

# **Cetatea lui Platon**

INSTITUTUL EUROPEAN  
2010

## CUPRINS

### Introducere / 11

### ASPECTE METODOLOGICE

#### CAPITOLUL 1 - Tipuri de interpretare / 25

1. Reconstrucția rațională / 26
  - 1.1. Filosofia grecilor / 28
  - 1.2. Filosofia la Platon / 32
  - 1.3. Filosoful lui Platon / 40
2. Forța sugestiilor / 45
  - 2.1. Valențele literare ale dialogurilor / 45
  - 2.2. În căutarea temei / 50
  - 2.3. Din perspectiva întregului / 54
3. Interpretarea ideologică / 54
  - 3.1. Invențiile popperiene / 56
  - 3.2. Perspectivismul / 60

#### CAPITOLUL 2 - Supoziții metodologice / 65

1. Un anume *platonism* / 66
2. Vârstele platonismului / 70
3. Prezența socratică / 77
4. Evenimente decisive / 87
  - 4.1. Întâlniri hotărâtoare / 91
  - 4.2. Experiențele politice ateniene / 92
  - 4.3. Aventurile syracuzane / 95
  - 4.4. Vârstele filosofului / 97

### PARTEA I ÎN CĂUTAREA VIRTUȚII

#### CAPITOLUL 3 - Un nou model de virtute. Filosoful / 105

#### CAPITOLUL 4 - Cunoașterea, noul sens al virtuții / 119

#### CAPITOLUL 5 - Ipostazele ignoranței sau dialogul filosofului cu lumea / 125

1. În slujba Zeului, departe de virtute. Poetul și prezicătorul / 127
2. Ignoranța doctului. Sofistul / 133
  - 2.1. Artele simulării artelor / 133
  - 2.2. Sensuri sofisticate ale virtuții / 135
  - 2.3. „Foloasele” sofisticii și ale retoricii / 139
3. Omul politic / 143
  - 3.1. Condițiile artei politice / 144

3.2. Limitele vechilor modele / 149

4. Sursa primară a dezbinării. Mulțimea / 150

**CAPITOLUL 6 - Noul proiect paideic / 153**

**CAPITOLUL 7 - Lecția despre noua solidaritate / 159**

1. Erotismul în Grecia Antică / 160

2. Virtuțile civice ale *philiei* / 162

2.1. Ipostazele prieteniei / 163

2.2. Prietenia ca apropiere prin cunoaștere / 165

2.3. Cetatea prietenilor / 168

## **PARTEA A II-A SUPORTUL ONTOLOGIC AL NOULUI PROIECT POLITIC**

**CAPITOLUL 8 - Valoarea programatică a unui epitafor / 181**

1. Monarhie constituțională și panelenism / 182

2. Ironia fondatoare / 184

**CAPITOLUL 9 - Teoria reminiscentei – *si non e verro, e ben trovato* / 187**

1. Definițiile lui Menon / 188

2. Necesitatea practică a unui substitut de adevăr. Teoria reminiscentei / 190

3. Virtutea ca știință / 194

3.1. Adevărul omului de bine / 194

3.2. Știința ca adevăr dialectic / 197

4. Platon *versus* Gorgias / 199

**CAPITOLUL 10 - Fundamentarea ontologică a nemuririi sufletului / 203**

1. „Doctrina secretă” a nemuririi sufletului. O presupunere adevărată / 205

2. Adevărurile dialectice a nemuririi sufletului / 208

2.1. Argumentul ontologic / 209

2.2. Argumentul dialectic / 212

3. Reinterpretarea platoniciană a doctrinei secrete / 216

**CAPITOLUL 11 - Noul cult al unui vechi daimon / 221**

1. În dialog cu tradiția / 224

2. Erosul platonician / 228

2.1. Vechile chipuri ale lui Eros / 229

2.2. Recuperarea filosofică a lui Eros / 231

2.2.1. Zeitatea intervalului / 232

2.2.2. Erosul – condiție a nemuririi / 234

2.2.3. Erosul ca filosofie. O ilustrare / 236

2.3. Mizele Erosului platonician / 238

2.3.1. Iubirea ca dialectica pentru toți / 238

2.3.2. Erotica ordine politice / 240

3. Adevărurile dialectice a Erosului platonician / 242

**CAPITOLUL 12 - Reconstrucția dialectică a limbajului / 247**

1. Limitele eristicii / 248

2. Dreapta potrivire a numelor / 253

2.1. Creatorul cuvintelor: nomothet / 254

2.2. Noua convenție / 256

**CAPITOLUL 13 - Antropolis / 261**

1. Ce se spune despre dreptate și nedreptate / 264
  - 1.1. Ultima afacere a ființei umane / 265
  - 1.2. Dreptatea ca artă / 266
  - 1.3. Folosul celui mai puternic / 267
  - 1.4. Avantajele nedreptății / 269
2. Cum se naște dreptatea / 271
  - 2.1. Garanția dreptății în cetatea luxului: paznicii / 275
  - 2.2. Emergența cetății / 278
    - 2.2.1. Comunismul castei conducătoare / 279
      - 2.2.1.1. Comunizarea femeilor – condiția mării familii / 280
      - 2.2.1.2. Domeniul public – proprietatea mării familii / 282
    - 2.2.2. Educația / 284
      - 2.2.2.1. Noua poetică / 285
        - 2.2.2.1.1. Noile condiții ale creațiilor poetice / 287
          - 2.2.2.1.1.1. Alegerea publicului / 287
          - 2.2.2.1.1.2. Canoanele conținutului / 289
          - 2.2.2.1.1.3. Canoanele formei / 291
        - 2.2.2.1.2. Poetul dialectician / 293
      - 2.2.2.2. Educația trupului / 296
      - 2.2.2.3. Preludiile legii / 298
      - 2.2.2.4. Dialectica. Adevărul ca metodă / 300
    - 2.2.3. Filosoful-rege / 304
      - 2.2.3.1. Condiția psihologică: firea filosofică / 305
      - 2.2.3.2. Condiția gnoseologică: deprinderea „artei răsucirii” / 307
      - 2.2.3.3. Condiția politică: apropierea de mulțime și guvernarea ei / 308
    - 2.2.4. Niveluri ale *oikeiopraxiei* / 311
      - 2.2.4.1. Dreapta rânduire a sufletului / 312
      - 2.2.4.2. Sinceritatea gândirii cu ea însăși / 313
      - 2.2.4.3. Ontologia firescului / 316
      - 2.2.4.4. Antropogeneza / 317
      - 2.2.4.5. Principiul organizării politice / 320
        - 2.2.4.5.1. Unitatea cetății / 320
        - 2.2.4.5.2. Dreapta distribuție a puterii politice / 322
  3. Cum se naște nedreptatea / 327
  4. Noile mituri ale dreptății / 334
  5. Valoarea programatică a unei utopii / 337

## PARTEA A III-A RECONSTRUCȚIA DIALECTICĂ A LUMILOR

### CAPITOLUL 14 - Sensuri ale dialecticii / 351

1. Exprimarea naturii lucrurilor / 351
2. Artă de a ajunge la adevăr ca și consens / 352
3. Adevărarea dreptei opinii prin cântărirea cauzelor / 354
4. Inițiere în cele desăvârșite / 355
5. Interogația asupra postulatelor / 355

### CAPITOLUL 15 - Cunoaștere și legiferare / 359

## **CAPITOLUL 16 - Recuperarea dialectică a sensibilului / 365**

1. Despre *aisthēsis* / 366
  - 1.1. Contra senzualismului / 366
  - 1.2. Recuperarea senzațiilor / 370
    - 1.2.1. Recuperarea psihologică / 370
    - 1.2.2. Recuperarea gnoseologică / 371
2. Despre *hedonē* / 376
  - 2.1. Lumea intervalului / 377
  - 2.2. Statutul ontologic al plăcerii / 378
  - 2.3. Recuperarea psihologică și gnoseologică a plăcerii / 382
  - 2.4. Miza paideică a plăcerii / 386

## **CAPITOLUL 17 - Recuperarea dialectică a Ființei / 389**

1. Despre participare / 390
  - 1.1. Respingerile eleate ale participării / 392
  - 1.2. Generarea metodică a lumilor / 394
  - 1.3. Discurs asupra metodei / 398
2. Autoritatea discursului regal / 401
  - 2.1. Problemele rostirii ființei și neființei / 402
  - 2.2. Limbajul. Copia ca matcă a modelului / 404
  - 2.3. Alteritatea: simplă negație și zeu al Străinului / 405
  - 2.4. Persoana autorizată. Dialecticianul / 407

## **CAPITOLUL 18 - Omul politic și știința sa / 411**

1. Știința politică: buna distribuire a caracterelor / 411
2. Omul politic ca lege vie / 415

## **PARTEA A IV-A DEFINITIVAREA PROGRAMULUI POLITIC**

### **CAPITOLUL 19 - Noua Teogonie / 425**

### **CAPITOLUL 20 - Antropolis ca bună tradiție / 435**

1. Strămoșeasca cetate ideală / 436
2. „Istoria noastră legendară” / 438

### **CAPITOLUL 21 - Magnesia teocratică / 445**

1. Scopul și principiul legiuirii: pacea / 447
2. Noul program paideic / 450
3. Omniprezentul spațiu public / 452
4. Instituții și funcțiile publice / 456
5. Teocrația / 458

### **Încheiere / 463**

Résumé / 465

Summary / 469

### **BIBLIOGRAFIE / 473**

Index de nume / 481

Index de termeni / 487

## **ASPECTE METODOLOGICE**

Întrucât am în atenție un autor de la care am învățat că adevărul stă în metodă, am considerat potrivit ca lectura pe care o propun să fie precedată de câteva precizări metodologice. În cazul dialogurilor platoniciene (ca și al altor texte antice), orice tip de interpretare întâmpină dificultăți de ordin obiectiv, anume timpul care ne desparte de momentul redactării lor și modul mijlocit prin care avem acces la ele. Faptul că aceste scrieri au fost transcrise și apoi traduse generează cel puțin suspiciunea că în oricare ediție există deja o importantă doză de elemente alogene. S-ar putea spune că, întrucât nu este posibil accesul la scrierile lui Platon în forma autentică, o căutare a unui sens originar al platonismului este din start un efort fără sorți de izbândă. Dar, dacă lipsa unui reper infailibil îmi poate lua posibilitatea de a vorbi despre Platon, tot ea elimină și legitimitatea respingerii oricărui text ca nefiind al lui Platon. Trebuie să ne oprim. Avem un text acceptat ca fiind al lui Platon de către o întreagă tradiție filosofică, unul care a produs de multă vreme „efecte culturale” – simpla articulare a cuvintelor precum „Platon” sau „platonism” indică pentru cei preocupați de umanioare o arie de sensuri general acceptată. Astfel, consider că o interpretare care să urmărească deslușirea unor mesaje pe care, la o primă lectură a dialogurilor, nu le putem surprinde nu este un efort absurd. Pornind de la această realitate, putem încerca să înțelegem ce a spus autorul, ce ne putea spune acest Platon care „ni s-a păstrat”. Deci, îl voi lectura pe Platon din perspectiva a ceea ce Giovanni Reale<sup>1</sup> numește „criteriului tradițional” și pe care îl rezumă sub forma următorului argument:

- „a) Scriitura este, în general, expresia cea mai deplină și mai semnificativă a gândirii autorului; iar asta este adevărat, în mod particular, pentru cazul lui Platon, care era deosebit de înzestrat atât ca gânditor, cât și ca scriitor.
- b) În general, toate operele lui Platon, pe care anticii le citează ca fiind ale sale și care sunt autentice, au ajuns până la noi ca atare (practic, un caz unic între autorii epocii clasice).
- c) Aceasta este cauza pentru care, din *toate* operele sale scrise, care ne stau la dispoziție, suntem în măsură să-i cunoaștem *întreaga* gândire”.

Față de ultimul raționament al argumentului am o observație: putem cunoaște sau cel puțin aproxima gândirea lui Platon doar în măsura în care lecturăm textele ținând seama de determinațiile ce le-au generat. Voi clarifica această observație atunci când voi vorbi despre metoda perspectivă sau ideologică pe care o urmez.

<sup>1</sup> Giovanni Reale, *Istoria filosofiei antice. Platon și Academia*, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2009, p. 2.

Convingerea lui Platon că filosofia nu poate fi învățată din scrieri întrucât este un act ce se produce în dialog nu poate fi folosită ca dovadă a faptului că el nu și-ar fi spus în dialoguri „lucrurile cele mai de preț” și că adevăratele lucruri le transmitea doar pe cale orală, în interiorul Academiei. Nu împărtășesc ideea lui Reale că adevărata învățătură a lui Platon este cea nescrisă, ajunsă la noi prin „tradiția indirectă”. Eu susțin că Platon a reușit în scrierile sale să transmită cel mai de preț lucru (pe care îl spusese mai demult într-o anumită formă și Heraclit): mulțimea cunoștințelor nu te face înțelept, filosofia (ca iubire de înțelepciune) fiind perpetua căutare a adevărului în dialogul cu celălalt. De aceea, majoritatea dialogurilor se încheie fără vreun rezultat, ele având valoare ostensivă („așa se caută adevărul”, ne spune în subtext filosoful). De aceea, rămân la ideea că trebuie să socotim dialogurile ca bază în înțelegerea platonismului, alte surse venind doar să completeze un peisaj.

În opinia lui Umberto Eco<sup>2</sup>, actul interpretării se poate desfășura ca și cercetare a unei *intentio auctoris* (când se caută în text ceea ce autorul a vrut să spună), ca investigare a unei *intentio operis* (atunci când interesează textul ca atare, fără a exista preocuparea față de ceea ce a vrut autorul să comunice prin el) și ca impunere a unei *intentio lectoris* (atunci când textul este doar un pretext pentru ceea ce dorește destinatarul să comunice). Observăm că, de o parte, este autorul cu opera sa, iar de cealaltă parte este lectorul, din orice timp ar fi el. Primele două tipuri de interpretare se sprijină pe supoziția că a existat un autor care a vrut să comunice prin textul său un mesaj, că aceste două entități (autorul și opera) constituie un suport obiectiv al actului interpretării; ultimul tip se interesează mai puțin de realitatea unui astfel de suport, văzând în text doar o ocazie a lectorului de a-și exprima propriile teme. Cele trei intenții se combină în fiecare interpretare, ponderea lor, în funcție de opțiunea anunțată a interpretului, constituind șanse sau deficiențe ale demersului interpretativ.

Dacă dorim să realizăm o interpretare structurată îndeosebi pe primele două intenții, un obstacol al accederii la mesajul lui Platon îl constituie prejudecățile noastre și cultura filosofică ce ne determină să gândim în anumite categorii. Referindu-se la acest fenomen ce apare frecvent în interpretările dialogurilor, Auguste Diès<sup>3</sup> nota: „Nu ne putem niciodată cufunda în dialoguri fără să le punem, inconștient, întrebări pentru care ele nu au răspunsuri și pe care însuși autorul lor nu și le putea pune, iar acest *anacronism* este, probabil, unul dintre factorii progresului nostru spiritual”. Un asemenea „progres” este însă o slabă consolare pentru cei care doresc să ajungă la un presupus sens original al filosofiei lui Platon, a cărui bănuită prezență este tocmai cea care provoacă multitudinea de interpretări. Și nici nu cred că este vorba de progres:

<sup>2</sup> Umberto Eco, *Limitele interpretării*, Editura Pontica, Constanța, 1996, p. 25.

<sup>3</sup> Auguste Diès, *Autour de Platon*, Beauchesne, Paris, 1926, vol. II, p. 572, *apud* Yvon Brès, *Psihologia lui Platon*, Editura Humanitas, București, 2000, p. 17.



fiecare epocă își are Platon-ul său, mai bun decât altul numai întrucât ea se recunoaște în el și acesta îi servește mai bine la rezolvarea propriilor interogații. Pentru medievali, Platon a fost un creștin *avant la lettre*, pentru Renaștere – un umanist, pentru moderni – un raționalist, iar pentru liberalii secolului XX – un precursor al totalitarismelor. Nu văd în această înșiruire niciun progres pentru lectorii lui Platon.

Tentația de a supralicita posibilitățile lectorului în raport cu autorul textului este prezentă chiar la interpreți care nu își propun doar impunerea unei *intentio lectoris*. Îndemnul lui Schleiermacher<sup>4</sup>, potrivit căruia „discursul trebuie înțeles mai întâi la fel de bine cum a făcut-o autorul lui și apoi mai bine decât el însuși”, este asumat și în interpretări recente. Un tradiționalist precum Valentin Mureșan<sup>5</sup> ne promite următorul lucru: „Reconstrucția rațională pe care o propun vrea să arate *cum* s-a înțeles – probabil – Platon, dar și cum îl putem înțelege *mai bine* decât s-a înțeles el însuși”. O asemenea pretenție poate fi o puternică motivație pentru inițierea unei interpretări. Cred, însă, că oricâte resorturi de care autorul, probabil, nu a fost conștient am surprinde, ele nu ne duc „mai departe” de modul în care s-a înțeles autorul, ci ne ajută să ne apropiem de această înțelegere. O interpretare ne poate ajuta să surprindem modul în care, probabil, filosoful s-a înțeles, dar mă îndoiesc de faptul că noi îl putem înțelege pe filosof „mai bine” decât a făcut-o el. Cert este că îl putem înțelege altfel; când avem impresia că vorbim despre autor mai bine decât a făcut-o el, deja vorbim despre noi.

Cred că într-o interpretare de acest fel vocea autorului trebuie să fie mai puternică decât a lectorului. Amintesc în acest sens o observație lui Leo Strauss<sup>6</sup>: „întrebarea adresată de istoric presupusului autor este diferită de cea la care a încercat să răspundă cel din urmă; totuși, este evident că prima îndatorire a istoricului este de a păstra în plan secund întrebarea proprie, pentru a da prioritate problemei care îl preocupă pe autorul studiat, sau de a învăța cum să studieze problema în cauză din perspectiva oferită de autor”.

Asumând acest imperativ, sarcina noastră este aceea de a-l lăsa pe Platon să-și desfășoare interogațiile. Așa cum notează și Andrei Cornea<sup>7</sup>, „oricât de îngăduitori am fi cu interpretările, nu putem să nu dăm o oarecare *precedență* aceleia despre care avem motive să credem că a fost dorită de autor”.

<sup>4</sup> Friedrich D. E. Schleiermacher, *Hermeneutica*, Editura Polirom, Iași, 2001, p. 41.

<sup>5</sup> Valentin Mureșan, *Comentariu la Republica lui Platon*, Editura Metropolis, București, 2000, p. 35.

<sup>6</sup> Leo Strauss, *Cetatea și omul*, Editura Polirom, Iași, 2000, p. 18.

<sup>7</sup> Andrei Cornea, *Platon. Filosofie și cenzură*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 12.

Apropierea de un text, arată Sorin Vieru<sup>8</sup>, înseamnă exegeză care sfârșește în interpretare, însă în interpretare partea de exegeză trebuie să cântărească cel mai mult: „O maximă a exercițiului hermeneutic este însă aceea că interpretările nu trebuie sporite *praeter necessitatem*. În principiu, interpretarea ar trebui să se resoarbă în simpla exegeză. Dacă însă exegezele sunt esențial divergente, aceasta indică existența unui spațiu hermeneutic, adică necesitatea unei «umpleri», prin interpretare. Exercițiul hermeneutic trebuie să fie ca și constrictiv. Iar odată acceptat, permis, el trebuie să păstreze cât mai mult din ceea ce exegeza – simpla lectură informată – a putut da”. Sau, cum spune Eco<sup>9</sup>, orice inferență interpretativă, oricât ar fi de paranoică, are la bază recunoașterea nivelului literal al mesajului.

Pentru a lămuri cât mai bine motivațiile și elementele interpretării ideologice sau perspectiviste pe care o propun, voi prezenta mai întâi marile direcții de interpretare a dialogurilor platoniciene, anume interpretarea tradiționalistă și cea dialogal-dramatică. Pe lângă aceasta, socotesc necesară și expunerea supozițiilor de la care am pornit în demersul meu, lucru pe care îl voi face în al doilea capitol al acestei părți.

<sup>8</sup> Sorin Vieru, „Lămuriri preliminare la *Parmenide*”, în Platon, *Opere* vol. VI, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989, p. 64.

<sup>9</sup> U. Eco, *op. cit.*, p. 30.

## Capitolul 1

### Tipuri de interpretare

Într-o analiză a tipurilor contemporane de interpretare a operei lui Platon, Jacob Howland<sup>1</sup> a identificat patru direcții: *tradiționalismul* (specifică spațiului anglo-saxon), *deconstructivismul* (în spațiul francez – J. Derrida), *neo-tradiționalismul* (M. Nussbaum) și abordarea *dialogal-dramatică* (Heidegger, Gadamer, L. Strauss). Prima folosește metodele logice sau cvasilogice pentru a-l înțelege pe Platon, a doua dislocă orice constituire de sens, a treia continuă efortul celei dintâi și ultima interpretează dialogurile exploataând dimensiunea lor literară.

Disputa dominantă este între prima și ultima direcție: pe de o parte, tradiționaliștii preferă să se oprească la text, pentru a urmări modul în care se leagă raționamentele și pentru a vedea în Platon o persoană contemplativă, preocupată în mod exclusiv de probleme epistemologice, ontologice și metafizice; pe de altă parte, susținătorii interpretării dialogal-dramatice pornesc de la forma în care Platon și-a scris opera, socotind că dialogurile sunt o cale de ocultare a unei doctrine pe care el o comunica, din diferite motive, doar unui cerc de inițiați.

Consider că fiecare dintre aceste metode furnizează instrumente utile înțelegerii mesajului platonician, precum și că fiecare este viciată de anumite excese. Distincția lui Eco<sup>2</sup> între interpretarea *semantică* și cea *critică* ne poate edifica asupra modalităților de interpretare ce pot fi abordate: „interpretarea semantică sau semiozică este rezultatul procesului prin care destinatarul, aflat în fața manifestării lineare a textului, o umple cu semnificat. Interpretarea critică, sau semiotică, este, în schimb, aceea prin care se încearcă să se explice din ce rațiuni structurale textul poate produce alte interpretări semantice (sau alternative). Un text poate fi interpretat atât semantic, cât și critic, dar numai unele texte (în general cele cu funcție estetică) prevăd ambele tipuri de interpretare”. Cred că tradiționaliștii se apropie mai mult de interpretarea semantică, lecturarea dialogurilor ca texte strict filosofice închizând

<sup>1</sup> Jacob Howland, *Methods of Interpreting Plato*, Conferință susținută la Universitatea București în 1997, *apud* Valentin Mureșan, *op. cit.*, p. 33.

<sup>2</sup> U. Eco, *op. cit.*, p. 32.

posibilitatea unei lecturi alternative, iar ceilalți sunt deschiși spre cea critică, fiindcă acceptă și alte surse de înțeles decât raționamentul logic.

Dialogurile platoniciene se pretează la ambele tipuri de interpretare, întrucât ele sunt un gen ce se plasează la granița dintre tratat și operă literară. Filosoful propune o doctrină dar își creează posibilitate de a alege între mai multe maniere de a o face. Suntem, astfel, provocați să prindem ideea pe care el o avansează, dar caracterul aporetic al textelor și multiplicitatea determinațiilor intrate în joc solicită recunoașterea posibilității ca textul să comunice și altceva decât un mesaj strict teoretic. Voi prezenta în cele ce urmează elementele acestor două metode și modul în care ele se pot combina în interpretarea ideologică pe care o propun.

## 1. Reconstrucția rațională<sup>3</sup>

Interpretarea tradiționalistă se sprijină pe supoziția că Platon este un filosof în maniera în care tradiția postaristoteliciană ni l-a propus, unul al cărui demers poate fi clarificat cu mijloace logice, adică poate fi „reconstruit rațional”. Revendicându-se de la această direcție, V. Mureșan<sup>4</sup> afirmă: „Cred, împreună cu tradiționaliștii de secol nouăsprezece, că dialogurile platoniciene avansează *teorii filosofice* și nu sunt doar vehicule abil meșteșugite lingvistic pentru răspândirea unei anumite înțelepciuni de viață, uneori mascată de un limbaj voit înșelător, introdus din rațiuni politice sau, pur și simplu, din pudibonderie. Dacă nu ar fi așa, am fi obligați să-l coborâm prea mult pe acest arhetipic *filosof* în zona derizoriului cotidian al conflictelor din cetate”.

Un adept al celeilalte direcții, Andrei Cornea<sup>5</sup>, consideră că la originea interpretării tradiționaliste s-ar afla chiar Platon, întrucât el a impus ideea unei filosofii ca demers euristic (ideea ce a devenit convențională) și nu ca unul justificativ: „Atâta vreme cât vom rămâne influențați, fie și în chip subtil, de o formă sau alta de platonism, interpretarea «convențională» ne va apărea în ordinea firească a lucrurilor și imposibil de ocolit”. Cei ce l-au interpretat pe Platon din perspectiva acestui înțeles convențional al filosofiei „sunt, într-un fel, *platonizanți, chiar atunci când nu sunt platonicieni*, iar primul și cel mai celebru dintre aceștia nu a fost altul decât Aristotel”.

<sup>3</sup> O variantă a acestui subcapitol a fost publicată sub titlul „Platon. Filosofia ca politică” în George Bondor & Corneliu Bilbă (coord.), *Adevăr hermeneutic și locuri obscure*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2008, pp. 232-264 și sub titlul „Plato: Philosophy as Politics”, în *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* vol. I, nr. 1/2009, „Al. I. Cuza” University Press.

<sup>4</sup> V. Mureșan, *op. cit.*, p. 35.

<sup>5</sup> A. Cornea, *Platon. Filosofie...*, ed. cit., pp. 35-36.

Consider că, în măsura în care interpretarea tradiționalistă își propune să reconstruiască raționamentele lui Platon și nu să gloseze pe anumite teme, ea păcătuiește prin anacronism, întrucât pornește de la ideea aristoteliciană a unei separații nete între *epistème* și *phrónesis* (cel puțin ambiguă, dacă nu inexistentă, la Platon) și de la aceea că, separând formele de lucruri, Platon ar fi fost preocupat doar de primele și ar fi dezavuat astfel realitatea concretă, așa cum o vor face, de fapt, platonicienii<sup>6</sup>. Cred că dacă am renunța să mai judecăm teoria Ideilor prin prisma lui Aristotel vom avea o altă imagine a lui Platon. Vom descoperi că el nu a fost atât de „contemplativ” (atitudine pe care chiar a ironizat-o) și că proiecțiile sale filosofice, inclusiv teoria Ideilor, sunt creații cu un scop practic. Analizând lucrarea lui Endre Ivánka despre preluarea și reformularea platonismului de către Sfinții Părinți, Noica a făcut, potrivit lui Gabriel Liiceanu<sup>7</sup>, următoarea remarcă, la care subscriu: „îi reproșez autorului un singur lucru: că, prezentându-l pe Platon în primul capitol, îl înțelege tocmai în sensul în care a fost transformat mai târziu de Părinții Bisericii: pe linia aceluia *chorismós*, a liniei ferme de demarcație între ideal și real care în Platon nu există și pe care doar Aristotel o introduce în înțelegerea platonismului. Ideile lui Platon nu existau la Platon în zona lui *ekei*, a unui «acolo» rupt de realitatea lui «aici»”.

La începutul deceniului patru al secolului trecut, A. Lovejoy<sup>8</sup> semnala faptul că există două curente majore în Platon și în tradiția platonice: unul ce are în centru *transmundanitatea*, înțelege că o „credință că «realul» autentic și binele adevărat sunt radical antitetice față de orice aparține vieții naturale a omului în cursul obișnuit al experienței umane, oricât de normală e aceasta, oricât de inteligentă și prosperă”, și altul centrat pe *mundanitate*, care, în forma extremă, este credința în bucuriile pe care ți le rezervă viața viitoare, concepută ca asemănătoare vieții de aici, fără aspectele banale și dureroase. Se pare că primul curent a fost mai puternic, Platon fiind cunoscut mai mult ca părintele *transmundanității* (bineînțeles, alături de Parmenide, socotit a fi „străbunic”).

O astfel de percepție dominantă face dificil accesul la mesajele filosofiei lui Platon și cred că dezlegarea acestei probleme stă în identificarea și demontarea unui anumit mod (mai exact, a celui „convențional”) de a înțelege

<sup>6</sup> Textul lui Aristotel (*Metafizica*, Editura IRI, București, 1996, 1078b) a acreditat o asemenea idee. Iată ce scria Stagiritul: „De aceea, suntem îndreptățiți să atribuim lui Socrate două descoperiri în domeniul cercetării filosofice: procedeul inducției și definiția generală, principii care, amândouă, constituie începutul oricărei științe. Dar el nu admite o existență separată nici a Ideilor generale, nici a definițiilor. Numai preonizatorii teoriei Ideilor le consideră ca separate, dând acestor lucruri numele de Idei”.

<sup>7</sup> Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș*, Editura Humanitas, București, 2005, p. 92.

<sup>8</sup> Arthur O. Lovejoy, *Marele Lanț al Ființei. Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling*, Editura Humanitas, București, 1997, pp. 26-27.

filosofia. De aceea, consider că, pentru a putea depăși dificultățile generate de o astfel de interpretare, este necesară o scurtă trecere în revistă a sensurilor pe care le-a avut termenul *philosophia* până la Platon, a sensurilor cu care l-a îmbogățit Platon însuși (întrucât există riscul de a aștepta de la filosof ceea ce el nu ne putea da) și, în fine, să vedem cu ce filosof avem de-a face în opera platoniciană.

## 1.1. Filosofia grecilor

În încercarea de a răspunde la întrebarea „ce este filosofia antică?”, Pierre Hadot<sup>9</sup> realizează o prezentare edificatoare a sensurilor pe care le avea filosofia în Grecia antică. El pleacă de la cunoscuta împrejurare în care Cresus, regele Lydiei, îl socotește pe Solon drept înțelept pentru călătoriile întreprinse în scopul de a cunoaște, de a dobândi experiență în ceea ce privește realitatea și oamenii: „se poate, într-adevăr, ca presocraticii să fi desemnat demersul lor intelectual ca o *historia*, adică o cercetare”. Solon însuși întrebuița noțiunea de *sophie* pentru a desemna activitatea poetică, de aici termenul ajungând să desemneze virtuțile discursului și iscusința purtării cu celălalt până la șiretenie și disimulare. Iar în celebrul discurs funebru, Pericle îi lauda pe atenieni pentru că iubesc frumosul și filosofează fără a se moleși (toți cei ce iubesc frumosul se dedică iubirii de *sophia*). Pe lângă aceste sensuri, filosofia mai desemna și știință (era vorba de preocupările milesienilor și ale celor ce le-au urmat în cercetările asupra naturii).

Odată cu Socrate, filosofia va căpăta sensul de cercetare a sinelui, de autocunoaștere. Întrebările filosofului nu vor urmări să-i facă pe interlocutori să învețe mecanic unele „adevăruri” sau să dobândească anumite priceperi, ci să le atragă atenția asupra limitelor proprii și a necesității de a scoate cunoașterea din ei înșiși: „în dialogul «socratic», adevărata întrebare care este în joc nu e cu privire la *lucrul despre care se vorbește*, ci la *cel care vorbește*, cum spune Nicias, un personaj al lui Platon [în *Laches* – S. B.]”<sup>10</sup>. Socrate provoacă un salt de la dobândirea unei abilități la cunoaștere. Dar, trebuie să fim foarte prudenți cu ce termen de cunoaștere operăm. Hadot<sup>11</sup> observă foarte bine faptul că, la Socrate, „cunoașterea încă nu înseamnă o serie de propoziții, o teorie abstractă, ci certitudinea unei alegeri, a unei decizii, a unei inițiative; ea nu este doar o cunoaștere, ci e cunoașterea-a- ceea-ce-trebuie-preferat, deci a-ști-să-trăiești (*savior-vivre*). [...] Această cunoaștere a valorii este extrasă din experiența

<sup>9</sup> Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică?*, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 44.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>11</sup> *Ibidem.*, pp. 62-63. Hadot invocă și ideea lui A.-J. Voelke (*L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, 1973, p. 194) că „dialectica socratică unește indisolubil cunoașterea binelui și alegerea binelui”.