *ὀπλομαχία*, disprețuită, spre

acționării umane, nu se procedează *ἀπὸ κωμόμου* (I, 2, 9.); îl încurajează pe tânărul Charmides să nu se teme tocmai de *ἀφρονεστάτοι τε καὶ ἀσθενεστάτοι*, cei mai nechibzuți și mai slabi, membrii Adunării (III, 7.); și concepe, tot acolo, arta regală, extrapolarea științei administrării *ὄϊκος*-ului, ca analogon al meseriei choregilor, respectiv a strategiilor. Cf. expunerea lui Wallach, *ibidem*. Toate textele clasice din acest articol sunt citate după *Thesaurus Linguae Graecae*, University of California, Irwine, 1999., în cazul dialogurilor, în traduceri de Dan Slușanschi (*Lahes*), Simina Noica (*Charmides*), Liana Lupaș și Petru Creția (*Menon*), respectiv Gabriel Liiceanu (*Euthydemus*), din Platon, *Opere*, I-III, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1975-1978.

³ Xenofon, *Economicul*, IV, 2, 4.; *idem*, 2, 7-3, 1. Sarah B. Pomeroy, trad. și comentariu, *Xenophon, Oeconomicus. A Social and Historical Commentary*, Clarendon Press, Oxford, 1994, p. 235., notează, printre observațiile ei referitoare la locurile citate, faptul că Socrate, de meserie cioplitor în piatră (cf. Diogene Laertius, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, II, 19, 5, *ἐργάσασθαι λίθους*), manifestă disprețul aristocratic convențional față de munca manuală, în special cea care se desfășoară în interiorul casei, respingerea ei izvorând din motivul reluat de Aristotel: cel al lipsei de răgaz pentru participarea adecvată la guvernarea cetății; cf. *Politica*, III, 5, 1278a 8, “cetatea cea mai bună nu face din meșteșugar un cetățean”.

⁴ Această datare are la bază remarcă lui Lahes referitoare la Socrate, care, în retragerea de la Delion, a făcut marșul de înapoiere alături de el; Platon, *Lahes*, 181b 1-2.

⁵ *Idem*, 179a 5-6; 179d 1-3, “pe noi, când am ajuns băiețandri, ocupați cum erau cu treburile altora (*τῶν ἄλλων πράγματα*), ne-au lăsat să ne facem de cap”. Permisivitatea lui Tucidide, politician conservator, precum și cea a lui Aristide, comandantul atenienilor de la Plateea (427) ar fi, de fapt, aristocratică, în măsura în care la baza ei se află idealul competitiv al dovedirii virtuții în spațiul public, neglijarea educării propriilor copii este asociată însă chiar de Lysimachos cu atitudinea lor *οἱ πολλοί*. Vezi, referitor la această etichetare a educației oferite de ei, Walter T. Schmid, *On Manly Courage. A Study of Plato's Laches*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1992, p. 4.

deosebire de situația de la Atena, în Sparta, a cărei obiceiuri, prin introducerea *σοστίτιον*-ului cu fiii lor, acești părinți îngrijorați par a dori să le imite⁶.

Discuția nu se va ridica însă la nivelul unei dezbateri filosofice, de examinare critică a presupuzițiilor referitoare la virtutea civică, decât abia odată cu substituirea criteriilor epistemice uzuale ale culturii democratice cu standardul socratic al expertizei politice, în momentul în care ei înșiși observă că adunarea lor deliberativă (*ἡ βουλή*), corespondentul ironic al celei reale, necesită un judecător (*τοῦ ἐπιδιακριβούντος*), care însă refuză categoric procedura adoptării deciziilor pe bază de vot, stabilind principiul conform căruia “o bună hotărâre se cade să fie luată după știință (*ἐπιστήμη*) și nu în funcție de mulțimea celor care judecă (*πλήθει*)”⁷. Pe parcursul noii examinări dialectice a curajului, discursurile celor doi comandanți de oști vor reflecta și două tipuri de caractere politice ale democrației ateniene din secolul lui Pericle, tradiționalistul Laches, omul faptelor și admiratorul idealului de curaj înăscut al spartanilor propunând definiții mai puțin sofisticate, pe când reprezentantul “iluminismului atenian”, Nicias, o determinare intelectualizată a aceleiași *ἀρετῆς*. În sensul ei “științific”, de *τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμη, ἀνδρεία* se va deosebi, într-adevăr, de simpla dârzenie sălbatică (*καρτερία*), persiflată de Socrate prin citarea zicalei atice “nu-i tot porcul știutor” (*οὐκ ἂν πᾶσα ἕς γνώη*), care evidențiază, fără menajamente, raritatea și chiar un anumit caracter elitist al acestei cunoașteri atotcuprinzătoare, referitoare la scopurile ultime ale existenței umane, în lipsa căreia strădaniile tuturor celorlalte *τέχναι* par lipsite de noimă⁹.

Aporia finală a dialogului este reală, dar relativă, printre rezultatele pozitive numărându-se, pe lângă introducerea analogiilor tehnice, recurente la Platon, în domeniul politicului, profilarea ideii unei *ἐπιστήμη* reprezentată de virtutea unitară și asociată cu *πολιτικὴ τέχνη*. Despre aceasta, deocamdată, aflăm cel puțin că transcende sectoarele de competență ale științelor particulare, cum ar fi medicina (cele ce nu își pot justifica telosurile în vederea cărora se exercită, viața ca atare nefiind identică binelui suprem); constituie apanajul aproape divin al celor puțini; apoi, “acela care se află în fruntea celor mai importante treburi publice” (*τῶν μεγίστων προστατῶν*) s-ar cuveni să dea dovadă de ea ca de “cea mai mare înțelepciune” (*μεγίστη φρόνησις*); ea ar putea fi considerată cvasi atemporală, din moment ce nu se orientează exclusiv către viitor; și, în sfârșit, pare a fi “virtutea însăși, în întregul ei” (*σύμπασα ἀρετή*)¹⁰.

⁶ Cu privire la *πῶμα* de la Delion, cf. Platon, *idem*, 181b 3-4. Lysimachos și Melesias sunt amintiți în *Menon*, 93e 11-94a 7, respectiv 94c 1-94e 1. Lacedemonienii nu pun mare preț pe aceste demonstrații de luptă; cf. *Laches*, 182e 5-b 7. Conjectura bazată pe *σοστίτια* (*idem*, 179b 7-c 1) aparține aceluiași Schmid, *idem*, p. 57.

⁷ Platon, *idem*, 184d 1; 184e 8-9.

⁸ Cf. observațiile cu privire la caracterizarea lor platonice ale lui C. Emlin-Jones, *Dramatic Structure and Cultural Context in Plato's Laches*, în *The Classical Quarterly*, vol. 49, nr. 1 (1999), pp. 123-138, pp. 134. sq. Definițiile lui Laches sunt “voința de a rămâne în rânduri” și “o anumită dârzenie a sufletului” (Platon, *idem*, 190e 5-6; 192b 9), iar cea a lui Nicias: “știința pericolelor și a semnelor încurajatoare” (*idem*, 194e 11-195a 1).

⁹ *Idem*, 196d 9-10.

¹⁰ Vezi *idem*, 195b3-196a 7 (în special 196d 4-195d 9); 196d 4, cu aluzia la divinitate în rândurile 196a 6-7; 197e 1-2; 198d 1-199d 1; 199e 3-4.

2. Limitele competenței tehnice (*Charmides*)

În prolog, la cererea lui Socrate, proaspăt întors de la Potideea (432), se va recomanda, din partea unchiului autorului, Critias, care avea să devină unul dintre Cei Treizeci de Tirani, nepotul său, Charmides, implicat, și el, ca magistrat, în servirea aceluiași sângeros regim, ca exemplu de frumusețe și de înțelepciune. Fiind supus îndată examinării, tânărul aristocrat indică trei definiții ale cumpătării (*σωφροσύνη*), dintre care abia ultima, *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* stârnește interesul real al filosofului¹¹. Acest principiu al lui *οἰκειπραγία*, opus priceperii la toate, lui *πολυπραγμοσύνη* democratică, va fi, în fond, și cel care întemeiază constituția *Republicii*, prin abstragerea sa din domeniul economiei și extrapolarea asupra politicului¹². El va reprezenta, așadar, una dintre premisele fundamentale ale artei politice platoniciene, menite să contracareze neajunsurile democrației, fiind redusă, totuși, *ad absurdum*, în dialogul de față, prin înfățișarea comică a unei comunități în cadrul căreia fiecare membru este obligat prin lege “să nu se atingă de nimic străin, ci să lucreze și să făptuiască (*ἐργάζεσθαι τε καὶ πράττειν*) numai pe ale sale”¹³. Motivul persiflării principiului de *οἰκειπραγία* însuși de către susținătorul lui ulterior se explică, pe lângă recurgerea la observația evidentă în baza căreia, în calitate de personaj dramatic, “Socrate adoptă poziții diferite în funcție de caracterul interlocutorilor și a temei discutate”¹⁴, prin faptul că justificarea definiției citate – despre care autorul ne dă, subtil, de înțeles că ar putea proveni chiar de la conducătorul discuției, precum, de altfel, și trimiterea la *γνώρι σαυτόν*, cu care Critias o va substitui –, iar astfel, și interpretarea ei adecvată, sunt absente, Charmides fiind incapabil să îndeplinească exigența dialectică fundamentală de *λόγον διδόναι*¹⁵.

Prin diferențierea sensurilor celor două verbe, *πράττειν* și *ποιεῖν* (respectiv sinonimul celui din urmă, *ἐργάζεσθαι*), *σωφροσύνη* va fi mai precis delimitată ca o *τέχνη* analogă, în principiu, cu diferitele *τέχναι* particulare, de care se deosebește însă prin faptul că, la nivelul raționalității instrumentale a celor din urmă, niciodată nu este prezentă autorefecția agentului, nici conștiința clară a telosului, identificat cu binele. Bunăoară, “săvârșind cu folos ori aducând vătămare, medicul nu știe nici el ce a făcut (*οὐ γινώσκει ἑαυτὸν ὡς ἔπραξεν*)”, căci, după cum stabilisem în *Lahes*, medicii ca atare nu “cunosc despre bolnavi mai multe decât cele strict privitoare la sănătate și la boală”, nicidecum finalitatea efectivă a sănătății, respectiv a bolii, oprindu-se la limitele relative ale cunoașterii lor specializate¹⁶. Acea știință în căutarea căreia ne aflăm este însă și conștiință, “cunoașterea altor științe și în același timp a ei însăși (*αὐτῇ ἑαυτῆς*)”¹⁷, cu un statut gnoseologic atât de

¹¹ Platon, *Charmides*, 159b 5, *ἡσυχιότης*; 160e 4, *αἰδώς*; 161b 6, *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*. Stăpânirea de sine constituie o temă potrivită de discuție în acest context puternic erotizat, în care îl întâlnim pe Socrate, tocmai pentru că reprezintă virtutea centrală revendicată de la tinerii *ἐρώμενοι* (cf. analizele lui Kenneth James Dover, *Greek Homosexuality*, Harvard University Press, Cambridge, 1989, pp. 81-99.)

¹² Interpretarea lui Andrei Cornea, *Lămuriri preliminare*, în Platon, *Opere*, vol. V, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, pp. 11-94, p. 57.

¹³ Platon, *idem*, 162a 1-2.

¹⁴ Paul Stern, *Tyranny and Self-Knowledge: Critias and Socrates in Plato's Charmides*, în *The American Political Science Review*, vol. 93, nr. 2 (iun. 1999), pp. 399-412, p. 403.

¹⁵ Platon, *idem*, 162c 5-6, “de la Critias auzise Charmides un asemenea răspuns cu privire la înțelepciune”, care, la rândul lui, aparținea cercului socratic.

¹⁶ *Idem*, 164b 11-c 1; Platon, *Lahes*, 195c 7-d 2.

¹⁷ *Idem*, *Charmides*, 166c 2-3.

special, ca “metaștiință” a ansamblului celorlalte *ἐπιστήμαι* și fundamentare epistemologică a lor în reflexivitate, încât alteritatea sa radicală ne face să credem că nici nu există¹⁸.

Presupunând însă că această *ἐπιστήμης ἐπιστήμη* este omeneste posibilă, Socrate va proiecta, spre final, modelul unui nou polis, deja al doilea din acest dialog, dar de data asta dominat nu de *ὀκείπραγία*, parodiată din cauza determinării sale prea restrânse, ci viziunea (semi)utopică a unei cetăți în care toate meșteșugurile, ghidate de coordonarea critică a *σωφροσύνη*, ar putea funcționa perfect. Totul, de la navigare și până la divinație, s-ar desfășura “științific” (*κατὰ ἐπιστήμας*), fără ca specialiștii să dea vreodată greș, căci am putea să îi recunoaștem și să îi demascăm îndată pe cei neștiutori; totuși, “noi nu am fi, cu toată această cunoaștere a noastră, deloc mai fericiți, dacă nu am dispune de ceva mai mult, despre care nu am vorbit încă – cunoașterea binelui”¹⁹. Mai precis, dacă “săvârșind lucrurile potrivit cunoașterii riguroase (*ἐπιστημόνως*), am trăi bine și am fi fericiți, acest lucru încă nu-l putem ști”²⁰. Știința politică este distinsă, așadar, din nou, de meșteșugurile obișnuite, prin faptul că orizontul ei teleologic îl transcende pe al lor, care sunt incapabile să își justifice scopurile date, și, din acest motiv, parcă lipsite de conștiință de sine. Ea apare, în cadrul “visului” socratic, ca o artă supremă destinată să înlocuiască praxisul democratic bazat pe schimbul de opinii despre competențele tehnice și politice ale cetățenilor, incluzând și capacitatea de apreciere corespunzătoare a priceperilor în cauză, fără a se rezuma la această latură “negativă” a sa.

3. Obiectul artei politice (*Euthydemos*)

“Cel mai amuzant, ca să nu spunem frivol și ridicol dialog” al lui Platon, după cum îl caracterizează, în comentariul său minuțios²¹, Leo Strauss, constituie, de fapt, o mică capodoperă din punct de vedere al simetriei construcției sale formale²². Prologul, o scurtă convorbire între Socrate și Criton, introduce o serie de cinci discursuri, dintre care primul, al treilea și al cincilea prezintă demonstrații ale artei eristice a fraților Euthydemos și Dionysodoros, care încadrează, la rândul lor, două conversații protreptice cu tânărul Cleinias, conduse de Socrate, discuția inițială, purtată cu Criton, fiind reluată la sfârșitul celei de-al doilea, precum și la finalul operei. Oarecum bizar este însă textul pentru că nu pare a dispune de o temă unitară, de exemplu, în sensul căutării unei anumite definiții etice, ci are, mai degrabă, un caracter agonal, sub forma rivalizării între Socrate și sofisti, prin care transpare dilema fundamentală cu care autorul se confruntă: înțelepciunea și virtutea sunt fie accesibile cunoașterii umane prin filosofie și pot fi aplicate prin intermediul unei arte politice “regale”,

¹⁸ Disanalogia dintre această știință supremă și cele particulare constă în faptul că, de regulă, obiectul unei activități, inclusiv mentale, este diferit de activitatea respectivă; altfel spus, este “pe de-a-ntregul cu neputință ca ele să-și întoarcă virtutea cu care sunt înzestrate asupra lor înșile (*τὴν ἑαυτῶν δύναμιν πρὸς ἑαυτὰ σχεῖν*)”, *idem*, 168e 4-5. Dar chiar dacă ar putea exista o asemenea știință, ea ar fi vidă din punct de vedere al conținutului; *idem*, 171c 4-5, “înțelepciunea este numai cunoașterea cunoașterii (*ἐπιστήμης ἐπιστήμη μόνον*) și a necunoașterii”. Cf. interpretarea lui A. E. Taylor, *Plato. The Man and His Work*, Courier Dover Publications, New York, 2001, pp. 53-56.

¹⁹ Platon, *idem*, 173a 7-d 5. Formula pozitivă a concluziei este citată după A. E. Taylor, *idem*, p. 57.

²⁰ Platon, *idem*, 173d 3-5.

²¹ Leo Strauss, *On the Euthydemus*, în *Studies in Platonic Political Philosophy*, With an Introduction by Thomas L. Pangle, University of Chicago Press, Chicago 1983, pp. 67-88, p. 67.

²² Vezi observațiile preliminare referitoare la structura dialogului ale lui Rosamond Kent Sprague, *Plato's Use of Fallacy. A Study of the Euthydemus and Some Other Dialogues*, Routledge, London, 1962, p. 1.

fie singura înțelepciune posibilă se identifică cu tehnicile de argumentare eristice, iar astfel, cu urmărirea puterii ca scop în sine²³.

Prima convorbire socratică purtată cu nepotul lui Alcibiade în scena a doua pornește de la observația elementară că toți oamenii doresc să fie fericiți (*εὖ πράττειν*)²⁴. Aceasta presupune, la nivelul psihologiei simțului comun, o întreagă serie de calități și bunuri (*ἀγαθά*). Li se adaugă, desigur, cele patru virtuți, care sunt, și ele, bune. S-ar părea că nu amintit, până acum, reușita, norocul (*εὐτυχία*); înțelepciunea nu este însă nimic altceva, presupune, ironic, Socrate, decât această *τύχη* favorabilă, care, în domeniul oricărei *τέχνη*, îi însoțește mereu pe cei pricepuți (*οἱ σοφοί*), astfel încât “cine are parte de știință nu mai are nevoie, pe deasupra, și de reușită”. La o examinare mai atentă, toate bunurile amintite se dovedesc a fi, totuși, de factură pur instrumentală, deoarece nu conduc la *εὖ πράττειν* decât prin folosirea lor corespunzătoare (*ὀρθῆ χρησισ*), ce depinde exclusiv de știință (*ἐπιστήμη, σοφία*), singurul bine propriu-zis, față de care oricare alt lucru este, în sine, de valoare neutră, cu excepția opusului ei, a unicului rău, ignoranța (*ἀμαθία*). Scopul vieții omenești îl constituie, așadar, dobândirea înțelepciunii, în măsura în care ea este *διδακτόν*, poate fi învățată.

Referitor la această exortatie la filosofie, se constată că, spre deosebire de pedanteria înșelătoare a sofistilor în utilizarea limbajului, nu exploatează echivocul expresiei *εὖ πράττειν*, care poate avea atât un înțeles moral, cât și unul pragmatic, dovedind aceeași libertate în folosirea sinonimelor (*εὖ πράττειν* și *εὐδαιμονεῖν*, tripletul *σοφία, ἐπιστήμη, φρόνησις*)²⁵. Aporia se va ivi, oricum, în cadrul celeilalte discuții protreptice, care introduce problematica politică a lui *βασιλική τέχνη*²⁶. Pornind de la rezultatul investigărilor precedente, constatarea că acea cunoaștere pe care o urmărim prin filosofie “este un soi de știință care să îmbine în aceeași măsură săvârșirea (*τὸ ποιεῖν*) și știința folosirii (*τὸ ἐπίστασθαι χρησθαι*) a ceea ce s-a săvârșit”, se formulează, mai întâi, ipoteza că alcătuirea de discursuri (*λογιστικὴ τέχνη*), considerată o variantă a practicilor iraționale ale vracilor (*ἐπιωδῶν τέχνη*) – care, aplicată în contextul instituțiilor ateniene, “vrăjește și îmblânzește pe judecători, pe membrii Ecclesiei și alte soiuri de adunări” – conduce la fericire; iar apoi, că un alt meșteșug al cuceririi, cel al comandantului de oști (*ἡ στρατηγική*), capabilă de a satisface ambițiile imperiale ale unui polis, ar putea fi *τέχνη* căutată. Artele democratice amintite nu satisfac însă al doilea criteriu stabilit, cel al lui *ὀρθῆ χρησισ*, ele fiind, din acest motiv, subordonate *eo ipso* unei științe regale, concepute și supuse examinării ca artă politică²⁷. Această *βασιλική τέχνη* ar fi, deci, cea căreia celelalte arte își cedează realizările, pentru ca ea, în măsura în care este, cel puțin pe baza presupuzițiilor puse în joc, analogă lor, să producă ceva folositor și să asigure, pe deasupra, ca și cum printr-o dedublare reflexivă a sa, inclusiv folosirea corespunzătoare a propriilor sale rezultate.

La acest punct se reconfirmă, în schimb, disanalogia între arta regală și meșteșugurile productive ale căror rezultate ea ar trebui să le valorifice. Pe de-o parte, în ce privește “produsul” (*ἔργα*) scontate, dacă le identificăm cu valori politice convenționale precum

²³ Cf. interpretarea lui Strauss, *idem*, p. 73., cu privire la argumentarea despre posibilitatea învățării din Platon, *Euthydemus*, 275d 3-276c 7.

²⁴ Argumentarea expusă în acest pasaj urmează textul lui Platon, *idem*, 278e 2-283a 4. Sintagma greacă citată accentuează puternic componenta activă a conceptului, care însă nu poate fi redată cu exactitate nici prin expresia sinonimă “a-i merge bine (cuiva)”.

²⁵ Vezi Rosamond Kent Sprague, *idem*, pp. 10. sq.

²⁶ Platon, *idem*, 288d 5-290e 1.

²⁷ *Idem*, 290e 1-293a 8.

prosperitatea și libertatea cetățenilor, suntem nevoiți să constatăm că ele sunt, în realitate, neutre, căci nu coincid cu unicul bine autentic, care este știința. Pe de altă parte, dacă produsul artei politice este *ἐπιστήμη*, obiectul acesteia nu poate fi altceva decât ea însăși (“ea nu trebuie să dea altă știință decât propria ei știință”), pentru că toate celelalte arii productive sunt acoperite deja de tehnici concrete, “de vreme ce rezultatele puse în seama politicii le-am nesocotit”²⁸. Astfel, ajungem, din nou, în preajma concluziei aporetice a lui *Charmides*, la conturarea idealului unei științe a politicii care, datorită superiorității sale față de celelalte tipuri de cunoaștere obiectuale, pare a fi vidă sau tautologică²⁹. Motivul acestui indezirabil regres la infinit, pe care însăși natura artei politice pare să îl implice, apare însă acum mai clar, căci, dacă fixăm obiectivul lui *πολιτικὴ τέχνη* în pedagogia morală a cetățenilor, în îmbunătățirea sufletelor acestora, care “îi vor face pe alții la fel, și aceștia alții vor proceda la fel cu alții”, va trebui să surprindem însăși esența binelui, pentru a descoperi veriga centrală a întregului lanț teleologic, or, problema constă tocmai în faptul că, până acum, de modul în care și “în ce sens sunt ei buni, nu ne dăm seama de nicăieri”³⁰.

4. Profesorii virtuții civice (*Menon*)

Dialogul *Menon* este, după cum se știe, “de tranziție”: în cadrul lui, “Socrate adoptă, pentru prima oară, rolul filosofului didactic, începând să expună adevăruri care, de fapt, sunt ale lui Platon”³¹, mai cu seamă de factură epistemologică. Tema de fond prezintă, totuși, un marcant caracter politic (dar și aporetic), transmiterea virtuții constituind principalul liant de stabilitate în viața cetății, fapt evidențiat și prin expunerea comparativă a statutului discursurilor “paragenice” despre *ἀρετή* în Tesalia, unde ele sunt, datorită sofisților, tocmai în mare vogă, respectiv Atena democratică de la sfârșitul secolului al V-lea, un polis în care dezbaterile de acest tip par a fi pe cale de dispariție³². Dintre cele trei definiții propuse de *Menon*, primele două au explicit în vedere virtutea civică, determinată ca o aptitudine de “a se ocupa de treburile cetății (*τὰ τῆς πόλεως πράττειν*)”, respectiv de “a fi în stare să îi conduci

²⁸ Vezi *idem*, 292d 3-4; 292e 1-2.

²⁹ Acest aspect este subliniat, de altfel, în majoritatea comentariilor acestei opere. Vezi, de exemplu, Rosamond Kent Sprague, *idem*, p. 21., “binele suprem a fost identificat cu înțelegerea, această cunoaștere s-a dovedit însă lipsită de un alt obiect în afară de ea însăși. (Aceasta este aceeași dificultate care apare, bunăoară, și în *Charmides*, în legătură cu stăpânirea de sine)”; Slobodan Dušanić, *Isocrates, the Chian Intellectuals, and the Political Context of the Euthydemus*, în *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 119 (1999), pp. 1-16, p. 3., n. 13., “Largheța concepției lui *σωφροσύνη* face ca această noțiune să coincidă cuasi cu «arta regală» din *Euthydemus*, 290c sq.”; Ann N. Michelini, *Socrates Plays the Buffoon: Cautionary Protreptic in Euthydemus*, în *The American Journal of Philology*, vol. 121, nr. 4 (2000), pp. 509-535, p. 527., “Intrarea în această fundătură aporetică este familiară deja din *Charmides*, care oferă o versiune mai completă a tratării ei curente: arta regală trebuie să comunice o anumită cunoaștere, care însă nu poate fi altceva decât ea însăși”, ș. a.

³⁰ Vezi Platon, *idem*, 292d 8-e 1.

³¹ Formularea lui Mark Reuter, *Is Goodness Really a Gift from God? Another Look at the Conclusion of Plato's Meno*, în *Phoenix*, vol. 55, nr. 1-2 (2001), pp. 77-97, p. 77., relativă la interpretarea “ortodoxă” a dialogului.

³² Platon, *Menon*, 70a 5-71b 4. Termenul “paragenics” este introdus pentru desemnarea problemei de bază a dialogului în comentariul lui Robert Sternfeld, Harold Zyskind, *Plato's Meno. A Philosophy of Man as Acquisitive*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1978, prin calchierea lui *παράγινεται*, folosit de Platon, *idem*, 70a 2. Cf., cu privire la expunerea contextului politic, Robert Sternfeld, Harold Zyskind, *idem*, pp. 20. sq.

pe oameni (*ἀρχειν τῶν ἀνθρώπων*)³³. Cu toate că aceste caracterizări sunt respinse (pe de-o parte, în baza unor trimiteri la virtutea unor persoane care nu fac parte din comunitatea politică, iar pe de alta, prin evidențierea necesității unor precizări morale cu privire la exercitarea puterii), și după abandonarea examinării referitoare la esența *ἀρετῆ*-ului și îndreptarea atenției asupra modalităților sale de transmitere, “definiția de lucru” formulată de Socrate – care i se adresează lui Anytos, exponentul mentalității ateniene, ca acesta să îl lămurească pe străin – va fi tot de natură politică, în măsura în care tânărul tesalian “tânjește după priceperea și după virtutea datorită căreia oamenii își conduc cu iscusință gospodăriile și cetățile (*ταῖς πόλεις καλῶς διοικοῦσι*)”³⁴.

Proeminentul politician, exilat de Cei Treizeci în 404 și reîntors în anul următor, alături de restauratorul Thrasybulos, va expune, în ciuda neîncrederii sale în sofști, o concepție democratică referitoare la arta politică foarte similară celei protagoreice³⁵. Cu ajutorul analogiilor tehnice binecunoscute, pornind de la cazul medicinei, Socrate va încerca să determine “cine ar putea fi profesori de virtute (*ἀρετῆς διδάσκαλοι*)”, identificându-i mai întâi pe aceștia cu “cei pe care lumea îi numește sofști”, în frunte cu cel mai recunoscut (*εὐδόκιμος*) dintre ei, Abderitul³⁶. În loc de această specializare elitistă a meșteșugului transmiterii excelenței politice, Anytos va elabora un alt model, mult mai inclusiv, al transferului, potrivit căruia oricare dintre ateniinii de bine (*τῶν καλῶν κἀγαθῶν*) este și profesor desăvârșit în această privință, căci i-a parvenit, ca și cum printr-o moștenire culturală atematică și anonimă, de la strămoșii săi (*παρὰ τῶν προτέρων*), această calitate³⁷. În răspunsul său, Socrate va relua tema familiară din *Lahes*, observând că fiii celor mai *ἀγαθοί* cetățeni, precum însuși Pericle, Temistocle, Aristide sau Tucidide, deși ar fi prea mult spus că au devenit *φauλοί*, cel puțin nu s-au mai ridicat, în cele ale virtuții, la înălțimea strămoșilor, devenind exemple concrete ale decăderii democrației ateniene postpericleiene, iar astfel, inclusiv ale unui “declin marcat de atitudinea ostilă și represivă cu privire la dezbaterile morale și politice deschise”, de care dă dovadă și patriotul democrat în aparență chiar exagerat de tradiționalist, Anytos³⁸.

³³ Platon, *idem*, 71e 3; 73c 9.

³⁴ *Idem*, 91a 2-4. Cu privire la virtutea copiilor și a femeilor, vezi 72d 4-73c 5; iar referitor la insuficiența identificării virtuții cu puterea, 73d 7-74a 10.

³⁵ Platon, *Protagoras*, 322a 5-7, “este efectiv convingerea tuturor că fiecare om are parte de simțul dreptății (*δικαιοσύνη*) și de cealaltă competență politică (*τῆς ἄλλης πολιτικῆς ἀρετῆς*)”, i.e. *αἰδώς*. Trimiterea socratică la prestigiul de care viitorul său acuzator se bucură în cetate (*Menon*, 90b 2-3, “doar e ales în cele mai înalte magistraturi”) ar sprijini datarea dialogului în perioada democrației restabilite: așadar, după anul 403; Menon îl va însoți însă pe Cyrus în primăvara lui 401 la anabaza din care nu se va mai întoarce; W. K. C. Guthrie, *Protagoras and Meno*, Penguin Book, Harmondsworth, 1956, p. 101.

³⁶ Platon, *idem*, 90b 3-4; 91b 7-8; 91d 2-e 9.

³⁷ *Idem*, 92e 3-6; 93a 2-3.

³⁸ Observația citată îi aparține lui Robert Sternfeld, Harold Zyskind, *idem*, p. 70., cu referire la Platon, *idem*, 93b2-94e1; cf. aceeași linie de argumentare din *Protagoras*, 319e 1-320b 3. În ce privește persoanele invocate, pe Xantippos și Paralos îi întâlnim, în *Protagoras*, în anturajul sofistului (315a 1-3), cu trei ani înainte de moartea lor timpurie provocată de epidemia în care s-a stins și tatăl lor, ambii fii ai lui Pericle având, la Plutarh, reputația de mari risipitori; Cleophantos, unul dintre cei zece băieți ai lui Temistocle “se încadrează în tiparul platonice familiar al fiului mediocru al unui tată renumit”; Lysimachos al lui Aristide “nu este reprezentat nicăieri ca un om rău, ci doar cu nimic mai bun decât alții, în ciuda educației sale alese”; iar marii luptători de palestră, Melesias și Stephanos, au rămas memorabili doar mulțumită longevității lor neobișnuite. Debra Nails, *The People of Plato. A Prosography of Plato and Other Socratics*, Hackett Publishing, Indianapolis, 2002, pp. 516. sq., pp. 300. sq., p. 279., p. 194., p. 272.

Luând în considerare însă evaluarea platoniciană frustră din *Gorgias*, conform căreia, pentru că și-a făcut mai nedrepti și sălbatici concetățenii, “Pericle nu a fost un bun politician”, s-ar susține, mai curând, ideea că educabilitatea virtuții este negată, în acest dialog, pentru că *πολιτικὴ ἀρετὴ* pare a consta, conform punctului de vedere susținut de Anytos, în îmbibarea acritică cu tradițiile comunității din care cetățeanul face parte, respectiv, în “aceia calitate care i-a făcut capabili pe atenienii distinși ai secolului al V-lea să devină lideri eficienți”, pe când, fără îndoială, “dacă identifici *ἀρετὴ* cu acele însușiri care i-au împuțernicit pe cei precum Pericle să își realizeze contribuția oarecum dubioasă, adusă Ateiei, vei ajunge la concluzia că ea nu poate fi obținută prin niciun fel de învățatură (și cu siguranță nu prin «învățătura» despre care se presupune că a fost oferită de către aceștia fiilor)”³⁹. Astfel, dintre cele trei clase ale educatorilor potențiali ai virtuții politice, sofistii, cetățenii ca atare ale unei democrații (sau măcar cei de elită), respectiv poezii, prima categorie este exclusă pentru că reprezentanții ei nu reușesc să cadă de acord nici măcar între ei asupra problemei predării virtuții, unii, precum Gorgias, substituind chiar emfatică, dar pesemne inexistentă *ἀρετὴ* cu puterea oferită de retorică, în maniera fraților din *Euthydemos*, iar noi nu îi putem “socoti profesori de virtute când ei nu știu să spună nici atâta lucru”; apoi, transmiterea sa “democratică”, de la tată la fiu, nu este deloc, în lumina declinului prezent al Ateiei și a numeroaselor exemple empirice contrare, demnă de încredere, iar pe deasupra, precum sofistii, și “cei care sunt recunoscuți ca oameni de bine (*οἱ καλοὶ καγαθοί*) susțin când că e cu puțință să-i înveți pe alții lucrurile astea, când că nu”; și, în sfârșit, poezii, precum Theognis din Megara, considerați, de regulă, *σοφοί*, în tradiția elenă preplatoniană, se autocontrazic cu privire la acest subiect⁴⁰.

În condițiile inaccesibilității, respectiv inexistenței cunoașterii referitoare la virtute, concluzia dialogului va consta într-o surprinzătoare și ironică reabilitare a opiniei ca principiu călăuzitor al acțiunii politice, căci, după toate aparențele, “pentru buna îndeplinire a unei acțiuni, presupunerea adevărată (*δόξα ἀληθής*) nu e cu nimic mai prejos decât cunoașterea rațională (*φρόνησις*)”, iar oamenii de stat democrați, menționați de Anytos, “nu au condus cetățile în virtutea vreunei cunoașteri anume (*σοφία τινί*) sau fiind niște cunoscători (*σοφοὶ ὄντες*)”, ci în posesia unei incomunicabile, nestatornice și totodată arazionale *εὐδοξία* (sinonimă cu *ἀληθής* și *ὀρθή δόξα*), ori, mai bine zis, posedați de această inspirație “divină”, în contradistincție cu veritabila *ἐπιστήμη* a politicii, cu *σοφία* și *φρόνησις*⁴¹. Comparând acest rezultat al lui *Menon* cu cel similar, deși referitor nu la domeniul politicului, ci la cel al creației literare și al artei interpretative al dialogului *Ion*, se confirmă faptul că, la Platon, epitetul *θειός* nu are întotdeauna o semnificație pozitivă, ci poate constitui, mai degrabă, expresia eufemistică a acuzației că un anumit tip de acțiune umană nu este susceptibilă de a fi justificată prin mijloacele testării dialectice (pentru că rapsodul și poetul, asemănător cu politicianul democrat, se dovedește a nu fi *τεχνικός*, ci stăpânit de *θεῖα μοῖρα*), fiind, așadar, suspectă din perspectiva raționalității⁴².

Identificând tema centrală a gândirii platonice cu încercarea surprinderii unității diverselor forme ale *ἀρετῆ*-ului în ideea cunoașterii politice, un interpret german recent al lui Platon, Martin Suhr ne atrage atenția, pe baza unei penetrante analize a dialogului *Protagoras*,

³⁹ Platon, *Gorgias*, 516d 2; I. M. Crombie, *Socratic Definition*, în Jane M. Day, coord., *Plato's Meno in Focus*, Routledge, New York, 1994, pp. 172-207, pp. 198. sq.

⁴⁰ Vezi sinteza lui Alexander Nehamas, *Meno's Paradox and Socrates as a Teacher*, în Jane M. Day, coord., *idem*, pp. 221-248, pp. 229. sq., cu privire la pasajele: Platon, *Menon*, 95a 6-c 8; 93b 2-e 1 și 96b 1-3; respectiv 95d 1-96a 5.

⁴¹ Platon, *Menon*, 97b 9-10; 99b 5-6.

⁴² Platon, *Ion*, 542a 3-542b 4.

asupra distincției decisive între determinarea platonice a lui *πολιτικὴ ἀρετή* ca expertiză tehnică nonrelativă, de factură prescriptivă, și reprezentarea democratică ateniană contemporană filosofului, referitoare la virtutea civică, expusă de protagonistul dramei sale printre concluziile mitului prometeic, care concepe *ἀρετή* sub forma unei dibăcii empirice speciale de a se conforma legilor și cutumelor aprobate de concetățenii individului; sau, mai generic, de a se supune acelor *νόμοι* care, desigur, mai și variază de la un polis la altul, fiind simple opinii, în contradistinție față de cunoașterea morală autentică⁴³. În plin acord cu statutul ei de *τέχνη*, cunoașterea politică platonice include elemente structurale ce provin din domeniul activității meșteșugarilor, dintre care s-ar putea discerne, pe rând, materialul brut sau așa-numita “diadă nedefinită”, cu singura și simplisima ei calitate a dimensiunii spațiale, apoi, forma însăși, impusă asupra materiei ca și cum de dinafară de competentul demiurg care, impunând limitele, aduce în ființă nelimitatul, în vederea atingerii unui scop final conceput ca fiind bun. Pe lângă acea deficiență majoră a paradigmei tehnice, sesizată uneori însuși de către Platon, că oricărei *τέχνη* îi pot fi conferite întrebuințări atât bune, cât și rele, în timp ce *πολιτικὴ τέχνη*, prin definiție, trebuie să reprezinte știința sesizării și a implementării binelui, ea mai comportă, astfel, o consecință decisivă, care opune, din principiu, teoria politică platoniciană premiselor fundamentale ale guvernării democratice. Cei care au dobândit, într-un final, cunoașterea regală, care îi intitulează să guverneze asupra tuturor celorlalți, se raportează la aceștia precum meșteșugarii la materialul lor neutral din punct de vedere axiologic, sau, în sine, chiar lipsit de valoare, și deseori recalitrant față de eforturile depuse de către demiurgi; o cvasirealitate crudă, care, lăsată în seama propriilor sale resurse, este considerată incapabilă de spontaneitate rațională autonomă. În formularea aceluiași Suhr, “limitat de analogiile modelului său tehnic, Platon a conceput relația reciprocă ale părților cetății în termenii unei ierarhii între materie și formă; el nu și-a putut imagina o formă care să reprezinte propria sa materie și viceversa, fiind incapabil, în baza analogiei tehnice, să gândească autodeterminarea (*Selbstbestimmung*)”⁴⁴.

După cum reiese din analiza celor patru texte, în această fază a gândirii sale, autorul nu a ajuns încă decât la conturarea idealului unei asemenea *τέχνη*, a modalității sale de raportare la celelalte forme ale cunoașterii, respectiv a criteriilor, extrem de exigente, pe care ea ar trebui să le satisfacă întru fundamentarea unei guvernări “științifice” concrete, riguros demonstrabil superioară democrației în criză, pe care el a cunoscut-o. Conținutul propriu-zis, ce ar putea oferi și o rezolvare la aporiile evidențiate, deocamdată lipsește. Dar independent de această carență sau de reticența autorului, deja din faza socratică a gândirii sale, de care operele citate (mai puțin *Menon*) aparțin, analogia clasică a meșteșugurilor, moștenită de la Socrate cel istoric, predetermină direcția antidemocratică a rezolvării problemei guvernării: pe de-o parte, prin maniera sa a conceperii unei “filosofii aplicate”, iar pe de alta, prin virtutea faptului că, în ciuda originilor sale dialogice, nicidecum consensul, ci doar cunoașterea salvgardează puterea de alunecarea în tiranie, inclusiv cea a maselor, iar cunoașterea rămâne, în concepție premodernă, întotdeauna apanajul celor puțini inițiați⁴⁵. În anume sens, ștacheta

⁴³ Vezi, în acest pasaj, linia de argumentare a monografiei lui Martin Suhr, *Platon*, Campus Verlag, Frankfurt am Main/New York, 2001; expres, pp. 83. sq. cu privire la paradigma tehnică (referitor la diadă, vezi locul clasic din Aristotel, *Metafizica*, I, 6, 987b 20, *τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν*) și p. 93., care tratează problema limitelor modelului tehnic (cf. Platon, *Republica*, I, 332d 2 sq.; ori paradoxul enigmaticului *Hippias Minor*).

⁴⁴ Martin Suhr, *idem*, p. 147.

⁴⁵ Cf. Thomas Alexander Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Walter de Gruyter, Berlin–New York, 1985, p. 3., cu privire la această idee antică formată despre ezoterismul intrinsec al oricărei *σοφία* demne de menționat. Szlezák susține, prin recurgerea la ea, că tăcerea platonice este voluntară. Îndoiala târzie a lui Platon cu privire la

este însă atât de ridicată încât, spre finalul carierei sale, cel târziu începând cu *Omul politic*, Platon însuși se va îndoi că ea ar putea fi vreodată atinsă, ceea ce atestă și că, în anume sens, filosoful nu a uitat niciodată aporiile sale din tinerețe, care oferă fundalul permanent al întregii creații.

posibilitatea umană a inițierii în această cunoaștere metafizică este subliniată de Thanassis Samaras, *Plato on Democracy*, Peter Lang, New York, 2002, *passim*.