

Πολιτικά τέχνη.
PERSPECTIVE CRITICE ASUPRA CULTURII POLITICE ATENIENE ÎN
DIALOGUL PLATONICIAN PROTAGORAS

Lóránd Rigán

Πολιτικά τέχνη. Critical perspectives on Athenian Political Culture in Plato's *Protagoras* (Abstract)

Assuming a markedly historical approach, the paper aims at offering a close reading of Plato's *Protagoras*, by locating its main theme, the debate over the nature and (re)definition of *πολιτική τέχνη*, within the context of a confrontation between cooperative and competitive *ἀρεταί*. As a response to the Socratic challenge of bridging the gap between two paradigms of virtue, the legitimizing myth of the Athenian ways narrated by the sophist presents itself as an optimistic variant on the traditional Promethean theme, with strong overtones of ethical conformism and relativism also associated with the democratic gnoseology of Protagoras and the hermeneutical digression on Simonides' ode, while promoting the very tensions it is meant to manage. As a counter-point to this political culture based, according to Plato, on the power of appearances, the so-called "measuring art" is taken into consideration as a possible candidate for the much sought after true "craft" of social life, and before long abandoned because of its lack in metaphysical content that would render it capable of transcending the phenomenal realities of politics.

Key words: Plato, Protagoras, Democracy, Political Mithology, *πολιτική τέχνη*, *δόξα*, *φαινόμενα*

În exegeza platoniciană contemporană, interesată de aspectele politice ale operei, dialogul *Protagoras* a câștigat reputația de a include, sub forma argumentării "Marelui Discurs" al personajului eponim, una din relativ puțințele apologii teoretice nemijlocite ale democrației ateniene¹. Însuși contextul rostirii sale este unul special, în măsura în care *agon*-ul între cele două personaje centrale se desfășoară, folosind expresia Marthei C. Nussbaum, "pe muchie de cuțit", la apogeul gloriei cetății, în ajunul izbucnirii războiului peloponesiac și a epidemiei, fapte care conferă, pentru cititorii lui Platon din secolul următor, în retrospectivă, o tonalitate tragică lipsei de grijă (*προμηθεια*) adecvată în privința viitorului, precum și metaforelor etico-medicale prezente în text². Tensiunea între momentul de seninătate și

¹ Ca să amintim doar un singur exemplu, probabil și pe cel mai impresionant: pentru încercarea lui Havelock de a reconstitui un liberalism grec *ante litteram*, el reprezintă sursa cea mai valoroasă, care nu exprimă nimic mai puțin decât "încrederea pragmatică a Iluminismului periclean" (*The Liberal Temper in Greek Politics*, Yale University Press, New Haven, 1957, p. 176.), de interpretarea ei depinzând în mare măsură întregul proiect. "Hic Rhodus, hic salta!", comentează Leo Strauss, caustic, importanța unei asemenea lecturi în recenzia sa amplă, *The Liberalism of Classical Political Philosophy*, în *Liberalism Ancient and Modern*, University of Chicago Press, Chicago, 1995, pp. 26-64, p. 54.

² Cf. prezentarea atmosferei intelectuale ateniene "fin de siècle", realizată de Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press,

încredere din casa risipitorului Callias, “care le-a plătit sofștilor mai mulți bani decât oricare altul”, golind, și la propriu, magazia tatălui său prosper, pentru a le oferi un loc de întâlnire, și soarta ulterioară, cu precădere sumbră, a elitei, adesea de o moralitate dubioasă, adunate în jurul acestora, reliefează, și ea, tema dublă a neprevederii și decăderii istorice. Din protipendada celor aproape douăzeci de personaje numite, despre patru (doctorul Eriximachos și prietenul său, amatorul de oratorie, Phaidros, Adeimantos, fiul lui Leucolophides, care va fi acuzat și de trădare în urma eșecului de la Aigospotamoi, în frunte cu Alcibiade) se cunoaște faptul că au fost implicate în scandalul hermelor, iar alții (Andron, amicul lui Callicles, Charmides și Critias) vor fi devenit membrii guvernelor oligarhice ale Celor Patru Sute și a Celor Treizeci de Tirani³.

În mod grăitor, din întrunirea de la fiul lui Hipponicos, *πλουσιώτατος τῶν Ἑλλήνων*, dar și dușman (*ἀλιτῆριος*) din propria lui casă, o *συνουσία* care este și cea mai extinsă din întreaga creație a lui Platon, niciuna dintre *dramatis personae* nu va fi prezentă în cercul intim al lui Socrate din *Phaidon*, cel care îi urmează, în ceasul final⁴. Catabaza socratică în acest Hades, asociată cu cea a lui Ulise (“așa cum ar spune Homer, «Văzut-am apoi» pe Hippias din Elis”, redă naratorul imaginea care i se arăta în urma cortegiului care îl urmărea pe celebrul Protagoras) a fost interpretată de către Friedländer, care îi recunoaște accentele mai curând ludice, ca o aluzie, chiar involuntară, la faptul că “el, singurul, e viu, pe când ceilalți sunt umbre”⁵, ce subzistă numai ca aparențe, spre deosebire de filosoful care, având trecere liberă printre ele, are posibilitatea de a părăsi tărâmul lor, căci nu îi aparține⁶. Din iscusitul Ulise, capabil să țină piept sofștilor (răs)tălmăcind poeme sau apărând cauza hedonismului, Socrate va deveni însă, spre finalul confruntării, adevăratul Prometeu (unul mai prevăzător decât cel din mitul protagoreic, care îi împarte oamenilor doar meșteșugurile, nu și *πολιτικὴ τέχνη*, darul lui Zeus), iar Protagoras nu va dobândi altă identitate mitică semnificativă decât cea prezentă, a “vrăjitorului” Orfeu⁷.

Cambridge, 2001, p. 91, în capitolul dedicat interpretării dialogului (*The Protagoras: A Science of Practical Reasoning*, pp. 89-121).

³ Vezi Plato, *Protagoras*, Trans. by C. C. W. Taylor, Oxford University Press, Oxford, 1996, pp. 73 sq. Trimiterea la risipa lui Callias, apropiată de un topos frecvent la Platon, cel al fiului netrecnic al unui tată (în aparență) prevăzător, este citată din *Apărarea lui Socrate*, 20a 4-5), iar ironia subtilă legată de *ταμειεῖον* face parte din *Protagoras*, 315d 1-4. Trad. lui Francisca Băltăceanu, Șerban Mironescu, Alexandru Cizek, Liana Lupaș și Petru Creția, Gabriel Liiceanu, Andrei Cornea, Marian Ciucă, Constantin Noica și Elena Popescu sunt citate din Platon, *Opere*, I-III, respectiv V-VI, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1975-1989, cu folosirea ediției *Thesaurus Linguae Graecae*, University of California, Irwine, 1999.

⁴ Observația lui D. Wolfsdorf, *The Historical Reader of Plato's Protagoras*, în *The Classical Quarterly*, New Series, vol. 48, nr 1. (1998), pp. 126-133, p. 130. Caracterizarea, citată *ibid.*, p. 128, îi aparține lui Andocides, *De mysteriis*, 130-131.

⁵ Paul Friedländer, *Die Platonische Schriften*, Vol. II: *Erste Periode*, Walter de Gruyter, Berlin, 1964, p. 4 (“ar fi ciudat dacă nu ni s-ar impune acest gând, chiar și fără intenția lui Platon”), referitor la Platon, *Protagoras*, 315b 9-315c 1, respectiv 315c 8.

⁶ Michael Gagarin, *The Purpose of Plato's Protagoras*, în *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 100 (1969), pp. 133-164, p. 140, adaugă însă că, odată ce, luând foarte în serios comical platonician, “ducem comparația atât de departe, ar trebui să ne amintim faptul că Socrate doar adineori [315a 7-b 1 – n.n.] l-a prezentat pe Protagoras drept un Orfeu”, ceea ce “i-ar opune pe Socrate și Protagoras împreună ca singurii vii restului, care sunt morți”. Cf. interpretarea unui apologet modern al “umanismului” celui din urmă, care acordă chiar prea mare importanță acestei observații, Peter Levine, *Living Without Philosophy. On Narrative, Rhetoric, and Morality*, State University of New York Press, 1998, Albany, p. 92, “Protagoras nu este un locuitor permanent al infernului sofisticesc”.

⁷ Stipulăm semnificativă, deoarece în pasajul 348d 1, Socrate va mai cita odată din Homer, de această dată din *Iliada* (X, 224), identificându-se, implicit, cu Diomede, ajutat de Ulise cu ocazia înaintării în

Provocarea adresată lui pare oarecum similară elenchosului clasic, dedicat, în *Apărarea lui Socrate*, respingerii tezei democratice a lui Meletos, care susține că educatorul virtuții civice nu este nimeni altul decât comunitatea politică întreagă, împreună cu instituțiile sale, iar răspunsul, complex și precaut, al lui Protagoras, va include probarea acestei poziții convenționale. Critica platoniciană a etosului atenian, luat în apărare de către străinul din Abdera, are, totuși, mai multe trăsături înrudite cu această fizionomie morală, decât s-ar putea deduce din cearta autorului cu sofistii. Baza lor comună, de factură negativă, constă în refuzul codului etic identificat de Josiah Ober cu standardul obișnuit al moralității eline tradiționale, centrate pe o reciprocitate aristocratică de tip agonal, care își găsește exprimarea într-o competiție constantă, în care câștigul și onoarea învingătorului sunt direct proporționale cu pierderile adversarului, respectiv sub forma așteptării sociale ca orice beneficiu sau jignire să fie răsplătite într-o cantitate minim egală⁸ – regulă invocată, printre alții, de Criton, sau de un Polemarchos, ca definiție a dreptății, în *Republica*, prin invocarea datoriei de a face rău dușmanilor, iar prietenilor, bine. Acest vechi ideal concurențial, dezaprobat și de Platon, a ajuns să fie substituit, în foarte mare măsură, dar nu în totalitate, la Atena, cu unul de colaborare reciprocă între egali, ori sublimat prin întrecerea mutată pe planul sacrificiilor aduse și cel al participării politice întru bunăstarea polisului, care asigură ca orișice *ἄβρις* a celor puternici să fie pedepsită, impunând valorile cooperative în mers, prin întreaga durată a socializării; o perspectivă specific democratică asupra educației politice, cu privire la care criticii ei contemporani, Socrate și Platon, “erau convinși că un regim căruia îi lipsește o concepție unitară, definită și articulată cu mare grijă despre bine, împreună cu un *curriculum* instituțional formal al educării tineretului în vederea urmăririi aceluși bine, are de înfruntat probleme catastrofale ale coeziunii sociale”⁹.

Educatori de elită, sofistii reprezentau, din acest punct de vedere, unul dintre simptomele cele mai evidente ale contradicțiilor din interiorul codului moral atenian, care îi impunea tinerilor din familiile de vază nu doar abnegația și respectarea idealurilor democratice ale cooperării, ci și urmărirea faimei, a bunăstării și puterii personale, inoculându-le ideea valorii instrumentale a dreptății, consecință logică a subordonării acesteia tradițiilor competiționale aristocratice: potrivit lui Protagoras, un *νόμος* odată stabilit al comunității nu trebuie încălcat, căci faptei îi urmează sancțiunea, iar cel care nu dorește, măcar, *σά παρά (φάναι, προσποιεῖσθαι)* drept în ochii celorlalți, este nebun (*μάλνεσθαι*); căci acești preinși profesori ai virtuții civice, ateniienii, nu își transmit doar *ἀρετή* unii altora neîncetat, ci susțin și că “toți trebuie *σά spună* (subl.n.) că sunt dreπți, fie că sunt, fie că nu sunt”¹⁰, în timp ce,

noapte. Pornind de la această asociere nouă a lui Protagoras cu Ulise, Gagarin, *op. cit.*, p. 152, va respinge orice fel de speculații suplimentare cu privire la corespondențele homerice ale personajelor. Substituirea figurii prometeice cu cea socratică rămâne la nivelul aluziilor, și nu survine decât cu prilejul unui schimb de politețuri între cei doi rivali; cf. *Protagoras*, 361d 2-5, cu reluarea numelui divinității în *ἐγὼ καὶ προμηθεύμενος ὑπὲρ τοῦ βίου*. Acea *μετρητικὴ τέχνη*, pe care Socrate o propune, este însă concepută ca o alternativă superioară nu doar meșteșugurilor prometeice, ci până și lui *πολιτικὴ τέχνη* transmise prin Hermes (interpretarea lui Nussbaum, *op. cit.*).

⁸ Josiah Ober, *The Debate Over Civic Education in Classical Athens*, în Yun Lee Too, coord., *Education in Greek and Roman Antiquity*, E. J. Brill, Leiden, 2001, pp. 175-207, p. 184.

⁹ *Idem*, p. 190. Această interpretare presupune, desigur, împreună cu Platon, că “polisul democratic nu i-a oferit niciodată cetățenilor o concepție unitară despre bine” și că “a omis încercarea de a-i instrui în privința scopurilor finale ale vieții omenești”. Cf. afirmațiile lui Pericle din Tucicide, *Războiul peloponesiac*, II, 37, 2-3, despre “libertatea negativă” a ateniienilor. Totodată, Ober însuși notează unele elemente ale codului etic atenian (serviciul militar obligatoriu, liturgiile, frânghia roșie, promovarea euergetismului etc.) care, înainte de toate, cereau sacrificiul intereselor particulare a cetățenilor înzestrați cu drepturi politice depline, în vederea promovării binelui comun (p. 182).

¹⁰ Platon, *Protagoras*, 323b 5-7. Cf. Gerald M. Mara, *Socrates' Discursive Democracy. Logos and Ergon*

pentru Socrate cel din *Gorgias*, unicul folos al persuasiunii, între limitele moralității, constă, paradoxal, în expunerea propriei nedreptăți, boală a sufletului.

Hippocrates, tizul reprezentantului celui mai de seamă al însuși prototipului cunoașterii tehnice și al analogonului permanent al artei politicii la Platon, *i.e.* al medicinei, se arată, în prolog, rușinat de posibilitatea că ar urmări să devină, la rândul lui, prin învățătura lui Protagoras, un sofist. Altfel spus, el dorește să învețe nu *ἐπι τέχνη*, așa cum Antimoiros, prezent în cercurile selecte de la Callias, ci *ἐπι παιδεία*, ceea ce redă, în afară de opoziția între educația liberală și cea profesională, socotită nedemnă de cei înstăriți, și statutul ambiguu al sofistilor, în principiu, bineveniți în cetatea ateniană: rezervele tradiționaliștilor față de susținătorii unei educații menite să înlocuiască cea veche, considerată firească, din interiorul familiei și al comunității, intercalându-se între tată și fiu, după cum se întâmplă în comedia *Norii* a lui Aristofan; suspiciunea parțial motivată a democraților în ceea ce privește intențiile oligarhice ale discipolilor și resentimentele aristocraților pentru care *ἀρετή* nu se cumpără pe banii noi ai clasei de mijloc, ci se moștenește; împreună cu reacțiile cvasi xenofobe ale tuturor celor nemulțumiți de condițiile actuale de criză morală ale polisului la prezența unor intelectuali străini, “cosmopoliți”, care, spre deosebire de cei locali, sunt, de regulă, mai dispuși la critica pragmatică a valorilor consacrate, decât la reînvierea lor sub forme inclusiv utopice¹¹. Potențial client tipic al noii instrucții, Hippocrates îi aparține, cu siguranță, “unei case mari și înstărite” (*οἰκίας μεγάλης καὶ εὐδαίμονος*), și nu dorește nimic altceva decât “să ajungă cineva în cetate” (*ἐλλόγιμος γενέσθαι ἐν τῇ πόλει*); dar, în condițiile date, Protagoras, care îi promite o *πολιτικὴ τέχνη* a succesului, trebuie să demonstreze și consistența acestei *ἀρετῆ*, conturate suficient de vag pentru a păstra alternativele unei interpretări egalitare, dar și elitiste, în dubla sa valență de virtute civică, cea a supunerii normelor, a unui simplu cetățean, respectiv, de virtute politică a liderului potențial, cu principiile democrației ateniene, căci, în formularea lui Arthur William Adkins, care subliniază antipatia celor cu o stare materială comparativ modestă față de implicațiile politice exclusiviste ale paideii sofiste, “deși majoritatea localnicilor nu-și permitea să urmeze cursurile sofistului, ea își păstra voturile prin care putea expulza un străin suspect”¹².

Alteori, dialogând cu ateniienii conservatori, spre exemplu, în *Menon*, cu Anytos, cel care nici nu dorește să audă de sofisti, Socrate preferă să accentueze improbabilitatea conjuncturii că, tocmai în privința “artei politicii” sau a lui *ἀρετῆ*, principiul specializării nu ar fi valabil și pentru învățătorii acesteia. Acum însă, prin evocarea atitudinii politice ateniene tradiționale, el va muta sarcina probării asupra lui Protagoras, reiterând, pe de o parte, opoziția presupusă în orice democrație între cele ce sunt *ἐν τέχνῃ* și *τὰ τῆς πόλεως*, iar pe de alta, în

in *Platonic Political Philosophy*, SUNY Press, Albany, 1997, p. 43, în interpretarea căruia, în general, sofistii “se concentrează asupra unei fisuri în educația morală a cetății, lărgind-o”; respectiv lectura ușor tendențioasă a concluziilor protagoreice a lui Alfredo Ferrarin, *Homo Faber, Homo Sapiens or Homo Politicus? Protagoras and the Myth of Prometheus*, în *The Review of Metaphysics*, vol. 54, nr. 2 (2000), pp. 289-313.

¹¹ Observațiile lui Charles H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 213; respectiv Harold Barrett, *The Sophists. Rhetoric, Democracy, and Plato's Idea of Sophistry*, Chandler and Sharp, Novato, 1987, pp. 28-33 și Alvin W. Gouldner, *Enter Plato. Classical Greece and the Origins of Social Theory*, Basic Books, New York, 1965, p. 189.

¹² A. W. H. Adkins, ‘*Ἀρετή, τέχνη, Democracy and Sophists: Protagoras 316b-328d*, în *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 93 (1973), pp. 3-12, p. 10, referitor la 316b 9-c 1; 318e 4-5. Prin urmare, *ἐπίδειξις*-ul va conține, în calitatea ei de *captatio benevolentiae*, “câte ceva pentru toți” (p. 12); deși cei adunați par a fi, în exclusivitate, *ἀγαθοί*, sofistul nu se poate pretinde un educator politic fundamental diferit de ateniienii de rând.

planul vieții particulare (*ἰδίᾳ*), argumentul său *ad homines* al fiilor mediocri; unii dintre ei, cei ai lui Pericle, fiind chiar prezenți¹³. Cele două considerații de critică socială, reunite în cadrul unui singur pasaj, sesizează, efectiv, câte o serie de presupoziii comune, ce par a fi și reciproc opuse.

Prima, referitoare la încrederea democratică în *συμβουλίᾳ*, evidențiază că, în privința guvernării (*διοίκησις*), atenienii nu acceptă, pesemne, ideea unei arte politice, care s-ar afla între “cele ce pot fi învățate și deprinse” (*μαθητὰ τε καὶ διδασκτά*) ca *τέχναι*, deoarece sfatul specialiștilor (cei care sunt *δημιουργοί*), este autoritativ în toate cazurile în care se decide asupra circumstanțelor instrumentale ale realizării unor scopuri. Modelul ales al deliberării apolitice, *οἰκοδομία* (“dacă e vorba de construit ceva în cetate”), cam echivoc, în sensul că textul nu precizează dacă meșteșugarii sunt cei care decid și dacă ceva este *οἰκοδομητέον* (dacă zidul, corabia etc. trebuie construite), sau numai în legătură cu aspectele “accidentale” ale lor, exemplificând, în sine, poate voit, un caz limită, în care cunoașterea specializată poate dobândi, în ciuda statutului ei aparent umil, o relevanță politică propriu-zisă. Însă, până și limitându-ne atenția asupra dovezilor din textele lui Platon, se cunoaște că “arsenalele, zidurile Atenei, precum și construcția porturilor își datorează existența, în parte sfaturilor lui Temistocle, în rest celor ale lui Pericle, și nicidecum oamenilor de meserie (*τῶν δημιουργῶν*)”, *οἰκοδομία* fiind subordonată, în această perspectivă, lui *διοίκησις*¹⁴.

Oricum, în interpretarea întrucâtva ostilă a lui Socrate din pasajul de față, în Adunarea democratică, problemele de implementare ale politicii însușite de cetate garantează superioritatea meșteșugarilor față de oricare alt sfetnic, “chiar dacă acesta este foarte frumos și bogat și de viță nobilă”; de fapt, cât mai *γενναῖος* este, aproape că va fi și cu atât mai huiduit. Concetățenii săi meșteșugari vor beneficia însă de un tratament mult mai favorabil în Ecclesia și atunci când se discută *περὶ διοικήσεως*, “și nimeni nu se miră de aceștia, ca mai înainte, pentru faptul că fără să fi învățat de undeva și fără să fi avut vreun dascăl încearcă să dea sfaturi” (Platon însuși folosește aici perechea adversativă *μὲν...δέ* între cele două părți ale diagnozei sale referitoare la mecanismele deliberative ateniene, concentrându-se nu atât asupra statutului particular al meșteșugarilor, cât al cunoașterii ca atare în politică). Astfel, deși, pe lângă negustori și curelari, *οἱ γενναῖοι* și *πλούσιοι* își au cuvântul de spus relativ la *τὸ κοινὸν τῆς πόλεως*, în esență, ei sunt dezavantajați.

În spatele experiențelor sale politice consemnate, vorbitorul ipostaziază presupunerea, atribuită concetățenilor săi, că *πολιτικὴ τέχνη* “nu se poate învăța, nici nu poate fi transmisă de către unii oameni altora”¹⁵ – ceea ce înseamnă fie că aceasta, conform percepției comune semiconștiente, nici nu există ca *τέχνη* reală, căci administrarea lucrurilor prin cunoașterea instrumentală, susceptibilă de a fi evaluată pe baza unor standarde prestabilite (când sunt chemați ca sfetnici arhitecții și constructorii de corăbii...), diferă *toto coelo* de guvernarea cetății, menită să negocieze scopurile însele, care nu se descoperă ca niște lucruri în sine metafizice, *καθ' αὐτόν*, ci pur și simplu se instituie (*νομίζεσθαι*); fie că este o artă care, în mod cu totul curios, se distinge de toate celelalte prin faptul că este incomunicabilă, un “ceva” *μὴ παρασκευαστόν*. Asigurarea prezenței și a perpetuării sale în polis nu pare să ridice, în această primă analiză, dificultăți prea deosebite pentru democrația

¹³ Platon, *Protagoras*, 319b 3-d 7; 319d 7-320b 3.

¹⁴ Idem, *Gorgias*, 455d 8-e 3. Deși oratorul este, în acest pasaj, cel care subliniază avantajele retoricii față de *τέχναι*, Socrate confirmă faptul (*αὐτὸς ἴκουν*, 455e 5), deși îl va interpreta foarte diferit (Temistocle, Pericle și ceilalți *σύμβουλοι* “au umplut cetatea cu porturi și arsenale, cu ziduri, tributuri și cu alte asemenea zădărnicii”, 519a 2-4).

¹⁵ Idem, *Protagoras*, 319b 2-3.

ateniană, în care toți cetățenii cu drepturi depline “socotesc acest lucru cu neputință de învățat”, *οὐ διδακτόν* (ceea ce, să nu uităm, reprezintă însă numai conjunctura ostentativă a lui Socrate, față de care susținătorii acestei forme de guvernare și-au exprimat întotdeauna rezervele, după cum se întâmplă și în dialogul de față), pentru că se comportă ca și cum posesia sa, izolată parcă la nivelul fiecărui individ, ar forma o evidență. În Ecclesia, oricare dintre ei, *πλούσιος πένης* și *γενναῖος ἀγεννής*, enumeră autorul perechile de opoziții, “se ridică și își dă cu părerea (*συμβουλευεῖ*, verb lipsit de conotații explicit peiorative – n.n.)”, dar “fără să fi învățat de undeva (*οὐδαμόθεν μαθὼν*) și fără să fi avut vreun *διδάσκαλος*”: o exigență complet irelevantă, dacă *πολιτικὴ τέχνη* reprezintă cel mai facil dobândit și firesc apanaj al tuturor ateniienilor deopotrivă¹⁶.

Cele două-trei exemple de insuccese paideutice consecutive ale nimănui altuia, decât ale lui Pericle (elocvente, deși mai puține la număr decât dovezile “inductive”, folosite în alte contexte similare, pentru a sprijini același caracter, după toate aparențele, *ἀδίδακτος* al virtuții, ori neglijența de neiertat a cetății referitor la acest subiect), operează cu un concept sensibil diferit al *πολιτικῆ ἀρετῆς*, sinonimă cu *τέχνη* corespunzătoare. Dacă anterior, în domeniul vieții publice, ea părea “automată” și omniprezentă, cazul celor doi fii ai însuși liderului democrației ateniene, Paralos și Xantippos, frații vitregi ai lui Callias, născut din căsătoria anterioară a mamei lor, ilustrează, potrivit lui Socrate, care se dovedește, cu această ocazie, un oaspete mai puțin politic, cât se poate de convingător situația disperată a celor care, descendenți ai unor politicieni de prim rang, “umblă de colo până colo așa ca vitele ce pasc slobode pe pajiște, doar doar vor da undeva (*που αὐτόματοι περιτύχουσιν*) peste virtute”¹⁷. Îndrumarea lor în ale vieții politice, arie de expertiză redată însă prin intermediul unei parafraze, distanțe și cu mai multe înțelesuri (“în cele ce este el *σοφός*”) a fost, așadar, omisă de această figură exemplară a omului politic din preteritul istoric al lui Platon. În opera sa, cei doi sunt reprezentați doar ca mediocri; în cazul de față, într-un anturaj despre care lecturile preocupate de surprinderea antagonismelor între Socrate și cetate remarcă faptul că istoriile private, “civile și politice, ale membrilor ei include violență, tiranie, sacrilegiu și

¹⁶ Referitor la acest pasaj, s-ar putea observa, într-adevăr, că “deși probele oferite de Socrate sunt indiscutabile, interpretarea lor nicidecum nu este; căci ateniienii ar susține mai curând că toți cetățenii sunt în egală măsură capabili să ofere sfaturi politice pentru că toți, sau cel puțin toți cei *ἀγαθοί*, nu numai că posedă expertiza relevantă, dar sunt capabili și să o transmită, și o transmit efectiv concetățenilor”, așa cum susține Anytos (*Menon*, 92e 2-93a 3, acel *διδάσκαλος* al virtuții pe care Socrate îl caută aparent în zadar, nu poartă un nume, ci, “în Atena, primul om de bine care i-ar ieși în cale îl poate face mai bun decât 1-ar face sofiștii” pe oaspetele său tesalian, iar în ce privește acești oameni de bine, la rândul lor, “și ei au învățat de la înaintașii lor, care erau tot *καλοὶ κάγαθοί*”), sau Meletos, capabil să improvizeze, cu ajutorul amabil al lui Socrate, o întreagă listă de educatori și instituții paideutice, care va include legile, cei șase mii de cetățeni înregistrați ca *δικασταί*, dintre care se desemnau cinci sute, spectatorii adunați, așa-zisii *περισπυρῆτες*, cinci sute de *βουλευταί* și toți *ἐκκλησιασταί* (*Apărarea lui Socrate*, 24d 3-25a 10; cf. J. Ober, *op. cit.*, p. 180); *On the Protagoras*, în *Plato, Protagoras and Meno*, Trans. with Notes and Interpretive Essays, by Robert C. Bartlett, Cornell University Press, Ithaca, 2004, pp. 67-89, p. 72. și *Political Philosophy and Sophistry: An Introduction to Plato's Protagoras*, în *American Journal of Political Science*, vol. 47, nr. 4 (oct. 2003), pp. 612-624, p. 615.

¹⁷ Platon, *Protagoras*, 320a 2-3; sublinierea acestei *παρηγορία* nu are în vedere atât comparația, cât reproșurile deschise la adresa omului politic. De altfel, imaginea pajiștii ar putea trimite și la vitele sfinte lăsate să cutreiere libere în jurul unor temple (cf. Bartlett, *op. cit.*, p. 15, n. 52, care citează, în acest sens, *Critias*, 19d 7, unde însă taurii sunt *ἐν τῷ τοῦ Ποσειδῶνος ἱερῷ*).

trădare¹⁸. Din punctul de vedere al temei dialogului, mai mult interes decât soarta lor, timpuriu curmată, căci Paralos murise necăsătorit, în epidemia de ciumă, care va pune capăt și vieții lui Pericle, la renumele căruia este de înțeles că ei nu s-au mai putut înălța, comportă faptul că impasul tatălui, pomenit în *Menon*, care a vrut (*ἐβούλετο*) să-i facă oameni virtuoși (*ἀγαθούς δὲ ἄνδρας*), dar, independent de intențiile sale, “acest lucru nicio învățătură nu-l poate da (*οὐκ ἔστι διδακτόν*)”, pare să fie judecat puțin mai aspru de către Platon (“nu-i instruiește nici el însuși, nici nu-i dă pe mâna altora¹⁹”, atitudine rezervată ce va culmina în condamnarea fermă, de principiu, a marelui strateg, în *Gorgias*. Altfel, tânărul pe care, în calitate de tutore, îl încredințează altuia, Clinias, fratele mai mic al lui Alcibiade, ca acesta să nu îl strice (*μη διαφθαρή δὴ ὑπὸ Ἀλκιβιάδου*), îi este retrimis în scurt timp după primire, încadrându-se în tiparele aceleiași probleme clasice, reprezentată de faptul că *τῶν ἀγαθῶν πατέρων πολλοὶ υἱεῖς φαύλοι γίνονται*²⁰.

În orice caz, această virtute, concepută în paradigma competițională, ca distincție și excelență politică, a cărei comunicare privată în familiile bune ale Atenei pare să fi devenit problematică (singurul caz menționat este cel al lui Pericle, dar Socrate spune că ar mai putea enumera și alți *ἀγαθοί*), diferă considerabil de *ἀρετή*, respectiv *πολιτικὴ τέχνη* democratică *stricto sensu*, cea cooperativă, egalitară și inclusivă, stăpânită deopotrivă de *γενναῖος ἀγεννής*, cel distins și cel umil, din relatarea precedentă. Prima este *οὐ διδακτόν* pentru că, în mod prezumtiv, toți cetățenii participă la ea și nu trebuie să fie predată, este *ἀδίδακτος*, pe când cea din urmă, pentru că aproape nimeni, sau foarte puțini, se află în posesia sa, și este limpede că nici aceștia nu prin învățătură, deși, la modul ideal, ar trebui să fie *διδακτέος*. Așadar, “este limpede că Socrate are în vedere concepții în mare măsură distincte ale excelenței politice; una caracteristică cetățeanului bun și docil, iar cealaltă, omului de stat superior: «virtutea civică» diferă de «arta politică» ajunsă la apogeul ei²¹”.

Această manevră discursivă este menită, în ansamblul ei, să fundamenteze o opoziție între sofist și democrația ateniană. Întrucât sofistul făgăduiește să formeze cetățeni *δυνατοί*, paideia sa aduce cu sine și pericolul ca destoinicia lor specială să devină subversivă; poate și din această cauză, în Ecclesia, priceperea politică se consideră *ἀδίδακτος* de către majoritate, ba chiar și de elită (reprezentată, aici, de Pericle, care, în interpretarea ușor caricaturizantă a lui Socrate, fie că neglijează problema transmiterii ei celor apropiați, fie că o pune, desemnat din cauza incomunicabilității acestei *ἀρετή*, pe seama altora), astfel încât, la rândul lui, Abderitul “sau trebuie să admită că profesia sa este o șarlatanie, ori să declare false bazele teoretice ale democrației ateniene, iar patronul său, Pericle, ignorant în privința naturii adevărate a lui *πολιτικὴ ἀρετή*”²². Din moment ce, la începutul precizării îndoielilor sale,

¹⁸ David Wolfsdorf, *op. cit.*, p. 131. În același sens, M. Nussbaum subliniază că, în pofida atmosferei senine de la amurgul Atenei pericleiene, publicul lui Platon se află în cunoștința clară a faptului că, “dintre personajele dialogului, în curând, unii nu vor fi mai fi în viață, iar alții se vor afla printre cei care omoară” (p. 91).

¹⁹ Platon, *Menon*, 94b 4-8; *Protagoras*, 320a1-2, *οὔτε αὐτὸς παιδεύει οὔτε τῷ ἄλλῳ παραδίδοσιν*.

²⁰ Retroversiunea lui A. W. H. Adkins, *op. cit.*, p. 9. După ce tatăl lui Alcibiade și Clinias căzuse la Coronea, Pericle și fratele său, Ariphron, la care îl va trimite pentru șase luni, i-au primit, fără să îi adopte formal, ca gărzi de corp, în custodie comună; un fapt care însă nu reiese din textul lui Platon (cf. Debra Nails, *The People of Plato. A Prosography of Plato and Other Socratics*, Hackett Publishing, Indianapolis, 2002, pp. 11, 46), destul de malițios față de *πρώτος ἀνὴρ* (Tucidide, *op. cit.*, II, 65, 10, 1) al Atenei.

²¹ Robert C. Bartlett, *op. cit.*, p. 72.

²² J. S. Morrison, *The Place of Protagoras in Athenian Public Life (460-415 B. C.)*, în *The Classical Quarterly*, vol. 35, nr. 1-2 (ian-apr. 1941), pp. 1-16, p. 7; observație repetată în articolul marcant al lui G.

Socrate plecase de la o premisă irefutabilă, mai ales pentru un sofist ambulant, declarată cu mare emfază, potrivit căreia atenienii, despre care se va demonstra numaidecât că, din cauza convingerilor democratice pe care le trăiesc cu atât de multă pasiune în dezbaterile lor, nu pot crede și într-o artă politică specială, comunicabilă ca *τέχνη*, sunt *σοφοί*²³, dilema lui Protagoras va îmbrăca, *a fortiori*, înfățișarea unei aporii politice a egalitarismului și elitismului, respectiv a virtuții demotice cooperative și a celei aristocratice, competiționale. Altfel spus, el “trebuie să fie suficient de democrat pentru a nu jigni și îndeajuns de elitist ca să atragă fiii celor înavuți”²⁴, exploatând, pe cât posibil, eventualitatea că deosebirile între cele două seturi de presupoziii în ceea ce privește *ἀρετή*, schițate de oponentul său, nu sunt ireconciliabile, ci, în formularea lui Charles Kahn, care subliniază, în locul tensiunii semnalate mai sus, continuitatea liniei argumentării socratice, de la *οἱ πολλοί* înspre *ἄριστοι*, “diferența între *ἀρετή* a cetățeanului bun și a marelui om politic este doar graduală”²⁵.

Caracterul indeterminat al sofisticii constituie, în această ordine de idei, o problemă cardinală a textului. Sofistul însuși se autoinclude într-o mai veche (*παλαιά*) tradiție de educatori disimulați, inițiată de poeți (Homer, Simonide ș. a.), el fiind, totuși, primul care, conform propriei sale aprecieri despre sine, își asumă condiția respectivă, ca o măsură de siguranță adoptată nu atât împotriva lor *οἱ πολλοί*, care, oricum, “nu pricep nimic”, cât față de *οἱ δυνάμενοι*, care le formează părerile; un fapt care indică intenția lui Platon de a se confrunta, în acest dialog, mai mult decât implicit, cu un întreg ansamblu de credințe morale recunoscute²⁶. Pe baza așteptărilor lui Hippocrates, conținutul educației sofiste ar putea fi unul retoric (*δεινός λέγειν*), iar potrivit lui Protagoras, el este *εὐβουλία* privată și cea politică (în parafraza lui Havelock, “formarea de hotărâri corecte”), echivalată abia ulterior, de către Socrate, cu *πολιτικὴ τέχνη* și, prin referire la incompetența educativă a lui Pericle, cu *ἀρετή*²⁷. Dincolo de angajamentul de maximă imprecizie de a-l face să progreseze pe fiul lui Apollodor “din mai bine către mai bine” și trimiterea la *εὐβουλία* “sau modul cum le-ar putea face față și cu fapta și cu cuvântul în cele mai bune condiții” (*δυνατώτατος*, *ad litteram*, cu o vigoare superioară) problemelor gospodăriei sale și celor ale Atenei, o altă informație

B. Kerferd, *Protagoras' Doctrine of Justice and Virtue in the Protagoras of Plato*, în *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 73 (1953), pp. 42-45, p. 42. (și *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, p. 133). Această intenționată “stabilire a unei relații problematice între Protagoras, respectiv normele și practicile democrației ateniene” (Wallach, *The Platonic Political Art. A Study of Critical Reason and Democracy*, Pennsylvania State University Press, University Park, 2001, p. 156.), cu certitudine prezentă în text, ajunge să fie uneori considerabil exagerată: “cu ironie răutăcioasă, Socrate pretinde despre atenieni că, potrivit credinței lor, virtutea nu se poate învăța și, de aceea, din disperare [!], se lasă în seama democrației (...), sugestia voalată fiind: dacă Protagoras ar fi într-adevăr capabil să o predea, el nu s-ar mai putea afla de partea democrației”, interpretează James Gordon Clapp, *Some Notes on Plato's Protagoras*, în *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 10, nr. 4 (iun. 1950), pp. 486-499, p. 488.

²³ Platon, *op. cit.*, 319b 3-4. Chibzuiuți, *ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι Ἕλληνες*, dar și cu această restricție, praxisul politic atenian trebuie să fie cel puțin la fel de înțelept precum a celorlalți.

²⁴ J. Peter Euben, *Corrupting Youth. Political Education, Democratic Culture, and Political Theory*, Princeton University Press, Princeton, 1997, p. 244.

²⁵ Charles H. Kahn, *op. cit.*, p. 217.

²⁶ Cf. remarcă lui Wallach, de la pp. 150 *sq.*, referitoare la Platon, *op. cit.*, 316d 3-317c 2. Astfel, Protagoras este propriu-zis “cel care vorbește primul” (*πρῶτος ἀγορητής*); o interesantă sugestie a lui Bartlett (p. 71.), speculată și de Strauss (p. 47.), care lipsește însă din textul original.

²⁷ Principalii pași ai reformulărilor succesive trec prin pasajele 312d 7, 318e 5, 319a 4, 319e 2, iar traducerea termenului nodal al “programului” protagoreic este inclusă în reconstrucția lui Eric A. Havelock, *op. cit.*, p. 164.

valoroasă relativ la autodefinirea sofistului în termenii săi proprii, fără “concursul” interlocutorului, ne este oferită de contradistinția cu ceilalți educatori care “îi plictisesc pe tineri” (sau chiar îi maltratează, *λωβώνται*), atunci când aceștia, săturați de «*quadrivium*-ul» științific, “caută să scape de anumite discipline (*τέχνας*)”²⁸. Or, prin însuși faptul că *εὐβουλία* protagoreică exclude gândirea matematică și acele *τέχναι* care se înrădăcinează în ea, filosofia politică a sofistului, atât cât poate fi ea reconstituită, îi este diametral opusă celei platoniciene. Conform interpretării clasicistului Grube, care tinde să și supraestimeze seriozitatea observațiilor citate, analizând pasajul, trebuie să ne reamintim faptul că “Platon considera aceste științe esențiale pentru orice înțelegere corectă a guvernării, astfel încât noi, în mod firesc, ne vom aștepta la o respingere a separării științei de politică, ceea ce este exact ce se întâmplă în restul dialogului”²⁹.

În sfârșit, elementul decisiv al acestei configurații ideatice polimorfe îl reprezintă fundalul normativ platonician pe care se proiectează contururile incerte ale sofisticii, concretizat în medicină ca paradigma de știință practică pentru *πολιτικὴ τέχνη*. După cum se observă într-o monografie dedicată “meșteșugului dreptății” la Platon, pe parcursul interpretării dialogului *Gorgias*, unde, într-un context aproape identic celui prezent, tema este mai amplu dezvoltată: cât timp, pentru noi, modernii, “medicina este întotdeauna susceptibilă de îmbunătățiri, experimentarea științifică fiind metoda stabilită pentru ameliorarea principiilor sale”, în percepția autorului antic, “este ca și cum disciplina respectivă ar fi deja perfectă și greșelile s-ar putea afla doar la practicant”³⁰. Mai mult, se pare că, în timpurile lui Socrate și mergând până la Platon, medicina reprezentase unica *τέχνη* concretă, certă și relativ elevată față de meșteșugurile servitoare, cu o identitate proprie bine conturată³¹, ce s-a oferit ca și cum de la sine ca analogon al *πολιτικὴ τέχνη*, în afară de motivele amintite, și datorită faptului că gândirea politică a lui Platon își are rădăcinile în diagnoza unei *νόσος*

²⁸ Vezi Platon, *op. cit.*, 318a 9; 319a 1-2. În 318d 9-e 5, concediind matematicile, Protagoras privește spre versatilul Hippias, exemplu tipic al modelului intelectual pomenit, în greacă, uneori pe un ton peiorativ, ca *πολυμαθία*; erudiție despre care Heraclit, în fr. 40, spunea că nu te învață să ai și minte (*νόον ἔχειν*).

²⁹ G. M. A. Grube, *The Structural Unity of the Protagoras*, în *The Classical Quarterly*, vol. 27, nr. 3-4, (iul.-oct. 1933), pp. 203-207, p. 204.

³⁰ Richard D. Parry, *Plato's Craft of Justice*, State University of New York Press, Albany, 1996, p. 17, cu trimitere la *Euthydemus*, 280a 6-8, unde se impune premisa că orice *σοφία*, în măsura în care este într-adevăr astfel, “nu poate niciodată să se lase pradă greșelii (*ἀμαρτάνοι*), ci în mod necesar acționează cum trebuie și își atinge scopul”, și, în același sens, despre “perfectiunea” medicinei înaintea erei noastre, la *Republica*, I, 342a-b (“nu există nicio insuficiență sau lipsă în vreo artă”, *οὔτε γὰρ πονηρία οὔτε ἀμαρτία*, 342b 3-4).

³¹ Cf. George A. Kennedy, *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1999, pp. 29 *sq.*, care îi opune sofisticii proteice tocmai medicina: “unii sofști, dintre care mai ales Protagoras, pot fi considerați filosofi care au dezvoltat idei și au publicat tratate despre ceea ce am putea considera epistemologie, antropologie, lingvistică și aproape tot ce are de-a face cu viața și credințele omenești. Înainte de Aristotel însă, acele domenii despre care noi gândim ca discipline, respectiv științe separate, nu au fost încă definite și diferențiate, cu excepția medicinei” (subl.n.). Relativ la apropierea între gândirea hipocratică și cea socratică, a se vedea Anne Carson, *How Not to Read a Poem: Unmixing Simonides from Protagoras*, în *Classical Philology*, vol. 87, nr. 2 (apr. 1992), pp. 110-130, p. 125, n. 23; una dintre analizele cele mai strălucite ale interpretării lui Simonide din cadrul dialogului, care confirmă și opinia Marthei Nussbaum (*op. cit.*, p. 93.) despre alegerea numelui Hippocrates de către autor, deloc aleatoriu. Neil O’Sullivan, *Pericles and Protagoras*, în *Greece & Rome*, 2nd Series, vol. 42, nr. 1 (apr. 1995), pp. 15-23, p. 16, subliniază, de asemenea, că “legăturile medicilor cu gândirea raționalistă este evidentă din textele hipocratice ale secolului al V-lea”.

politice (o problemă de măsură, amestecuri de elemente și de armonie atât în corpul biologic, cât și în cel politic), purtată în sine, mai cu seamă, de către democrația ateniană. În *Theaitetos*, «Protogoras» va compara sofistul cu medicul, “atâta doar că medicul schimbă prin leacuri (*φαρμάκους*) și sofistul prin discursuri (*λόγους*)”, aceeași paralelă între *φάρμακκα* și *λόγοι* figurând, altminteri, printre temele predominente ale *Elogiului Elenei* a lui Gorgias. Textul de față pleacă de la creionarea unei paralele similare între medicină, respectiv nutriția corectă, și sofistică, dar până și Protagoras, medicul aparent al (pseudo)bolii acratice (*ἡς Πρωταγόρας ὅδε φησὶν ἰατρὸς εἶναι*), un personaj tratat cu respect special de către autor, se include în tipologia intelectuală a celui care, potrivit discreditării sale decisive pentru istoria filosofiei, deduse «a priori» în *Sofistul*, este doar “un fel de negustor sau traficant de mărfuri din care se hrănește sufletul”, spre deosebire de adevăratul ei vindecător (*περὶ τὴν ψυχὴν...ἰατρικός*)³².

Oferit în chip răspuns direct la interpretarea experiențelor politice invocate mai sus, mitul democratic narat de sofist, situat exact la antipodul aceluia *γενναῖον ψεῦδος* care, în *Republica*, exprimă crezul platonician fundamental în inegalitatea intelectualo-morală din naștere a omului³³, va include, suplimentar autojustificării sale profesionale foarte circumspecțe, și apologia Atenei în fața lui Socrate, considerată de către majoritatea exegeților, dacă nu chiar *ipsissima verba* ale sofistului, cel puțin, în linii mari, *ipsissima praecepta*³⁴. Presupunem, totodată, spre deosebire de interpretarea lui M. Nill din studiul său asupra filosofiei morale a lui Protagoras, care, subliniind caracterul abstract al ideilor lansate, este de părere că “Marele Discurs (denumirea sub care segmentul cu pricina este tratat în comentariile anglofone – n.n.) nu poate fi reconstruit, în întregime, ca o apărare a democrației, și, în fond, nici ca cea a vreunui alt sistem politic în particular”³⁵, existența unei legături specifice între idealurile politice ale democrației ateniene și argumentarea Marelui Discurs; căci avem de-a face cu o demonstrație, nu doar o simplă narațiune.

În acest sens, trebuie remarcate, în primul rând, diferențele între sociogeneza sofistă din *Protagoras* și mitemul prometeic tradițional. Alterațiile sau răsturnările punctelor de vedere la care trimitem sunt cel puțin trei, deopotrivă menite, ca o măsură de cenzură precaută a variantei “originale”, să “risipească tensiunea politică din versiunea schilleană”, stărnită între puterea tiranică a lui Zeus și răzvrătirea eroică a lui Prometeu³⁶: de la bun început, contrastul între Prometeu și Epimeteu, estompat și prin schimbarea ordinii în care cei doi frați acționează, este revalorificat sub forma prestabilirii unei armonii între previziune și reflecție; apoi, spre deosebire de sensul de bază hesiodic al istoriei, cel al declinului ineluctabil, mai apropiat și de gândirea lui Platon, mitul se înscrie în orizontul progresului uman; și, în sfârșit, titanul Prometeu este complet dezeroizat și investit cu trăsături “epimeteice”, în favoarea unui Zeus generos și “prometeic”, în înțelesul etimologic al termenului. În timp ce, la Hesiod, intervenția fiului lui Iapet marchează și căderea omului, din Vârsta de Aur, în istoricitate, iar la Eschil, Purtătorul de Foc întruchipează un “simbol al omului însuși” (un punct referitor la

³² Vezi Charles L. Jr. Griswold, *Relying on Your Own Voice. An Unsettled Rivalry of Moral Ideals in Plato's Protagoras*, în *The Review of Metaphysics*, vol. 53, nr. 2 (dec. 1999), pp. 553-557, n. 47, care menționează pasajele citate din Platon, *Theaitetos*, 167a 5-6, 357e 3; *Protagoras*, 313c 6, 313e 2. Cf. *Sofistul*, 224b 4, unde sofistica apare ca “o parte din negoțul acesta în cele sufletești (*ψυχεμπορικῆ*)”.

³³ Cf. J. V. Muir, *Protagoras and Education at Thurioi, Greece & Rome*, 2nd Series, vol. 29, nr. 1 (apr. 1982), pp. 17-24, p. 19.

³⁴ Expresia lui Edward Shippa, *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*, University of South Carolina Press, Columbia, 2003, p. 180.

³⁵ Michael Nill, *Morality and Self-Interest in Protagoras, Antiphon and Democritus* (Philosophia Antiqua. A Series of Monographs on Ancient Philosophy Edited by W. J. Verdenius and J. C. M. van Winden, vol. XLIII), E. J. Brill, Leiden, 1985, p. 13.

³⁶ Vezi Carol Dougherty, *Prometheus*, Routledge, New York, 2005, pp. 81 sq.

care rădăcina veche indoeuropeană **man-* ne trimite însă nu doar la *om*, ci și la ideile de *previziune*, respectiv la *prudență*) față de “tirania puterii politice nerestricționate de lege”, în *Protagoras*, funcția sa tehnologică va trece pe un plan secundar față de cea sociogenetică a darurilor lui Zeus, împărțite în mod egal, prin Hermes; distribuie democratică a *πολιτική τέχνη* cu privire la care Jean-Pierre Vernant remarcă pertinent și laconic: “probabil că Platon nu este serios”³⁷. Prin transmutările funcțiilor mitologice operate de Protagoras, asistăm, așadar, la o pronunțată trecere înspre periferie a motivului, la alții, central al revoltei titanice și al răzbunării divine inclusiv asupra omenirii, care ajunge până la nivelul ignorării lor complete, spre binele unei comunității politice construite, în principiu, pe baze egalitare. Astfel, în formularea lui E. R. Dodds, dintr-un eseu despre interpretarea antică evolutivă a istoriei, mitul protagoreic înregistrează, într-adevăr, “o viziune în roz asupra perspectivelor umane”; optimism care, la zenitul epocii lui Pericle, trecea încă drept atitudinea firească, în timp ce, în perioada de început de crepuscul al cetății, cea a maturității creatoare a lui Platon, “încrederea în moștenirea comună de *αἰδώς* și *δίκη* a ajuns să fie subminată prin războiul peloponesiac”³⁸.

Despre însușirile amintite, corespondente lui *πολιτική τέχνη*, ce urmează să fie transmise, Hermes întreabă dacă și ele trebuie distribuite “tot așa cum au fost împărțite *αἱ τέχναι*” de către titan, pe baza principiul “oikeiopractic”, fundamental în filosofia politică a lui Platon, în care medicina oferă modelul teoretic pentru arta guvernării, iar “un om având meșteșugul vindecării satisface pe mai mulți oameni”, după cum se întâmplă, de exemplu, până și în *Omul politic*, un text mai tolerant cu democrația și suveranitatea legilor, unde un singur medic, omologul posesorului “artei regale”, “face cât mulți alții la un loc”; dar Zeus îi va răspunde negativ, căci, în viziunea protagoreică, Atena are câștig de cauză față de Socrate, care se miră de faptul că, în treburile cetății ceilalți “îngăduie oricui să-și dea cu părerea, socotind că fiecare are parte de această pricepere, altminteri nu ar putea exista cetăți”³⁹. De bună seamă, Protagoras, care, potrivit formulării ușor sceptice a unui exeget, elaborează, parcă, nu atât o teorie democratică a guvernării, cât una aflată “în sprijinul politicii democratice a aristocraticului Pericle”⁴⁰, nu spune explicit că toți muritorii ar participa (*μετέχειν*) la darurile politice “divine” strict egal între membrii polisului (orice specificare de tipul expresiilor *ἴσως, ἐξ ἴσου* etc. lipsește) sau că sfaturile tuturor ar fi la fel de utile, compromițând, astfel, propria sa prezență ca educator – însă, potrivit lui, fiecare trebuie să participe “cumva” (*γέ πως*), într-o măsură suficientă minimală⁴¹, *ἢ μὴ εἶναι πόλεις*, și, de aceea, părerea tuturor contează; nici argumentul său în care, plecând de la constatarea faptică a existenței comunităților politice, descoperă condiția lor de posibilitate în această *μέθεξις*, nu

³⁷ Jean-Pierre Vernant, *Myth and Thought Among the Greeks*, Routledge and Kegan Paul, London, 1983.; cap. *Prometheus and the Technological Function* (pp. 237-247), pp. 242, 244.

³⁸ E. R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, în *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford University Press, Oxford, 2001, pp. 1-26, p. 10.

³⁹ Platon, *Protagoras*, 322c 5-7, 323a 2-3; *Omul politic*, 297e 11-12, cf. Homer, *Iliada*, X, 514-515.

⁴⁰ Neil O’Sullivan, *op. cit.*, p. 21.

⁴¹ Cf. Kerferd, *op. cit.*, pp. 143 sq.; dacă teoria politică elaborată de Protagoras “ar fi doar democratică”, atestă un exeget mai vechi, “și ar declara numai că judecata unuia este la fel de bună ca și a celuiilalt, ea s-ar putea dovedi cu ușurință subversivă, și să agraveze neliniștea spirituală pe care este destinată să o vindece, pe lângă faptul că ar reduce la absurd profesiile onorabile ale educatorului și omului politic” (F. C. S. Schiller, *The Humanism of Protagoras*, în *Mind*, New Series, vol. 20, nr. 78 (apr. 1911), pp. 181-196, p. 183.). După cum reiese din Platon, *Theaitetos*, 167b 4, celebrul *άνθρωπος μέτρον*, socotit valabil și în domeniul politic, nu înseamnă că toate părerile ar fi de valoare egală, deși toate sunt exact la fel de justificate în subiectivitatea celui care se întâmplă să le posedă: “unele sunt mai bune (*βελτίω*) decât altele, nefiind însă cu nimic mai adevărate (*ἀληθέστερα*)”.

se referă numai la Atena – dar, *pace* Nill, praxisul democratic apare, din perspectiva concluziilor desprinse din mitul relatat, ca exact acea orânduire care se află în conformitatea maximă, prin instituțiile sale deliberative, cu această stare de lucruri “firească” a universalității unui grad oarecare de *ἀρετή* civică (repetând expresia respectuoasă a provocării, sofistul folosește sintagma *οἱ τε ἄλλοι καὶ Ἀθηναῖοι*).

Perechea conceptuală alcătuită din *αἰδώς* și *δίκη*, substituită numaidecât, în partea de logos a discursului, cu denumirile abstracte corespunzătoare (*δικαιοσύνη*, respectiv *σωφροσύνη*), denotă, în interpretarea lui Douglas L. Cairns, ca formula de bază a unei virtuți prin excelență sociale, “recunoașterea locului fiecăruia printre ceilalți și acceptarea obligațiilor inerente revendicărilor legitime ale acestora”⁴² – o idee, cu certitudine, veche, a respectării condiției predeterminate în orice fel de comunitate, fie și de factură oligarhică, devenită însă propriu-zis democratică prin reciprocitatea pe care o implică (toți trebuie să țină “hotarele rușinii și dreptății”, nu doar cei umili, apărați de *ἔβρις* prin legile caracteristice Atenei). Totodată, și acesta pare a fi unul dintre motivele cele mai plauzibile pentru care, după cum remarcă Leo Strauss, “presupunând, pentru un moment, că sofistii au iubit democrația ateniană, nu rezultă că dragostea a fost împărțită”⁴³, mitul protagoreic, atât de cuvios la prima impresie, păstrează, eventual în mod intenționat, un deficit structural major, pe care, din punctul de vedere al lui Platon, îl are în comun cu democrația însăși, atât de vulnerabilă. Ea lasă deschisă posibilitatea, prin omiterea legitimării dialectice a dreptății ca valoare în sine (independente de condiționarea socială extrinsecă, *i.e.* educația concepută în maniera lui Anytos și Meletos, pedepsele preconizate la care trimite și Protagoras), pentru *οἱ δυνατοί*, de a intra în posesia unui “inel al lui Gyges”, chiar dacă mai puțin eficient decât cel din legenda narată în *Republica* de către Glaucon, o potențială extensie logică a mitului prezent, “care ar permite maximalizarea propriului interes individual prin îmbinarea unei dreptăți minime, motivată exclusiv de frica sancțiunilor externe, cu urmărirea nedreaptă a folosului individual”⁴⁴.

Privită din acest unghi, justificarea sofistă a moralității democratice, pe care Abderitul a fost chemat să îl ofere, nici nu ar fi putut obține vreo altă fundamentare decât instrumentală, oamenii fiind dotați cu simțul decenței și al dreptății pentru că *δημιουργικὴ τέχνη* “nu le era de ajuns și pentru războiul cu fiarele, căci nu aveau încă nicio pricepere în ale politicii (*πολιτικὴ τέχνη*)”, necesară ca tactică de supraviețuire⁴⁵. În afară de acest caracter pur utilitar, relatarea protagoreică impune și relativismul unei *ἀρετή* identificate cu normele convenționale ale comunităților pe care le vizitează, adoptate în vederea menținerii lor de sine și acceptate de el însuși ca atare, excluzând posibilitatea de a accede la valori independente de acestea, din perspectiva căroră realul istoric, de exemplu, regimul atenian, ar putea fi supus unei examinări filosofice de tipul celei socratico-platoniciene. Argumentarea sa, prin care plasează educația sofistă în continuitatea directă a celei democratice, identifică, în mod evident, binele social și cel individual cu “tradițiile efective ale unei cetăți civilizate

⁴² Douglas L. Cairns, *Aidōs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Clarendon Press, Oxford, 1993, p. 356.

⁴³ Leo Strauss, *op. cit.*, p. 47.

⁴⁴ Formularea pregnantă a lui Cairns, p. 360, care, la rândul lui, ne trimite la M. Nill (pp. 9 *sq.*, căci, în opinia sa, conform lui Protagoras, “existența cetății necesită ca literalmente fiecare să se mențină la un nivel minim al moralității și ca, în general, aproape toți să respecte cerințele morale întrucipate în legi”; exigență care nu oferă însă un temei suficient moralității, după cum remarcă și acest autor).

⁴⁵ Platon, *Protagoras*, 322b 3-5. Cf. Catherine Osborne, *Dumb Beasts and Dead Philosophers. Humanity and the Humane in Ancient Philosophy and Literature*, Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 37 *sq.*, care numește *πολιτικὴ τέχνη* a lui Protagoras o strategie de luptă “darwiniană”.

existente în fapt⁴⁶, numai că, în asemenea condiții, nu poate exista “niciun standard moral mai fundamental decât cel al cuviinței dintr-o societate oarecare”, democratică sau nu; și, într-adevăr, este prea puțin probabil ca vreunul dintre discipolii săi, care, prin întreaga paideia oferită de sofist, înaintea în *aceeași* virtute a cărei teren li s-a pregătit cu mult înainte, *ἐκ παίδων σμικρῶν*, de către polis, să se împotrivescă, bunăoară, arestării unui Leon ori condamnării generalilor de la Arginuse⁴⁶.

Teza relativismului gnoseologic este însă extrapolată, în “apologia” socratică a lui Protagoras, asupra formelor de guvernare, în *Theaitetos*: “ceea ce i-ar apărea (*δοκῆ*) fiecărui stat drept și frumos, ar avea și realitate (*εἶναι*), din punctul lui de vedere, atâta timp cât o legiferează (*νομίζει*) ca atare”; autorul prezentând o interpretare riguroasă politizată a principiului gnoseologic, plauzibilă mai cu seamă în cazul cetăților democratice, în situațiile stabilirii cadrelor valorice ale comunității respective, fiindcă “în treburile obștești (*περι πολιτικῶν*), toate cele care obște (*ἐκάστη πόλις*), găsind cu cale, și le face legi (*νόμιμα*): frumoase sau urâte, drepte sau nedrepte, sacre sau nu, există cu adevărat pentru acea obște (*ἐκάστη*), iar în astfel de treburi nimeni nu este mai înțelept decât altul, nici cetățeanul față de alt cetățean și nici obștea față de altă obște⁴⁷. Dimpotrivă, singurul *κρίτηριον* conceptibil, redus la imanența polisului istoric, al propriilor adevăruri politice și morale, va coincide cu însuși cetățeanul individual, respectiv cu acel organism deliberativ din care acesta, ca egalul oricărui alt *κριτής*, face parte, ce va avea drept consecință, în privința statutului ontologic al valorilor, ipostaziate de către Platon ca existente în sine, dizolvarea lor în actele de părere (*δοξάζειν, ἡγεῖσθαι, κρίνειν*) care, de altfel, le și constituie. Așadar, în orizontul democratic al metafizicii, “nimic din toate acestea nu există *φύσει*, având propria-i *οὐσία*, ci *δόξα* îndeobște devine în acel moment, în care le apare, adevărată și rămâne așa atâta timp cât le apare astfel⁴⁸. Critica platoniciană a cetății ateniene, împreună cu aspectele gnoseologice pe care le implică, ar putea fi considerată, în această cheie de lectură, manifestarea unui conflict mai general între două concepții radical diferite despre adevăr, respectiv stăpânitorii săi elini mai vechi și cei noi. Este vorba despre confruntarea unui model tradițional, exclusivist și inițiativ, adeptii căreia declară *ἀλήθεια* inaccesibilă muritorilor de rând (orientare specifică, în linii mari, tradiției presocratice, care își găsește expresia cea mai pregnantă în observațiile caustice ale unui Heraclit și Parmenide la adresa lor *οἱ πολλοί*, dar caracteristică și gândirii filosofului atenian) cu o teorie sofistă, democratică și egalitară a cunoașterii, exprimată succint în formula *ἄνθρωπος* (și, am putea adăuga, *ἡ πόλις*) *μέτρον*, simetric opusă elitismului epistemic al lui Platon, pentru care, în termenii unei reconstrucții moderne a dezbaterii, “problema centrală pe care Protagoras o ridică este dacă autoritatea și expertiza reprezintă apanajul celor puțini”, sau, măcar în principiu, bunul comun al tuturor

⁴⁶ A. E. Taylor, *Plato. The Man and His Work*, Courier Dover Publications, New York, 2001, p. 246; cu exemplul lui Euben (p. 236.), confirmând observația referitoare la relativismul politic al sofistului (“distanța între funcționarea ideală a *νόμοι* și praxisul lor actual este radiată”), subliniat și în comentariul lui C. C. W. Taylor (“Poziția asumată de Protagoras este, cu certitudine, nesatisfăcătoare, de vreme ce nu lasă loc niciunei teme pentru critica morală a instituțiilor unei cetăți, oricât de crude, nedrepte etc. ar fi ele, cu singura condiție ca cetatea să păstreze o coeziune socială suficientă pentru asigurarea perpetuării sale”, *apud* Nill, *ibidem*).

⁴⁷ Platon, *Theaitetos*, 167c 4-5; 172a 1-5. Mi-Kyoung Lee, *Epistemology after Protagoras. Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*, Clarendon Press, Oxford, 2005, p. 16, observă că pasajele citate oferă inclusiv o fundamentare teoretică punctului de vedere al lui Thrasymachos, care identificase *δικαιοσύνη* cu *τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον*, iar astfel, trebuie să fi socotit “folosul celui mai tare ceea ce pare astfel (*ὁ ἡγίτω*) celui mai puternic” (*Republica*, I, 340b 6-7).

⁴⁸ Platon, *Theaitetos*, 172b 4-6.

celor mulți, ceea ce, mai cu seamă în cazul lui *πολιτική τέχνη*, adversarul sofistilor dorește să evite cu orice preț⁴⁹.

În acest fel, de pe platforma convenționalistă, utilitară și relativistă pentru care optează, sofistul izbuteste să probeze educabilitatea morală democratică, lăsând însă nelămurit, ba chiar contradictoriu în sine conținutul aceleiași educații; în maniera socratică uzuală de a pune problema, “dacă virtutea este un tot unic (*ἐν τί*)”, așa cum susține ateniianul netipic despre o *ἀρετή* aproape imposibil de dobândit și inaccesibilă celor mulți, numele de virtuți tradiționale reprezentând “toate doar nume ale uneia și aceleiași entități unice (*ὀνόματα τοῦ αὐτοῦ ἐνός ὄντος*)”, care urmează principiul “totul sau nimic”, contrapunând filosofii maselor, Protagoras aliniindu-se, și în acest domeniu, concepției democratice a gazdelor sale (isonomic, cetățenii “iau din aceste părți ale virtuții *οἱ μὲν ἄλλο, οἱ δὲ ἄλλο*”)⁵⁰. În acest episod dramatic, convorbirea ajunge aproape să se destrame, ca și *ἡ ἀρετή* a sofistului. La insistența colegilor de breaslă, care, laolaltă, vor forma corespondentul unei *βουλή* ateniene (iar *ἐπιστάτης* va fi chiar adunarea lor, nu o singură persoană) abrupt, Protagoras, deși, în ciuda pretinselor simpatii democratice ale sale, nu îi convine că, până la urmă, va trebui “să dea iarăși seamă” (*δώσειν λόγον*), supus unor *εὔθυνα* dialectice, introduce în discuție una dintre odele epiniceene ale lui Simonide. Tema, aparent secundară, a întinderii oportune cuvântărilor, generatoare a contrastului între *διαλέγεσθαι* și *μακρολογία*, recurentă în dialogurile timpurii ale lui Platon, care a condus, și de această dată, la întreruperea temporară a comunicării între protagoniști, exprimă, în mod direct, lupta pentru obținerea controlului simbolic asupra logosului, respectiv a dreptului stabilirii paradigmei discursive în care adevărul se poate formula. Examinată fără prejudecăți “platonolatrice”, antiteza nu se constituie însă neapărat între un demers monologal cu caracter manipulator și un dialog perfect simetric între parteneri egali în căutarea unui adevăr situat undeva *ἐν μέσῳ*, între ei. Dimpotrivă, conform unui proeminent istoric al retoricii, așa-zisa *μακρολογία* bine întemeiată și articulată, destinată “să asigure atenția și bunăvoința cetățenilor de rând” reprezintă produsul specific al democrației, pe când dialogul socratic, mult mai autoritar decât se autodeclară, este, în esență, “o interogare bazată pe reguli prescrise care îi cedează întregul control celui care chestionează și nu lasă aproape niciunul celui ce răspunde”⁵¹.

În vederea surprinderii relevanței interpretării lui Simonide, considerate, de regulă, o digresiune inutilă, pentru subiectul operei, exercițiul de *λόγον διδόναι* aplicat asupra ideologiei democratice ateniene, ar trebui să trecem în revistă, mai întâi, presupuzițiile de hermeneutică literară ale epocii, complet diferite, bineînțeles, de cele moderne. În primul rând,

⁴⁹ Vezi analiza lui Mi-Kyoung Lee, *op. cit.*, pp. 37 *sq.* (problema democratizării autorității epistemice); p. 41 (Protagoras ca exponent al provocării democratice).

⁵⁰ Platon, *Protagoras*, 329c-d, 329e 2-4. Expresia, mai puțin academică, “all-or-nothing” este folosită de către R. W. Sharples, *Stoics, Epicureans, and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy*, Routledge, New York, 1996, p. 70, referindu-se la idealul moral similar al înțeleptului stoic. În conceperea sensului unității a *ἀρετή* sub forma unei relații de identitate strictă între *τὰ μόρια τῆς ἀρετῆς*, substituită, în *Republica*, de interpretarea slabă, care stabilește implicații bicondiționale între “părțile” ei, urmăm, față de exegeții care consideră că ar fi vorba doar despre “o echivalență mascată în loc de identitate”, articolul proeminent al lui Terry Penner, *The Unity of Virtue*, în Hugh H. Benson, *Essays on the Philosophy of Socrates*, Oxford University Press, New York, 1992, pp. 162-184. Cele două linii de interpretare (cea logică, susținută de Vlastos; respectiv lectura ontologică a lui Penner) sunt confruntate reciproc în Daniel T. Devereux, *The Unity of Virtues in Plato's Protagoras and Laches*, în *The Philosophical Review*, vol. 101, nr. 4 (oct. 1992), pp. 765-789, fără să fie însă reconciliate.

⁵¹ George Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton University Press, Princeton, 1963, p. 42, *apud* Harold Barrett, *op. cit.*, p. 62, care îi completează observația cu caracterizarea citată a dialecticii.

după cum remarcă un studiu filologic revelatoriu în această privință, în cercurile alese ale personajelor platoniciene, “capacitatea de a cita poezie și cea de a răspunde apreciativ la aceeași capacitate a celorlalți ține incontestabil de «bonton» și de adecvare socio-culturală”⁵². Probabil și mai neobișnuită, din punctul de vedere al cititorului contemporan, este însă predispoziția literată de la Atena, atestată nu doar la Platon, de a decupa, ignorând circumstanțele rostirii originale, anumite “vorbe” memorabile ale autorului (*ρήματα*), concepute frecvent ca tezele morale ale textului, transformând ficțiunea literară contextuală, *ὁ μῦθος*, în *λόγος*, cu o referință care, sprijinită pe autoritatea epistemică tradițională a poetului, criticată și în dialogul de față, transcende imanența textului; față de “contextualismul critic” (post)modern, “caracterizat de convingerea că, în critica unor asemenea texte, cadrul primar de referință îl constituie contextul *intrinsec*”⁵³. Departe de anticiparea acestor concepții mai recente, alcătuite despre “autonomia imaginarului”, filosoful contestă, în propriile sale dialoguri fictive, nu atât funcția politică a poeticului, conștient asumată de specia literară discutată acum, care se integrează firesc în perspectiva hermeneutică schițată, cât modul în care textele “canonice” ale culturii sale îndeplinesc funcția respectivă.

Bunăoară, odele de victorie de tipul celei inventate, practic, de poetul din Ceos (*ἐπινίκια*), constituie rezultatul unei activități culturale profesionalizate, apropiată simptomatic de sofistică, doar că, în acest caz, “negustorul (reprezentării) virtuții”, cel apreciat ca *σοφός* își arogă dreptul de a controla și a garanta, împotriva uitării, reputația socială, *δόξα* clientului de totdeauna, elogiât prin creația sa, reconfirmând presupuziția, inacceptabilă pentru gânditor, că *ἀρετή* “depinde, ontologic, de laudă”, adică de influențarea părerilor celor mulți⁵⁴. Astfel, conform “artei poetice” simonideene, concretizată de Socrate, “nu este greu să fii (*εἶναι*), ci să devii (*γενέσθαι*) om de ispravă”, dar alternativa devenirii pare măcar omeneste realizabilă (“poetizabilă”), căci, “de fapt, este greu să devii, dar este cu puțință (*δυνατόν*), să fii însă este cu neputință (*ἔμμεναι δὲ ἀδύνατον*)”, în timp ce, pe parcursul narativ al unei vieți conduse sub semnul circumstanțelor și a motivelor morale exterioare, pe care le-am putea surprinde în termenii de *τύχη* și *δόξα*, “nu e cu puțință să fii un om *ἀγαθός* și să rămâi așa, însă este cu puțință să devii *ἀγαθός*, iar acesta din urmă poate deveni și *κακός*”, ceea ce, în schimb, pe baza principiului socratic al unității unei *ἀρετή* fixate în cunoașterea morală superioară fenomenalului și devenirii, care exclude “eteronomia”, ar fi imposibil⁵⁵. Introducând, în treacăt, ultima temă structurală a discuției, combaterea opiniei comune a lor *οἱ πολλοί* despre *ἀκρασία* (“căci nu era Simonide atât de neînvățat încât să spună că îi laudă pe aceia care nu fac nimic rău de bună voie, ca și cum ar fi unii care fac răul de bună voie”), care, la rândul ei, trimite la conturarea enigmaticei *μετρητικῆ τέχνη* etice, autorul chiar evidențiază clauzele compromițătoare ale convenției încheiate între poetul (întotdeauna) politic, care își servește patronul și publicul (“cred că i s-a întâmplat adesea chiar și lui Simonide să laude sau să preamărească și el fie pe vreun tiran, fie pe altcineva, nu de bună voie, ci fiind nevoit”, *ἀναγκαζόμενος*, după cum și sofistul “se vinde”, din perspectiva filosofului aristocrat, oricărui cumpărător cu ambiții tiranide, capabil și dispus să îl

⁵² Cf. Platon, *op. cit.*, 338e 7-339a 1, “pentru un om, cea mai importantă parte a educației (*παιδείας μέγιστον μέρος*) este priceperea în domeniul poeziei”; S. Halliwell, *The Subjection of Mythos to Logos: Plato's Citations of the Poets*, în *The Classical Quarterly*, New Series, vol. 50, nr. 1. (2000), pp. 94-112, p. 96.

⁵³ *Ibidem*, p. 110.

⁵⁴ Vezi interpretarea lui Anne Carson, *op. cit.*, pp. 113 *sqq.*, despre “metafizica” aceluia contract care se încheie între poet și patronul său.

⁵⁵ Platon, *op. cit.*, 344a 1-2, 344e 5-6, 345c 1-2.

plătească; și, de aceea, vocea lui “Simonide” va declara despre caracterul moral al modelului său, că “îmi ajunge dacă este μέσος”, mediocru sau moderat, și nu chiar “tetragonal”, pentru că “eu îi îndrăgesc și îi laud pe toți”, πάντα φιλέω, fără orice fel de pretenții prea exclusiviste, cei care nu sunt chiar criminali, “dar se întâmplă să-i laud și să-i îndrăgesc pe unii fără voia mea”, ἄκων)⁵⁶.

Similar “lămuririi” socratice precedente a odei dedicate lui Scopas, ultima parte a dialogului a devenit celebră, în rândul exegeților lui Platon, datorită faptului că formează o veritabilă *crux interpretationis* – de această dată, nu din cauza irelevanței sale aparente în calitate de simplu interludiu comic, întrețesut în textura dramei oarecum gratuit sau ca pastișă ironică a hermeneuticii sofiste (teza susținută de Paul Friedländer, A. E. Taylor ș. a.), nici din cauza unui caracter vag ori eliptic, ci pentru că, luând în considerare condamnarea “hedonismului” din partea lui Socrate, de exemplu, cel din *Gorgias*, identificat cu teoria “meta-etică” expusă în textul de față, și de această dată este dificil de hotărât cu certitudine dacă și în ce măsură argumentarea trebuie luată în serios. Ca și în cazul odei, în lectura standard, care sprijină, cel mai frecvent, varianta de rezolvare negativă a problemei, poziția sa reprezintă doar o parodiare, “un atac ironic la adresa hedonismului implicit în doctrina sofistilor”⁵⁷ sau, poate, cel din cadrul părerilor celor mulți, pe care ei le articulează într-o formă “sublimată”. Față de această opțiune exegetică, izbitoare este însă tocmai circumstanța că tehnica măsurătorii propusă de Socrate constituie o alternativă superioară și nu complementară modului în care judecă *οἱ πολλοί*. Despre această clasă politică, situată la putere în Atena, aflăm, în plin acord cu (pre)concepția platoniciană generală, formată despre demos, în porțiunea de încheiere a operei, că cei care o compun, “cei mulți au această părere (*δοκεῖ δὲ τοῖς πολλοῖς*) despre cunoștință, anume că nu are putere prea mare, nici nu călăuzește, nici nu stăpânește”, Socrate izbutind până și să le opună, temporar, autorul mitului

⁵⁶ *Ibidem*, 345d 6-9; 346b 6-8, 346d 6-346e 4. În privința perfecțiunii ideale a omului “tetragonal” (339b 2), din orice unghi egal cu sine însuși și netulburat (*aequanimus*, cum ar spune latinii) indiferent de τύχη, cf. Aristotel, *Etica Nicomahică*, I, X, 1100b 18-22.

⁵⁷ M. Dyson, *Knowledge and Hedonism in Plato's Protagoras*, în *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 96 (1976), pp. 32-45, p. 43. Comentând bizareria faptului că filosoful susține, *in propria persona*, hedonismul, Charles Kahn subliniază că argumentarea are loc într-un context competițional, iar astfel, “așa cum devansează Protagoras în răstălmăcirea creativă a poemului simonidean, Socrate îi dejoacă și prezentarea foarte lucidă despre educația morală din Marele Discurs printr-o relatare perversă despre ἀκρασία și lașitate ca greșeli de calcul” ale celor care beneficiază de această paideia democratică, completarea, respectiv elaborarea psihologiei morale platoniciene propriu-zise, lipsite de elemente frivole, așteptând până la *Republica* (*Socrates and Hedonism*, în Lindsay Judson, Vassilis Karasmanis, coord., *Remembering Socrates. Philosophical Essays*, Clarendon Press, Oxford, 2006, pp. 50-57, p. 56). În același sens, analizând ἀνδρεία, o virtute prin excelență, dar, conform poziției socratice, numai în aparență aratională (și deci, ineducabilă), A. Hobbs admite că “am fi tentați să ne gândim că Socrate încearcă să îi învingă pe sofisti pe propriul lor teren”, deși, în mod evident, “pare sincer pasionat în descrierea sa a tehnicii măsurătorii”, ceea ce ridică și problema dacă “hedonismul” sau “utilitarismul” din *Protagoras* și cel din *Gorgias*, sunt identice (*Plato and the Hero. Courage, Manliness, and the Impersonal Good*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p. 128 sq.). J. C. G. Gosling și C. C. W. Taylor (*The Greeks on Pleasure*, Clarendon Press, Oxford, 1982, pp. 75-82, *apud* Hobbs, *ibidem*) disting cele două prin diferențierea simplă a unui hedonism gândit pe termen lung și unul imediat, criteriile respinse și înlocuite de G. Rudebusch, *Socrates, Pleasure, and Value*, Oxford University Press, New York, 1999, pp. 24 sqq., cu standardele plăcerii “reale” ori “aparente”. Terence Irwin face parte dintre comparativ puținii exegeți pentru care demonstrația platoniciană nu se rezumă la o curioasă ofensivă *ad hominem* împotriva sofistilor, ci reprezintă o încercare serioasă din partea autorului de a reconstitui o linie ipotetică de idei autentice ale lui Socrate, explicit asumate de către “adeptii” săi cirenaici (cf. *Plato's Ethics*, Oxford University Press, New York, 1995, pp. 78-94, în special p. 91.).

justificator al înțelepciunii lor practice comune, apelând la sentimentele elitiste ale acestuia, rezultate din pretențiile sale paideutice și filosofice specializate. “Ar fi un lucru urât din partea oricui, dar mai vârtos din partea mea (*εἴπερ/καί*), a nu spune că priceperea și știința sunt cele mai de seamă dintre înfăptuirile omenești”, declară sofistul, completându-și, ulterior, enunțul, cu observația că “mai sunt (...) încă multe alte lucruri pe care le spun ei, *οἱ ἄνθρωποι*, fără niciun temei”, și denunțându-se, în final, ca fiind chiar mai exclusivist, din punct de vedere “metodologic”, decât atenianul: “dar ce, Socrate, oare noi suntem obligați să cercetăm părerea celor mulți (*τὴν τῶν πολλῶν δόξαν ἀνθρώπων*), care vorbesc așa cum îi taie capul (*ὅτι ἐν τύχῳ*)?” – exclamă Protagoras, adeverind legătura între *τύχη* (polul conceptual în permanență opus al lui *τέχνη*) și democrație enunțată de Socrate în *Criton* (cei mulți fac totul *κατὰ τύχην*) și definitivată în *Omul politic*.

Alegerea morală sau, mai bine zis, a însăși paradigmei politico-morale (a “soluției de viață”, *σωτηρία τοῦ βίου*) trebuie, adică, realizată între două modalități de viață antagonice: cea reflexivă și ferm întemeiată pe “tehnică măsurătorii” (așa-numita *μετρητικὴ τέχνη*), existentă însă, până acum, doar ca un proiect filosofic, și cea actuală, stăpânită de “puterea aparentei” (*ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις*), cu care este asociată și *ἀκρασία* sau “înfrângerea de către plăceri” (*ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἠττάσθαι*), una dintre pretextele moralității inferioare ale mulțimii, prin care își justifică abaterile de la propriile lor norme de conduită. Astfel, chiar dacă optăm, împreună cu ei, pentru un moment, în favoarea plăcerii și durerii ca repere decisive de acțiune (“dacă vă e de ajuns să trăiți toată viața *ἡδέως* și *ἀνευ λυπῶν*”, li se adresează vorbitorul lor *οἱ πολλοί*, “ascultați cele ce urmează”), va fi trebuit, deja dintotdeauna, să transcendem, în baza orientării general umane (failibile) spre bine, le probează, prin convorbirea “directă”, purtată cu mulțimea, Socrate, dar nu oricum, ci cu ajutorul unei *τέχνης*, prin “arta măsurătorii”, un avatar provizoriu al științei politicii (*πολιτικὴ τέχνη*), întregul domeniu al fenomenalului; doar că, deocamdată, autorul nu are încă la îndemână ori nu consideră adecvat să recurgă, în contextul dat, la întreaga aparatură tehnică a metafizicii sale a ideilor, în vederea determinării mai exacte a conceptului acestei arte, conturate încă din operele sale de tinerete – iar din acest motiv, nici *ἡ μετρητικὴ τέχνη* nu poate îndeplini rolul autenticei “arte regale”, care presupune o cunoaștere ontologică superioară științei ontice, limitate la studierea comparativă a fenomenelor, oricât de preeminentă ar fi, la rândul ei, aceasta, mulțumită faptului că, depășind orizontul imediatului, se sustrage de sub *ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις*. Prin urmare, în maniera caracteristică operelor din prima perioadă de creație a lui Platon, Socrate remite pentru mai târziu, mai precis, până la eforturile sistematizatoare din *Republica*, elaborarea unei arte politice ademocratice, ancorate în Ideea supremă a Binelui: “despre ce fel de tehnică și ce fel de știință este vorba, vom cerceta pe urmă; faptul că este o știință e de ajuns pentru demonstrația pe care o aveam de făcut”, *i.e.* respingerea codului moral al lor *οἱ πολλοί*, sprijinite pe șubredele opinii și *τὰ φαινόμενα*⁵⁸.

⁵⁸ Cf. explicația lui Thanassis Samaras, *Plato on Democracy*, Peter Lang, New York, 2002, pp. 16 *sqq.*, respectiv p. 104. (“Este aproape un loc comun că, în prima fază a carierei sale filosofice, Platon a fost preocupat de relativismul etic al sofistilor și de modul în care acesta ar putea fi dezmințit. În *Protagoras*, Socrate insistă asupra unei arte măsurătoare (356d), ce ar elibera agentul moral de sub multiplicitatea aparențelor, dar ea rămâne o idee abstractă, pentru că îi lipsesc resursele metafizice necesare pentru a-i furniza un conținut specific.”) Pasajele citate, începând cu alineatul anterior, din partea finală a dialogului, sunt 352b 3-4, 352d 1-3, 353a 7-8; 356d 3-4 (357a 6), 352e 6-353a 2, 355a 2-3.