

Se găsesc adeseori suflete pline de puteri morale, suflete ce nu pot fi supuse, fără direcție, fără echilibru. Bunătatea le trage într-o parte, iar cunoașterea în alta. Stăpînesc probabil cunoașterea, dar le lipsește curajul de a realiza. Ori au curaj, dar el le duce în alte direcții. Unui astfel de suflet, nu obișnuit, ci puternic, dar dezordonat, bătut de vînturi potrivnice i se cere să se ridice la plenitudinea potrivită lui. El trebuie să conducă salvarea și armonizarea, adaptarea reciprocă a elementelor sale dezordonate, ordinea platonică, potrivit ideii, dreptatea printre virtuțile sale, propria sa dreptate.

O astfel de dreptate nu poate fi decît opera rațiunii, a spiritului. Stăpînirea rațională, *conștientă* a spiritului în sufletul omenesc, disciplina voită și nu cea impusă dinafară, iată ce-l deosebește de comportarea furnicilor și a albinelor, de orice existență naturală și vitală, oricît de bună ar fi. Stăpînirea conștientă a spiritului, singura care poate să determine realitatea vieții sufletului, să o supună și să o facă altarul spiritului, să o facă spirit, așa după cum artistul face din materia marmorei spirit. Aceasta este puterea și menirea dreptății.

I

Platon și politica. Două pasiuni înflăcărau sufletul lui Platon încă din anii adolescenței: filosofia și politica. Politica era prima și cea mai veche dorință a sa. O spune el însuși în *Scrisoarea a șaptea*: „Tînăr încă... plănuiam să mă ocup de treburile publice, de îndată ce voi fi dispus de mine”. Această dorință nu s-a stins niciodată pe tot parcursul vieții lui. E un fapt căruia îi stau mărturie însăși operele și călătoriile lui Platon în Sicilia. În măsura în care este filosof, Platon este politician în sensul cel mai adevărat și înalt. Așa ne spune și el sub masca lui Socrate în *Gorgias* (521 d). „Cred că mă aflu printre pușinii atenieni, ca să nu spun că sînt singurul care se ocupă cu adevărata artă a politicii, că sînt singurul dintre cei de acum care face politică.” Prin aceasta înțelegea că doar el formula corect datoria politică. Dealtfel, era singurul lucru posibil în epoca lui. Educația, socială și politică, era singura acțiune politică pozitivă posibilă. Însăși activitatea sa filosofică era politică. Wilamovitz ne spune: „Școala lui Platon se ocupa desigur cu matematica și dialectica, dar nu ca să formeze matematicieni sau sofisti, ci bărbați ai vieții de toate zilele, politicieni”, care să se inspire ca și el din principii politice adevărate și care să realizeze poate opera ce lui nu-i fusese dat s-o realizeze.

Politicienii nepricepuți. Platon credea că ceea ce se desfășura în jurul lui nu era politică adevărată, că viața politică

de-atunci a Atenei și a celorlalte cetăți grecești era în întregime o mare greșală. Credea că toate trebuie să se schimbe din temelii. Scîrbit de abuzul celor nepricepuți și de supunerea celor mai buni, el condamnă cu intransigență radicală toate valorile politice consacrate. Nu scapă criticii lui nici marii bărbați ai țării sale, nici Themistocle, nici Pericle. Și aceștia se înșelaseră în principalele acțiuni ale vieții lor politice. În *Gorgias* (519 a), Platon spune că și ei împreună cu atîția alții au contribuit la distrugerea țării lor: „Au copleșit imprudent și nedrept cetatea cu porturi, șantiere maritime, cu ziduri, impozite și alte nesăbuite”.

Așadar și ei, cei mai buni și geniali, nu au putut înțelege și atinge țelul principal și corect al politicii. Și ei, ca și toți ceilalți, au acceptat țelurile tradiționale ale politicii și au folosit mijloacele ei obișnuite. Întregul sens al activității lor politice se reduce la combinații tehnice ale mijloacelor, și ei au rămas la relativitatea circumstanțelor cotidiene, fără a putea să se ridice la perspectiva obiectivă a țelului suprem al adevăratei acțiuni politice. Ei au rămas străini de idee. Nu s-au interesat de ordinea etică, de disciplină și de dreptatea socială. Legați doar de subordonarea tehnică a cetății, au lăsat-o pradă decăderii morale și destrămării. Dacă ar fi putut zări ideea, ea le-ar fi arătat care este țelul esențial al politicii, căci ideea este principiul vieții politice și, în ciuda generalității sale, ea ne călăuzește constant în mijlocul nesigurății posibilităților nesfîrșite și al nesfîrșitelor tentații ale realității. Ideea acțiunii sociale și politice și, prin urmare, ideea cetății, care se naște din acțiune, este prima preocupare a politicianului adevărat.

Ideea de dreptate. Care este totuși ideea cetății? Oricare ar fi ea, bineînțeles, pînă la urmă se sprijină pe sursa primă a vieții, pe țelul tuturor celorlalte țeluri, pe principiul unificator universal, pe bine. Binele este țelul suprem atît al acțiunii cît și al teoriei, al sufletului sub toate aspectele lui.

Totuși, pentru ca sufletul să se poată apropia de bine, trebuie ca el însuși să se întregască. Și ajunge acolo atunci cînd își exercită pe deplin toate puterile. Fiecare virtute a lui este o astfel de exercitare. Fiecărei puteri sufletești îi corespunde o formă distinctă de virtute. Știm deja că puterile sufletului, funcțiile sufletești sînt trei: logica, voința, dorința.

Virtutea funcției logice este înțelepciunea, a voinței vitejia, a dorinței cumpătarea. Există și puterea care pune toate aceste funcții speciale ale virtuții în locul ce li se potrivește, le pune de acord, le conferă unitate, le face virtuți ale unuia și aceluiași suflet. Această putere este virtutea virtuților, dreptatea. Virtutea dreptății este primul principiu al eticii platoniciene. Și nu ar fi putut să fie decît așa; acolo unde rațiunea este invocată ca prim principiu al vieții trebuia ca și teoria morală să pornească de la această aspirație ce constituie în sfera acțiunii expresia spiritului clasic grec, adică manifestarea rațiunii.

Artistul clasic dă frumuseții părții mai puțină autonomie și independență decît oricărui alt aspect. Partea nu deține frumusețe dacă nu servește mai înainte de toate întregului. Față de această lege a artei, care este desigur lege a fiecărei arte, clasicul este intransigent. Inspirația, pasiunea, entuziasmul care exagerează într-un anumit punct al operei sînt eliminate fără milă de artistul clasic, căci în opera lui trebuie să domnească o disciplină perfectă și un echilibru al întregului. Filosoful grec supune mai ales măsurii, legii absolute a rațiunii, toate manifestările vieții sufletului. Sînt pe de-o parte opiniile subiective, iar pe de alta, opinia stabilă și generală a rațiunii ce se impune tuturor. Multele și diversele subiecte adevărate sînt inutile pentru teorie. Apare subiectul logic, unic, general și stabil al cunoașterii. Și țelurile vieții, diverse și variate ca și sufletele, se organizează într-un sistem, sînt luminate de lumina unui țel general ideal, a țelului stabilit de rațiune. Toate acțiunile, toate activitățile vieții morale, chiar și toate virtuțile sufletului nu au nici una valoare dacă nu se ordonează și nu se supun disciplinei rațiunii, dacă nu servesc fiecare dintre ele întregului unitar al personalității în care fiecare coloană servește întregul templului. Nici una dintre ele nu are valoare dacă nu se pune de acord de fiecare dată cu toate celelalte puteri ale sufletului, pentru ca să se păstreze mereu măsura clasică, cea care determină armonia și valoarea creației grecești. Deasupra tuturor acțiunilor, deasupra tuturor indivizilor, valoroși și non-valoroși, trebuie să domnească ideea de dreptate, care nu este altceva decît rațiunea adaptată la lumea acțiunii. Sufletul omului bun și cinstit trăiește prin toate virtuțile, ordonate

conform dreptății și ducînd spre bine. Prin acordul tuturor virtuților, sufletul devine o unitate, iar omul o personalitate.

II

Necesitatea statului. Pînă în momentul de față am considerat omul singur. Ceea ce nu corespunde adevărului. Omul izolat nu este decît o abstracție a gândirii noastre. În realitate, omul singur nu există, pentru că nu aparține suficient sieși. Individul este trecător; este un crîmpei de viață și se dezvoltă complet doar acolo unde există o societate alcătuită din oameni ce compensează reciproc imperfecțiunile existenței lor fizice. Așa cum în cunoaștere individualul senzorialului se păstrează prin generalitatea rațiunii, tot așa se păstrează și individul în mijlocul vieții, rasei, în comunitatea umană care, în forma ei cea mai închegată, devine cetate (stat).

Paralelism între suflet și cetate. Cetatea, societatea închegată — înțelesuri sinonime pentru antici în general și pentru Platon în special — înseamnă, ca și individul, unitate; are, ca și individul, personalitate. Aceleași principii care determină acțiunile individului vor fi valabile, după părerea lui Platon, și pentru viața cetății. Ceea ce este valabil pentru sufletul individual este valabil și pentru sufletul cel mare care este cetatea. Cetatea este și ea un sistem de funcții individuale. Și astfel ea, în esență, nu diferă de individ, care este un sistem organic de funcții naturale și sufletești. Ca și individul, cetatea este o unitate organică, este un individ de proporții mari, „un om mare”. Concepția paralelismului absolut al omului cu cetatea, a unității umane și a unității cetății este o concepție primordială în politologia platoniană. Ea se realizează desigur și în corespondențe mai speciale; scopul sufletului este scopul cetății, virtuțile sufletului sînt virtuți ale cetății.

Omul nu poate exista decît în societate, în cetate. În mijlocul ei se săvîrșesc toate acțiunile lui. Virtuțile acțiunilor lui sînt totodată virtuți sociale, politice; ele determină acțiunile ce sînt judecate în cadrul societății, al cetății. Astfel, problema morală ia formă și se desăvîrșește în problema so-

cială, politică. Dar și invers, virtuțile sociale, virtuțile politice nu plutesc printre oameni, ele sînt particularități interne ale individului. Virtuțile sociale sînt virtuți morale ale indivizilor.

Platon, dorind să exprime concret virtuțile cetății și să definească articularea vieții acesteia, ia forma sufletului și *tetraptih*-ul virtuților lui și le adaptează organismului cetății. Dreptatea, puterea armonizatoare a celorlalte trei virtuți ale sufletului individual, a înțelepciunii, a vitejiei, a cumpătării, este ea însăși principiul central organizator al cetății și principala ei virtute. Ea îi creează unitatea; numai ea îi dă forma de cetate.

E nevoie ca și în cetate fiecare element să fie pus în locul trebuitor, să facă ceea ce i se potrivește: „A-și face datoria fără a se amesteca deloc, iată ce înseamnă dreptatea” (*Statul*, 433 a). Fiecare individ este element al cetății și fiecare individ trebuie să-și îndeplinească propria datorie, nu numai multe și diferite, ci ceea ce îi revine conform poziției sale anumite. Platon crede că acela care rămîne credincios înclinațiilor lui naturale, care trebuie păstrate și în poziția socială, va da societății ceea ce are mai bun de dat. Dar, după cum gîndește Platon, mai important este că în acest fel se armonizează automat între ele și se realizează în mod închegat funcțiile societății. A-și face datoria înseamnă, astfel, supunerea individului la ordinea sintetică a ansamblului, și mai departe supunerea subiectului, a elementului subiectiv, la un principiu aflat deasupra omului, obiectiv, la principiul rațiunii practice, la rațiune.

Misiunea cetății este de a aduce în societatea oamenilor aceeași ordine internă și aceeași armonie pe care dreptatea, ca principiu al subiectului, o aduce în funcțiile sufletului individual. De aceea, problema cetății este problema realizării dreptății, iar dreptatea este principiu și metodă pentru viața cetății.

Doar în cetatea dreaptă, corectă, se pot realiza, împreună cu toate virtuțile individului și toate valorile civilizației. Cetatea este locul unde opera creatoare a omului și fecunditatea sa spirituală găsesc teren fertil, singurul loc în care poate încolți o adevărată civilizație. Astfel, poate fi numită cetate forma statică a istoriei — dacă numim istorie, nu o

serie cronologică de evenimente dispuse la întâmplare, ci unitatea dialectic compusă de activități creatoare ale omului.

Guvernarea cetății. Dar pentru ca cetatea să devină dreptate realizată, trebuie ca fiecare instituție și activitate a ei să fie întotdeauna determinate de rațiune și nu de impulsurile întâmplătoare ale pasiunilor. Guvernarea cetății trebuie să fie guvernare a gândirii, a înțelepciunii, a științei. Conducătorii cetății platonice trebuie să fie deținători ai rațiunii, filosofi adevărați, „bărbați superiori“. Nu filosofi avizi ai cărților, teoreticienii, care trăiesc, străini de viață, în scheme logice și în cercetări străine de lume, ci spiritele complexe ce observă în întregime, în mod obiectiv, dincolo de orice pasiune, mișcarea complexă a spiritului și a istoriei.

În *Statul* se află formulată cel mai clar această concepție a lui Platon în legătură cu constituirea conducerii politice, concepție ce se regăsește adeseori și în alte opere ale sale. „Dacă în cetăți nu domnesc filosofii, sau dacă nu gândesc cum trebuie și adevărat cei numiți regi și suverani, dacă nu coincid în aceleași persoane filosofia și puterea politică, dacă nu sînt îndepărtați oamenii de toată mîna care acum, după cum le e firea, urmează fie o cale, fie cealaltă, nu se vor sfîrși, prietene Glaucon, cele rele ale cetăților, și cred că nici cele rele ale oamenilor“ (*op. cit.*, 433 d ; vezi și *Fedru*, 266 c). Realizarea unei astfel de premise politice este sarcina principală a politicii platonice, adică întruchiparea rațiunii politice, adică a dreptății. Dar acesta este și subiectul întregii istorii, adică modul în care să reziste cei mai valoroși, aceia care vor ridica întâmplătorul și iraționalul forțelor naturale și al conflictelor istorice la o asemenea ordine și într-un asemenea loc, încît nici imprudența, nici violența nu vor mai putea acționa, și va governa regula de aur care echilibrează și armonizează totul.

În această încercare a ei, istoria a cunoscut vicisitudini nenumărate. Au dispărut cetăți, s-au transformat organisme sociale ; în esență totuși oamenii nu se schimbă, de fiecare dată ei devenind deținătorii rațiunii politice și ai puterii politice. Mai întii oamenii și mai apoi sistemele : iată credința lui Platon atunci cînd sprijină întreaga lui cetate pe bărbații filosofi ; aceasta este și necesitatea cea mai profundă a istoriei. Cînd există conducători meritorii, atunci în mod

necesar se vor realiza și organismele politice corecte ; în mod necesar se va găsi și calea spre dreptate. Platon schițează acest tip ideal de conducător mai întii de toate în *Statul*, conducător ce întrupează dreptatea.

Repartiția muncii. „A-și face datoria“ este sensul dreptății. Dreptatea cere ca fiecare să se dezvolte și să-și exercite elementul cel mai important al personalității, posibilitățile cele mai prețioase, căci astfel în întreaga societate sînt folosite cele mai bune puteri de viață. În acest scop, trebuie ca fiecare să fie așezat pe locul potrivit, cel care i se potrivește, căci pe acest loc va putea să-și dezvolte capacitatea cea mai de preț. E nevoie totuși ca acțiunea de acest fel a fiecăruia să completeze acțiunea celorlalți. Trebuie găsită o diviziune a muncii pe care Platon o susține în mod special ca pe o expresie a dreptății, necesară funcționării vieții în cetate. Numai un astfel de grup de indivizi devine cetate ; căci cetatea adevărată, după Platon, este tocmai organizarea în care fiecare „își face datoria“.

„Cetatea“ și „Legile“. Ca să se realizeze acest principiu, Platon a mers pe două căi diferite. Una este descrisă în *Statul*, dialog în care ne este prezentat sistemul său ; cealaltă cale apare în *Legile*, cel mai lung dialog, ultimul din viața lui. Dialogul *Statul* care este, atît din punct de vedere istoric, cît și din punct de vedere spiritual, mai important, se desfășoară în jurul unui nucleu central, ideea de dreptate. Trebuie ca mai întii să fie definită dreptatea și apoi, conform acestei definiții, să fie organizată cetatea. La Platon, cuvîntul cetate nu înseamnă stat, ci un lucru analog cu constituția din zilele noastre, în înțelesul ei esențial. Dar și în acest sens dreptatea este principiu cetății. Prin aceasta ne introduce Platon în lumea adevăratei lui cetăți. Pentru acest principiu își întemeiază cetatea. Acesta este criteriul de măsurare a valorii oricărei alcătuiți istorice, care se prezintă drept cetate. Cu ajutorul acestui criteriu vom distinge o adevărată cetate de o cetate distrusă. Atunci cînd vrem să întemeiem o cetate adevărată, în esență vrem să realizăm dreptatea pe pămînt. Dorința noastră este să întrupăm ideea de dreptate într-o lume concretă, căci numai așa, în forme concrete, se înfățișează ideea în realitate. Dialogul *Statul* înfăți-

șează ideea de dreptate într-o formă concretă a ei, așa cum a făcut-o cu materia sa proprie filosoful.

Cînd Platon ne spune că dreptatea înseamnă „a-și face datoria”, adică dreptatea există acolo unde fiecare face ceea ce i se potrivește să facă, nu ne spune concret care sînt limitele și conținutul acțiunilor fiecăruia. El definește un tip general și gol, o simplă schemă; ne dă metoda pe care trebuie s-o folosim pentru ca să ajungem apoi la determinări concrete, așa cum a făcut și el dînd, după ce a definit dreptatea, un conținut concret cetății sale. Ne va ajuta în acest efort binecunoscuta sa concepție, conform căreia cetatea, și prin țelurile pe care le urmărește, și prin constituția ei organică, se alcatuiește conform cu individul și, mai concret, conform cu sufletul individului.

III

Cele trei clase și virtuțile lor. Țelul absolut, punctul stabil și indiscutabil este întotdeauna binele, începutul și sfîrșitul vieții și al fiecăreia dintre valorile acesteia. Mijlocul de atingere a acestui țel este virtutea cu tripla ei facultate și apoi cu sinteza ei armonioasă în virtutea universală a dreptății. Acest lucru este valabil pentru om; el va trebui să fie valabil și pentru cetate. Țelul acesteia este binele și mijlocul prin care ajunge la el, virtutea, care menține în cetate facultățile cunoscute nouă din analiza sufletului individual. Pentru ca o astfel de corespondență a virtuților să fie posibilă, a virtuților cetății cu virtuțile sufletului, e nevoie, pentru că sufletul are trei funcții separate și trei puteri, ca cetatea să aibă și ea trei funcții și trei puteri distincte, ale căror subiecte vor fi trei clase sociale separate.

E nevoie mai întîi în cetate de o clasă de oameni care să întruchieze elementul logic, *nous*-ul; care să fie pentru viața politică ceea ce este *nous*-ul pentru viața individuală; care să aibă virtutea înțelepciunii. Toți cei ce aparțin acestei prime clase trebuie să dețină cunoașterea, trebuie să știe ce e drept în acțiunea politică, socială, ce este de fiecare dată drept. Așa sînt numai filosofii, *bărbații superiori*. Mai are apoi nevoie cetatea, în mod corespunzător cu sufletul individual, și de un al doilea element, o clasă de oameni care

să întruchieze elementul volitiv al sufletului și care să realizeze astfel în cetate virtutea vitejiei. Vitejia în cetate înseamnă puterea exercitată de tot ceea ce recomandă prima clasă să fie făcut. Această putere este necesară cetății, pentru că se va opune tendințelor contrare legii și pentru că va impune și în exterior ordinele rațiunii. Această putere este deținută de clasa păzitorilor, gardienii. Oamenii din această clasă se achită de funcția lor socială impunînd ordinele date de conducători. Mai are apoi nevoie cetatea, ca și sufletul, de un element material, un element al funcției vitale, de o clasă de oameni a căror misiune să fie aceea de a produce bunuri materiale. O astfel de clasă este, în cetatea platonice, cea a *agricultorilor* și a *meseriașilor*, a diversilor artizani, a tuturor celor care fac să meargă și susțin economia cetății. Și această a treia clasă este un element necesar cetății; ajunge doar să fie un element guvernat de rațiune, să fie disciplinat de virtutea cumpătării. Această clasă nu trebuie să aibă și ea puterea rațiunii atîta vreme cît ajunge să vrea să fie dominată de ea. Ea nu definește și nu îndrumă viața cetății; nici nu trebuie să arate vitejie, atîta vreme cît nu are nici o funcție războinică. Singurul lucru de care are nevoie este supunerea, ascultarea, docilitatea, cumpătarea.

Nu trebuie însă să credem că virtutea cumpătării, singura pe care o cerem de la cea de-a treia clasă, o cerem doar acestei clase. Fiecare clasă trebuie să vrea să se supună limitelor stabilite de dreptate, trebuie să se disciplineze după legea dreptății, și cei viteji trebuie să vrea să se limiteze la sarcina ce le revine, ascultînd ordinele bărbaților superiori. Chiar și bărbații superiori trebuie să se limiteze la sarcina lor, la formularea dorințelor cetăților. Cumpătarea este unica virtute a celei de-a treia clase dar și virtutea oricărei alte clase, virtute generală, asemenea dreptății. Cumpătarea este elementul care corespunde în mod subiectiv virtuții obiective a dreptății.

Acestea sînt cele trei clase ale cetății platonice și virtuțile lor. Coexistența lor armonioasă și colaborarea lor realizează dreptatea în forma ei concretă și prin ea se desăvîrșește adevărata cetate.

În acest cadru este acum posibilă o cercetare esențială și mai concretă a funcției fiecăreia dintre clase în cetatea platonice.

Bărbații superiori. În ultimii săi ani de viață, Platon, răspunzându-i încă o dată lui Protagoras și mai cu seamă vestitei lui fraze: „Omul este măsura tuturor lucrurilor“, scrie în *Legile*: „Este mai drept să spunem că zeul este pentru noi măsura tuturor lucrurilor“ (716 c).

Zeul din această frază este rațiunea, și rațiunea se găsește la filosof, la bărbatul superior. Acesta își trăiește conform rațiunii viața individuală și politică. Și pentru că se identifică cu rațiunea, el trebuie să fie conducătorul cetății. Avînd conștiința tuturor valorilor, deținînd prin idee criteriile stabilite ale vieții spirituale cît și ale celei politice, filosoful e netulburat de impulsuri subiective și dispoziții neraționale. El este gura care proclamă legea ideii. El este rațiunea întruchipată, vie. Este în plus rațiunea vie care se mișcă și trăiește în realitate.

Filosofii au ieșit din întunericul și umbrele peșterii, au urcat pînă la lumina adevărului și au văzut cu ochii lor soarele. Bineînțeles, mulți dintre ei, vrăjiți de strălucirea lui, rămîn pentru totdeauna acolo, în fericirea luminii. Nici nu se gîndesc să coboare din nou pentru a se ocupa de ceilalți oameni. Sînt cei izolați, solitari, singuraticii care se țin de-o parte și departe de forfota lumii. Există însă și filosofi care, după ce au zărit soarele și au fost cuceriți de lumină, de idei, nu îi uită pe tovarășii lor de captivitate, nici existența lor greșită și întunecată, coboară din nou în peșteră, desfac lanțurile poporului și vrînd-nevrînd îl aduc spre lumina ideii. Astfel desăvîrșesc calea virtuții lor și își realizează funcția umană. Aceștia sînt bărbații superiori, purtătorii rațiunii în viața socială. Ei nu uită nici ideea, dar nu-i lasă de izbeliște nici pe dezmoșteniții spiritului. Știu să vadă și să acționeze și în lumea umbrei, în care este adîncită realitatea, fără ca în ochii lor să se stingă lumina ideii.

Și, bineînțeles, pentru toți cei care au gustat fericirea ideii, conducerea cetății, care înseamnă recoborîre în umbrele peșterii, întunericul și relele oamenilor, e o povară, un sacrificiu, o suferință. Însă toți cei care sînt demni de a o avea o acceptă și și-o împart drept între ei. De aceea, nu-i împinge nici o pasiune către conducere, nici o vanitate, nici un interes. Dacă s-ar supune tuturor acestor lucruri, s-ar întoarce către viața mai fericită a teoriei pure. Datoria și conștiința unei misiuni înalte, ordinul interior inflexibil pentru reali-

zarea ideii, iată ce îl așază în fruntea cetăților, insensibili și indiferenți față de orice nu este țel valoros din punct de vedere obiectiv, față de tot ceea ce nu este în serviciul ideii (*Statul*, 519 d, 540 a).

Critica dreptului scris. Cînd în cetate există astfel de conducători, legile scrise nu au rațiune de a exista. Dreptul scris, general și rigid, nu poate niciodată să corespundă realității, care e în perpetua mișcare și care e alta în orice manifestare a sa, în așa fel încît organizarea ei de către lege e de fiecare dată infailibilă. În timp ce legea-vie, filosoful-conducător, omniprezent în mijlocul lucrurilor, poate să cuprindă cu mintea lui orice circumstanță specială și să organizeze în întregime problemele cele mai neașteptate ale vieții sociale. Această neputință a legii e legată de însăși natura ei. „Căci legea nu poate niciodată, cuprinzînd cu exactitate ceea ce e bine și drept pentru toți, să ordoneze ceea ce e mai bine pentru fiecare. Și aceasta pentru că lipsa de asemănare dintre oameni și dintre acțiuni și faptul că viața umană, putem spune, nu se liniștește nicicînd, nu permit să se definească ceva, chiar într-un mod simplu, în nici un caz pentru toate lucrurile și pentru toate epocile“ (*Statul*, 294 a). Cu această frază, care constituie critica cea mai veche și mai severă a dreptului scris, Platon înfațisează antinomia ascunsă de opera oricărui jurist. Bazînd legile generale pe anume evenimente concrete, ei pretind să realizeze dreptatea. Ţelul lor este de neatîns, tocmai în acest fel, din cauza generalității legii care nu poate să urmeze mișcarea vieții. Astfel, întreaga operă a juristului apare ca zadarnică. Suprimarea, cel puțin relativă, a acestei antinomii, va deveni mai tîrziu principala misiune a metodologiei juridice. În istoria acestei metodologii, expresia platonice pe care am amintit-o înseamnă un prim principiu. La Platon, bineînțeles, suprimarea antinomiei este absolută, căci legea este total îndepărtată, iar locul ei este luat de legea vie, legea filosofului conducător ; și, desigur, dacă s-ar putea găsi o asemenea lege, legea scrisă nu și-ar mai găsi locul, ea fiind doar o copie moartă. Conform acestei opinii, în cetate nu se vorbește de legi ale dreptului privat. Platon pare a accepta doar existența cîtorva legi penale. Căci, cu toată educația și stăpînirea rațiunii, există și anume devieri care probabil sînt frîmate de impu-

nerea unei anume pedepse clare. Legislația cetății platonice este astfel chiar conștiința bărbaților superiori în care domină rațiunea. În ea este schițată unica lege valabilă, legea rațiunii, cu deosebirea că recunoașterea și aprecierea ei revin nu artei, ci științei.

În cadrul acestei legi foarte generale, și dacă lăsăm de-o parte anumite eventuale excepții, se alcătuieste un mare drept — gol de conținut, pe care fiecare judecător are misiunea de a-l umple călăuzit de chiar legea cea mai generală a rațiunii practice.

Apar însă și foarte puține situații litigioase, cel puțin pentru primele două clase mai înalte. Acolo unde lipsesc interesul particular, familia, proprietatea, posibilitatea unei schimbări libere a poziției economice sau politice a fiecăruia, acolo unde toate se săvârșesc conform rațiunii, conflictele și procesele se vor rări cu siguranță. Acolo unde educația este justă nici restul vieții nu poate fi nedrept. În cetatea platonice, ca și în oricare altă cetate în care educația e desăvârșită, închisorile și tribunalele sînt aproape inutile.

Gardienii. Pentru ca ordinele celei dintîi clase să fie păzite și să se execute, e nevoie de cea de-a doua clasă, a păzitorilor (gardieni), care corespunde voinței, elementului volitiv al sufletului. Ne putem imagina această clasă ca pe un fel de putere executivă legată însă mai strîns de voința bărbaților superiori. Și dat fiind că voința nu e formulată general, ci se definește de fiecare dată individual, nu există un teren pe care acțiunea depersonalizată a interpretului și a executorului ar putea să-și exercite inițiativa. Atîta vreme cît sarcinile principale ale clasei păzitorilor sînt siguranța internă și apărarea țării, această clasă trebuie să ducă o viață militară severă, pentru ca să se mențină disciplina aspră necesară impunerii ei puternice în interior și exterior.

Așa stînd lucrurile, păzitorii dețin un loc intermediar între filosofii care conduc și mulțimea poporului, care se ocupă cu producția materială, fiind condusă fără a participa la conducerea cetății. Păzitorii sînt puterea care modelează viața materială a cetății conform ordinelor rațiunii.

Cea de-a treia clasă. Ultima din ierarhie e cea de-a treia clasă a cetății, care reprezintă aspectul material al vieții.

Această clasă de agricultori și meșteșugari satisface toate necesitățile materiale, prin munca ei se produce hrana, îmbrăcămîntea, obiectele, armele, tot ceea ce se poate face prin munca manuală. Astfel, doar această clasă sprijină material viața cetății. Îi este de-ajuns acestei clase să-și îndeplinească această menire de a produce bunuri materiale necesare. Trebuie să se limiteze de bunăvoie la această menire a ei, fără a se amesteca și în alte treburi.

Oamenii din această a treia clasă sînt desigur liberi; nu sînt sclavi, nu sînt simple obiecte. Pe sclavi, Platon îi plasa și mai jos. Dar deși le recunoștea existența, așa cum făcea dealtfel întreaga antichitate, nu le determină în mod special locul în cetate. Precizează totuși că grecii nu pot fi sclavi și că pot exista doar sclavi barbari.

Dar și cei din cea de-a treia clasă sînt așezați foarte jos, foarte aproape de sclavi; desigur, nu pentru că produc bunurile materiale de care au nevoie cele două clase superioare. Această operă este o contribuție adusă colectivității, lucru care nu numai că nu înjosește ci, dimpotrivă, mărește demnitatea umană. Umilința poziției meseriașilor și a agricultorilor constă în aceea că nu au nici un loc în viața politică. Pentru ca să fii cu adevărat liber nu e de-ajuns să ai și să-ți obții liber bunurile materiale, drept pe care cei din clasa a treia îl au cu deosebire. Devii liber atunci cînd poți să deții și bunuri spirituale și morale. Printre acestea, și nedespărțită de ele, este puterea de a fi tu însuți organizatorul propriei tale vieți, chiar și a vieții tale istorice, cu măsura puterii tale, în așa fel încît puterea să-ți se lege de puterea celorlalți, care coexistă istoric și social cu tine. Rămîne de aceea o problemă cum se justifică în conștiința lui Platon excluderea acestei a treia clase de la orice contribuție la conducere și la viața cetății în sine. Desigur, el o limitează la sfera primelor două clase superioare, la o parte a societății, pentru că i se pare imposibil ca un popor întreg să se ridice la viața ideală a cetății sale, așa cum o descrie el pentru cele două clase superioare. Și totuși, sprijinind viața cetății pe organizarea acestor două clase, o face cu intenția de a asigura pentru ceilalți guvernarea cea mai justă și cea mai profitabilă.

Critica deosebirii dintre clase. Elementul de nezdruccinat al gândirii platonice în legătură cu cetatea este semnarea și deosebirea celor trei funcții fundamentale ale vieții cetății. Totuși, cealaltă parte a gândirii sale, așezarea fiecăreia dintre cele trei funcții într-o anumită clasă socială nu e la fel de indiscutabilă. Oricât s-ar baza pe o teorie a nobleții prin naștere, ce poate fi acceptată doar parțial și relativ, cetatea lui împrumută de la această teorie o anumită rigiditate și pare a ignora relativitatea legilor biologice ale vieții; pare mai ales a nu lua în seamă natura, adică începutul personalității umane istorice. Căci la persoanele aceleiași clase, sau chiar la o singură persoană, se pot întâlni sau pot apărea succesiv aptitudini pentru orice fel de funcție socială. Desigur, atunci când refuză să confere celei de-a treia clase o contribuție pozitivă la viața politică, el crede că aptitudinile ei se reduc la sarcinile materiale și că numai executându-le pe acestea își poate realiza virtutea. Această concepție, oricât ar coexista cu posibilitatea avansării într-o clasă superioară a indivizilor ce se vor distinge în mod deosebit, rămâne exagerat de schematică și rigidă.

Se leagă de asemenea de separarea severă a cetățenilor din fiecare clasă și un alt punct al gândirii platonice, depășit de epoca noastră. Nici în *Statul* și nici în alte opere ale lui Platon, caracterul sacru al munci, al oricărei munci, nu e subliniat. Astăzi pentru noi sînt valabile distincții calitative ale muncii: distingem munca spirituală, artistică, tehnică, artizanală. Nici o diferență morală nu deosebește diversele ei tipuri. Singurul criteriu moral în muncă este acela ca ea să epuizeze contribuția posibilă a fiecăruia la binele social. Astfel, fiecare muncă, realizînd contribuția absolută a individului la colectivitate, oricare ar fi ea, este la fel de valoroasă din punct de vedere moral. Fiecare are datoria morală de a-și valorifica puterile pe care i le-a dat natura. Făcînd acest lucru, el este egal din punct de vedere moral și la fel de valoros cu oricine altcineva, care și-a realizat posibilitățile ce i s-au dat.

Negarea și respingerea oricărui fel de poziție politică unei întregi clase sociale înseamnă a veni în contradicție cu misiunea pedagogică a cetății. Ridicîndu-l pe om prin educație, presupunem că astfel îi va crește independența morală și conștiința demnității morale. Excluzînd o întregă clasă de

la posibilitatea de a participa în mod responsabil la organizarea vieții politice, lovim în această demnitate umană pe care am vrut s-o conferim prin educație. Lovim totodată și în libertatea morală și în creativitatea spirituală, bunuri permanente pe care umanitatea, în toate etapele istoriei ei, luptă în mii de feluri să le mențină și să le salveze. Și, în sfîrșit, interzicerea contribuției responsabile și efective la viața cetății suspendă unica premisă reală a creării unei conștiințe naționale și politice unitare, cu baze trainice.

Dacă alungarea aceasta nu se poate justifica, se explică cel puțin din punct de vedere istoric pentru epoca precreștină. Valoarea absolută a individualității nu fusese încă reliefată, nici definitiv stabilită. Orice om are de îndeplinit o anumită misiune în viața lui, și cum misiunea lui reprezintă o valoare absolută, tot așa fiecare om capătă o valoare absolută. Un astfel de principiu, al cărui loc are importanță pentru întreaga viață a lumii, nu mai poate fi ignorat și ocolit. Ca principiu ce se întinde pe întreaga viață, el se impune și în sfera cetății. Acest principiu a venit în lume ca să completeze concepția greacă asupra cetății. Civilizația noastră este menită să lucreze la sinteza neîntreruptă a acestor două principii, care sînt izvoarele civilizației noastre. Încălcarea fie a principiului obiectivității, așa cum îl moștenim din lumea antică, mai ales din capodopera cetății platonice, fie a principiului subiectivității, ar fi o încălcare a spiritului istoriei și o abatere de la drumul civilizației.

IV

Felul de viață a celei de-a treia clase. Platon nu putea să se limiteze la a descrie doar în general funcția fiecăreia dintre clasele societății; trebuia să facă un pas înainte, clarificînd mai amănunțit felul de viață și de educație al oamenilor care aparțin fiecăreia clase.

Grija pentru cea de-a treia clasă, a agricultorilor și a meseriașilor, e mică. Agricultorii și meseriașii cetății platonice duc o viață simplă, obișnuită, a orașenilor din vremea lui Platon. Au atît familie cît și proprietate, și trec reciproc dintr-o categorie în alta. Educația lor este cea obișnuită într-o cetate antică. Sub acest aspect, e firesc să aibă față de

cetate cele mai puține drepturi și cele mai puține îndatoriri. Acest fapt negativ este particularitatea specială a celei de-a treia clase, înstrăinarea ei de orice ocupație politică. Această clasă face toate muncile necesare pentru întreținerea materială a cetății, pentru ca cei mai valoroși să se ocupe netulburat cu treburile superioare ale politicii și filosofiei. Când poziția agricultorilor și meseriașilor este aceasta, e normal ca Platon să nu se ocupe în mod special de educația acestei clase.

Educația gardienilor. Problema educației apare la Platon în legătură cu clasa păzitorilor. Ca întreaga Grecie antică, tot așa și Platon crede că mijloacele de educație sînt două: gimnastica și muzica; cea de-a doua înseamnă aici elementele științelor și ale artelor simbolizate de Muză, temeliile activității spirituale. Distincția dintre aceste două ramuri ale educației, obișnuită pentru antichitate, capătă la Platon un nou conținut.

Se spunea adeseori și se mai spune și astăzi că gimnastica participă la dezvoltarea și cultivarea trupului, muzica la cultivarea sufletului și spiritului. Platon dezaprobă o astfel de concepție, pentru că ea distruge unitatea scopului educației, legată indisolubil de unitatea scopului sufletului și a vieții. Dacă aceste două deziderate ale educației ar fi fost cu adevărat separate, atunci greutatea ar cădea cînd pe trup, cînd pe suflet. Am ajunge cînd la cruzimea și sălbăticia spartană, cînd la sensibilitatea și moliciunea excesivă a *sybariților*. Pentru a nu se distruge funcția educației, trebuie ca gimnastica și muzica să se îndrepte către un scop de cultivare comun. Numai spiritul poate constitui un astfel de scop. Gimnastica trebuie în cele din urmă să vizeze spiritul și nu trupul. Trupul trebuie cultivat atît cît e nevoie pentru ca să servească spiritului. Gimnastica e necesară pentru crearea simplității vieții și a disciplinei severe care să transforme trupul în sprijin demn al spiritului. Gimnastica este prima sursă de vitejie, prima sursă a vitejiei morale.

Dar și muzica dobîndește un conținut special în cetatea platonice. Platon acordă o atenție specială conținutului mitic al muzicii și mai ales al poeziei. Copiii învață odată cu poeziile diverse mituri. Într-o cetate adevărată trebuie însă să existe o selecție severă. Din tradiție trebuie alese acele mi-

turi care merită a fi transmise. Această alegere e o datorie înaltă a cetății. Cînd ea va fi făcută corect, nu se va mai întîmpla ceea ce se întîmplă adeseori, adică să li se predea copiilor mituri cum sînt cele cuprinse chiar în scrierile homerice și cele ale lui Hesiod, care înfățișează și fapte rele și dușmănoase ale eroilor și ale zeilor. Ei nu trebuie să afe înainte de a deveni maturi că adeseori în viață învinge răul și domină nedreptatea. Miturile interesează sub aspectul lor moral. Ele constituie exemplele care vor avea o influență decisivă asupra sufletului în formare; de aceea, ele trebuie să fie astfel făcute încît să îndemne sufletul către virtute și bine. În conștiințele în formare, zeul trebuie să apară întotdeauna ca o încununare a virtuții, ca însuși binele, căci așa este el în esență.

Paralel însă cu conținutul mitic, se acordă atenție în cetatea platonice și educației artistice. Este aprobată doar acea expresie artistică ce nu prezintă pericolul de a distruge ci, dimpotrivă, cea care poate să ajute concret la dezvoltarea rațiunii, a simplității, a vitejiei păzitorilor, a cumpătării și a măsurii în fiecare cetățean. Cei talentați, care folosesc diverse modalități de expresie artistică, dar nu totdeauna conforme cu acest spirit pedagogic, nu au nici un loc în cetate. Platon include în această categorie pe cei atrași de arta imitației. Astfel, el ne spune: „Dacă un om, care poate cu talentul său să imite orice, vine în cetatea noastră ca să-și demonstreze arta, l-am saluta ca pe un sfînt, demn de admirație, dar i-am spune totuși că nu e permis ca un astfel de bărbat să existe și să viețuiască în orașul nostru, și l-am trimite în alt oraș, udîndu-i capul cu parfumuri și făcîndu-i coroană din fișii de lînă“ (*Statul*, 398 a). E clar că aici Platon nu se gîndește la arta în sine. El vede în ea doar un mijloc pentru atingerea unui scop. Scopul lui este educarea păzitorilor și, conform acestui aspect pedagogic special, studiază acum poezia, așa cum a procedat cu gimnastica, în care vede doar un mijloc de pregătire desăvîrșită a păzitorilor. Prin această întoarcere a tuturor modalităților de educație către un scop central sînt ignorate desigur celelalte aspecte, dar se realizează unificarea conștiinței cu viața omului, armonizarea interioară a eului, echilibrul dintre materie și spirit, dintre trup și suflet. Aceasta este concepția centrală

care influențează educația din cetatea platonică și care îl preocupă exclusiv aici pe Platon.

Genetica lui Platon. Dar și materialul uman care va fi educat atât de sever și disciplinat este gata pregătit să primească fertil o astfel de educație. Pe cât de multă grijă presupune educația în cetatea platonică, tot pe atâta presupune și *eugenia*.

Procreația este supusă autorității conducătorilor. Ei orânduiesc cuplurile care, în cadrul unor anumite sărbători religioase oficiale fixate de cetate, se vor uni pentru ca apoi să se nască cei mai buni păzitori cu putință. Chiar vârsta procreației este una anume: de la 30 pînă la 55 de ani pentru bărbați, de la 20 pînă la 40 pentru femei. Copiii care s-ar naște în afara acestor cadre severe sînt considerați bastarzi și profani.

Astfel, apropierea sexelor rămîne provizorie. Nu e o dorință, nici o legătură, și nici n-ar putea să rezulte din acest contact trecător. Putem spune așadar că în cetatea platonică există *koinogamie*. Această *koinogamie* nu e dereglată și înțimplătoare, cum se petrece de obicei, ci se supune unei severe discipline a cetății. În principiu, orice femeie se poate uni cu orice bărbat, cu condiția de a se supune conducătorilor.

Educația în comun a păzitorilor. Odată ce se nasc, copiii sînt predați unei creșe comune, unde toate mamele alăptează fără deosebire toți nou-născuții. După naștere, orice legătură personală dintre mamă și copil se întrerupe. Autoritățile au grijă ca și mai tîrziu, cînd toate aceste femei, mame în același timp, merg să alăpteze nou-născuții, nici una să nu-și poată recunoaște copilul. Trebuie ca toți copiii care au fost concepuți în aceeași zi oficială să considere, fără deosebire, pe toate femeile și pe toți bărbații ce s-au unit la sărbătoarea acelei zile mame și tați. Tot așa și aceste femei și acești bărbați trebuie să-i considere, fără deosebire, pe toți copiii concepuți în acea zi, ca fiind copiii lor.

E mai ușor ca acei copii care nu au nici o legătură personală să se supună vieții disciplinate a unei educații comune. Ei cresc sub oblăduirea cetății, ocupîndu-se cu gimnastica și muzica. Ei nu cunosc altă familie și alți părinți decît cetatea. Platon dă o importanță deosebită acestei lipse

a oricărei legături personale. Orice astfel de legătură creează interese individuale care îl îndepărtează întotdeauna pe om de comunitatea căreia el trebuie să i se dăruiască din tot sufletul. Astfel, mai întîi de toate, nu trebuie să existe familia. Orice emoție personală, orice element uman, orice legătură mai profundă, atât în relațiile dintre sexe cît și în relațiile dintre părinți și copii, toate acestea dispar cu desăvîrșire la Platon, fiind înlocuite cu rațiunea obiectivă a cetății.

Proprietatea în comun. Și proprietatea, și mai cu seamă economia particulară individuală, creează interese separate; creînd interese separate, distruge unitatea socială și contravine interesului general. Trebuie așadar să nu existe proprietatea individuală și odată cu ea economia separată. Desigur, acest lucru este valabil doar pentru cele două clase superioare, al căror mod de viață este definit cu precădere de Platon. Clasei inferioare nu i se interzice nici familia separată, nici proprietatea individuală. Dar această clasă, după cum știm, nu prezintă importanță politică. Au importanță doar cele două clase conducătoare în cetatea platonică. Pentru ele proprietatea este inutilă. De necesitățile vitale ale celor două clase superioare are grijă însăși cetatea. Păzitorii și conducătorii se hrănesc în locuri comune și se adăpostesc în tabere comune. Ei nu pot să trăiască nici mai bine nici mai rău, nici altfel decît trăiesc pentru ca să-i intereseze bogăția. Cît despre hrană și celelalte bunuri materiale necesare vieții celor două clase superioare, ele sînt date în mod obligatoriu de agricultori și meșteșugari. Desigur, acest lucru nu rămîne nerecompensat, căci numai păzitorii apără cea de-a treia clasă de orice atac inamic și de orice dezordine internă.

Celor care apără și conduc cetatea nu le este permis nici să posede, dar nici să atingă argint sau aur. Dealtfel, le-ar poseda în zadar, cîtă vreme nu ar putea să schimbe și să-și îmbunătățească întru nimic modul de viață, sever instituit în cele mai mici amănunte.

Femeia. Mai merită de amintit și poziția femeii în clasa păzitorilor. Atîta vreme cît în această clasă nu există nici familie, nici maternitate și deci femeia nu-și poate îndeplini

cație, pe cele ale funcției libere a spiritului, a libertății și artei, chiar și a sentimentului și indirect a libertății educației. Aceste limite, aparent antiliberale, pot deveni mijloacele necesare atingerii adevăratei libertăți a spiritului. Libertatea spiritului înseamnă dominația rațiunii asupra puterilor nerătionale, a vieții individuale și sociale ca și a celei universale, eliberarea vieții de dezordinea pasiunilor dereglate și a intereselor de moment, predominarea gândirii juste și a dragostei adevărate în vederea desăvârșirii și victoriei spiritului. Dar Platon a vrut să impună cu forța această libertate în cetatea lui. Credea că libertatea poate fi impusă, că oamenii pot fi disciplinați cu forța în vederea libertății. Dar libertatea nu e ceva ce ne poate fi dat sau impus sau ceva ce poate fi așteptat din partea celorlalți. Dimpotrivă, libertatea este un lucru pe care nu îl putem cuceri decât noi înșine. Libertatea nu se poate naște din nici un fel de constrângere; ea se naște în cursul istoriei din antagonismul liber al conștiințelor. De aceea, mijlocul ales de Platon pentru a ajunge la adevărata libertate pare impropriu.

Dacă civilizația noastră a depășit acest mijloc care apare impropriu judecății noastre, țelul rămâne întotdeauna imuabil și de netrecut. Nici un filosof nu a proclamat vreodată cu atîta putere faptul că nu numai în teorie dar și în practică, în istorie, în cetate, peste tot, trebuie să domnească nu soarta, nu violența, ci rațiunea, spiritul, care este eul nostru cel mai pur, libertatea noastră cea mai esențială și primordială, care, așa cum spune Platon, este mai frumoasă decât însăși frumusețea.

Repartiția în clase. Mai există însă și o altă categorie de probleme născute din constituirea claselor în cetatea platoniană. Am văzut că din clasa păzitorilor se aleg bărbații superiori. Dar și înainte de această alegere, fiecare cetățean trebuie să fie așezat în una dintre celelalte două clase, a doua sau a treia. Această așezare se face pe ce criterii? Ca oricare alt lucru, în cetatea platoniană, ea trebuie să se facă în conformitate cu rațiunea. Rațiunea este întru chipă de bărbații superiori. Ei sînt cei care trebuie să așeze copiii în clasa a doua sau a treia, după calitățile fiecăruia. Tot ei sînt cei care pot să hotărască mutări, avansîndu-l pe agricultor sau

meșteșugar la rangul de păzitor sau, dimpotrivă, coborîndu-l pe păzitor în cea de-a treia clasă.

Criteriile biologice. O astfel de așezare, făcută de judecători ideali, trebuie să admitem că e infailibilă. Dar Platon introduce aici cîteva concepții biologice prin care dă și turbură specială concluziilor sale. Platon crede că oamenii sînt împărțiți de la natură în trei categorii. Astfel, la unii se dezvoltă mintea, la alții elementele de putere și voință, iar alții au doar calități fizice; aceștia sînt meniți a fi simpli producători și lucrători ai materiei. El mai crede că legea eredității este atît de puternică, încît descendentul are aproape întotdeauna caracteristicile fizice și sufletești ale părinților săi. Copilul muncitorului nu este făcut, prin natură, decât ca să se facă muncitor. Platon acceptă desigur că sînt posibile și excepțiile; le consideră totuși fenomene foarte rare.

Cu o astfel de concepție asupra dezvoltării fizice a oamenilor, Platon ajunge la o structură bazată strict pe clase; ba chiar mai mult, această așezare în clase sociale este prezentată ca fiind predestinată fiziologic. Omul este condamnat de natură, de legea eredității biologice, să rămînă veșnic în aceeași clasă în care se aflau și părinții săi. Nașterea fixează clasa fiecăruia. Numai dacă puterea naturii omului se arată absolut deosebită devine posibilă avansarea lui de clasă, în așa fel încît să fie așezat în clasa ce i se potrivește.

Critica repartiției în clase. Această corectare în cazuri excepționale nu exclude greșeala concepției lui Platon, care folosește legi biologice în viața istorică. Istoria este întotdeauna falsificată cînd îi aplicăm în mod unilateral legi naturale. Istoria și mișcarea ei sînt mult mai complicate ca să putem predetermina complet totul cu ajutorul oricăror legi naturale. Legea eredității biologice, așa cum este ea aplicată în cetatea platoniană, este desigur dezmințită încontinuu, putem spune, de experiența vieții. Tocmai cei care se nasc în straturile cele mai de jos se arată adeseori mai demni de funcții înalte decât cei pe care soarta i-a favorizat să se nască mai aproape de ele.

Trebuie de aceea să deosebim diviziunea socială rigidă a cetății platonice de diviziunea pură a funcțiilor acesteia.

Trebuie să deosebim aspectul trecător al acestei teorii politice de cel nepieritor. Trebuie să suprimăm legile fiziologice care sînt introduse în ideologia lui Platon și, astfel, să vedem în constituția socială a cetății sale, după cum vedea Platon însuși, o metodă de așezare a fiecărui om conform rațiunii, după valoarea sa intrinsecă, după ideea de dreptate. Acesta îi era țelul, și el va rămîne valoros întotdeauna, chiar dacă mijlocul pe care voia să-l folosească în realizarea lui, aplicarea legilor biologice în viața istorică, era desigur greșită și improprie.

Această critică a noastră, adusă distincției de clasă între cetățeni și impusă de cetate, nu înseamnă o cădere într-un principiu ce ar conține exact greșeala opusă. Nu poate fi susținută în realitate ca principiu inviolabil și inatacabil, egalitatea socială și politică a cetățenilor. Căci, vor exista întotdeauna oameni valoroși și oameni lipsiți de valoare; nu se poate ca și unii și ceilalți să ocupe același loc în cetate. Bazîndu-se pe această diversitate de valori, oamenii se vor deosebi esențial între ei, în afara oricărei distincții obișnuite de clasă. Astfel, pretutindeni se vor găsi și vor fi aleși cei ce se vor arăta primii și cei care se vor arăta ultimii. Nu sînt admise barierele exterioare de netrecut, reducerea valorii sociale și a ierarhiei la o simplă distincție între clase. Mai ales nașterea nu poate să devină destin ineluctabil pentru un individ și pentru existența lui politică. Acest destin se sparge cînd, în loc să existe clase sociale, vor exista numai funcții sociale, sau cele trei funcții platonice sau oricare altele, și cînd vom include în ele orice copil din oricare parte a lumii, indiferent de poziția lui socială, și în conformitate doar cu valoarea lui. Iată un adevăr foarte simplu pe care se cade totuși să-l susținem acum cînd încă se mai crede că principii pur economice și biologice determină poziții sociale și politice ale oamenilor și, mai mult, sînt ridicate la rangul de criterii axiologice ale vieții istorice.

V

Intinderea materială a cetății. Premisa materială a cetății platonice este suficiența de sine. În cetatea platonice, nu

apare problema spațiului; căci se presupune că există atît cît e nevoie pentru menținerea lui materială. De aceea, o astfel de cetate nu este niciodată obligată să țintească spre cuceriri. Păzitorii există numai în vederea apărării pămîntului, necesară producerii tuturor celor trebuincioase hranei frugale a locuitorilor. Dorința de prosperitate este tăiată din rădăcina, pentru că toți, mai ales clasa care este la conducere, nu ar putea trăi altfel decît cum trăiesc. De ce să-și dorească mai multe? Suprapopulația, cauza cea mai frecventă a războaielor de cucerire, este și ea imposibilă în cetatea platonice, deoarece cetatea însăși reglează nașterile, pentru a putea să echilibreze în mod suveran numărul locuitorilor țării cu resursele ei materiale.

În general, cetatea platonice nu poate să-și propună țeluri materiale. Dealtfel, ea are nevoie de foarte puține bunuri materiale și dispune de cele necesare. Dar și pe acestea le cumpănește, folosindu-le doar ca pe niște mijloace în vederea țelului ei final, care rămîne mereu desăvîrșirea omului, virtutea. De aceea, se va ocupa întîi de toate de educația noilor generații care urcă de la starea naturală la viața conștientă. Cetatea se va ocupa și de ridicarea la nivelul spiritului a tuturor elementelor mereu reînnoite pe care i le aduce natura, de participarea mai profundă și mai bogată a materiei umane la idee.

Cetatea, așezămînt al educației. Educația este așadar sarcina principală a cetății platonice. Educația este premisa existenței și țelul suprem al cetății, pentru că doar sprijinindu-se pe ea se poate organiza viața conform ideii de dreptate. Dar educația din cetatea platonice este și exclusiv politică. Toate scopurile speciale ale educației platonice sînt politice și de aceea nimeni altcineva decît cetatea însăși nu poate îndeplini funcția educațională. Astfel, cetatea ca atare există pentru educație, dar și educația ca atare există pentru cetate. Prima afirmație nu dă prilej niciunei obiecții. Nu poate exista nici un alt țel suprem — cum ar fi cel al creșterii puterii sau al plăcerii materiale —, pentru că educația este însăși calea ce duce către esența dreptății conștiințele individuale, mereu centrifuge. A doua afirmație incită la obiecții. Nu trăim doar ca să fim rotițe ale sistemului organizării sociale, simple mijloace îndreptate spre o finalitate

politică. Nu facem politică pentru a face politică. Facem politică pentru a da formă și a menține cadrul social necesar, fundamentul istoric indispensabil care ne va permite participarea la idei și care ne va da posibilitatea să cunoaștem și să trăim adevărul, frumusețea și, într-o formă mai pură, comunicarea dintre oameni și zei.

Aceste bunuri există și trăiesc numai în interiorul conștiinței individuale; acolo ele devin subiecte ale activității și dau conținut existenței noastre. Iar țelul vieții noastre politice nu poate să nu îmbrățișeze, să nu ia în seamă conștiința noastră individuală, cea care conține toate aceste bunuri și din care izvorăsc toate lucrurile. Nu poate exista un țel de valoare reală în afara conștiinței noastre individuale. Țelul final al întregii vieți a cetății este *atît* conștiința individuală *cît* și spiritul subiectiv. Educația nu este suficientă formării de oameni politici de valoare, producători cumpătați, păzitori viteji, conducători înțelepți, oameni care în general sînt absorbiți de misiunea lor politică. Trebuie ca întotdeauna educația, dincolo de aceste cerințe strict politice, să creeze mai ales conștiințe libere, gata de a accepta și de a se bucura atît de valorile cît și de ideile care se află dincolo de cetate și deasupra timpului istoric, idei și valori ce rămîn în sfera umanului absolut. Țelul suprem al educației nu poate să fie doar cetățeanul, ci este întotdeauna *omul*. Vizînd acest țel, educația politică nu trădează natura, căci numai un om desăvîrșit este într-o adevărată cetate un cetățean desăvîrșit.

Dacă acest punct de vedere este ignorat în dialogul ce clădește cetatea și care, din acest motiv, se dezvoltă într-o anumită direcție, nu înseamnă că Platon îl respinge. Bărbații superiori în momentele de răgaz cultivă toate ideile, cea de știință, de artă, de religie, toate ideile care sînt indisolubil legate de activitatea absolut individuală a conștiinței; sînt legate nu numai de cetățean, ci de om. Așa se odihnesc ei de grijile conducerii. Desigur, și păzitorii destinați conducerii cetății, cei demni de a ajunge la cunoașterea ideilor, vor trebui să se pregătească și pentru aceste momente singulare de teorie pură. Rămîne însă în umbră această întreagă parte esențială, de fapt cea mai importantă a vieții bărbaților superiori. Și nu pentru că omul este total absorbit de cetate, ci pentru că cetatea nu poate avea decît o singură misiune

în această direcție: aceea de a crea prin propria ei organizare și mai ales prin educație țelul ei principal, cadrele ce permit desăvîrșirea omului în momentele de pură căutare. Așa trebuie văzut scopul educației desăvîrșite pe care bărbații supremi au obligația de a o transmite urmașilor lor.

Prin excluderea oricărui țel material, unicul scop al cetății este viața întru dreptate, spre care duce educația, așa cum Platon o descrie în linii generale în *Statul* și așa cum în special vor dispune, în mod suveran, conform condițiilor sociale concrete, bărbații superiori.

VI

Inițierea cetății. Asemenea bărbați dețin acest loc suveran atît în privința educației cît și în privința oricărei alte manifestări din viața cetății. Tot ce se întîmplă în cetate se face sub conducerea lor și conform voinței lor. Ei, după cum știm, îi aleg și pe cei care le vor succeda. Știm care vor fi aceștia și care le va fi educația într-o cetate deja organizată. Dar bărbații superiori nu pot exista decît atunci cînd cetatea s-a organizat deja conform ideii. Dar unde vor fi găsiți și cum vor fi aleși și educați acei bărbați care vor organiza pentru prima dată cetatea conform ideii? Cum se va autoconfirma și se va autoimpune rațiunea în realitatea istorică? Care va fi primul punct de plecare în guvernarea rațiunii? Cum se va realiza această condiție necesară în lumea ideii și a ființei și în lumea devenirii și a istoriei?

Și pentru gîndirea platonice răspunsul e imposibil, așa cum se întîmplă oricărei gîndiri politice. Alte teorii, mai ales cele contemporane, ne trimit adeseori la suveranitatea poporului. Ni se spune: poporul își va alege conducătorii. Dar pentru ca poporul să-i aleagă pe adevărații conducători filosofi, va trebui ca în prealabil să fi dobîndit criteriile necesare acestei alegeri. Ca să le dobîndească, trebuie ca mai întîi să-i fi ales pe conducătorii cei mai buni, care îl vor călăuzi și îi vor forma aceste criterii politice. Dar nici așa problema nu e rezolvată la modul absolut, așa cum se potrivește unei abordări pur teoretice a cetății. În cetatea platonice dogma suveranității poporului nu-și are loc. După cum nu-și are locul nici originea religioasă, *charismatică*, a

conducerii. Conducerea cetății trebuie să fie conducerea de către rațiune. Rămîne așadar nerezolvată problema modului în care va începe cîndva o astfel de conducere în interiorul cursului istoriei. Platon vede un astfel de început doar sub forma unui act revoluționar, o rupere bruscă în viața politică de rutină (*Statul*, 540 d, e); o rupere ce nu poate fi totuși făcută decît de personalități deosebite. O astfel de personalitate este pentru Platon Socrate, cel mai de seamă deținător al rațiunii. Această ruptură va crea apoi condițiile ce vor duce la formarea unei clase întregi de bărbați superiori; căci în condițiile sociale existente, zice Platon, acest lucru este imposibil. Și cei cu înclinații filosofice, deci care ar putea deveni conducători, se vor pierde fără rost în atmosfera viciată a societății; nici o educație privată desăvîrșită nu e potrivită, căci ceea ce clădește ea va fi distrus de societatea în care va intra tînărul pentru ca să trăiască. Astfel, întreaga speranță în legătură cu instaurarea unei conduceri a filosofilor se pune în niște apariții titanice, care înving destinul istoric devenind puncte de plecare pentru reconstrucția vieții. Pentru instaurarea la putere a unei asemenea personalități, atunci cînd aceasta va fi găsită, nu va fi respins nici un mijloc. Odată începută viața cetății lui Platon, cu ajutorul destinului sacru, atunci cînd rațiunea se va impune în istorie, dacă acceptăm ca posibil acest termen ipotetic pur ideal, atunci ea va continua natural și simplu.

Sfîrșit și decădere. Astfel va fi începutul cetății platonice în realitate, dacă acolo vrem să o transpunem. Dar ca pentru oricare lucru omenesc, va veni momentul sfîrșitului și pentru cea mai bună dintre cetăți. Oricare lucru care s-a născut și nu există pur și simplu, precum ideile, trebuie să și moară. Moartea cetății va fi declinul, decăderea ei. Astfel, după Platon, adevărata cetate va lua sfîrșit cînd nu vor mai exista bărbați superiori. Vine un moment în care viața nu mai are puterea de a da naștere unor asemenea bărbați purtători ai rațiunii în istorie (*Statul*, 546 a). Atunci, în mod obligatoriu, locul lor va fi luat de oameni care în mod normal ar trebui să se găsească în clasa păzitorilor. Aceasta este prima treaptă a decăderii. Nu înțelepciunea, ci vitejia devine principiul organizator al cetății. Telul ei devine

cinstea, bunul cel mai de preț la care poate aspira vitejia; cetatea, în această structură militară începe să semene cu un fel de timocrație sau timarhie (*Statul*, 545 b). Elementul greșit al unei astfel de cetăți nu este, bineînțeles, vitejia care trebuie să existe și în cetatea cea adevărată, ci în locul nepotrivit pe care îl ocupă în cetate, dislocînd puterea *nous*-ului. Ea imprimă un caracter de asprime, bruschețe, cursă pentru puterea vieții cetății și o antrenează la acte războinice, la gimnastică și vînătoare (*Statul*, 548 c; 549 a). Prin acestea, cetățenii încep să se îndrepte unilateral către materie, către bunurile materiale, și pe această pantă în declin devin încet-încet dornici de bani (*Statul*, 549 b).

Se produce atunci cel de-al doilea declin, mai rău decît primul. Căci atunci cînd și clasa păzitoare va degenera astfel, singurul ei mobil, în locul vitejiei, va deveni avuția materială (551 a). Atunci, în întreaga cetate va începe domnia moralei celei de-a treia clase, în care stăpînesc interesele particulare și pasiunile. Vor deține conducerea avînd drept criteriu prețul ce trebuie plătit, nu cei mai demni de a conduce, ci bogații (*Statul*, 551 a, b). Ei îi vor respinge pe cei săraci de la conducerea politică, chiar cu puterea armelor, dacă e nevoie (551 b). Ajungem astfel la oligarhie. Ansamblul cetății se împarte atunci în două clase: „Inevitabil, nu mai este o singură cetate, ci două, cea a săracilor și cea a bogăților. Locuiesc în același loc, dar vor complota neîncetat unii împotriva celorlalți“ (*Statul*, 551 d). O astfel de împărțire distruge și puterea de luptă a cetății, căci conducătorii ei se tem mai mult de poporul înarmat decît de dușmanii dinafară (*Statul*, 551 e). Dealtfel, nu sînt dispuși nici să cheltuiască bani, ahtiați cum sînt de avuție. Cei care se află la conducerea unei asemenea cetăți nu caută dreptatea, ci se interesează doar cum să mărească sumele pe care le au. Prin toate formele de exploatare, aruncă în mizerie și sărăcie o mulțime din ce în ce mai mare de cetățeni (*Statul*, 555 e). Și nu-și dau măcar seama că în acest fel își pregătesc propria catastrofă (*Statul*, 557 e). Căci odată va governa revoluția celor săraci și se va întemeia atunci cetatea în care conduce mulțimea, *demosul*.

Platon ne spune despre această cetate: „Este o cetate plăcută, anarhică și pestriță, în care egalitatea se împarte tuturor fără deosebire“ (*Statul*, 558 c). În această cetate toți

participă la conducere; de obicei conducătorii sînt numiți prin tragere la sorți. Libertatea domnește într-o asemenea cetate. Oricine poate să spună și să facă ce vrea (*Statul*, 557 b). În această cetate nu există nici o ordine obiectivă, nici o unitate; de aceea, orice acțiune de ansamblu este imposibilă. Lipsa totală a oricărei discipline o face incapabilă de război și pace, chiar de executarea pedepselor și de orice funcție politică, concretă (*Statul*, 558 a). O astfel de cetate cu varietatea de forme de viață care o caracterizează, seamănă, după expresia lui Platon, cu „un bîlci la care se fac afaceri“ (*Statul*, 557 d). Nu trebuie să identificăm această cetate anarhică, deși numită de Platon democrație, cu tipurile moderne de state democratice. Ea este un *construct teoretic* în care se subliniază cu un voit extremism diversele deviații ale unei cetăți conduse de mulțime și care vine astfel desigur în contradicție cu orice formă de justă guvernare.

Cînd o cetate ajunge în această situație, e gata să treacă la o altă formă politică, tirania: „Tirania nobilă, care diferă de toate acestea, cea de-a patra și ultima boală a cetății“ (*Statul*, 544 c), astfel o prezintă Platon. Așa după cum aviditatea pentru bogăție duce la puterea vulgului, tot așa și aviditatea pentru libertate, distrugînd puterea demosului, duce la tiranie (*Statul*, 562 c). Cînd demosul se întimplă să aibă „paharnici proști“ și se îmbată de libertate nelimitată (*Statul*, 562 d), atunci toate relațiile sociale sînt zdruncinate de anarhie, se pregătește trecerea naturală de la libertatea extremă la „cea mai mare și crudă sclavie“ (*Statul*, 564 a). Voind să reacționeze la neajunsurile lipsei de guvernămînt, poporul dă unei persoane puterea extraordinară pentru ca aceasta să impună ordinea și să reorganizeze viața politică dezmembrată: „cînd se naște un tiran, el răsare dintr-o rădăcină a salvării și nu din altă parte“ (*Statul*, 564 d). Dar întrebă Platon: „care e principiul transformării din protector în tiran“ (*Statul*, 565 d). Tot el răspunde: „Toți cei ce au ajuns aici vor fi recurs la celebra cerere a tiranului: cereți poporului paznici personali pentru ca protectorul să stea în siguranță“ (*Statul*, 566 b). Dar imediat după aceasta, tiranul desfășoară o activitate excepțională; și „suscita mai întii dușmani, pentru ca poporul să aibă nevoie de conducător“ (*Statul*, 566 a), dar „și pentru a i se aduce bani

și devenind săraci, oamenii să trăiască de pe o zi pe alta și să comploteze mai puțin împotriva lui“ (*Statul*, 567 a). Și continuă: „Nu-i așa că, cu cît devine mai odios față de cetățeni, acționînd în acest fel, cu atît are nevoie mai mare de paznici numeroși și fideli?... și mulți voluntari, spune el, îi vor veni repede în ajutor dacă le va plăti o soldă bună“ (*Statul*, 567 d). Și, abordînd problema și sub aspect economic: „Este evident că se va întreține din fonduri străvechi, ca și tovarășii lui de ospăț, curtezanii și curtezanele sale. Înțeleg, poporul îl va întreține pe el și curtea lui“ (*Statul*, 568 c). În sfîrșit, conchide rezumîndu-și judecățile în legătură cu poporul care, părăsind cetatea democratică se îndreaptă către tiranie: „ca să evite fumul sclaviei deasupra capului omului liber, poporul cade în focul despotismului sclavilor, schimbînd astfel o libertate extremă și ordonată pe sclavia cea mai aspră și amară, sclavia sclavilor“ (*Statul*, 569 b).

Deosebirea regimurilor. Problema deosebirii dintre diversele forme de regimuri l-a preocupat pe Platon încă o dată în dialogul *Politikos*. În timp ce în *Statul* sînt mai istorice și se potrivesc vieții politice a lumii grecești antice, astfel încît orice aplicare a lor înafara acestei lumi nu s-ar putea face fără adaptări, diviziunile din *Politikos* sînt mai teoretice și constituie punctul de plecare al distincției aristotelice clasice a regimurilor. Și în *Politikos* Platon distinge tipurile corecte de tipurile greșite de cetate. Se bazează pe singura cetate adevărată a ideii și apoi, avînd-o drept criteriu, studiază în calitate de imitații mai bune sau mai rele toate celelalte forme de cetăți reale. Pentru a defini cetatea corectă, spune: „Cetatea adevărată este prin excelență și numai aceea în care conducătorii sînt oameni cu adevărat și nu în aparență învățați; dacă conduc după lege sau fără lege, dacă sînt ascultați de bunăvoie sau nu, dacă sînt bogați sau săraci, nu există nici un motiv pentru care vreunul din aceste lucruri să fie luat în considerație“ (*Politikos*, 293 c).

Pentru toate cetățile reale, copii ale celei adevărate, Platon enunță următoarea lege: „Trebuie ca cetățile de acest fel, dacă vor să imite cît se poate mai bine cetatea cea ade-

vărată, să nu facă nimic niciodată — odată stabilite legile — care să contravină literei scrise și obiceiurilor naționale“ (*Politikos*, 300 e, 301 a). Deci, ceea ce este indiferent pentru cetatea ideală, căci în ea nu există reguli pozitive, pentru aceste cetăți e indispensabil. Respectarea legilor este criteriul de bază în descrierea de calitate și valoare dintre ele, indiferent de distincția bazată pe constituirea formală a puterii. Așadar, cetățile se împart în cetăți ale dreptului și în cetăți rele.

Excepție făcând întotdeauna cetatea ideală, după deosebiri lor formale, există trei feluri de cetăți: monarhia, în „care domnește unul singur“, cetatea „unui număr restrâns“, adică a celor bogați, și cetatea „celor mulți“. Acestea se vor împărți conform respectării legilor. Mai întâi, monarhia va fi regală, „dacă un singur om conduce conform legilor, imitând“ pe conducătorii cetății corecte; va fi, dimpotrivă, tiranică, și monarhul va fi tiran, „nu se conduce nici conform legilor, nici obiceiurilor“. Apoi cetatea numărului restrâns de oameni, în care bogații care domnesc imită cetatea corectă, respectând legile, trebuie să se numească aristocrație; „atunci când nu se respectă“, cetatea trebuie să se numească oligarhie. Și, în sfârșit, cetatea celor mulți, democrația, trebuie să fie de două feluri, conform respectării sau nerespectării legilor, chiar dacă nu se intitulază diferit.

Cît despre valoarea unor astfel de cetăți, după consecințele pe care le are fiecare respectare sau nerespectare a legilor, se poate face următoarea distincție axiologică: monarhia, atunci când funcționează conform unor legi bune este „cea mai bună dintre ele; fără lege însă, este cea mai proastă și mai greu de locuit“ (*Politikos*, 302 e). Cetatea numărului restrâns de oameni, datorită faptului că se află între monarhie și democrație este moderată și în aspectele ei bune și rele. Cît despre democrație, iată ce crede Platon: „cetatea celor mulți e slabă în toate, fără vreo putere întru bine sau rău în comparație cu celelalte, și asta pentru că puterile sînt împărțite între toți; de aceea, dintre toate formele de guvernămînt legale, aceasta este cea mai proastă, dar dintre cele care nu respectă legea, este cea mai bună“ (*Politikos*, 303 a).

Comparații cu cetatea platonice. În istoria filosofiei nu găsim nici un punct de comparație pentru cetatea lui Platon. Se fac desigur adeseori comparații între cetatea platonice și o serie de cetăți imaginare pe care mulți au vrut să le constituie intenționînd să imite cetatea platonice în antichitate și în timpurile moderne. Nu ni s-a păstrat nici o astfel de cetate din antichitate. Cele mai vechi cetăți din timpurile moderne sînt *Cetatea soarelui* a lui Campanella, *Utopia* lui Thomas Morus, cancelar al lui Henric al VIII-lea, și *Atlantida* lui Bacon. Toți, asemănarea dintre cetatea platonice și toate aceste cetăți imaginare este doar exterioară. Nici una nu se bazează, precum cetatea platonice, pe vreun principiu absolut, nici una nu-și are propriile temelii filosofice. De aceea, în istoria spiritului cetatea platonice trebuie să rămîna incomparabilă. În privința anumitor elemente ea poate fi comparată doar cu teoria cetății a lui Hegel. În aceste două teorii politice există un punct comun: cetatea apare în amîndouă ca o dezvoltare a spiritului în istorie, ca țel suprem al acestuia, ca realizare a ideii și întruchipare a rațiunii. De aceea, pentru amîndoi filosofilor nu individul, ci cetatea constituie dacă nu unicul atunci țelul final și principal al istoriei; pentru fericirea indivizilor nu există cetățile, ci indivizii care singuri nu au independență, ci trăiesc pentru edificarea a ceea ce este absolut valoros, a cetății. Astfel, pentru ambii filosofi viața morală nu se desăvîrșește în individ, morala nu e individuală. În filosofia dreptului și a cetății, amîndoi includ morala. Morala lor este element al vieții cetății.

Această legătură dintre Platon și Hegel clarifică într-un fel disputata problemă a legăturii cetății platonice cu realitatea. Această legătură a fost înțeleasă în multe feluri. Unii au socotit cetatea platonice o idee, un principiu călăuzitor; alții au văzut-o mai aproape de istorie fără a înceta vreodată să fie ideal, deci irealizabil; alții au considerat-o ca pe ceva ce se poate realiza, ca pe un ideal ce poate fi vizat de un politician al realității, și, în sfârșit, alții au interpretat-o așa cum ne este ea dată în ansamblul ei, valabilă secole de-a rîndul pentru toate popoarele și pentru toate timpurile, iar

alții ca pe un ideal valabil pentru o singură epocă, realitatea clasică greacă.

Cetatea platonice drept model. Cetatea lui Platon nu e idee. Ideea este golită de orice conținut real, pe când cetatea platonice este o lume anumită, definită de conținutul ei. Cetatea platonice este o idee realizată în istorie, este realizarea ideii de dreptate. Dacă în teoria platonice despre cetate există ceva ce este idee, aceasta este dreptatea, și nu cetatea însăși. Dar cetatea platonice nu este și o realitate temporală, istorică. Ea se bazează pe ceva absolut, pe rațiune, pe bărbății superiori care o întruhidează. Izvorăște așadar din rațiune, din lumea ideilor. La rădăcina ei se află ideea; nu poate să trăiască fără ea. Ea se sprijină pe ipoteza imposibilă din punct de vedere istoric, conform căreia ideea devine realitate, este întruhideată de oameni istorici.

Dar dacă cetatea platonice nu este nici unul din aceste lucruri, atunci ce e? Platon o numește *model*. Dar el numește și ideile modele. Din această sinonimie nu trebuie să rezulte nici o confuzie. Modelul nu e întotdeauna idee. Spune Platon (*Statul*, 472 d): „un pictor bun e cel care a pictat un model, omul cel mai frumos cu putință“.

Este evident, așadar, că nici modelul nu poate să însemne ideea; omul cel mai frumos, care este pictat de pictor nu e niciodată o idee, ci reprezentare concretă a ideii. Astfel, cea mai frumoasă cetate, pe care o pictează filosoful, nu e și ea realizare a ideii, ci o construcție ideală conformă cu ideea. Cetatea platonice este așadar un model, ceva plasat între idee și realitate. Este înfrurită de idee, dar e totodată ceva concret, și ca ceva concret are și un anume conținut; acest anume conținut înseamnă însă întotdeauna cunoașterea realității. Cetatea platonice este așadar ceva amestecat. Dar chiar dacă este ceva care nu e idee, ea l-a făcut conform ideii, conform exigenței ideii și, de aceea, ca și ideea cere ca realitatea să trăiască după modelul ei.

Cetatea platonice și realitatea. Cetatea platonice e mai specifică decât ideea. Ea este ideea specificată, individualizată, ideea care și-a însușit conținutul istoric pe care i l-a dat Platon. Și Platon a alcătuit acest anume conținut încercând să armonizeze datele realității istorice cu legea dreptății, cu

ideea. Aceste date istorice sînt realitatea vieții grecești din vremea lui: „Dar cum, cetatea pe care vrei s-o întemeiezi nu va fi grecească? Neapărat, zise el“ (*Statul*, 469 e). Folosind expresiile lui Hegel putem spune că cetatea platonice nu este ideea ca ceva absolut ci este momentul dialectic al ideii, momentul ideii caracteristic lumii grecești. Chiar Hegel scrie despre Platon: „Platon nu e omul care să se piardă în teorii abstracte și principii. Spiritul său esențial a recunoscut esența și a exprimat esența. Și această esență nu poate fi decât esența lumii în care trăia el, esența unui singur spirit care trăia în el așa cum trăia și în Grecia. Nimeni nu-și poate depăși epoca. Spiritul vremii sale este și spiritul său. Greutatea constă în a-l recunoaște după conținut.“ Conform acestor idei ale lui Hegel, în spațiile societății de fenomene istorice care alcătuiesc cetățile grecești, există o esență permanentă și adevărată. Această esență a fost exprimată prin cetatea platonice. Cetatea platonice este conceptul esențial al *polis*-ului grecesc, este *polis*-ul grec în realizarea lui de ansamblu, care în realitate nu se întâmplă niciodată. Astfel, cetatea lui din această sferă istorică are și calități și defecte.

Dominația rațiunii obiective a ideii, disciplina elementului individual conform măsurii clasice și legii întregului — iată calitatea ei de bază. Ignorarea spiritului subiectiv, înăbușirea elementului individual sub obiectivitatea întregului, iată punctul ei greșit, așa cum arată în continuare Hegel. „Faptul că indivizii acționează nu din respect și datorie față de instituțiile cetății, ale patriei, ci din propria lor convingere, că în urma unei reflecții morale iau o hotărîre care-i va înrîuri, acest principiu al libertății subiective este posterior, este principiu epocii moderne. Acest principiu a pătruns și în lumea greacă, dar în calitate de principiu distrugător al cetăților grecești și vieții grecești.“ Acest principiu este inaugurat de sofisti în Grecia antică. Este negarea obiectivității socratice și platonice a rațiunii și, bineînțeles, totodată, principiu care dislocînd cetatea greacă a zdruncinat viața poporului grec. „El a însemnat distrugere, scrie în continuare Hegel, pentru principiu spiritului subiectiv, pentru că spiritul grec, cetatea, legile nu erau pregătite și nici nu era posibil să se pregătească pentru ca să accepte acest principiu. Acestea două (deci spiritul grec și subiectivitatea) nu

sînt omogene. (Ca să folosim termeni hegelieni, nu aparțin aceleiași moment dialectic al mersului spiritului.) Și de aceea (atunci cînd a pătruns principiul subiectivismului) a trebuit ca morala și obiceiurile grecești să moară. Platon a recunoscut și conceput așadar spiritul, esența lumii acestuia și a exprimat-o cu următoarea mențiune specială: că a vrut să respingă acest principiu al subiectivității și să-l facă imposibil în cetatea lui. Acestei încercări trebuie să-i atribuim și faptul că el alungă din cetatea lui pe oamenii cei mai liberi, pe poeți, care reprezintă prin excelență spiritul de subiectivitate. În această încercare își are de asemenea cauza interzicerea oricărei inițiative individuale, chiar și în viața particulară, absorbția totală a individului înafara obiectivității.

„Dar Platon trebuia să caute și să reușească, zice Hegel, tocmai acest lucru. Trebuia să exprime spiritul, esența epocii sale; este tocmai ceea ce a făcut. Se așază, așadar, într-un punct de vedere esențial, un punct de vedere care se bazează pe esența epocii lui. Este un punct de vedere doar relativ «esențial», căci este doar un punct de vedere grec și exclude în mod conștient principiul ulterior. Acesta este caracterul absolut și general al idealului politic platonice și el trebuie examinat sub acest aspect. Discuțiile bazate pe concepții mai moderne, în legătură cu posibilitatea sau superioritatea unei astfel de cetăți nu duc decît la opinii greșite. În cetățile contemporane există libertatea de conștiință; fiecare individ are dreptul să-și vadă de propriile lui interese. Ceea ce este totuși exclus din idealul platonice.”

Geniul conștiinței istorice a lui Hegel clarifică, cu aceste idei, o problemă ce îngreuiază epoca noastră prin prezența ei, întrebarea dacă și cum putem să ne referim în căutările politice contemporane la modelul cetății platonice.

VIII

Așezarea cetății „Legilor”. Dar teoria lui Platon asupra vieții din cetate nu se limitează numai la construcția cetății ideale; ea prezintă și un stadiu mai apropiat de realitatea istorică. Cum dispoziția lui sufletească l-a îndreptat către

activitatea politică, a vrut să facă o punte peste prăpastia care desparte cetatea ideală de cetatea greacă reală. Acesta este înțelesul cel mai adînc al dialogului *Legile*, și el îi determină conținutul.

Într-un paragraf din *Legile* este amintită cetatea lui ideală, în care nu există nici familie, nici proprietate, și unde în loc de legi scrise există bărbați superiori, întruchipări ale ideii, și ne spune despre ea: „Deci o astfel de cetate, fie că este întemeiată de zei, fie de copii ai zeilor, mai mulți decît unul, ei o vor locui ducîndu-și viața în veselie. De aceea, nici nu e nevoie să căutăm un alt model de cetate. Trebuie să ne oprim la acesta și să încercăm să ajungem la ea, atît cît e cu putință. Dar această cetate, pe care încercăm noi s-o construim acum, dacă s-ar putea realiza vreodată, ar fi cea care e cel mai aproape de nemurire și astfel ar ocupa locul al doilea. A treia cetate la rînd, dacă zeul vrea, o vom impune în realitate mai tîrziu” (*Legile*, 739 e).

Astfel ne apare scara ce unește ideea cu realitatea. Ideea de dreptate devine concretă în cetatea ideală și irealizabilă a dialogului *Statul*. Pentru că această cetate se bazează pe premisa irealizabilă a bărbaților conducători. Platon stabilește o altă cetate care nu se mai bazează pe premise ideale ci istoric posibile, dacă nu chiar existente. Această a doua cetate este istoric realizabilă, pentru că nu se bazează pe premisa ideală a bărbaților superiori; și este desigur cea mai desăvîrșită realizare posibilă a ideii. Aceasta este cetatea din *Legile*. Din punct de vedere axiologic, se află mai jos decît cetatea bărbaților superiori, tocmai pentru că este mai aproape de realitate. Dar și cetatea *Legilor* este ceva intermediar între realitate și idee, așa cum este și cetatea ideală. Dar pe cînd cetatea ideală este totuși o reflectare directă a ideii, este un moment al ideii însăși, cetatea *Legilor* nu e un moment al ideii, ea aflîndu-se doar „foarte aproape de nemurire”, adică de idee, fiind în același timp mai aproape de realitate. Dar nici aceasta nu este încă realizabilă din punct de vedere istoric, căci are nevoie de ajutorul unor fapte puternice, dar inexistente în realitate.

De aceea, și această a doua cetate apare de asemenea față de realitate numai ca principiu călăuzitor, deși ține și mai mult seama de imperfecțiunile și slăbiciunile lucrurilor și ale oamenilor. Astfel, Platon, în paragraful la care ne-am re-

ferit din *Legile*, nu a putut să se mulțumească cu această a doua cetate, odată ce voia să ajungă la realitate. Se gândea să constituie și o a treia cetate, cea direct realizabilă, care ar fi trebuit și pe care ar fi dorit să o transforme în realitate. Acest proiect al lui nu s-a realizat.

Legile în cetatea „Legilor”. Dacă în cetatea ideală nu e nevoie de legi sau de alte încătușări pentru conducători, acest fapt se datorează prezenței bărbaților superiori care, datorită cunoașterii ideilor, fixează dreptul în fiecare caz, având ca unic criteriu rațiunea. În cetatea proastă există, dimpotrivă, legi multe și severe. În cetatea *Legilor*, care se află între acestea două, trebuie să fie descoperită și impusă măsura, care ar fi legat cele două elemente. Se stabilește în felul acesta că vor exista legi, dar ele vor lăsa o anumită libertate celui care li se adaptează. În această cetate de mijloc nu va exista nici cunoașterea perfectă a rațiunii, a dreptului adevărat, dar nici ignoranța totală. Va exista posibilitatea cunoașterii. De aceea, legile se vor stabili în așa fel încât să nu fie impuse fără justificare celui condus. Înaintea fiecărei ordonanțe legislative va fi așezat, așa cum se va întâmpla mai târziu cu ordonanțele bizantine, un preambul, un fel de expunere introductivă în care vor fi explicate rațiunile pentru care se impune intrarea în vigoare a legii. Prin aceste preambururi, Platon urmărește să dea viață literii moarte a legii și să o transforme în instrument de educație a celor conduși. Acestea vor fi legile în această cetate de mijloc.

Forma politică din „Legile”. Platon are grijă să alcătuiască o astfel de formă politică, încât să asigure cât mai bine suveranitatea absolută a rațiunii. În cetatea *Legilor*, această suveranitate e imposibilă, căci lipsește elementul bărbați superiori. Dar acolo unde este imposibilă prezența vie a spiritului obiectiv, nu e de dorit să dispară cu desăvârșire subiectivitatea. E necesar ca în cetatea *Legilor* să li se dea o oarecare independență indivizilor și să fie limitată suveranitatea și jurisdicția cetății. Trebuie așadar ca legislatorul cetății, care e mai aproape de realitate, să lege aceste două cerințe: cea de libertate a individului și cea a suveranității nelimitate a cetății. Dintre formele de cetate

care există în realitate, primei cerințe îi corespunde democrația, celei de-a doua monarhia. Legătura dintre elementele democratice și monarhii va rezulta într-o formă superioară de cetate.

Astfel, cetatea *Legilor* își trage toate puterile de la popor. Ea consacră principiul pur democratic al suveranității poporului. Dar în mod opus tendințelor moderne, care consideră suveranitatea bazată pe viața poporului ca absolută și definitivă, Platon trece mai departe la fundamentarea acestui izvor al autorității. Mai presus și de voința poporului există o voință suverană mai puternică, voința legii. Numai prin lege și în calmul ei are putere voința poporului. Această voință primordială a legii nu poate fi nici atinsă, nici schimbată de popor. Iată elementul monarhic din organizarea cetății *Legilor*. Singură legea este monarh.

Individul în dialogul „Legile”. Aceeași tendință domnește și în problema organizării sociale, aceea de a se lega spiritul obiectiv cu cerințele subiectivității. În organizarea cetății ideale a fost exclus total interesul individului: nu există familie și proprietate. În viața cetății proaste, interesul individual devastează totul și instituțiile sociale lucrează întotdeauna în interesul câtorva indivizi. Dar în cetatea intermediară, există ca instituție atât familia cât și proprietatea. Este recunoscut așadar interesul și independența individului, dar totodată interesul individului este supus și la limitări stricte în așa fel încât să nu poată niciodată să devină mai puternic decât interesul întregului.

Premise materiale. Desigur însă că pentru întemeierea în acest fel a unei cetăți e nevoie de un teren propice. E nevoie de anumite premise materiale. Mai întâi, teritoriul trebuie să fie potrivit pentru o astfel de cetate. Nu trebuie să se găsească pe litoral ci în interiorul continentului. Marea îl îndreaptă pe om spre comerț și speculă și astfel face mai dificilă educația lui morală și politică. E nevoie apoi ca și poporul să fie potrivit. La problema poporului potrivit Platon își exprimă îndoiala. Trebuie oare să fie acest popor o națiune unită prin origine comună, limbă și tradiții? În acest caz, consacrarea noii legislații va întâlni rezistența tradițiilor și a instituțiilor în vigoare pentru această națiune

unită. Trebuie oare ca poporul acestei cetăți să fie format dintr-o mulțime neunită? Atunci nu va exista rezistența tradiției, atîta vreme cît nu va exista nici o instituție care să fie în vigoare uniform pentru întreg acest popor; dar nu va exista nici elementul psihologic care susține în conștiința unui popor instituțiile și moravurile. Platon nu dă nici o soluție acestei îndoieli.

Înafara poporului potrivit mai e nevoie și de personalitățile excepționale care vor deveni primii legislatori și conducători ai cetății. Și Platon adaugă, întorcîndu-se la ideea lui îndrăgită, că ar fi probabil cel mai bine dacă un filosof ar colabora cu un suveran absolut.

Dar Platon merge mai departe și în conceperea unor aspecte mai speciale. Cetățenii din această cetate trebuie să fie limitați la număr. Numărul lor se va stabili după două criterii: mai întîi, cîți poate să hrănească cu frugalitate spartană pămîntul cetății, apoi, de cîți e nevoie pentru a face față atacului din afară al unor eventuali dușmani. Platon ia un număr convențional de 5 040 de cetățeni pentru că e divizibil cu un număr mare de cifre. Cetățenii din *Legile* sînt limitați la acest număr. Împarte corespunzător și pămîntul cetății în loturi de valoare egală; fiecare cetățean ia împreună cu familia lui cîte unul. Pentru ca să existe echilibru social, familiile nu trebuie să crească peste un anumit număr. Dacă cresc din întîmplare, cetatea trebuie să aibă grijă să îndepărteze pe cei care sînt în plus, constituind colonii și provocînd emigrări. În felul acesta se păstrează corespondența dintre loturile fixe și familii. Și pentru ca să se păstreze sub alt aspect această corespondență, se stabilește ca loturile să fie inalienabile. Proprietatea asupra pămîntului rămîne întotdeauna împărțită și nu poate fi concentrată în mîinile unui număr restrîns. Există și circula monezi în cetatea *Legilor*, dar au valoare doar în interiorul cetății și nu în întreaga Grecie. Se interzic cetățeanului aurul și argintul, care au desigur valoare peste tot și afară de cetate. Numai cetatea poate deține astfel de metale și monezi care au valoare peste tot, pentru ca ea să le folosească în schimburi cu exteriorul sau ca să le dea particularilor care călătoresc cu permisiunea ei afară din cetate.

Impărțirea economică în clase. Și totuși, cu toate aceste limitări, se va produce întotdeauna o oarecare inegalitate de avere. Se vor strînge bani care provin numai din această circulație internă, a căror posedare e permisă fără limite și se vor mai strînge și alte bunuri economice mobile. Această inegalitate economică obligatorie limitată nu este doar acceptată de Platon, ci ridicată la rang de bază pentru o diviziune a cetățenilor în patru clase, după avere. După clasa căreia îi aparține, fiecare cetățean va contribui cu bani și servicii. Platon impune limite și acestei posibile inegalități economice. Stabilește o limită minimă pentru sărăcie și o limită maximă pentru bogăție. Limita minimă este lotul care i s-a dat fiecăruia. Limita maximă este de patru ori valoarea lotului. Tot ce se dobîndește dincolo de această limită nu poate să aparțină cetățeanului și devine proprietatea cetății. Situația proprietății fiecăruia este cunoscută conducătorilor cetății, căci ei o constată cînd împart cetățenii în clase, după avere.

Teritoriul cetății are ca centru un singur oraș în care locuiesc toți cetățenii. Acest oraș trebuie să fie construit în mijlocul teritoriului. Este ușurată astfel și cultivarea pămîntului. Dar pentru ca acesta să fie și mai drept împărțit, fiecare lot va avea două părți, una aproape, cealaltă departe de oraș. În acest fel e mai ușor să existe loturi de valoare egală și nu se întîmplă ca un lot să fie doar cu pămînt neroditor, iar altul doar cu pămînt bun.

În cetate locuiesc în afară de cetățeni și *metecii*, adică străinii. Acestora li se acordă un permis de a rămîne în cetate pentru un timp limitat, cu condiția de a practica un meșteșug folositor. Acest permis poate să țină douăzeci de ani; se poate însă ca el să fie și prelungit. În afară de meteci există și sclavii. Sclavii sînt folosiți în treburile casnice și pe cîmp și în general în toate muncile manuale.

Munca ce aparține exclusiv cetățenilor este grija pentru cetate. Și, subliniază Platon, deși cetățenii par inactivi, în realitate pe umerii lor cade sarcina cea mai grea, o sarcină ce n-ar putea nicicînd deveni secundară. De aceea, cetățenii trebuie să i se dedice în întregime. Restul de muncă revine metecilor și sclavilor.

Femeia în „Legile“. Aici femeile au o funcție politică egală cu cea a bărbaților. Ele execută și servicii strict civile

și militare. Trupele militare feminine sînt limitate la apărarea teritoriului, atunci cînd armata de bărbați se găsește înafara teritoriului. Căsătoria este obligatorie pentru toți în vîrstă de 30 pînă la 35 de ani. Obligația începe pentru femei de la 26 de ani. La această vîrstă oamenii trebuie să se căsătorească; este vîrsta cea mai bună pentru procreație, care este prescrisă de legi în această cetate. Regimul de viață în comun, care este instituționalizat în cetatea ideală, nu e valabil și în această cetate; ceea ce există și are caracter obligatoriu sînt mesele în comun.

Educația în „Legile”. Și educația devine mai blîndă și mai puțin rigidă. Rămîne desigur preocuparea primă și cea mai importantă, ca și în *Statul*. Diferă doar metoda. Și aceasta pentru că aici nu cetatea este cea care exercită direct și exclusiv munca de educație, ci și în mare parte familia, mereu în conformitate cu regulile instituționalizate de cetate, în așa fel încît să fie menținută unitatea spiritului și o direcție comună. Această direcție nu diferă de aceea dată în *Statul*. Principala diferență stă în aceea că aici grija pentru educație, evoluînd între limite mai largi, se extinde la toți cetățenii, nefiind limitată la cele două clase originare, ca în *Statul*.

Conducătorii în „Legile”. Principala diferență dintre cele două cetăți platonice se vede în compoziția organismelor lor. 37 de apărători ai legii alcătuiesc organul principal al puterii politice. Ei veghează la respectarea legilor, ei controlează situația averilor cetățenilor și, în conformitate cu acestea, îi așază în una din cele patru clase. Odată ce aici conducerea se bazează pe principiul suveranității poporului, apărătorii legii sînt aleși din mulțimea de cetățeni. Alegerea lor se face după o procedură complicată, sînt electori toți aceia care și-au satisfăcut serviciul militar. Ei aleg 300 de cetățeni și apoi, dintre aceștia, printr-un al doilea vot, din cei 300 sînt distinși 100. Urmează un al treilea vot, pentru a fi ales din aceștia din urmă cei 37 de apărători ai legii.

Acești apărători ai legii sînt asistați de un corp de consiliu format din 360 de membri. Fiecare clasă desemnează un număr egal de membri, adică 90. Și sistemul de alegere a acestora este complicat. Și aici se aleg mai mulți din fiecare

clasă și sînt trași la sorți dintre acei care au fost inițial aleși cei care trebuie să devină membri ai corpului de consiliu. Acest corp se împarte în 12 secții; fiecare secție este alcătuită din 30 de bărbați. În fiecare lună este de serviciu pe rînd cîte o secție. Cît despre puterea judiciară, ea se exercită de către tribunale de compoziții diferite. În prima fază a jurisdicției, tribunalele sînt formate din arbitri; în a doua fază, din judecători aleși prin tragere la sorți de către cetățeni; și, în sfîrșit, în a treia fază tribunalul este format din conducători ai orașului, aleși din ansamblul conducătorilor (*Legile*, 766 d, 956 b). Procedura față de tribunale este publică, la fel ca întotdeauna în Grecia antică.

Acestea sînt organele care exercită funcțiile cetății. Deasupra lor sau alături de ele, Platon din *Legile* instituie și un corp care, fără a avea vreo funcție, exercită un înalt control asupra organelor cetății. E vorba despre consiliul de noapte al cetățenilor cu educație filosofică, ce se adună în fiecare dimineață să supravegheze ca nu cumva cetatea să devieze de la linia trasată prin lege, a virtuții politice (*Legile*, 961 c).

Existența regulilor pozitive. Această linie este trasată aici de legi, pentru că întreaga cetate este constituită fără premisa ideală a existenței bărbaților superiori. Această adunare nocturnă a cetățenilor filosofi nu este altceva decît o palidă reflexie a ceea ce era în cetatea ideală: „Oamenii trebuie să trăiască potrivit legilor, altfel nu se deosebesc cu nimic de fiarele sălbatice” (*Legile*, 847 e). Acolo unde *nous-ul*, care nu poate fi sclavul sau supusul nimănui, ci doar al principiilor veșnice, nu poate să domine, există un singur substitut, legea: „de aceea trebuie ales un al doilea element, ordinea și legea” (*Legile*, 875 e).

În acest dialog, Platon continuă cu formularea anumitor norme de drept public și privat, care interesează mai mult istoria dreptului decît filosofia. Unele puncte din această legislație prezintă interes și pentru teoria generală a dreptului și se cer reamintite.

Teoria pedepsei. În legile penale, Platon urmează mai ales legislația etică. Dar el le sprijină pe o teorie a lui proprie despre pedeapsă, care își păstrează și astăzi pe deplin

greutatea. Platon este primul care a formulat teoria prevenției generale și particulare în cel mai limpede mod: „Cel care vrea să pedepsească în mod inteligent, ne pedepsește pentru greșeala trecută — căci nu poate fi desființat un fapt împlinit — și în vederea viitorului, în așa fel încît cel vinovat să nu reînceapă și nici altul care i-ar vedea pedeapsa“ (*Protagoras*, 324 b). Oricine greșește trebuie pedepsit, nu din alt motiv, dar „pentru a împiedica răul nedreptății să devină cronic și să facă sufletul perfid și de nevindecat“ (*Gorgias*, 480 a). Tocmai așa este definită cu claritate ideea prevenției particulare. Dar Platon susține simultan și prevenția generală, așa cum se vede și din paragraful următor: „Orice persoană pedepsită pe drept, trebuie să se îndrepte și să profite de pe urma pedepsei sau să servească de exemplu pentru ceilalți în așa fel încît aceia, văzînd ce a pătît el, să se teamă și să se îndrepte“ (*Gorgias*, 525 b). Platon dezvoltă aceeași teorie și în *Legile*, lucru care ne indică cît de atașat era de ea. Criminalul trebuie pedepsit pentru a se preveni alte crime: „Nu pentru a plăti greșeala făcută — pentru că ceea ce a fost făcut nu poate să mai fie refăcut — ci pentru ca în viitor vinovatul și cei care îl văd pedepsit să urască sincer nedreptatea și să se elibereze pe cît posibil de această slăbiciune“ (*Legile*, 934 a).

Tehnica legală în „Legile“. Dar Platon în această ordine de idei abordează un subiect foarte important care nu se referă decît la dreptul penal, ci în general la acordarea dreptului. În aplicarea dreptului, legislatorul fixează altceva, dar judecătorul care specifică voința legislativă, iarăși altceva. Unde trebuie să se oprească legislatorul și unde trebuie să înceapă judecătorul? Pentru Platon, care este în totală cunoștință de cauză, pentru că legislatorul nu poate să prevadă toate eventualitățile vieții și formulează neapărat numai definiții concrete, cărora vrea să le supună toate cazurile ce se ivesc, într-un pat al lui Procust, ideal ar fi, după cum știm, să nu existe reguli consfințite prin lege și fiecare caz să fie rezolvat de rațiunea conducătorilor. Dar cum astfel de conducători ideali nu există aici, în *Legile*, și este totuși nevoie de legi, trebuie ca acestea să se limiteze la reguli generale, care să lase o mare libertate de inițiativă judecătorului. Lucrul acesta se întîmplă pentru că în cetatea *Legilor*

se presupune că judecătorii participă la rațiune și au un caracter integru. Dacă ar trebui să se legisfeze pentru cetăți în care tribunalele sînt „perverse și mute“, deci în care se judecă pe ascuns și mai rău, care nu sînt mute și „pline de larmă precum teatrele, toți urlînd în gura mare și criticînd fiecare orator în parte“ și unde judecă pasiunea și nu rațiunea, atunci legislatorul, ca să prevină ceea ce ar fi și mai rău, ar trebui să prevadă în detaliu și în legi pedepsele și toate tipurile de ratificare (*Legile*, 876 b). Astfel, pentru cetățile reale, care nu sînt desfrîdate din punct de vedere moral, legile sînt obligatorii, acele legi care, pentru ca să nu contravină dreptății, trebuie să fie foarte largi, să adapteze întreaga ordine a cetății la varietatea infinită a vieții sociale. Și aici, ca și în teoria despre pedeapsă, Platon se arată mai modern decît mulți teoreticieni ai dreptului, fie ei și din secolul XX.

Dreptul privat. Și în sfera dreptului privat, Platon este animat de concepții care se apropie foarte mult de cele de astăzi. În afară de principiul ei tradițional, conform căruia toate contractele care nu contravin ordinii publice obligă chiar dacă au fost formulate, fără a fi scrise, Platon abordează toate relațiile dreptului privat din punct de vedere social. Ignoră individualismul extrem al secolului XIX. De aceea, proprietatea e funcție socială. Ea există mai întîi de toate pentru colectivitate. Pentru colectivitate există și moștenirea. Ceea ce spune Platon e caracteristic: „Așadar, eu, legislatorul, declar că voi nu dispuneți aici de voi înșivă, nici de aceste bunuri: voi și ele totul aparține ansamblului nației (*genos*) voastre, celei de ieri și celei de mîine; și mai ales cetății îi aparțin nația și bogăția voastră“ (*Legile*, 923 b). Cît de departe ne aflăm de individualismul dreptului de mai tîrziu și cît de aproape de concepțiile care încep să domnească astăzi! Iată contribuția lui Platon și în acest domeniu.

CAPITOLUL XII
TRADIȚIA PLATONICĂ

Vechea Academie. După moartea lui Platon în anul 347 î.e.n., a preluat conducerea Academiei Speusippos, nepot al lui Platon și unul dintre corifeii școlii. După opt ani, acestuia i-a urmat Xenocrate. Cam prin 314 î.e.n., lui Xenocrate i-a urmat Polemon. Lui Polemon, care a deținut conducerea școlii pînă în anul 270 î.e.n., i-a urmat Krates, și acestuia, Arkesilaos, cam prin 260 î.e.n.

Odată cu Krates, în anul 260 î.e.n., se încheie și viața vechii Academii, școala care a avut cel puțin intenția să continue cu o concepție relativ ortodoxă, învățătura platonice. Odată cu Arkesilaos începe *Academia medie* care deviază de la tradiția platonice în puncte esențiale și se leagă de tendințele filosofice care s-au dezvoltat în epoca elenistică, mai ales scepticismul și parțial stoicismul.

Speusippos, Xenocrate și alții de pe lîngă ei, care nu au devenit conducători ai Academiei, ca Heraclid din Pont, Filip din Opountios, Eudoxos din Cnid (astronom vestit), dar care erau discipoli personali ai lui Platon, nu par a fi adăugat nimic nou în sfera filosofiei sociale din învățătura lui Platon.

Epinomis-ul, probabil operă a lui Filip din Opountios, deși apare ca urmare a dialogului *Legile*, se ocupă cu alte subiecte și nu conține nimic esențial pentru filosofia socială.

Secolele următoare. Nu mai trebuie subliniat faptul că filosofia platonice nu s-a stins odată cu Academia. Spiritul

ei, conceptele ei de bază, s-au păstrat vii în decursul tuturor secolelor următoare. Amestecate cînd cu ideile stoice, cînd cu cele pitagorice, conceptele platonice se răspîndesc în toate direcțiile și cuceresc sub o formă nouă un loc principal în primele secole ale erei noastre. Le găsim în textele apologetilor creștinismului, a acelor dintre ei care nu au considerat filosofia greacă opusă esenței creștinismului. Le găsim la baza filosofiei neoplatonice în *Eneadele* lui Plotin. Astfel, atît filosofia creștină cît și cea laică a primelor secole din era noastră își au izvorul în Academie.

Nu mai e nevoie să subliniem ce importanță are Platon în timpurile moderne. În Renaștere renaște și platonismul și, prin Hegel și Schelling, tot așa după cum mai tîrziu prin cercetările istorice exhaustive în legătură cu opera lui, Platon devine incontestabil personalitatea proeminentă a filosofiei mondiale. Dacă vrem sau nu, dacă sîntem conștienți sau nu, de douăzeci și patru de secole gîndim în parte în mod platonice. În Platon își au izvor principalele forme ale investigației filosofice. O astfel de suveranitate asupra spiritului universal și în general asupra felului de a gîndi al omului și-ar mai putea reclama doar încă două personalități, dar nu la aceleași proporții: e vorba de Kant și Aristotel care, așa cum vom vedea, cu toată construcția originală a sistemului său filosofic — e vorba de cel din urmă filosof citat —, păstrează o legătură profundă cu învățătura celui căreia i-a fost mare învățacel și tovarăș de elită.